N12<522420858 021
ubTÜBINGEN

473 Gplt. Zp
F

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

50. Jahrgang · Heft 1 · 1975

ABHANDLUNGEN

Alois Winter
Kant zwischen den Konfessionen 1

Wolfgang Beinert
Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff „Partikularkirche" 38

BEITRAG

Bardo Weiss
Amt und Eschatologie im I. Clemensbrief 70

Herder Freiburg · Basel · Wien

U.-B.TÜB
12. APR. 1975
Gd 861
C
CT

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

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

DR. ALOIS WINTER, 65 Mainz 1, Bebelstraße 44

PROF. DR. WOLFGANG BEINERT, 463 Bochum, Drohnenweg 5

PROF. DR. BARDO WEISS, 65 Mainz, Augustinerstraße 34

BESPRECHUNGEN

LOTZ, JOHANNES B., Die Identität von Geist und Sein *(J. de Vries, S. J.)* 84

RINTELEN, FRITZ-JOACHIM VON, Values in European Thought I. Antiquity and Middle Ages *(H. Waldenfels)* 88

GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland *(O. v. Nell-Breuning, S. J.)* 90

LAUN, ANDREAS, Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren kath. Moraltheologie *(O. v. Nell-Breuning, S. J.)* 91

WAGENHAMMER, HANS, Das Wesen des Christentums – Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung *(K.-H. Neufeld, S. J.)* 93

HOSSFELD, FRANK LOTHAR / MEYER, IVO, Prophet gegen Prophet *(J. Becker, ss.cc.)* 94

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE, 35, De Providentia I et II *(J. van Banning, S. J.)* 98

BEINERT, WOLFGANG, Die Kirche – Gottes Heil in der Welt *(J. Beumer, S. J.)* 101

RAUH, HORST DIETER, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus *(J. Beumer, S. J.)* 103

GABRIELIS BIEL, Collectorium circa quattuor libros Sententiarum *(J. Beumer, S. J.)* 105

TEMPORINI, HILDEGARD (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt *(G. Podskalsky, S. J.)* 107

RIZZI, ARMIDO, Cristo verità dell'uomo *(G. B. Sala, S. J.)* 108

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 23.50 DM, der Jahrgang kostet 94.– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. ISBN 3-451-00020-2.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

50. Jahrgang

1975

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, Frankfurt/M.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Gd 861

Inhalt des 50. Jahrgangs

Abhandlungen

Beinert, Wolfgang, Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff „Partikularkirche“ 38

Ogiermann, Helmut, S. J., Zur „christlichen Philosophie“ des späten Schelling 321

Reinhardt, Heinrich, J. F., Die Identität der Sententiae Magistri A. mit den Compilationes Ailmeri und die Frage nach dem Autor dieser frühscholastischen Sentenzensammlung 381

Sieben, Hermann-Josef, S. J., Zur Entwicklung der Konzilsidee (IX): Aspekte der Konzilsidee nach Konzilssynopsen des 6. bis 9. Jahrhunderts 347

Ders., Zur Entwicklung der Konzilsidee (X): Die Konzilsidee des Lukas 481

Splett, Jörg, Der Mittler 161

Schaeffler, Richard, Evolution – Zwang zum Fortschritt? 504

Schatz, Klaus, S. J., Papst, Konzil und Unfehlbarkeit bei Wilhelm Emmanuel Freiherrn v. Ketteler, Bischof von Mainz 206

Weier, Winfried, Die Grundlegung des Nihilismus in der Existenzphilosophie 183

Winter, Alois, Kant zwischen den Konfessionen 1

Zeller, Winfried, Lutherische Orthodoxie und mittelalterliche Scholastik 527

Beiträge

Beumer, Johannes, S. J., Amalar von Metz und sein Zeugnis für die Gestalt der Meßliturgie seiner Zeit 416

Brugger, Walter, S. J., Komplexe Wissenschaftstheorie in ihrer Beziehung zu Philosophie, Erkenntnistheorie und Ontologie 242

Kern, Walter, S. J., Hegelbücher 1961–1971. Ein Auswahlbericht (VIII) 565

Lay, Rupert, S. J., Wissenschaftliche Revolutionen? 231

Lohr, Charles, H., S. J., Aristotelica Hispalensia 547

Schmidt, Paul, S. J., Theologische Anthropologie und Religionspädagogik 404

Weiss, Bardo, Amt und Eschatologie im I. Clemensbrief 70

Besprechungen

84 255 427 582

Geschichte der Philosophie	149	474	
Gottesfrage	118	302	460
Kosmologie. Naturwissenschaften. Naturphilosophie	129	464	467
Logik. Sprachlogik. Erkenntnislehre	459	614	
Philosophische Anthropologie	121	464	
Philosophische Grundfragen	111		
Psychologie	135	468	
Religions- und Geistesgeschichte	470		
Religionsphilosophie	117	462	
Sozialethik. Staatskirchenrecht	141		
Wissenschaftslehre (Philos.)	459		

Bibelwissenschaft	609		
Dogmengeschichte	618		
Ekklesiologie	303		
Fundamentaltheologie	297	611	
Geschichte der Theologie	309	618	
Kirchengeschichte	313		
Mediävistik	627		
Moraltheologie	632		
Patristik. Patrologie	307	624	
Spiritualität. Geschichte der Frömmigkeit	315	319	
Theologische Wissenschaftstheorie	300		
Texteditionen	311	630	
Wissenschaftslehre (Theol.)	614		

Adler, G. 605
Adorno, Fr. 157
Aguirre, A. 273
Albrecht, C. 316
Altner, G. 465
Amato, A. 621
Andreae, St. 140 296
Antonaci, A. 157
Asimov, I. 130
Aubert, R. 454
Aurelius Augustinus 309

Badaloni, N. 157
Baier, K. 632
Baldus, M. 148
Barion, J. 574
Bauer, Cl. 148
Baumgartner, H. M. 454 587
Bausola, A. 157
Beck, H. 121
Beinert, W. 101
Benz, E. 441
Berdesinski, D. 297
Berding, H. 291
Berg, G. 291
Bergh, B. 447
Beyer, W. R. 576 577
Bischoff, B. 311
Bitter, W. 137
Bleistein, R. 613
Böckle, F. 293, 295
Böckenförde, E. W. 293
Borchert, E. 313
Borgen, P. 284
Bormann, K. 149
Bouyer, L. 317
Brandt, M. 624
Brantschen, J. B. 297
Brecht, J. 630
Bredow, Gerda v. 285
Brie, G. A. de 115
Brown, R. E. 280
Brüntrup, A. 477
Brugger, W. 121
Brunner, O. 90
Bücher, K. 107
Bunges, M. 131

Callahan, S. C. 145
Campenhausen, A. v. 141 582
Cantin, A. 311
Carabelli, G. 156
Caramella, S. 157
Carstens, C. 148
Casini, P. 157
Casper, B. 463 624
Casula, M. 153
Cesa, C. 573
Cieslik, H. 604
Cilento, V. 151
Coing, H. 442
Coletti, L. 574
Colomer, E. 472
Conze, Verena 469
Conze, W. 90
Corbin, M. 299
Coreth, E. 122
Corsano, A. 157

Daeckes, S. M. 134
Dal Pra, M. 156
Daly, Mary 145
Damien, P. 311
Darlapp, Elisabeth 461
Dassmann, E. 445
Davids, A. 319
Diemer, A. 597
Dilthey, W. 597
Dingler, H. 115
Distelbrink, B. 628
Donfried, K. P. 280
Dopp, J. 459
Dotterweich, V. 291
Duerckheim, K. Graf v. 137
Duns Scotus 313 630

Ebeling, G. 289 300
Efrons, R. 131
Ehmke, H. 141
Eijk, Ton H. C. van 618
Eisler, R. 474
Eklund, St. 447
Elsässer, G. 137
Elze, M. 106
Engelhardt, D. v. 616
Erdmann, J. E. 565
Ewert, O. M. 135

Fabro, C. 121
Färber, K. 317
Fagone, V. 121
Fauser, W. 433
Fechner, E. 148
Feuerbach, L. 572
Feyerabend, P. K. 617
Finance, J. de 121
Fischer, H. 476
Flasch, K. 149
Flay, J. C. 581
Franchini, R. 157
Fraser, J. T. 131
Frei, G. 137
Friedli, R. 302
Fries, H. 118
Friesenhahn, E. 582
Frost, H. 148
Früchtel, E. 307
Fuchs, E. 298
Fuchs, W. P. 291
Fuerst, C. 622
Fuhrmanns, H. 260

Gabriel Biel 105 631
Garcia y Bellido 107
Garin, E. 157
Gatta, E. A. 157
Gebhardt, J. 566
Geerard, M. 624
Geissler, H. 306
Gerhoch von Reichersberg 102 309
Gevaert, J. 123
Giacon, C. 157
Gigon, O. 150
Gläßer, A. 133
Gnilka, J. 282 285
Graeser, A. 150
Guggenberger, A. 121
Gumppenberg, R. 112

Haber, F. C. 131
Habitzky, R. 309
Hadas-Lebel, Mireille 98
Haeffner, G. 121
Häring, N. M. 310
Hagedorn, D. 626
Hammer, W. 582
Harris, H. S. 156
Hartmann, K. 580
Heckel, M. 148 582
Hegel, E. 623
Heinzmann, R. 287 627
Heiss, R. 575
Hellmann, A. J. W. 602
Hemmerle, K. 613
Hengel, M. 144
Hentze, W. 310
Hering, C. J. 148
Hesse, K. 582
Hillmann, G. 575
Hippel, E. v. 148
Hofer, H. 465
Hoffmann, P. 282
Hofmann, U. 105 631
Hollerbach, A. 141 293 582

Holz, H. 125
Hommel, H. 298
Honorius Augustodunensis 102
Hossfeld, F. L. 94

Ingegno, A. 157

Jedin, H. 148 454
Jerrentrup-Heide, Christa 127
Johach, H. 597
Jones, Beverly 145
Jüngel, E. 302
Jung, C. G. 137
Jurina, J. 582

Kaczynski, R. 618
Kainz, F. 111
Kaiser, H. J. 141
Kaiser, M. 305
Kaiser, O. 609
Kamlah, W. 124
Kanitscheider, B. 129
Kaufmann, F. X. 145 294
Keilbach, W. 468
Keller, E. 623
Kettenberger, O. 613
Kim-Wawczinek, U. 91
Kimmerle, H. 616
Klein, G. 302
Klüpfel, E. 596
Klüver, J. 616
Kluxen, W. 149 630
Knudsen, H. 119
Kobilinski-Ellis, L. 319
Köhler, O. 454
Köpf, U. 300
Körner, F. 149
Kohl, E. 462
Kohlenberger, H. 152
Koodapuzha, X. 306
Koselleck, R. 90
Krampf, W. 114
Kranz, G. 128 460
Krautscheid, J. 305
Krenn, K. 460
Krings, H. 587
Krüger, G. 117
Kümmel, W. F. 442
Kümmel, W. G. 285
Küng, G. 459
Kuhn, Annette 91
Kuhn, T. S. 231 616
Kunst, H. 142 586

Laberge, P. 155
Laconi, G. 303
Lamacchia, Ada 157
Lange, H. 614
Langner, A. 147
Lapsanski, D. V. 319
Lauer, W. 593
Laun, A. 91
Lay, R. 242
Légaut, M. 461
Leibbrand, Annemarie 136
Leibbrand, W. 136
Lessing, G. E. 257
Lévi-Strauss, C. 464 470
Lewis, C. S. 129
Lill, R. 148
Link, C. 142
Lischke, G. 469
Listl, J. 582
Loer, Barbara 477
Löwith, K. 565 572
Lohr, Ch. H. 152
Loos, M. 621
Lorenz, K. 587
Lotz, J. B. 84 137 158 315
Lübbe, H. 565
Lubac, H. de 317 437
Luhmann, N. 296

Mann, G. 439 441
Mann, U. 459 469
Margull, H. J. 303
Marré, H. 305 585
Martano, G. 157
Martin, G. 149
Martina, G. 456
Martini, C. M. 108
Maunz, Th. 142
Maurer, R. 587
Marx, S. 585
Marx, W. 151
Mehlhausen, J. 568 624
Meredith, P. 131
Meyer, Ch. 585
Meyer, I. 94
Mikat, P. 142 582
Möhler, J. A. 624
Mörsdorf, K. 582
Moldenhauer, E. 470
Moltmann-Wendel, Elisabeth 144
Mondolfo, R. 157
Moretti, M. 594
Mühlenberg, E. 308
Müller, A. 467
Müller, M. 121
Müller, W. 623
Müller-Herlitz, U. 617

Nagel, G. 441
Namer, E. 157
Napoli, G. di 157
Negri, A. 157
Nietzsche, F. W. 161
Noonan, J. T. 293

Oelmüller, W. 296
Ogiermann, H. 121, 255
Oldrini, G. 577
Origenes 307
Otte, G. 293
Overhage, P. 466

Papuli, G. 158
Pareyson, L. 260
Pasani, D. 158
Peters, H. 148
Petter, D. M. de 115
Pfahl, R.-D. 632
Pfeil, H. 477
Pfleger, K. 316
Pfürtner, St. H. 296
Philippe de la Trinité 134
Pinborg, J. 152
Piovani, P. 158
Pöll, W. 270
Pöppel, E. 131
Ponschab, A. 132
Portmann, A. 466
Przywara, E. 589
Pucelle, J. 578

Querner, H. 440

Rambaldi, E. 571
Rahner, H. 137
Rahner, K. 121 284 448
Ranke, L. v. 291
Rauh, H. D. 103
Rauscher, A. 147
Reinhardt, R. 623
Rendtorff, T. 91
Reumann, J. 280
Riedl, J. 610
Rief, J. 623
Rinken, A. 586
Rintelen, F.-J. v. 88 158
Ritter, J. 474
Rizzi, A. 108
Rohrbach, W. 459
Rohs, P. 154
Rosenkranz, K. 565
Rossi, M. 573
Rückert, H. 105
Rüfner, W. 305
Rüstow, A. 146
Rufo, V. de 157
Rupert von Deutz 102
Ruppel, E. 142 305

Saladin, P. 142
Salber, W. 139

Sand, A. 302
Santinello, G. 158
Sass, H.-M. 567
Savigny, R. v. 632
Seidler, E. 441
Seller, H. J. 320
Semerari, G. 158
Severus, E v. 137
Seyppel, J. 317
Simon, H. 582
Simonis, W. 266 429
Sladeczek, F.-M. 158
Spaemann, R. 296
Specht, R. 293
Speck, J. 149
Splett, J. 121 427
Sudbrack, J. 317 318
Swidler, L. 144

Schack, H. 143
Schäfer, Ph. 596
Schaeffler, R. 117 263
Schär, H. 137
Schelauske, H. D. 148
Schelling, F. W. J. 260 321
Scheuner, U. 141 306 582
Schian, Ruth 298
Schieder, Th. 291
Schilson, A. 257
Schimpf, H. 462
Schlaich, K. 586
Schlechta, K. 440
Schlieben, R. 619
Schlief, K. E. 582
Schlier, H. 285
Schmidt, W. H. 278
Schmitt, F. S. 286
Schmitz, Ph. 143
Schnackenburg, R. 276
Schneider, E. 473
Schneider, G. 284
Schöffler, H. 475
Schreiner, J. 276
Schrödter, H. 462
Schüller, B. 632
Schurhammer, G. 604
Schwager, R. 611
Schwaiger, G. 623
Schwarz, R. 304
Schwertner, S. 607

Stegmann, F. J. 147
Stegmüller, Fr. 152
Stegmüller, W. 231
Steiger, Renate 106
Stendahl, K. 144
Steussloff, H. 570
Stolte, E. L. 582
Stritzky, Maria-Barbara v. 308
Stuke, H. 91 569

Taeger, B. 311
Temporini, Hildegard 107
Tenbruck, F. H. 302
Terán Dutari, J. 589
Thomas von Aquin 299
Thouzellier, Christine 312
Thulstrup, N. 579
Tiling, P. v. 586
Tillard, J. M. R. 318
Tschižewskij, D. 576

Ulich, D. 138
Ulrich, F. 121 127
Urban, R. 313

Vaux, R. de 444
Verghese, P. 306
Vetö, M. 260
Vigna, C. 117
Vögtle, A. 284
Völkl, R. 305
Volk, H. 315
Vollrath, E. 149
Vries, J. de 121

Wagenhammer, H. 93
Wagenvoorth, H. 107
Wagner, F. 440
Wappler, Sigrid 442
Weber, H. J. 287
Weber, W. 142
Wehner, R. 314
Weimar, P. 276
Weinreb, F. 451
Weischedel, W. 149
Weischer, B. M. 627
Weisse, C. H. 120
Weisshaupt, K. 617
Welte, B. 121
Werbeck, W. 105, 631
Wetter, G. A. 575
Whitrow, G. J. 131
Wiacker, F. 442
Wick, Erika 139
Wicki, J. 604
Wickler, W. 467
Wilckens, U. 284
Wild, Chr. 587
Wildberger, H. 609
Wildmann, G. 460
Wöste, W. 586
Wulf, Fr. 318

Zacher, E. 142
Ziegenaus, A. 600
Zimmerli, W. Ch. 616
Zimmermann, H. 283
Zinn, E. 298
Zumkeller, A. 309

Bacht, H., S. J. 144
Banning, J. van S. J. 98–101
Becker, C., S. J. 314–315 319–320 447 bis 448
Becker, J., ss.cc. 94–98 276–280 609 bis 610
Beinert, W. 38–69
Beumer, J., S. J. 101–106 287–288 299 bis 300 306–307 309–313 319 416 bis 426 472–473 596–597 613–614 621–624 627–630 631
Beutler, J., S. J. 280–285 610–613
Brena, G. L., S. J. 123–124
Brugger, W., S. J. 149–150 151–152 157–158 242–254
Busch, O., S. J. 604–605

Ehlen, P., S. J. 463–464

Gilen, L., S. J. 135–139 140–141 270 bis 273 468–470

Haas, A., S. J. 439–444 465–468
Haeffner, G., S. J. 122–123 127–128 464–465 470–472 587–589
Hartmann, A., S. J. 150–151
Herwartz, Chr., S. J. 302–303 316–317
Hüni, H. 273–276

Kern, W., S. J. 156 565–581
Kleineidam, E. 152
Klenk, G. Fr., S. J. 257–260 263–266
Knauer, P., S. J. 297–298 448–451

Lay, R., S. J. 129–135 231–241 300 bis 301 614–618 630–631
Listl, J., S. J. 148–149
Lohr, Ch. H., S. J. 547–564
Lotz, J. B., S. J. 266–270

Marucci, C., S. J. 594–596
Mehring, H. Th., S. J. 289–291
Moll, H. 600–602 627

Nell-Breuning (v.) O., S. J. 90–93 141 bis 143 144–148 293–296 304–306 582–587 632
Neufeld, K. H., S. J. 93–94 437–439 613

Ogiermann, H., S. J. 114–115 117–119 149 260–263 321–346 460–461 474 bis 475 476–477 477–478

Podskalsky, G., S. J. 107–108 313–314 621

Raffelt, A. 607–608
Reinhardt, Heinrich J. F. 381–403
Remmert, G., S. J. 315–316
Richter, V., S. J. 152–153 459
Rodewyk, A., S. J. 320

Sala, G. B., S. J. 108–110 117 153–156 156–157
Sieben, H.-J., S. J. 298–299 307–309 347–380 481–503 618–620 624–626
Simonis, W. 597–600
Skweres, D. E., S.V.D. 444–445
Splett, J. 111–114 119–120 124–127 128–129 161–182 297 302 318 459 bis 460 461–463 473–474 477 593 bis 594
Switek, G., S. J. 315 317–318 318
Syndicus, E., S. J. 445–446

Schaeffler, R. 504–526
Schatz, Kl., S. J. 206–230 454–458
Schlederer, F. 139–140
Schlepper, W., S. J. 127 451–453 605 bis 607
Schmidt, J., S. J. 121–122
Schmidt, P., S. J. 404–415
Schulte, H., S. J. 285–286 602–604

Stroescu, N. 427–429

Vennebusch, J. 433–437 630
Vries (de), J., S. J. 84–88 115–117 151 158 460 475–476 477 589–592

Waldenfels, H. 88–90
Weier, W. 183–205
Weiss, B. 70–83
Weissmahr, B., S. J. 255–257
Werner, H. J. 429–433
Winter, A. 1–37
Wolter, H., S. J. 291–293

Zeller, W. 527–546
Zepp, P., S.V.D. 303–304
Zwiefelhofer, H., S. J. 143–144

Kant zwischen den Konfessionen

Von Alois Winter

Wenn hier gefragt werden soll, ob und inwiefern Immanuel Kant „zwischen den Konfessionen" stehe und von welchem Belang dies heute für uns sein könne [1], dann wird damit keineswegs bestritten, daß seine religiöse Heimat der (lutherische) Königsberger Pietismus war, der seine besondere Prägung vor allem durch die Person und das Werk des Theologieprofessors F. A. Schultz, eines Schülers Chr. Wolffs und A. H. Franckes, durch die von ihm versuchte Synthese der Wolffschen Philosophie mit der Spener-Franckeschen Religiosität erhalten hatte [2]. Die Behauptung H. Rusts, Kalvins geistige Art sei „für die innere Bildung Kants von entscheidender Bedeutung"

---

[1] Die folgenden Ausführungen geben einen Vortrag wieder, der am 20. Nov. 1973 vor dem Ortsverband Mainz der Kant-Gesellschaft e. V. Bonn gehalten wurde. Für den Abdruck ist der Text etwas überarbeitet worden.

[2] Die Sonderstellung des Königsberger Pietismus kommt in *A. Ritschls* dreibändiger „Geschichte des Pietismus" (Bonn 1880–1886) und auch in früheren Gesamtdarstellungen, die ihm bereits vorlagen, nicht zum Ausdruck. Als erster scheint *G. Hollmann*, Prolegomena zur Religionsphilosophie Kants: Altpreuß. Monatsschr. 36 (1899) 1–73 darüber gearbeitet zu haben. Eine kritische Auseinandersetzung mit Hollmann unter Heranziehung der Quellen findet sich bei *P. Kalweit*, Kants Stellung zur Kirche (Schr. d. Synodalkomm. f. ostpreuß. Kirchengesch. 2) (Königsberg/Pr. 1904), bes. 40–57, der für die pietistische Herkunft der Religionsphilosophie Kants zu wenig Anhaltspunkte sieht, wie sie vorsichtig auch von *B. Erdmann*, Martin Knutzen und seine Zeit (Leipzig 1876) 142 vertreten worden war, wo ebenfalls ein guter Überblick über die Entwicklung des Königsberger Pietismus zu finden ist (16–47). Zum grundsätzlichen Einfluß des Pietismus: *H. Stefan*, Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung (Sammlg. gemeinverst. Vortr. u. Schriften aus d. Geb. d. Theol. u. Religionsgesch. 51) (Tübingen 1908) 56. Einen anderen Zugang bietet *E. Riedesel*, Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen auf Grund des Briefwechsels G. F. Rogalls und F. A. Schultz's mit den Halleschen Pietisten (Königsberg/Pr. u. Berlin 1937). – „Religiöse Heimat" soll hier nur als Ausgangspunkt für Kants Entwicklung verstanden werden, da seit *J. Bohatec*, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" mit bes. Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen (Hamburg 1938, Nachdr. Hildesheim 1966) gegen eine anderslautende Tradition feststeht, daß Kant mehrere zeitgenössische Lehrbücher der Dogmatik benutzt hat. Nach *F. Delekat*, Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften (Heidelberg ^{2}1966) 260 f., 304, 307, 351 ist der „theologische Hintergrund" pietistisch, allerdings so, daß Kant gerade das vom Pietismus übernahm, „was diesen von der Reformation trennte. So besonders die Vorordnung des Sittlichen vor die Gnade (304, 348)". (*W. Pannenberg*, Theologische Motive im Denken Immanuel Kants: ThLZ 89 [1964] 897–906, hier: 905).

gewesen [3], ist von ihm selber später von ihren ursprünglich vermuteten Voraussetzungen her weitgehend zurückgenommen worden [4]. H. Schmalenbach anerkannte sehr viel vorsichtiger nur eine über den Pietismus vermittelte „Verwandtschaft" mit Kalvin [5]. Daß Kant die vielfältigen religionsphilosophischen Impulse, die besonders vom englischen Deismus ausgegangen waren [6], aufgriff und gegenüber dem Skeptizismus D. Hume's positiv und konstruktiv weiterentwickelte und vertiefte [7], liegt eigentlich auf einer anderen Ebene und bringt ihn deswegen noch nicht einfachhin (so E. Troeltsch) „schroff" in Gegensatz zum Protestantismus und Katholizismus [8]. Wie die Deisten – und in deren Gefolge je auf ihre besondere Weise die französischen und deutschen Aufklärer – wollte auch Kant zur Lösung der konfessionellen Auseinandersetzungen mit all ihren unheilvollen Konsequenzen einen tiefergreifenden Ansatz finden [9], der zwischen

[3] *H. Rust,* Kant und Kalvin, in: Immanuel Kant. Festschr. z. 2. Jahrhundertfeier seines Geburtstages, hrsg. v. d. Albertus-Universität in Königsberg/Pr. (Leipzig 1924) 131–149, hier: 132.

[4] *Ders.,* Kant und das Erbe des Protestantismus. Ein Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum (Gotha 1928) 33.

[5] *H. Schmalenbach,* Kants Religion (Sonderh. d. Dt. Phil. Ges. 1) (Berlin 1929) 126 f.

[6] *M. Tindals* Schrift: „Christianity as old as the creation" (London 1730, Nachdr., hrsg. v. *G. Gawlick,* Stgt. B. C. 1967), auch bekannt als „die Bibel der Deisten", dürfte dabei von bes. Bedeutung sein. Kants akademischer Lehrer *M. Knutzen* hat sich in einer eigenen Schrift (Verteidigte Wahrheit der Christlichen Religion gegen den Einwurf: Daß die christliche Offenbarung nicht allgemein sey [Königsberg 1747]) mit Tindal auseinandergesetzt, wobei er auch die dt. Übers. (Leipzig 1741) erwähnt (§ 8), die für Kant bei Knutzen, aus dessen „herrlicher(-n), reichlich versehenen Bibliothek" er sich häufig Bücher auslieh (*L. E. Borowski,* Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants, in: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von *L. E. Borowski, R. B. Jachmann* und *A. Ch. Wasianski* [Dt. Bibliothek, Bd. 4; Berlin 1912, Nachdr. Darmstadt 1968, 76]), erreichbar gewesen sein dürfte. Dagegen spricht nicht, daß der Name Tindal bei Kant später nicht mehr auftaucht.

[7] „Welchen Wert das Erbe der Deisten hatte, wurde erst ersichtlich, als es in die Hände eines Größeren gelangte", schreibt *G. Gawlick* in seinem Vorwort zum Nachdr. der „Geschichte des englischen Deismus" v. *G. V. Lechler* (Hildesheim 1965 nach Stgt.-Tübingen 1841) XXI. Wenn nach *E. Troeltsch* der Deismus die „Religionsphilosophie der Aufklärung" (Ges. Schr. [Tübingen 1924] IV 429) ist, dann gilt auch hier *Hegels* Satz: „Die Kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung" (Werke in 20 Bänden, Theorie-Werkausg. Frankfurt 1971, 20/333).

[8] *E. Troeltsch,* Das Historische in Kants Religionsphilosophie: Kant-Studien (= KSt) 9 (1904) 21–154, hier: 39.

[9] Vgl. *G. Gawlick,* a. a. O. V. – *J. Toland* dazu: „The worst on't is, they are not all of a Mind. If you be *Orthodox* to those, you are a *Heretick* to these. He that sides with a Party is adjudg'd to Hell by the Rest; and if he declares for none, he receives no milder Sentence from all." (Christianity not Mysterious. OR, A TREATISE Shewing, That there ist nothing in the GOSPEL Contary to REASON, Nor ABOVE it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd A MYSTERY [London 1696] Faksimile-Neudr. mit einer Einleitung v. *G. Gawlick* und einem textkr. Anhang [Stuttgart B. C. 1964] 2). Ähnlich später *J. J. Rousseau,* Émile, ou de l'Éducation, T. IIIe (Amsterdam 1762) 126 f.: „Je considérois cette diversité de sectes qui regnent sur la terre, & qui s'accusent mutuellement de mensonge & d'erreur;

den Extremen des Naturalismus und Orthodoxismus [10] die ursprüngliche Einheit und Einzigkeit der Religion aufdecken könnte, ohne selbst wieder dogmatisch zu werden. Auch daß Kant, wie uns ein Zeitgenosse berichtet, den Universitätsgottesdienst „nach beendigtem Akt des Rectoratsantritts" mied, indem er sich aus der Gruppe der Professoren löste und an der Kirchtür vorbeischritt, „wenn er nicht selbst Rector geworden war" [11], oder daß er auch wohl sonst, wenigstens in späteren Jahren, der Kirche fernblieb, wie sein Biograph R. B. Jachmann berichtet [12], sollte nicht zu voreiligen Schlußfolgerungen verleiten, obwohl man Kant vielleicht mit L. E. Borowski, der ebenfalls zu den frühesten Biographen gehört, ein etwas persönlicheres Verhältnis auch zu den kirchlichen Formen eines gelebten Christentums gewünscht hätte [13]. Trotzdem bleibt es möglich, und das ist hier zu bedenken, daß diese Besonderheit im Kontext seiner Philosophie erklärlich und für uns sogar von Interesse sein kann.

Man wird kaum bezweifeln können, daß Kant mit seiner Philosophie – wenigstens zur damaligen Zeit – nur auf dem Boden des Protestantismus vorstellbar ist [14]. Unbestreitbar ist auch, daß seiner Philosophie tatsächlich von der evangelischen Theologie mehr Interesse entgegengebracht wurde als von der katholischen Seite. In der ersten Zeit allerdings war es eher umgekehrt. Davon zeugen Maternus Reuß, Benediktiner und Professor der Philosophie in Würzburg [15], in seinem

je demandois, *quelle est la bonne?* Chacun me répondoit, c'est la mienne; chacun disoit, moi seul & mes partisans pensons juste, tous les autres sont dans l'erreur." *H. S. Reimarus* wieder ganz ähnlich: „Der eine beschuldigt den andern irriger Lehre, falscher Auslegung, menschlicher Zusätze: frage ich diesen, so warnet er mich für jenen; frage ich jenen, so verdammet er diesen bis in die Hölle. Laß sie erst selber unter ein ander eins werden, wenn ich ihnen, als Wegweisern, folgen soll." (*G. E. Lessing*, Ges. Werke in zehn Bänden [Berlin u. Weimar 1968] 7/705.) *D. Hume* meint in der Geschichte die Bestätigung dafür zu finden, daß der Streit zwischen den Religionsparteien sich am Ende immer gegen die Vernunft gewendet habe (The Natural History of Religion, in: The Philosophical Works, ed. by *Th. H. Green* and *Th. H. Grose*, Vol. 4 [London 1882, Repr. Aalen 1964] 342).

[10] Zu diesem Ausdruck vgl. *G. E. Lessing* a. a. O. 8/31, Kant Ca 7/366.

[11] *Chr. F. Reusch*, Kant und seine Tischgenossen. Aus dem Nachlasse des jüngsten derselben (Königsberg o. J.) – Nachdr.: Aetas Kantiana (= AeK) 211 (Brüssel 1973) 5.

[12] A. a. O. 170. Aber: „Er hatte sich eine Idee vom öffentlichen Gottesdienst gemacht, die, wenn sie je realisirt worden wäre, ihn zum fleißigen Kirchengänger gemacht hätte" (Anm. zu „Wald's Gedächtnisrede" von *Ch. J. Kraus'* Hand, in: *R. Reicke*, Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften [Königsberg 1860] 10).

[13] A. a. O. 90 f.

[14] Vgl. *E. Franz*, Deutsche Klassik und Reformation. Die Weiterbildung protestantischer Motive in der Philosophie und Weltanschauung des Deutschen Idealismus (Halle/Saale 1937) 237: „... nur auf protestantischem Boden möglich". „Es könnte hier das Protestantische im Protestantismus sich gegen eine enge, erstarrte Form wenden." In diesem Sinne verwenden wir hier das Wort „Protestantismus", um in einer Art von Oberbegriff zugleich das negativ-Kritische und das positiv-Gestaltende zu bezeichnen (vgl. E. Franz ebd. 50–52).

[15] Vgl. *K. E. Motsch*, Matern Reuß. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühkantianismus an katholischen Hochschulen (Freiburg i. Br. 1932).

Brief an Kant v. 1. April 1796 [16] und L. E. Borowski, der eine ihm von Kant übersandte Beilage über Kants Philosophie an katholischen Universitäten seiner Biographie beifügt [17]. In diesen Zusammenhang gehören auch die Mainzer Kantianer, von denen bei der letzten Veranstaltung der Kant-Gesellschaft in diesem Hause ausführlich die Rede war [18]. Am Rande sei auf „Wald's Gedächtnisrede" hingewiesen, in der es heißt: „Sonderbar aber ist es, daß die kritische Philosophie auf den katholischen Universitäten mehr Terrain gewann, als auf den protestantischen", was Ch. J. Kraus zu der kommentierenden Fußnote veranlaßte: „weil auf protestantischen jeder Professor der Philosophie Philosoph zu sein wähnt, vollends wenn er schon etwas hat drucken lassen" [19]. Die gleichzeitige frühe Ablehnung Kants auf katholischer Seite, für die Namen wie J. A. Zallinger [20] und B. Stattler [21] repräsentativ sind, setzte sich jedoch durch und führte zur Indizierung der „Kritik der reinen Vernunft" am 11. Juni 1827 und zu verschiedenen Verboten wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit Kants Werk [22]. Nach einer langen Periode (fast) einhelliger Gegnerschaft [23] brachte endlich die erste Hälfte unseres Jahrhunderts eine vorsichtige Renaissance des Transzendentalphilosophen Kant im katholischen Raum, die mit J. Maréchal [24] anhebt und sich dann mit Namen wie E. Coreth, B. Lonergan, J. B. Lotz, A. Marc und K. Rahner verbindet. Im theologischen Bereich steht allerdings eine befriedigende Rezeption des Kantschen Kritizismus noch aus [25].

---

[16] Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königlich Preußischen (später Preußischen, dann Deutschen) AkadWiss (Berlin 1910 ff.) (= Ak) XII 68 f., entspricht: Immanuel Kants Werke, hrsg. v. *E. Cassirer* (Berlin 1912–1921) (= Ca) 10/284. Wir zitieren im folgenden nach Cassirer, was darüber hinausgeht (z. B. aus Kants Nachlaß), nach der Akademieausgabe.

[17] A. a. O. 105 f.

[18] Reg.Dir. *Dr. H. Mathy*, Vertreter des Kantianismus an der Mainzer Universität des 18. Jh. (am 19. 6. 1973).

[19] A. a. O. 105 f. – Vgl. auch *Ch. W. Flügge*, Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie (1796, Nachdr.: AeK 74 [Brüssel 1970]).

[20] Disquisitionum philosophiae Kantianae libri duo ... (Augsburg 1799, Nachdr.: AeK 307 [Brüssel 1968]).

[21] Anti-Kant. 2 Bde. (München 1788, Nachdr.: AeK 260 [Brüssel 1968]).

[22] Vgl. dazu mit Beispielen *M. Pfaffelhuber*, Die Kant-Rezeption bei Maréchal und ihr Fortwirken in der katholischen Religionsphilosophie (Phil. Diss. Freiburg/Br. 1970) 5.

[23] Vgl. den polemischen Literaturbericht: „Ultramontane Stimmen über Kant": KSt 5 (1901) 348–400; daneben auch die sehr sachliche Besprechung eines Buchs von Mercier: *F. Medicus*, Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik: KSt 5 (1901) 30–50. Von kath. Seite über den Einfluß der Kantschen Philosophie: *K. Weiß*, Kant und das Christentum. Ein Beitrag z. Kant-Gedächtnisfeier 1904 (Köln 1904), bes. ab S. 64.

[24] Le Point de Départ de la Métaphysique. I–VI (Mus. Less.) (Bruges – Paris 1923 ff. u. spätere Auflagen).

[25] Der Verf. hofft, in absehbarer Zeit einen bescheidenen Versuch in dieser Richtung vorlegen zu können.

Aber auch im protestantischen Raum war die theologische Kantrezeption keineswegs vollständig und umfassend. So griff z. B. A. Ritschl unter dem Einfluß des Neukantianismus besonders auf Kants erkenntnistheoretische Selbstbegrenzung und auf seinen Primat der Sittlichkeit in ihrer unbedingten Forderung zurück. Dabei verzerrte er jedoch seinen philosophischen Ansatz, wie P. Wrzecionko 1964 nach einer eingehenden Analyse darlegt, weil er den Gesamtzusammenhang des Kantischen Denkens nicht erfaßt habe [26], so daß er, obwohl er Theologe war, gerade am theologischen Anliegen Kants vorbeigegangen sei [27]. Damit schält sich bereits aus der Wirkungsgeschichte der Philosophie Kants eine eigentümliche konfessionelle Zwischenstellung heraus. Das läßt sich noch weiter verdeutlichen.

Ungefähr um die Jahrhundertwende begann man, Kant gelegentlich als „Philosophen des Protestantismus" zu bezeichnen. Im Jahre 1899 erschien ein Aufsatz von F. Paulsen unter dem Titel: „Kant, der Philosoph des Protestantismus" [28], in dem Kant gegen den katholischen Neuthomismus als „echte Frucht" und als „Vorkämpfer" des Protestantismus herausgestellt wird, und zwar wegen der Vernunftautonomie, des Antidogmatismus und des praktischen Vernunftglaubens. Ein Jahr später jedoch kommt O. Flügel in einer ausführlichen Stellungnahme zu dem ernüchternden Ergebnis: „Was er [Paulsen] Kant nennt, ist nicht der geschichtliche Kant. Was er Philosophie nennt, ist nicht Philosophie. Was er Protestantismus nennt, ist nicht Protestantismus. Vielmehr muß der Protestant, der Philosoph, auch der Kantianer aufs ernstlichste protestieren: Kant oder irgendeinen Philosophen für den Philosophen des Protestantismus auszugeben."[29] Im Jahre 1904 veröffentlichte J. Kaftan eine Rede unter demselben Titel: „Kant, der Philosoph des Protestantismus" [30]. Er unterscheidet darin drei aufeinanderfolgende Entwicklungsstufen des Christentums: die griechisch-katholische Kirche, die römisch-katholische Kirche und

[26] Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses von Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert (Berlin 1964) 197.

[27] Ebd. 124.

[28] (Berlin 1899) und KSt 4 (1900) 1–31.

[29] O. *Flügel*, Kant und der Protestantismus (Langensalza 1900) 41. Über *Paulsens* Darlegung schreibt er: „erstens: sie ist nicht Kantisch. Zweitens, sofern sie Kantisch ist, ist sie nicht richtig. Drittens sie ist nicht protestantisch" (24). Als Begründung: Paulsen biete als Kantianismus „abgestandenen Spinozismus" an (36) und gebe „Pantheismus als Quintessenz des Protestantismus" aus (34). Dieses harte Urteil wird von O. *Schöndörffer* gestützt, der in seinem Artikel „Paulsen's Kant" (Altpreuß. Monatsschr. 36 [1899] 537–562 über *Paulsens* Buch: „Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre [Stuttgart 1898, ^{8}1924]) bei aller Anerkennung „mancher Vorzüge" zu dem Schluß kommt: „P. bekämpft Kant auf fast allen Gebieten", weil „aus allem, was er sagt, eine gewisse Animosität gegen Kant, seine Persönlichkeit sowohl wie seine Philosophie, zu sprechen scheint". Daher wünschte er das Buch „lieber nicht geschrieben" (558–562).

[30] (Berlin 1904).

die evangelisch-protestantische Kirche, von denen die je folgende eine reinere Ausprägung des Evangeliums darstelle: die griechische im Sinne Platons, die römische im Geiste des Aristoteles und die dritte schließlich unter dem Zeichen Kants. In seiner 1917 erschienenen „Philosophie des Protestantismus“ [31] führt er diese Einschätzung Kants näher aus. Kurz darauf aber (1920) unterzieht H. Scholz dieses Werk einer eingehenden Würdigung. Bei aller Hochschätzung der, wie er schreibt, „systematischen Energie“ des Verfassers und der „vorbildlichen Konsequenz der Gedankenführung“ [32] ist er jedoch mit der Rolle, die Kant hierbei zugedacht ist, überhaupt nicht einverstanden. Er selbst sieht zwar zwei Kontaktpunkte zwischen dem historischen Kant und den Schöpfern des Protestantismus, die „Autonomie“ und das „Prinzip der Innerlichkeit“ [33], aber er stellt fest, daß Kaftan einen anderen und zudem nur negativen Berührungspunkt verfolgt habe, nämlich die dezidierte „Ablehnung des intellektuellen Charakters der Religion“ [34], worin Kant überdies noch mit D. Hume übereinstimme [35], so daß also die darauf beruhende Anknüpfung an Kant auf sehr schwachem Fuße stehe. Daß es geradezu „falsch ist, Kant als Philosophen des Protestantismus zu bezeichnen“, versuchte W. Schultz 1960 in seinem Buch: „Kant als Philosoph des Protestantismus“ nachzuweisen [36]. Mancherlei Parallelen lassen sich allerdings angeben, wenn man Kant im Kontext der protestantischen Dogmatik seiner Zeit betrachtet, wie es J. Bohatec 1938 mit großer Akribie unternommen hat [37]. Aber auch von daher läßt sich keine wirklich brauchbare Basis für eine solche Einordnung gewinnen, weil deutlich wird, wie bestimmt sich Kant auch gegenüber jenen Theologen abgrenzt, die er nachweislich gelesen hat [38]. Einen Philosophen der „Reformation“ wird man ihn vollends nicht nennen können. Versuche, Luther und Kant zu vergleichen, führten allenfalls zu dem Ergebnis, daß die reformatorischen Grundgedanken durch Kant weitergebildet seien (E. Katzer [39]), was von B. Bauch in die Formel gebracht wurde, in Kant sei „Luthers sittlich-religiöses Fühlen auf den Standpunkt der Vernunft gelangt“ [40], worin schon die Diskrepanz deutlich wird. E. Franz

---

[31] Eine Apologetik des evangelischen Glaubens (Tübingen 1917), zit. bei *H. Scholz*, Zur Philosophie des Protestantismus: KSt 25 (1920) 24–49, hier 27.

[32] A. a. O. 39 ff. [33] Ebd. 28. [34] Ebd. 44. [35] Ebd. 46–7.

[36] (Hamburg-Bergstedt 1960, auf der Einbanddecke 1961) 5.

[37] S. oben Anm. 2.

[38] „Kant ist daher, wie Lessing, der Bannerträger des *Humanismus*, der seine Dynamik dem Protestantismus verdankt, wenn er auch den unaufgebbaren Grundgedanken des letzteren, den Monergismus der Gnade, verflüchtigt“ (*J. Bohatec*, a. a. O. 629).

[39] Luther und Kant. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus (Gießen 1910) 114.

[40] Luther und Kant: KSt 9 (1904) 351–492, hier 492.

bezeichnet Luther und Kant von ihrem Werk her trotz aller zugestandenen Verwandtschaft geradezu als „Antipoden“ [41].

Für einen katholischen Theologen ist es keineswegs leicht, das Hin und Her der Argumentationen gebührend zu würdigen oder gar den Schiedsrichter zu spielen. Was ist das für ein „Idealbegriff“ des protestantischen Menschen, von dem W. Schultz spricht, den zu bestimmen als „unendliche Aufgabe“ bezeichnet wird, die nie adäquat und endgültig zu lösen sei [42]? Oder: Unter den angeblichen Besonderheiten des Protestantismus werden eine Reihe von Bereichen genannt, in denen sich der Katholik in aller Selbstverständlichkeit zuhause fühlt. Muß er sich nun durch solche offenbar hochstilisierten Demarkationslinien als ausgesperrt betrachten? Es scheint nach allem (um damit den kurzen Ausflug in die Literatur [43] zu beenden), daß dieser Weg nicht weiterführt, zumal heute die konfessionellen Grenzen nicht mehr die einzigen und oft nicht einmal mehr die einschneidend-

---

[41] A. a. O. 238. Sehr verschiedene Positionen werden in weiteren Veröffentlichungen zum Thema vertreten, von denen einige hier genannt seien: *B. Wehnert*, Luther und Kant (Forschung u. Leben, Erste Sammlung – Relig. u. Moral 2) (Meerane i. S. 1918); *H. Schlemmer*, Luthers Glaube und die moderne Frömmigkeit, in: Die christl. Welt 34 (1920), Nr. 44 u. 45, Sp. 689–695, 710–713; *J. Ebbinghaus*, Luther und Kant: Luther-Jahrbuch IX (1927) 119–155; *Th. Siegfried*, Luther und Kant (Aus d. Welt d. Rel./Rel.-phil. Reihe 3) (Gießen 1930); Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung für den Protestantismus. Forschgn u. Abhdlgn G. Wobbermin z. 70. Geburtstag, hrsg. v. *F. W. Schmidt, R. Winkler, W. Meyer* (Berlin 1939). Die jüngsten Arbeiten, die das Verhältnis Kant–Luther berühren, werden von *R. Malter*, Zur Kantliteratur 1970–1972. Neue Bücher zu Kants Rationaltheologie und Philosophie der Religion: KSt 65 (1974) Sonderheft: Akten des 4. Internat. Kant-Kongresses, Tl. I, 155–177 in der Anm. 42 auf S. 172 angegeben.

[42] A. a. O. 22.

[43] Die Vielfältigkeit der Standpunkte spiegelt sich auch in anderen Schriften zum Verhältnis Kant–Protestantismus wider. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne weiter darauf einzugehen, seien hier noch einige genannt: *Chr. Schrempf*, Die christliche Weltanschauung und Kant's sittlicher Glaube (Göttingen 1891); *D. Noesgen*, Die Bezeichnung Kants als Philosoph des Protestantismus, in: Monatsschrift f. Stadt u. Land, hrsg. v. *M. v. Nathusius* u. *V. v. Hassel*, 58 (1901) 492–501; *R. Eucken*, Thomas v. Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten: KSt 6 (1901) 1–18; *ders.*, Kant und der Protestantismus, in: Die Wartburg, dt.-ev. Wochenschrift III (1904) Nr. 6, 49–51; *A. Dorner*, Zu Kants Gedächtnis: Prot. Monatshefte, N. F. der Prot. Kirchenztg., hrsg. v. *J. Websky*, Berlin 8 (1904), H. 2, 49–65; *ders.*, Kant und Fichte in ihrem Einfluß auf die Entwicklung des Protestantismus, in: Der Protestantismus am Ende des XIX. Jahrhunderts in Wort und Bild, hrsg. v. *C. Werckshagen* (Berlin ^{2}1909); *H. Schlemmer*, Luthers Glaube und die moderne Frömmigkeit, in: Die christl. Welt, Wochenschrift für Gegenwartschristentum, hrsg. v. *M. Rade*, 34 (1920), Nr. 44 u. 45, Sp. 689–695, 710–713; *H. Rust*, Kant und das Erbe des Protestantismus (Gotha 1928); *ders.*, Kant und Schleiermacher zum Gedächtnis: Jb. d. Albertus-Univ. zu Königsberg/Pr., begr v. *Fr. Hoffmann*, V (1954), zu Kant 6–35; *ders.*, Kritisches zu Kants Religionskritik: Jb. d. Albertus-Univ. VI (1955) 73–106; *ders.*, Die Idee einer christlichen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Kant als Philosophen des Protestantismus: Jb. d. Albertus-Univ. XIV (1964) 21–50. Katholischerseits: *M. Glossner*, Kant der Philosoph des Protestantismus: Jb. f. Philos. u. spek. Theologie XXII (1908) H. 1, 1–23; dazu die zornige Entgegnung von *B. Bauch*, Kant in neuer ultramontan- und liberalkatholischer Beleuchtung: KSt 13 (1908) 32–56.

sten sind zwischen den verschiedenen Lagern. Kant übrigens in gleicher Weise für die katholische Seite zu beanspruchen, ist ernsthaft gar nicht erst versucht worden, obwohl O. Flügel in dem genannten Aufsatz in bestimmten Formen katholischer Apologetik in Frankreich und Deutschland Ansätze dazu zu erkennen glaubte [44]. Zwar hat H. Bund 1913 ein Buch geschrieben mit dem Titel: „Kant als Philosoph des Katholizismus" [45], aber er wollte damit eigentlich nur seinen Abscheu gegenüber der Philosophie Kants zum Ausdruck bringen, so daß die Verlegenheit dadurch um so deutlicher sichtbar wurde: Kant steht offenbar zwischen den Fronten.

Dem entsprechen Kants eigene Äußerungen zur Sache: er versucht, neutral zu sein. Die verschiedenen Konfessionen, die er in der Sprache der Aufklärer Parteien [46] oder Sekten [47] nennt, verdienen gleiche Achtung und gleichen Tadel, sofern sie als christliche Ausdruck der einen wahren und allumfassenden moralischen Vernunftreligion sind und zusätzlich in ihren Statuten die unterschiedlichsten und an sich zufälligen Observanzen für notwendig halten [48] und so die voneinander abweichenden Formen des „Kirchenglaubens" vertreten. Kritik verdienen sie, wenn und soweit sie „die äußere Form für die darzustellende Sache selbst nehmen" [49]. Entscheidend sei dabei das Prinzip, nicht das Mehr oder Weniger der Observanzen [50]. Insofern seien die Religionsstreitigkeiten zwischen den vielerlei sich voneinander absondernden Kirchen, auch wenn sie noch so blutig verlaufen seien, letztlich nichts weiter als Zänkereien um diesen Kirchenglauben gewesen [51]. Zwar sei Gott als der Stifter und Urheber der Konstitution des Reiches Gottes auf Erden anzusehen, weil dazu wohl „mehr Weisheit" gehöre, als man „den Menschen zutrauen darf" [52], aber die Menschen seien die Urheber der jeweiligen Organisation und Administration [53] und damit auch der verschiedenen Formeln, Statuten und Observanzen, die naturgemäß voneinander abwei-

---

[44] A. a. O. 39.
[45] (Berlin 1913).
[46] Z. B. Ca 6/277 (für häufige Ausdrücke können nicht alle Belegstellen genannt werden; es wird jedoch versucht, besonders charakteristische Beispiele anzugeben).
[47] Ca 6/325.
[48] Ca 7/361; „ein jeder Kirchenglaube, sofern er bloß statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgibt, hat eine gewisse *Beimischung von Heidentum;* denn dieses besteht darin, das Äußerliche (Außerwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben" (ebd.). Mysterien als Zugeständnis an das Heidentum bei *J. Toland* (a. a. O. 158 ff.).
[49] Ak XXIII 115; „Formalien als Methode sind in der Rechtspflege und Religion Gut. Sie müssen aber die Realien nicht verdrängen" Ak XVIII 604–605 (Refl. 6309).
[50] Ca 6/322/330.
[51] Ca 6/253; unnützes „Schulgezank" Ak XXVIII 424; vgl. *P. J. Spener,* Pia Desideria, hrsg. v. *K. Aland* (Kl. Texte f. Vorl. u. Üb. 170) (Berlin ^{3}1964) 24.
[52] Ca 6/300.
[53] Ebd.

chen [54], weil menschliche Faßkraft und Erklärungskunst auf einem Gebiet, in das unser Wissen nicht hineinreicht, notwendigerweise nur Vordergründiges, Unzulängliches und Stümperhaftes zustande zu bringen vermögen: „Versuche armer Sterblichen, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen" [55]. Denn „alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden" [56]. Die Ergebnisse solcher Bemühungen nun wieder auf göttliche Autorität zurückzuführen, wäre vermessene „Usurpation höhern Ansehens" [57] zu Lasten der notwendigen Freiheit der moralischen Religion als solcher und der Übereinstimmung im Entscheidenden. Andererseits würde nur Eigendünkel schlechtweg und prinzipiell bestreiten wollen, daß vielleicht auch die besondere Art der Anordnung einer Kirche höheren Ursprungs sein könnte, falls mit der moralischen Religion, soweit feststellbar, Übereinstimmung besteht [58].

Vernunftreligion und konkrete Kirche verhalten sich wie Mann und Kleid [59]: Die Religion bezieht sich auf das Wesentliche, nämlich auf das, was zu tun ist, das Kleid aber bezeichnet alles übrige, was dem noch an Deutungen und Erklärungen, Riten und Bräuchen hinzugefügt werden mag; es hat den Wert eines Mittels [60], eines Vehikels oder Leitzeugs [61], das trotz seiner normalerweise zeitlichen Priorität moralisch untergeordnet ist [62], auch wenn man auf „unabsehliche Zeiten" [63] nicht ganz darauf wird verzichten können, ja das sogar zum Zwecke der Moral „zu gebrauchen Pflicht ist, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf" [64]. In diesem Sinne

---

[54] „Die theologische Geographie" Ak IX 165; Lokales und Nationales in der Bibel Ak XXIII 424. Vgl. *J. J. Rousseau*, Émile, a. a. O. 170 und *G. E. Lessings* Anfrage an *J. S. Semler*, was „das *Lokale* der christlichen Religion sei" (Ges.W. 8/477).

[55] Ca 6/325.

[56] Ca 6/146; auf Kirche bezogen Ca 6/245.

[57] Ca 6/251.

[58] Ebd.

[59] Ca 7/364.

[60] Ca 6/245.

[61] Ca 7/347.

[62] Ca 6/251: Observanzen sind „im Grunde moralisch indifferente Handlungen"; Ca 6/319: ein „Verfahren", „das für sich keinen moralischen Wert hat". Vgl. dazu *Tindal* (Christianity) 136: „in imagining to propitiate an Allwise and gracious Being by such Things as have no Worth or Excellency in them", oder 149 f.: „The supposing indifferent Things equally commanded with Matters of Morality, tends to make Men believe they are alike necessary". Eine Erklärung bei *Hume*, The Nat. Hist. *(Green-Grose)* 359: „And any practice, recommanded to him, which either serves to no purpose in life, or offers the strongest violence to his natural inclinations; ... It seems the more purely religious, because it proceeds from no mixture of any other motive or consideration." Die Parallelität mit Kants Ausführungen Ca 6/319 ist auffallend. Er hat diese Schrift Humes gelesen (Nachweis s. u.).

[63] Ak XXIII 453.

[64] Ca 7/347.

ist auch die Bibel, vor allem das N. T., ein Vehikel [65], ein „Zwischenmittel der Erläuterungen" [66], ein Leitmittel, Leitband [67] oder Leitfaden [68]. Als solche ist sie jedoch im höchsten Grade schätzenswert, sogar als providentiell zu betrachten [69] und als Offenbarung anzunehmen [70], als „die größte Wohlthat, die dem menschlichen Geschlechte je wiederfahren ist" [71], wobei die „*Göttlichkeit* ihres moralischen Inhalts" die Vernunft hinreichend entschädigt „wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung" [72]. Sie ist ein „unvergänglicher (-n) Leitfaden wahrer Weisheit" [73], durch nichts zu ersetzen [74] und nicht rekonstruierbar [75], ja, hinsichtlich ihrer Entstehung „das größte Wunder selbst" [76]. Ihr Ansehen „als des würdigsten und jetzt in dem aufgeklärtesten Weltteile einzigen Instruments der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche" [77], beruht auf der reinen und unverkürzten moralischen Religionslehre [78], die sie als ihren eigenen Beglaubigungsgrund in sich enthält [79]. Das ist der harte Kern, um den sich alle geschichtlichen Einkleidungen, späteren Zutaten und schließlich die unterschiedlichen auseinandergelaufenen kirchlichen Traditionen herumlagern als seine „Hülle" [80]: Vernunftreligion und Offenbarungsglaube als „konzentrische Kreise", wobei der letztere größere den anderen einschließt [81]. Damit aber wird der Offenbarungsglaube in dem, was er mehr hat, nicht einfachhin beliebig: er dient der Anwendung und Ergänzung [82], enthält womöglich subjektiv notwendige Mittel, die die Vernunft von sich aus nicht erkennt [83], wodurch sie aber neues Licht erhält für all das, was sie sonst noch braucht und was ihr andernfalls dunkel bleiben würde [84], ja (nach

[65] Ca 7/355.
[66] Ca 6/305.
[67] Ca 7/377; vgl. dazu Ca 8/447 (Pädagogik): „Man bedient sich gewöhnlich, um Kinder gehen zu lehren, des *Leitbandes* und *Gängelwagens*."
[68] Ca 9/381 – Ak XXIII 494 Entwurf und Brief an *H. Jung-Stilling:* Evangelium als „unvergänglicher (-m, -n) Leitfaden wahrer Weisheit".
[69] Ca 6/252, Ak XXIII 442.
[70] Ca 7/355, 377.
[71] Ak XXIII 452.
[72] Ca 7/377.
[73] S. oben.
[74] Ak XXIII 453.
[75] Ak XXIII 452.
[76] Ebd.
[77] Ca 6/258.
[78] Ca 6/252.
[79] Ca 7/376.
[80] Ak XXIII 430.
[81] Ca 6/150.
[82] Ak XX 427.
[83] Ak XXIII 497 (Brief an M. Reuß).
[84] Ak XXIII 494, Ca 9/381. Dazu Ca 7/319: „... weil sie den *theoretischen* Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht ableugnet, ... zu ergänzen dienlich und als Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist."

einem Vorredeentwurf zur Religionsphilosophie), was vielleicht „gar keine Philosophie jemals einsehen kan“ [85].

Kriterium und Prüfstein bleibt indes für alles übrige die innere Vernunftreligion, die nicht nur als „Kreditiv“ der Sendung Christi [86], sondern als Ursprungsort des Gottesbegriffs überhaupt anzusehen ist, hinter dem eine Offenbarung nie zurückbleiben darf [87], aber dies nur genau so weit, wie ihre eigene Kompetenz und Urteilsfähigkeit reicht. Darum muß sie sich vorher erst über ihre eigenen Grenzen Klarheit verschafft haben [88].

Kant will in erster Linie die so verstandene Vernunftreligion vertreten [89], und von dieser Warte aus sieht er sich in Distanz zu allen Konfessionen. Von hier aus erscheinen ihm dann die Katholiken konsequenter als die Protestanten [90], ein für beide Seiten zweischneidiges Urteil. In den Vorarbeiten zum „Streit der Fakultäten“ findet sich ein loses Blatt, auf dem er diesen Vorwurf unter verschiedenen Aspekten zu belegen versucht, allerdings in einer Weise, gegen die die Theologen beider Parteien energisch Einspruch erheben würden. Es heißt da z. B., der Protestantismus poche auf Freiheit, unterwerfe sich aber doch Religionsedikten, – er fordere auf, selbst in der Schrift zu forschen, schreibe aber vor, was darin zu finden sei, – er lehne die Messe als Sühnopfer ab und mache selbst ein Gnadenmittel daraus, kurz: eine „protestatio facto contraria“. Diese „Inconsequenz in der Denkungsart“ sei „die Ursache einer unvermeidlichen Veränderlichkeit in Glaubenssätzen und Trennung in Sekten“ [91]: sobald man „statutarische Lehren oder dergleichen Observanzen“ für das Wesentliche der Religion hält, könne „der Secten Manigfaltigkeit ins Unendliche gehen“ [92]. Weil aber die „Kirchensekten“ „das Innere der Religion“ nicht angehen, ist bloß ein einziger wirklicher und a priori ableitbarer Sektenunterschied denkbar, der dann unausbleiblich ist, wenn man alles Übersinnliche (hier: die moralische Anlage in uns) „zugleich für *übernatürlich* hält“ und damit einen unmittelbaren göttlichen Einfluß für die Wiedergeburt annimmt. Kant meint damit „den *Spener-Franckischen* und den *Mährisch-Zinzendorfschen* Sektenunterschied“:

---

[85] Ak XX 434.
[86] Ca 6/258. Vgl. auch Ca 4/361.
[87] Ca 6/318.
[88] Aus dem Briefwechsel geht hervor, daß die Kritik der reinen Vernunft ursprünglich als Traktat über „Die Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ geplant war (Ca 9/97, 103).
[89] Es ist nicht mehr einfach die Vernunftreligion der Aufklärer, sondern eine solche, die ihren eigenen Dogmatismus hinter sich gelassen hat, um gegen die Versuchung des Skeptizismus und den Kurzschluß des Naturalismus zu ihrer eigenen kritischen Positivität zu finden, auch im Hinblick auf Offenbarung.
[90] Ca 7/373; Ak XXIII 97, 357, 460.
[91] Ak XXIII 446 f.
[92] Ak XXIII 443.

im ersten Falle, der Lösung des Pietismus, beginnt die Bekehrung mit einem Wunder und endigt mit dem guten Lebenswandel der Vernunft, im zweiten Falle, beim Moravianismus, folgt das Wunder nach, indem es die Ausführung des bei der natürlichen Umkehr gemachten Vorsatzes ermöglicht. Beide Formen werden jedoch von Kant als mystisch abgelehnt [93]. Den Ausdruck „Pietismus" übersetzt er geradezu mit „Frömmelei", weil er darin eine Form der Selbstverachtung erblickt, die keine Demut sei und eine knechtische Gemütsart beinhalte [94]. Die Bibel biete ein Mittleres an zwischen solchem „vernunfttötenden *Mystizism*" und der unfruchtbaren Alternative eines „seelenlosen *Orthodoxism*": die „auf dem *Kritizism* der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre" [95]. Dem Katholizismus ist zwar auch für Kant der Protestantismus entgegengesetzt; aber dieser Unterschied ist weniger eine Sache der Lehre als vielmehr eines „knechtischen oder freyen" Glaubens [96], so daß es „rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken, und dagegen noch mehrere anstößige von erzkatholischen Protestanten" gebe, die ersteren von einer „sich *erweiternden*", die letzteren von einer „*eingeschränkten*" Denkungsart [97]. „Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung . . .: daß die Zeit . . . nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens . . . der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde." [98]

Durch diese knappe Skizze ist bereits angedeutet, wie sehr sich Kants Position auch sachlich zwischen den Fronten befindet. Das soll nun gegenüber den fundamentalen Prinzipien der Lehre Luthers, die mit den Formeln „sola scriptura", „sola fide" und „sola gratia" gemeint sind, im einzelnen verdeutlicht werden.

Von der Funktion der Bibel als Vehikel war schon die Rede. Eine heilige Schrift ist nach Kants Verständnis zwar besser als bloße Tradition [99], aber sie ist keineswegs unbedingt notwendig und insgesamt der Vernunft unterstellt [100]. Der Schriftgelehrte legt die Bibel nur doktrinal aus, was allerdings auch seinen Wert hat [101], der Vernunftglaube dagegen authentisch [102]; denn die Deutung der Schrift soll nach dem Maßstab der Moral geschehen, nicht aber

[93] Ca 7/365–368.
[94] Ca 6/335.
[95] Ca 7/369–371.
[96] Ak XXIII 448.
[97] Ca 6/254; vgl. auch Ak XVIII 602.
[98] Ca 7/363.
[99] Ca 6/252.
[100] Vgl. die Prinzipien der Schriftauslegung Ca 7/349–359.
[101] Vgl. Ak XXIII 450, 454.
[102] Ca 6/260.

umgekehrt die Moral einfach der Bibel entnommen werden [103]. Ihr Historisches dient der Vernunft nur zur Illustration, nicht zur Demonstration [104]. So wird auch die Stelle 2 Tim 3, 16 ausgelegt: dort werde alle von Gott eingegebene Schrift als nützlich zur Lehre, Strafe und Besserung bezeichnet, und da die moralische Besserung den eigentlichen Zweck der Vernunftreligion ausmache, müsse sie auch als das oberste Prinzip und Kriterium der Schriftauslegung gelten [105]. Darum kann der Mensch notfalls auch ohne die Schrift auskommen [106]. Von hier aus ist es konsequent, wenn Kant eine zu seiner Zeit viel diskutierte Frage aufgreift [107] und, selbst auf die Gefahr hin, „darüber ausgelacht zu werden", einen Anaxagoras oder Sokrates nicht als Heiden, sondern als (gute) Christen „in potentia", d. h. so viel an ihnen lag, bezeichnen möchte [108], ein Ausdruck, der an K. Rahners „anonyme Christen" [109] erinnert, aber bei Kant nicht über das Stadium des Entwurfs hinausgediehen ist.

Noch weiter distanziert er sich vom Sola-fide-Prinzip. Ein Glaube, der eine besondere Kraft hätte, den Menschen von Grund auf zu bessern, müßte schon vom Himmel selbst eingegeben werden, wodurch alles schließlich auf einen unbedingten Ratschluß Gottes hinauslaufe, der aber letzten Endes einen „salto mortale der menschlichen Vernunft" bedeute [110]. Denn auch ein „erhörliches" Gebet um den Glauben setze nach der Meinung der „Glaubenskommission" und auch des Pietismus bereits Glauben voraus, so daß der Mensch „im Zirkel geführt" werde [111]. Gewiß kann man sagen, Kant betrete hier allzu unbekümmert theologisches Gebiet. Trotzdem läßt auch dieses „non liquet" seine Position klarer hervortreten, weil ja hier nicht nach dem Theologen Kant gefragt wird, sondern nach seiner philosophischen Einschätzung des konfessionellen Christentums, so wie es sich ihm darstellte. Als Philosoph (und als Mensch) ist er davon überzeugt, daß

---

[103] Ca 6/256.
[104] Ak XXIII 437.
[105] Ca 6/257.
[106] Ca 7/348.
[107] Zur Geschichte der Diskussion vgl. die gründliche Darstellung von *B. Böhm*, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewußtseins (Kieler Studien z. dt. Literaturgesch. 4) (Neumünster [4]1966), bes. 154 ff. Dazu *J. A. Eberhard*, Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchungen der Lehre von der Seligkeit der Heiden. N. u. verb. Aufl. 2 Bde. (Berlin u. Stettin 1776–1778, Nachdr.: AeK 62 [Brüssel 1968]). Zu diesem Buch: Bibliothek der Deutschen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts, hrsg. v. *M. v. Geismar* I, 1. Bd., II. J. A. Eberhard's Neue Apologie des Socrates (Leipzig 1846, Nachdr. Darmstadt 1963). *Kant* hat *Eberhards* Buch nachweislich gelesen (vgl. *J. Bohatec*, a. a. O. 371, 499).
[108] Ak XXIII 439–440.
[109] Vgl. Rahner-Register, Ein Schlüssel zu K. Rahners „Schriften z. Theologie I–X" und zu seinen Lexikonartikeln *(K. H. Neufeld – R. Bleistein)* (Zürich–Einsiedeln–Köln 1974) 92.
[110] Ca 6/267.
[111] Ca 7/320–321, 367.

der Glaube an Heilsereignisse in der Geschichte „tot an ihm selber" sei [112]; weder das bloße Nachsagen noch das Glauben, – weder das Wissen noch das Bekennen dessen, „was Gott zu unserer Seligwerdung tut oder getan habe", sei für uns entscheidend oder habe für sich selbst einen unbedingten Wert, sondern nur das, „was wir tun müssen" [113]. Der Glaube an Schriftlehren, die der Offenbarung bedürftig sind, bedeute kein Verdienst, sein Mangel kein Verschulden [114]: ein bloßer Buchstabenglaube verderbe sogar eher die moralische Religionsgesinnung, statt sie zu bessern [115].

Genauso wenig gilt ihm das Sola-gratia-Prinzip. Nach Kant hat der Mensch für das künftige Gericht nichts anderes in die Waagschale zu werfen als seinen eigenen sittlichen Lebenswandel [116]: außer im Falle ihrer physischen Unmöglichkeit genügt es nicht, die Tat durch die Gesinnung vertreten zu lassen, sondern die Gesinnung muß aus der Tat ersichtlich sein [117], und zwar eine solche Gesinnung, die nicht nur äußerlich dem Buchstaben [118] des Gesetzes konform ist, sondern die man sich auch moralisch, d. h. dem Geiste nach, zu eigen gemacht hat [119]. Ebenso führe es auf Abwege, sich darauf verlassen zu wollen, daß die gute Tat eines anderen oder die Übernahme der Strafe durch einen Unschuldigen dem Schuldigen angerechnet werden könnte [120], oder einen „unerschöpflichen (-r) Fonds zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden" anzunehmen, „da man nur hinlangen darf . . ., um sich schuldenfrei zu machen, indessen daß der Vorsatz des

[112] Ca 6/257; 7/378.
[113] Ca 6/280, 192.
[114] Ca 7/352.
[115] Ca 6/295.
[116] Ca 6/320, 9/139 usw. Mit ganz ähnlichen Worten schon *Herbert v. Cherbury*, De religione gentilium, errorumque apud eos causis (Amsterdam 1663, Nachdr., hrsg. v. *G. Gawlick* [Stuttgart B. C. 1967]) 7: „Quaestio inde orta est, num praeter mentem puram piamque vitam alius Dei cultus commodè institui posset; hucusque enim ex notitiis communibus ipsi cordi infixis sapiebant Gentiles. Emersit inde quaedam hominum secta qui ritus & ceremonias hisce adjiciendas esse dictitaverant." *Ders.*, De Causis errorum una Cum tractatu de Religione Laici, et Appendice ad SACERDOTES; Nec non quibusdam Poematibus (London 1645, Nachdr., hrsg. v. *G. Gawlick* [Stuttgart B. C. 1966]) 156: „An aliquid quinque illis *Articulis* addi possit, unde magis purus, castúsque exhibeatur Deo cultus, aut magis integer vitae, probúsve evadat homo, ubi *Articuli* illi ritè explicentur, & in suam ultimā latitudinē perducantur? Annon is optimus porrò *Religionis* finis & usus?"
[117] Ca 6/219.
[118] Ca 5/163.
[119] Ca 5/79–80, 128, 164 usw.
[120] Ak XIX 634, XXIII 119, 454. Allenfalls ist eine expiatio denkbar, bei der ein Mittler durch ein „verdienstliches Werk" (Leiden) den an der Menschheit geschehenen Abbruch ausgleicht (Ak XXIII 110, der Satz ist ein Anakoluth und nicht ganz klar). Aber „für die eigene Besserung giebt es kein aeqvivalent", die „restitutio imaginis dei" geschieht durch Wandel in einem neuen Leben, so daß die Strafe „nachher unthunlich" wird (ebd.). Dagegen spricht nicht Ca 6/216: Der „Stellvertreter" ist der (moralisch andere) neue Mensch, der für den alten fortwährend das Leiden übernehmen muß. Das wird „an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt".

guten Lebenswandels ... ausgesetzt werden kann" [121], um „dennoch kurz vor dem Torschlusse" sich „ein Einlaßbillet ins Himmelreich" gesichert zu haben [122]. Moral darf für Kant nicht auf Glückseligkeit abzielen, sondern nur auf die Würdigkeit als die conditio sine qua non einer möglichen Glückseligkeit [123]. In diesem Sinne wird das Prinzip der christlichen Moral als autonom und nicht als theologisch-heteronom bezeichnet [124]: Religion als Konsequenz der Moral, und nicht umgekehrt, Moral als Ergebnis der Religion [125], es könnten sich sonst fehlerhafte Auslegungen der Religion in einem Kirchenglauben gegen die Moral auswirken [126]. Wenn nicht die Moral, sondern übernatürliche Zuwendung, also etwas, das nicht in unserer Macht steht, der Ausgangspunkt für die Rechtfertigung wäre, dann würde sie nicht das Ergebnis unseres eigenen Handelns sein und damit auch nicht zugerechnet werden können [127], es sei denn, willkürlich [128]. Es bestehe die Gefahr, daß der Mensch dann aufgrund seiner Bequemlichkeit und seines Hangs zum Bösen die Tugend gegen die Frömmigkeit verkaufe [129] und sich auf höfische Akte [130] der bloßen Gunstbewer-

[121] Ca 6/266. Vgl. dazu *M. Tindal* (Christianity) 129: „And, indeed, all such commuting or compounding Powers, wherever they are suppos'd to be lodg'd, serve as a Banc of Credit for the Transgressors; and are a mighty Incitement to all Manner of Villany".

[122] Ca 7/340.

[123] Ca 5/140–142, 6/123.

[124] Vgl. dazu Ca 5/139 ff.

[125] Ca 5/140, 541 f. Schon für *M. Tindal* setzt die Religion die Moral voraus; für ihn ist Religion „the Practice of Morality in Obedience to the Will of God" (Christianity 298). Vgl. dazu *G. Gawlicks* Vorwort, a. a. O. 17*.

[126] Ca 5/541–542. Vgl. XIX 148: „Es ist nöthig, die Sittlichkeit vor der Religion zu schicken, daß wir eine tugendhafte Seele Gott darbringen; wenn die Religion vor den Sitten vorhergeht, so ist die Religion ohne sentiment eine kalte Einschmeicheley und die Sitten eine Observantz aus Noth ohne Gesinnung." Sentiment ist „die gesunde Vernunft im Moralischen" (XIX 151). „Wenn die Menschen die Moral der religion subordiniren ... so werden sie dadurch feindseelig heuchlerisch afterrednerisch subordiniren sie aber die Religion der Moral so sind sie gütig wohlwollend u. gerecht" (XX 153).

[127] Ca 7/370. „Imputare" statt „reputare" schon bei *A. Osiander* (vgl. *H. E. Weber*, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus I, 1: Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2/35 [Gütersloh 1937, Nachdr.: Darmstadt 1966]) 275. Die Arbeit v. *G. v. Selle* über den Osiandrismus in Ostpreußen und seinen Einfluß auf Kants Religionsphilosophie in der Festschr. z. 400-Jahr-Feier d. Königsberger Albertus-Univ. (Königsberg 1944), zit. bei *H. Rust* (Kant u. Schleiermacher) 8, war leider nicht aufzufinden. Näherliegend ist die entsprechende Passage in *C. F. Bahrdts* Glaubensbekenntnis (Kant hat *Bahrdts* Schriften gelesen, vgl. *J. Bohatec*, a. a. O. 371): „Ich glaube, daß uns Gott aus bloßer Gnade unsre Sünden vergiebt und daß unsre Tugend und unser Eifer im Guten, da er selbst im Grunde Wohlthat Gottes und mit so viel Mängeln und Unvollkommenheiten befleckt ist, einer ganzen Ewigkeit voll Lohn und Seligkeit nicht werth sei: daß aber doch unsre Bessrung und Tugend auf der einen Seite die Bedingung sei, unter welcher uns Gott Vergebung der Sünde und ewige Seligkeit um Christi willen (...) ertheilet, und daß sie auf der andern Seite die natürliche Quelle der höchsten Seligkeit ist, aus welcher dieselbe von selbst erfolget" (Bibl. d. dt. Aufkl. 1. Bd., I 31).

[128] Vgl. Ca 6/267.

[129] Ca 6/353. [130] „Hofdienst(e)": Ca 6/302, 349.

bung oder der Einschmeichelung [131] bei dem höheren Wesen verlege, weil es mühsamer ist, ein guter Diener zu sein als ein Favorit, der in beständiger Versuchung lebt, „immer der lose Knecht" bleiben zu können, „der er war" [132], gleichgültig, von welcher besonderen Art des Mittels der Erschleichung (Gunstbewerbung) er sich am meisten verspricht [133]. In den Reflexionen heißt es, Christus habe „alle unmenschliche Hülfsmittel der religionsobservanzen" weggenommen [134], und auch ohnedies sei es „unverschämt, um Glük oder straflosigkeit zu bitten, wenn man nicht ein besserer Mensch ist" [135]. Der Glaube an solche Möglichkeiten außerhalb des moralischen Lebenswandels wird „Wahnglaube" genannt [136]. Nicht das Herr-Herr-Sagen, sondern das Tun des Willens des himmlischen Vaters sei schließlich maßgebend [137], und das Erkennen an den Früchten der eigentliche Probierstein, den das Evangelium nahelege. Der rechte Weg sei das Fortschreiten von der Tugend zur Begnadigung, nicht umgekehrt [138].

---

[131] Seit der Mitte der 70er Jahre: „Gottesdienstliche Bewerbungen", „Bewerbung um Gunst durch Einschmeichelung" (Ca 9/140–141), „Gunstbewerbung und Einschmeichelung bey dem höchsten Wesen" (Ca 9/149); später passim.

[132] Ca 6/352. [133] Ebd.

[134] Ak XIX 238. [135] Ak XIX 247.

[136] Ca 6/345. – Hierher gehört eine noch schärfere Aussagenreihe, die sich durch Kants Werk hindurchzieht: Dieser Wahnglaube ist *abergläubisch*, wenn man mit Mitteln der Natur die Sittlichkeit ersetzen will, er ist *schwärmerisch* (und der moralische Tod der Vernunft), wenn das Mittel nicht einmal im Vermögen des Menschen liegt (Ca 6/324 f.). Der Religionswahn führt zur *Abgötterei* (gegenüber einem Idol außerhalb der Moralität) (Ca 5/541 A) und damit zum *Afterdienst* (cultus spurius), sofern Mittel für den Zweck genommen und für alleinseligmachend gehalten werden (Ca 6/301, 314, 318, 320). Eine solche Einstellung wird auch *Fetischglaube* (Ca 6/344), ihre Ausübung *Fetischmachen* (Ca 6/330, 345) genannt. Eine hierauf bezogene und den ausschließlichen Besitz solcher Gnadenmittel usurpierende geistliche Herrschaft wird als *Pfaffentum* bezeichnet (Ca 6/330, 351; 7/372), „von welchem Ehrennamen" für Kant „sich so nennende Protestanten nicht auszuschließen sind, wenn sie das Wesentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Observanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts sagt, und welche zu bekennen und zu beobachten der schlechteste, nichtswürdigste Mensch in eben demselben Grade tauglich ist als der beste, zu setzen bedacht sind" (Ca 7/362). Wo das Erhabene durch unnatürliche Dinge dargestellt oder erreicht werden soll, spricht Kant von *Fratzen* (Ca 2/254), die die Religion entstellen (Ca 2/299), und von *Ungeheuern* (Ca 5/131) als Folgen gesetzlosen Vernunftgebrauches, wodurch jeglichem *Hirngespinste* (Ca 4/322), von der *Freigeisterei* und vom *Atheismus* bis hin zum *„Fanaticism"* (Ca 461 ff., 5/147), Tür und Tor geöffnet sind. Denn wo reine Vernunft den ihr zukommenden Raum nicht kritisch ausfüllt, schleichen sich „Fratzen", „Tändelwerk, oder auch Schwärmerei" ein, „um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben" (Ca 4/137). Es geht Kant dabei im Grunde um das Prinzip, auch wenn er sich gelegentlich (nicht ganz konsequent und mit wenig Glück) darin versucht, die Vorwürfe zu konkretisieren (z. B. Ca 2/254, 6/345 ff.). Von hier aus allerdings bewußt oder uneingestandenerweise seine philosophische Theologie einschätzen zu wollen würde bedeuten, die doktrinär ausgeartete Abhandlung einer Teilfrage zum Vorzeichen des Ganzen zu machen und einen hermeneutisch unangemessenen Zugang zu wählen, der, wie früher geschehen, zu großen Mißverständnissen führt.

[137] Ca 6/352. [138] Ca 6/353.

Vom theologischen Standpunkt aus könnte man diese Position einen massiven Pelagianismus nennen, was z. B. E. Hoehne Kant auch vorgeworfen hat [139]. Aber so einfach läßt sich Kant nicht einordnen. Zunächst: Gewisse semipelagianische Ansätze hatten sich bereits in die Sittenlehre J. F. Stapfers (1708–1775) eingeschlichen, die Kant zusammen mit dessen „Grundlegung" gelesen und verarbeitet hat [140]. Es heißt dort z. B., daß der Mensch im Hinblick auf die Begnadigung „selbst den Anfang dabey machen" müsse, daß dies auch durch „Wegräumung der Hindernisse" geschehen könne, weil noch Kräfte und Fähigkeiten übriggeblieben seien, etwas Gutes zu tun, und daß Gott dann schon durch seine Gnade ersetzen werde, „was unserem Vermögen abgeht" [141]. Kant geht nun weit darüber hinaus, hält aber gleichzeitig daran fest, daß durch alle Bemühungen kein eigentliches Verdienst des Menschen vor Gott zustande komme, nur ein Verdienst, das aus Gnade zugerechnet wird [142]. Somit entzieht sich seine Position jeder Zuordnung zu einer bestimmten Partei [143]. Außerdem ist zu beachten, daß Kant bewußt als Philosoph argumentiert, um herauszufinden, wie weit man mit der Vernunft, wie er sie versteht, kommen könne, ohne sich von einer vor- oder mitgewußten Dogmatik, wenn auch nur negativ, normieren zu lassen, also gleichsam nur für das „forum humanum" zu sprechen [144], was gegenüber der vermischten Methode einer späteren Konfrontation weitaus dienlicher wäre. Dabei

[139] Kant's Pelagianismus und Nomismus. Darstellung und Kritik (Leipzig 1881).

[140] *J. Bohatec*, a. a. O. 29.

[141] Zit. nach *J. Bohatec*, a. a. O. 338–339. Dort werden *Stapfers* „pelagianische Keime" auf die Philosophie *Wolffs* zurückgeführt.

[142] Ca 6/217. Vgl. Ak XIX 250: „Unsere handlungen sind nicht in ansehung Gottes meritorisch im positiven Verstande; wir können ihn nicht obligiren." Ak XIX 262: „Gegen Gott haben wir kein Verdienst, sondern lauter Schuldigkeit. Dieses ist die Ursache der Demuth, aber nicht eine Absprechung der hofnung . . .".

[143] Vgl. *J.-L. Bruch*, La Philosophie religieuse de Kant (Analyse et raisons 11) (Aubier 1968) 127: „L'originalité du kantisme serait donc d'associer l'exclusion du mérite, qui le rapproche des Réformateurs, à l'admission de la liberté, sous une forme qui le rapproche des courants semipélagiens du catholicisme." Die Nähe zum Pietismus ist nicht zu leugnen. Erinnert sei an die bes. Betonung der Praxis gegenüber einem mißverstandenen Glauben, wie sie im Pietismus üblich war (vgl. *Ph. J. Speners* Pia Desideria 24, 33–34, 61, 76). Für *F. A. Schultz*, Theologia thetico-antithetica. Kollegnachschrift aus d. J. 1741 ff., z. T. abgedruckt als Beilage bei *Riedesel*, a. a. O. 205 ff., sind „regeneratio" und „conversio" synonym (218). – Man könnte sich indes gut vorstellen, daß *Kant* mit *J. Laynes, S.J.*, falls er dessen Rede vor der Theologenkongregation beim Konzil von Trient am 26. Oktober 1546 gekannt hätte, der dritten Möglichkeit einer Imputation höherer Gerechtigkeit zugestimmt haben würde, wie sie sich dann in der Lehre von der iustitia inhaerens niedergeschlagen hat: daß wir nämlich durch die Genugtuung Christi wirklich geheilt und mit guten Waffen für einen redlichen Kampf um den Siegespreis ausgestattet worden sind, statt nur als Kranke zu einem Scheinkampf anzutreten oder gar kampflos die Trophäe zu erhalten (vgl. CT V 612 ff.).

[144] Vgl. Ak XX 17: „Ich gestehe es daß wir durch die letztere (= *die gute moralische Erziehung)* keine Heiligkeit welche rechtfertigend ist hervorbringen konnen aber wir können doch eine moralische bonität coram foro humano hervorbringen u. diese ist jener sogar beförderlich" (eine frühe Äußerung aus der Mitte der sechziger Jahre).

mag dahingestellt bleiben, in welchem Maße ihm das gelungen ist oder ob und wieweit das überhaupt möglich ist. Jedenfalls *will* er nur für den Aspekt „quoad nos" sprechen, was er auf verschiedene Weise zu verstehen gibt. Er läßt es z. B. durchaus offen, daß unserer Bemühung auch eine Gnadenwirkung vorausgehen könnte: „Wir können sie als etwas Unbegreifliches einräumen", aber wir dürfen sie „weder zum theoretischen noch zum praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen [145], oder wenn es an anderer Stelle heißt, der Mensch solle „so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme", und nur unter dieser Bedingung dürfe er „hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen" [146]. Denn bezüglich dessen, was Gott hierbei tut, stehe der Mensch vor einem „Abgrund des Geheimnisses", und weil der Mensch sich auf diesem Gebiet mit seinen Interpretationen leicht im Uferlosen verliert, sei es angebracht, das menschliche Tun als aus eigenen Kräften entspringend „vorzustellen" [147], wie immer sich das auch „quoad se" verhalten mag. Diese äußerste Zurückhaltung gegenüber Sachaussagen im Bereich des „Übernatürlichen" wird in den Vorarbeiten zur Religionsphilosophie noch ausdrücklicher formuliert: „Das Übernatürliche in der Religion zuzulassen obgleich es nicht in seine Maxime aufzunehmen (auch nicht das Gegentheil) als Ergänzung unseres Unvermögens durch unser Naturvermögen alle Pflicht zu vollführen soll nur dazu dienen uns durch die Voraussetzung seines Unvermögens nicht von der größten Anwendung unserer Kräfte gleich als ob es in unserm Vermögen stände abwendig machen zu lassen hat also nur einen negativen Gebrauch." [148] Wenn J.-L. Bruch in Kants Rechtfertigungslehre den biblischen Gedanken der Gratuität vermißt [149], dann bewegt er sich damit im äußeren der konzentrischen Kreise, den Kant bewußt ausklammert. Wie seine Kritiken ist hier auch die Religions-

[145] Ca 6/194.

[146] Ca 6/245.

[147] Ca 7/353; vgl. Ak XXIII 118: „Es ist alles für uns Geheimnis was Gott thut um Menschen ihm wohlgefällig zu machen. Nur was wir thun sollen ist nicht geheim."

[148] Ak XXIII 104. Vgl. auch Ca 6/321 f.: „wer ist alsdann hier wohl der Ungläubige? der, welcher vertrauet, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe oder der, welcher diese Art der Erlösung des Menschen vom Bösen durchaus wissen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieselbe aufgibt? – Im Grunde ist dem letzteren am Wissen dieses Geheimnisses soviel eben nicht gelegen, (denn das lehrt ihn schon seine Vernunft, daß etwas zu wissen, wozu er doch nichts tun kann, ihm ganz unnütz sei); sondern er will es nur wissen, um sich, (wenn es auch nur innerlich geschähe), aus dem *Glauben*, der Annahme, dem Bekenntnisse und der Hochpreisung alles dieses Offenbarten einen Gottesdienst machen zu können, der ihm die Gunst des Himmels vor allem Aufwande seiner eigenen Kräfte zu einem guten Lebenswandel, also ganz umsonst erwerben, den letzteren wohl gar übernatürlicherweise hervorbringen oder, wo ihm etwa zuwider gehandelt würde, wenigstens die Übertretung vergüten könne."

[149] A. a. O. 128: „Ce qui oppose en définitive la théorie kantienne de la justification au message évangélique, c'est son absence de toute gratuité."

philosophie nicht „Doktrin", sondern „Disziplin", was J.-L. Bruch nicht sieht [150]. Gewisse scheinbare oder tatsächliche Übergriffe Kants ändern nichts an der grundsätzlichen Intention, sie dienen nur der (versuchten) systematischen Kohärenz solcher Disziplin. So wird z. B. gegen eine bestimmte Erbsündenlehre „vorausgesetzt", daß „ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übriggeblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte" [151]. Das ist keine katholisierende These, sondern ein Postulat, das die Vernunft für das geschilderte Verhalten, wie es sich von der Praxis her empfiehlt, sinnvollerweise voraussetzen muß, und in diesem Sinne noch keine theologische Aussage: bloß regulativ, nicht konstitutiv zu verstehen [152], der reflektierenden eher als der bestimmenden Urteilskraft zuzurechnen [153].

In der Konsequenz seiner philosophischen Gnadenlehre setzt sich Kant dezidiert von J. F. Stapfer ab, für den das, was Kant den „gottesdienstlichen Kirchenglauben" nennt, die Grundlage darstellt [154]. Demgegenüber läßt sich eine auffällige Parallelität mit J. S. Semler in der Betonung des moralischen Vernunftglaubens feststellen, die bei diesem bis zur Grenze der Zweigleisigkeit ging (er befürwortete das Wöllnersche Religionsedikt), während dessen Schüler J. H. Tieftrunk als glühender Kantianer schließlich das Christentum und die Vernunftreligion restlos und in schönster Harmonie ineinander aufgehen ließ und so jeglichem mühsamen oder differenzierteren Schwebezustand ein Ende zu setzen versuchte [155]. Vielleicht war J. H. Tieftrunk für Kant mit bestimmend, in der Religionsschrift falsche Schlußfolgerungen aus seiner Philosophie zurechtzurücken [156].

---

[150] A. a. O. 28 über die Religionsschrift: „Tout en appartenant à la *doctrine* . . .", obwohl er kurz darauf zugibt: „le titre de la *Religion dans les limites de la raison* définit davantage une méthode qu'un objet" (35). Vgl. dazu *J. Koppers* Rez. des Buches: KSt 61 (1970) 128–132. – „Disziplin" ist für *Kant* ganz allgemein eine „Kultur der Zucht" (Ca 5/511), näherhin eine „warnende Negativlehre" als „negative Gesetzgebung", die ein „System der Vorsicht und Selbstprüfung" darstellt (Ca 3/483) und als der „*Zwang*, wodurch der beständige Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilget wird", zu verstehen ist (Ca 3/483).

[151] Ca 6/185.

[152] Vgl. dazu z. B. Ca 3/441, 468 oder Ca 5/235 f.

[153] Vgl. dazu z. B. Ca 5/465–467, 474.

[154] Vgl. *J. Bohatec*, a. a. O. 419 ff.

[155] Versuch einer Kritik der Religion und aller religiösen Dogmatik mit bes. Rücksicht auf das Christentum (Berlin 1790) 311: „Der christliche Begriff und Erkenntnißart sind mit dem Begriffe und der Erkenntnißart der Vernunft vollkommen gleich." 332: „Es ist aber von großer Wichtigkeit, zu wissen und zu beherzigen, daß das Gesetz Christi mit der Selbstgesetzgebung unseres Geistes einerlei sei, weil hierauf der ganze Werth unsers christlichen Verhaltens beruht."

[156] Kant hat *J. H. Tieftrunks* „Versuch einer Kritik" besessen und ausgeliehen (vgl. Ca 10/11). Näheres zu *Tieftrunk* bei *G. Kertz*, Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule (KSt Erg. H. 4) (1907, Neudr., Würzburg 1959).

Daß aber Semlers Einfluß auf Kant beachtenswert ist, hat J. Bohatec im einzelnen belegt. Darum sei Semlers Position hier der Vollständigkeit halber umrissen.

Für J. S. Semler sind die Konfessionen besondere christliche Parteien [157], die ihre Unterschiedlichkeit den verschiedenen zeitlichen und lokalen gesellschaftlichen Gegebenheiten verdanken [158], wodurch sich eine Vielzahl von Formeln [159] und Sprachgewohnheiten ergeben hat [160], die allesamt als Zusätze nur die Frage nach dem „Wie" der Religion betreffen [161] und insofern den einzelnen kirchlichen Parteien nur den Wert eines Mittels verleihen [162]. Daran den „gemeinen Religionseifer" sich entzünden zu lassen, sei „menschliche Anmaßung" [163]. Auf einer höheren Reflexionsstufe [164] hätten die Christen das Recht, sich an eine moralische „Privatreligion" gebunden zu fühlen [165], die die „große unsichtbare Kirche" ausmache [166], die als das eigentliche Reich Gottes nicht in „Worten und Formuln" [167] von nur hypothetischer Verbindlichkeit [168] bestehe, auch nicht in der „Vollzähligkeit der Redensarten" [169], wodurch die christliche Religion zur „Larve oder Maske" erstarren könne [170], sondern in „christlicher Gerechtigkeit" [171], „moralischer Gesinnung" und „unaufhörlich gutem Verhalten" [172]. Auch das N. T. laufe insgesamt aufs Praktische hinaus [173], was wie bei Kant mit den Schriftstellen vom Herr-Herr-Sagen [174] und von den Früchten [175] als erster Unterscheidungsregel belegt wird. Den Erfolg der Lehre Christi müsse man viel größer annehmen, als es gewöhnlich geschieht [176], und die guten „innerlichen

---

[157] *J. S. Semler*, Versuch einer freiern theologischen Lehrart zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs (Halle 1777) = LA 14, 125 und *ders.*, Über historische, geselschaftliche und moralische Religion der Christen (Leipzig 1786) = hRel 27 f., 130.

[158] hRel 20, 198, 345.

[159] hRel (XVII), 20, 52, 54, 105.

[160] hRel (XIII), (XX), 27, 35, 43, 79, 155, 230.

[161] hRel 53.

[162] hRel 83, 233, 243.

[163] hRel 28.

[164] hRel 198; LA 17.

[165] Die einzelnen Aspekte dieser Privatreligion werden bes. an folgenden Stellen beschrieben: hRel (VIII–XI), (XV–XVI), 8–9, 83, 85, 87, 105, 119, 168, 170–171, 198, 200, 215, 236, 247.

[166] LA 14.

[167] LA 647.

[168] LA 17.

[169] hRel 19.

[170] hRel (XII).

[171] LA 647.

[172] hRel 54.

[173] hRel 17.

[174] hRel 19.

[175] hRel 230.

[176] LA 646.

moralischen freyen Christen“ [177] seien auch außerhalb der besonderen Kirchen zu finden [178], weil das Entscheidende nicht an Äußerlichkeiten gebunden sei, sondern nur an das Gewissen [179]. Aber nicht jeder sei für diese Privatreligion reif, es sei vor allem eine Angelegenheit der selbstdenkenden Zeitgenossen [180].

In den Vorarbeiten zum „Streit der Fakultäten“ greift Kant sogar J. S. Semlers Terminologie auf: „Glaube. Moralischer oder historischer“, „Privat- oder Volksglaube“ [181], aber er bleibt nicht dabei stehen. Semler zementiert nämlich den Unterschied zwischen innerer und äußerer Religion, er findet sich mit zweierlei Menschenklassen [182] und zweierlei Lehrart [183] ab. Für ihn können die kirchlichen Parteien, so wie sie sind, bleiben [184], auch in ihrer Vielfalt [185], solange sie nur für die Privatreligion taugliche Mittel bleiben [186]; für die Schwachen und Unfähigen werden sie immer eine Rolle spielen [187]. Äußerliche Änderungen sind nicht erforderlich [188], allenfalls könnten durch geschicktere Verbreitung des moralischen Glaubens die öffentlichen Religionsparteien immer mehr in den Hintergrund treten [189], oder wenigstens die „alte Abneigung“ zwischen ihnen immer mehr schwinden [190]. Für Kant dagegen ist der gegenwärtige Zustand ein Provisorium [191], er befürwortet (weil eine Revolution allein der Vorsehung überlassen bleiben muß) eine allmähliche Reform, in der nicht nur das Leitband entbehrlich wird [192] und das „Historische auf sich beruhen“ kann [193], sondern durch die auch der „öffentliche (-r) Religionszustand“ mehr und mehr die „Einheit und Allgemeinheit“ [194] der einen und einzigen Religion („catholicismus rationalis“ [195]) zum Ausdruck bringen sollte. All dies liegt für ihn noch in „unendlicher Weite“ [196]. Aber wie von der moralischen Religion her im Grunde nur *ein* Gott denkbar sei, so auch nur *eine* Religion [197].

[177] hRel 173.
[178] LA 16.
[179] hRel 9, 17, 237.
[180] hRel 19, 35, 170.
[181] Ak XXIII 431.
[182] hRel 85, 105, 144, 149, 155.
[183] hRel 87.
[184] hRel 170.
[185] hRel 244.
[186] hRel 212, 233.
[187] hRel (XXI).
[188] hRel 170.
[189] hRel 127.
[190] *J. S. Semlers* Lebensbeschreibung, von ihm selbst abgefaßt, I (Halle 1781) 81.
[191] Ca 6/267.
[192] Ca 6/268.
[193] Ak XXIII 431.
[194] Ca 7/363.
[195] Ca 7/361.
[196] Ca 6/268.
[197] Ca 6/249.

„In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sektenverschiedenheit geben (denn sie ist einig, allgemein und notwendig, mithin unveränderlich)." [198] Darum ist in den Unterschieden so viel Menschenwerk zu vermuten.

Damit ist Kants konfessionelle Zwischenposition auch von seiner Religionsphilosophie her bestätigt und umrissen. Gilt das nun auch für den Menschen Kant und welche Beziehung besteht zu seinem Gesamtwerk?

Zum ersten: Kant „lebte, wie er lehrte"; darüber sind sich seine frühen Biographen einig [199]. Soweit sie unser Thema berühren, berichten sie, daß Kant kein Ansehen der Person kannte, wenn jemand nur „Gott fürchtet und recht thut" [200], daß er am wenigsten auf den Unterschied der Konfession sah [201], keine Ketzer und keine Sekten wichtig nahm [202], sondern den Geist der Glaubensparteien kannte und das Gute bei allen achtete [203], wie er auch in seiner Pädagogik empfahl, die Jugendlichen zu lehren, „daß sie die Menschen nicht nach ihrer Religionsobservanz schätzen" [204]. Seine „scheinbare Gleichgültigkeit gegen den äußern Cultus" [205] blieb allerdings nicht unbekannt und brachte ihm von nicht sehr wohlwollender Seite den Vorwurf des Indifferentismus ein [206]. War also Kant ein edler Humanist? Oder wie läßt sich diese Position „zwischen" den Konfessionen bezeichnen? Es war sicher mehr. Obwohl man viel darüber gestritten hat und die Streitpunkte zahlreich und nicht ohne Gewicht sind, bin ich selbst davon überzeugt, daß man Kant als Christen anerkennen muß, allerdings als einen Christen besonderer Art, der gerade, indem er sich den äußeren Formen des Christentums widersetzt, selbst dazugehört, wie J. L. Bruch als Fazit seines Buches feststellt [207]. Freilich läßt sich darüber schlecht diskutieren, weil eine solche Einschätzung davon abhängig ist, wie weit man den Begriff eines Christen fassen will. Kant selbst spricht vom Christentum als von „unserer Religion" [208], möchte

[198] Ca 7/359.

[199] Kant's Leben, eine Skizze. In einem Briefe eines Freundes an seinen Freund (Altenburg 1799) 19; Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch *(J. Chr. Mortzfeld)* (Königsberg 1802) 97; *R. B. Jachmann* (1904), a. a. O. 141.

[200] Altenburger Skizze 15 f.

[201] *L. E. Borowski* (1804), a. a. O. 58.

[202] *J. Chr. Mortzfeld,* a. a. O. 96 f. Immanuel Kant's Biographie (2 Bde. Leipzig 1804) I 179. *R. Reicke,* a. a. O. 18.

[203] Leipziger Biogr. II 28.

[204] Ca 8/505.

[205] *F. Th. Rink,* Ansichten aus Immanuel Kant's Leben (Königsberg 1805) (Nachdr.: AeK 214 [Brüssel 1973]) 43.

[206] Die versteckt-hämische Biographie *J. D. Metzgers* (anonym): Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste (Königsberg 1804) 24. – Über den verschiedenen Wert der Biographien vgl. *K. Vorländer,* Die ältesten Kant-Biographien. Eine kritische Studie (KSt Erg. H. 41 [Berlin 1918]).

[207] A. a. O. 266. [208] Ca 7/359.

aber die Christen bescheidener „*Christianer*" nennen, wenn das nicht wie ein Sektenname klingen würde [209]. Tatsächlich ist das Christentum immer sein selbstverständlicher Ausgangspunkt: er hält es, „soviel wir wissen", für „die schicklichste Form" „der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens" [210]. Es hat „etwas *Liebenswürdiges* in sich", solange man nicht autoritär versuche „zu *gebieten*", was doch gern und freiwillig getan werden solle [211]. Sonst aber gilt für ihn: „Die Welt hat nie etwas die Seele belebenderes, die Selbstliebe niederschlagenderes und doch zugleich die Hofnung erhebenderes gesehen als die Christliche Religion." [212] Daß Kant ein tief religiöser Mensch war, ohne das in den üblichen Formen auszudrücken, dürfte außer Zweifel stehen. Es gibt eine Reihe von Stellen in seinen Werken und Briefen, in denen seine sonst zurückgehaltene persönliche Religiosität in Formulierungen der Emphase und der Rührung durchbricht, die zu seinem sonst eher trockenen und spröden Stil kaum zu passen scheinen [213]. Daran hat H. Schmalenbach in seinem bereits genannten Buch angeknüpft, indem er sich vor allem auf die innere Ergriffenheit Kants stützt, die er in seinem Erhabenheitserleben des Unendlichen über uns und des Sittlichen in uns begründet sieht und als eigentlichen Hintergrund der ganzen Kantschen Philosophie betrachtet [214]. Dieser religiöse Grundzug weist zurück auf Kants Elternhaus. Seine Mutter, nach Kant „eine Frau von großem natürlichen Verstande", „einem edlen Herzen und einer echten, durchaus nicht schwärmerischen Religiosität" [215], ging mit „ihrem Manelchen", wie sie ihn nannte, oft hinaus in Freie, um ihm die Erscheinungen der Natur und den Bau des Himmels zu erklären, so gut sie es vermochte [216]. Von daher ist es verständlich, wenn der Sternenhimmel für Kant ein Sinnbild der Erhabenheit blieb [217]. Das andere der zwei Dinge, die, wie er in der „Kritik der praktischen Vernunft" schreibt, „das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht" erfüllen, nämlich „das moralische Gesetz in mir" [218], ist

[209] Ebd., vgl. auch XIX 639.
[210] Ca 7/347.
[211] Ca 6/422 ff.
[212] Ak XXIII, 92.
[213] Z. B.: Ca 1/309, 369, 441; 2/39 ff.; 5/142, 160, 174, 328, 342; 6/189 f., 341; 7/370; 9/139 f., 381; 10/282, 390. Oder die Eintragung von Kants Hand im Familienbuch zum Tode seines Vaters, in: *E. Arnoldt*, Gesammelte Schriften, hrsg. v. O. *Schöndörffer*, III (Berlin 1908) 109.
[214] *H. Schmalenbach* hielt dieses religiöse Erleben fälschlicherweise für pantheistisch. Vgl. dazu *H.-G. Redmann*, Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants (Forschungen z. syst. u. ök. Theol. 11) (Göttingen 1962), bes. 28 ff. Als Ergänzung: *J. Kopper*, Kants Gotteslehre: KSt 47 (1955/56) 31–61.
[215] *E. A. Ch. Wasianski*, a. a. O. 251.
[216] Ebd. 251 f.
[217] Vgl. z. B. Ca 1/369; 5/174 f., 328, 342. Zum Sternhimmelmotiv: *R. Unger*, „Der bestirnte Himmel über mir . . ." Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kant-Wortes: Festschr. zur zweiten Jh-Feier seines Geburtstages, hrsg. v. d. Albertus-Univ. i. Königsberg/Pr. (Leipzig 1924) 241–270. [218] Ca 5/174.

gleichfalls von Kants Elternhaus her zu begreifen, in dem die Erziehung der Kinder, wie Kant in einem Briefentwurf schreibt, „von der moralischen Seite betrachtet gar nicht besser seyn konnte“ [219]. Sie war schließlich eingebettet in die Erfahrung des „Höchste(n)“, das nach Kant „der Mensch besitzen kann“, nämlich einer Ruhe, Heiterkeit und eines inneren Friedens, „der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde“ [220], die ihm die pietistische Frömmigkeit seiner Eltern vermittelte.

So weit zu Kants Religiosität. Wie kommt es nun zum konfessionellen „Zwischen“? Die Ursprünge dieser Entwicklung können nur gemutmaßt werden; aber eine Spur führt bis ins Zentrum der kritischen Philosophie hinein, die sich zu verfolgen lohnt. Das ist für uns von besonderem Interesse, weil erwartet werden kann, daß von hier aus dieses „Zwischen“ noch deutlicher in seiner Tragweite bestimmbar wird.

Im Königsberger Collegium Fridericianum, in das Kant 1732 aufgenommen worden war, erlebte er die Religion nun in einer Weise, an die er später nur mit „Schrecken und Bangigkeit“ zurückdachte, wenn er sich dieser „Jugendsklaverei“, wie er selbst gesagt haben soll, erinnerte [221]. Ein Übermaß an Frömmigkeitsübungen, verbunden mit einer äußerst strengen Disziplin, die sein Mitschüler D. Ruhnken später in einem Brief an ihn eine „tetrica ... fanaticorum disciplina“ [222] nannte, vor allem aber wohl die fast uneingeschränkte Vermengung von „forum internum“ und „externum“, also von Gewissens- und Disziplinarbereich, von der der damalige Inspektor der Anstalt, Ch. Schiffert, mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit berichtet [223], brachten manche seiner Kameraden dazu, sich an diesen

---

[219] Ak XIII 461 f. Vgl. dazu *L. E. Borowski*, a. a. O. 13.

[220] *F. Th. Rink*, a. a. O. 14.

[221] Das berichtet *Th. G. v. Hippel*, Sämtliche Werke. 12. Bd.: Hippels Leben (Berlin 1835) 40; schon früher abgedruckt in: Nekrolog auf das Jahr 1796. Enthaltend Nachrichten von dem Leben merkwürdiger in diesem Jahr verstorbener Deutschen. Gesammelt von *Fr. Schlichtegroll* 7. Jg. 2. Bd. (Gotha 1800) 238. *Mortzfeld*, a. a. O. 20: „daß wenn er selbst in spätern Jahren an die Sklaverei seiner Jugend zurück dächte, ihm Schrekken und Bangigkeit befiehle“. Auch die Leipziger Biographie erwähnt das (I, 32) unter Bezugnahme auf Hippel und nach seinem Wortlaut. *F. Th. Rink* (a. a. O. 130 f.) erklärt diese Äußerung Kants als eher beiläufige „Nebenidee“. *B. Erdmann* hält die Bemerkung für übertrieben (M. Knutzen 133), *G. Hollmann* (a. a. O. 34) hält sie für „überhaupt unrichtig oder doch falsch bezogen“ im Anschluß an *Rink*. Vgl. dazu *P. Kalweit* (a. a. O. 10): „Die Annahme wird nicht übereilt sein, daß Kant in seinem sittlichen Streben durch die Erziehung im Friedrichskollegium sich gefördert sah, daß er dagegen die pietistische Methode gleich oder sehr bald abgelehnt hat.“

[222] Ca 9/94.

[223] Nachricht von den jetzigen Anstalten des COLLEGII FRIDERICIANI, in: Erleutertes Preußen. Oder Auserlesene Anmerckungen Ueber verschiedene Zur Preußischen Kirchen- Civil- und Gelehrten-Historie gehörige besondere Dinge, ... Tom. V (Königsberg 1742) 487–572 (Druckfehler, eigentlich: 587–672 des Bandes). Die Vorbereitungen zum Hl. Abendmahl dauerten 4 Wochen lang mit Erweckungen,

religiösen Veranstaltungen bisweilen aus „sehr niedrigen Absichten" zu beteiligen, wie L. E. Borowski in seiner Biographie vermerkt [224]. Es scheint auch außerhalb des Kollegs und an verschiedenen Orten ganz ähnliche Praktiken unter den Erwachsenen gegeben zu haben, wie einige zeitgenössische Zeugnisse belegen [225], was wohl zu den

Ermahnungen, Betstunden und vertraulichen Gesprächen. Dazu gehörte auch ein schriftlicher Bericht über den Seelenzustand. *Ch. Schiffert* 539 f.: „so muß ein jeder Schüler, der zum H. Abendmahl gehet, von dem Zustand seiner Seelen selbst einen Bericht aufsetzen, und dem Inspectori schriftlich übergeben. Er muß aber auch zugleich ein Testimonium des Lehrers, so wohl dessen, der ihn unterrichtet, als der auf der Stuben, worauf er logiret, die Aufsicht hat, versiegelt mitbringen ... Der Inspektor nimmt darauf Gelegenheit, mit einem jeden besonders, und zwar auf eine gantz väterliche und vertrauliche Weise zu reden, damit niemand aus unnöthiger Blödigkeit sich scheuen möge, dasjenige, was ihm im Christenthum am meisten hindert, zu entdecken, und dafür Rath zu suchen. Er richtet seine Unterredung dahin, damit dem Schüler seine wahre Gemüths-Beschaffenheit entdecket, derselbe für Heucheley gewarnet, und in den Weg einer Evangelischen Veränderung hinein, oder wenn er durch Gottes Gnade bereits denselben betreten hat, darauf weiter fortgeleitet werde." *Schiffert* verteidigt diese Praxis so (542): „Auch sie selbst tragen um so viel weniger Bedencken, wie sie sich etwan bey einer Untersuchung befinden, aufzusetzen und zu übergeben; da sie wissen, daß man sie auch ohne dieses, schon ziemlich kennet, und ihr übergebenes Schreiben sonst Niemanden bekannt gemacht wird. Wie sie denn, über dieses, nur dasjenige und so viel aufzusetzen und anzuzeigen haben, daß man einiger massen daraus schliessen könne, sie hätten die Prüfung ihrer selbst nicht unterlassen. Es geschiehet auch hierunter nichts anders von ihnen, als wozu rechtmäßiger weise ein jeder gegen den verbunden ist, welcher die Seelsorge für ihn auf sich hat."

[224] A. a. O. 14.

[225] Vgl. *J. S. Semlers* Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt. Erster Theil (Halle 1781) 48 über die Zustände um 1740: „Ueber den Seelenzustand fürten manche Prediger ein grosses Stadtregister; die Vorsteher der einzelen Erbauungsstunden hatten ebenfals dergleichen geistlichen Calender eingefüret, woraus jeder seinen Seelenzustand in der vorigen ganzen Woche, wieder hersagte. Dieses war für sehr viele ein recht sicherer Weg, sich nun bei allen Hohen und vornemen Personen so zu empfehlen, daß sie ihre häuslichen und bürgerlichen Endzwecke aufs aller unfelbarste hiermit erreichten, wenn sie sich dieser geistlichen Direction nun so ganz überliessen, daß dem Stolz oder dem Eigensinn oder der schon bekannten Eigenliebe des Seelenfürers, ganz gewis Genüge geschahe." Über ähnliche Schülerbräuche 57: „Diese Ermanung nam ich zwar mit der schuldigsten Ehrerbietung an; hatte aber das Herz, sogleich namentlich an N. N. sehr viel auszusezen, und darzuthun, daß dieses meist Heucheley, und für manche Schüler ein gar merklich Hindernis in ihrem Fleisse, also eine Störung ihres Standes sey, da sie nun einen nähern Weg wüßten, sich überal zu *recommandiren*." Auch *Semler* selbst konnte sich diesem Aspekt nicht ganz entziehen (78): „Der Inspector Freyer, unser Hausherr, hielte alle Montage von 6 bis 7 früh eine Betstunde; es wurde niemand genötiget dabey zu seyn; es stund jedem frey, ob er kam oder nicht; aber *Krause* brachte mich leicht dazu, um nicht durch diese Trennung nachtheilige Beurtheilungen mir zuziehen, daß ich auch nun in diese Betstunde gieng." Am herzoglichen Hofe 101: „Gleich mit dieser öffentlichen Veränderung des Hofes und seines bisherigen Zustandes, war alle jene Andacht, Frömmigkeit, Kopfhängen, Augendrehen, leise reden – auf einmal vorbey; es konte nun niemand äusserliche Vortheile sich damit schaffen; und innere reelle Volkommenheiten kanten solche Unwissende Leute oder bedächtige Heuchler, ohnehin gar nicht." *J. H. Tieftrunk* (a. a. O. 218 f.) weiß Beispiele zu berichten, wie der sittliche Lebenswandel einiger Pietisten so gar nicht zu ihrer vollkommenen Bekehrung und angeblichen Sündenlosigkeit paßte. *F. Th. Rink* (a. a. O. 128) urteilt, daß sich unter der pietistischen Partei in Königsberg zur damaligen Zeit „mancher Kopfhänger und Heuchler" befand. *Th. G. v. Hippel*, der den Pietisten nicht eben unfreundlich gegenüberstand, sagt von dem schon genannten *F. A. Schultz* (a. a. O. 95): „Nachdem er aber sehr viele Jahre geglaubt hatte, er würde durch die Pietisterei, nach welcher

Niedergangserscheinungen des Pietismus zu rechnen ist. Für Kant, der das mit wachem Auge registrierte, könnte hier der erste Erlebnishintergrund für den zunächst befremdlichen Heucheleivorwurf zu finden sein. Eine Einschmeichelung gegenüber den Vorgesetzten durch die Mittel des Glaubens, die nicht mit seiner eigenen Art von redlicher und gelassener Frömmigkeit übereinstimmte, mochte ihm die grundsätzlichere Frage nahegelegt haben, wieweit nicht überhaupt Gebet und Kult die beständige Versuchung einer Gunstbewerbung höheren Ortes einschließen. Darum war er später auch so sehr einverstanden mit dem ganz anderen Geist des Basedowschen Philanthropins, wie aus seinem Brief an Ch. H. Wolke hervorgeht, wo auch, soweit ich sehe, das Wort „Gunstbewerbung" zum erstenmal von Kant verwendet wird [226]. Der Sache nach wird er das Thema bei mehreren Schriftstellern wiedergefunden haben, die ebenfalls solche Überlegungen anstellten, vor allem aber in D. Humes „The natural history of Religion" (1757), die er nachweislich gelesen hat [227], und später in dessen „Dialogues concerning natural Religion", von denen er sich 1780 für einen Monat J. G. Hamanns Manuskript einer Übersetzung auslieh [228]. So hat sich vielleicht schon im Fridericianum, soweit es die Religion betrifft, sein „dogmatischer Schlummer" in einen unruhigen Schlaf verwandelt, den dann die Beschäftigung mit dem Skeptizismus des D. Hume unterbrach, wie in den „Prolegomena" zu lesen ist [229], bis er endgültig

man durch tägliche Reue und Buße den alten Menschen aus- und den neuen anziehen zu können glaubt, eine förmliche Revolution bewirken und das Gute herrschend machen, so fand er, daß, da er von der orthodoxen Seite die schrecklichsten, unerhörtesten Verfolgungen erlitten, die meisten seiner Anhänger Heuchler gewesen waren und ihn betrogen hatten."

[226] Ca 9/149. Zum *Erlebnishintergrund* vgl. auch *E. Cassirer*, Kants Leben und Lehre (Ca 11, Ergänzungsband) (Berlin 1923) 16: „Zum ersten Male sehen wir hier, wie ein fundamentales *Lehrstück* der Kantischen Philosophie: der Gegensatz, den sie zwischen der Religion der Moralität und der Religion der ‚Gunstbewerbung' macht, in einer der frühesten und tiefsten *Lebenserfahrungen* des Denkers wurzelt." Gegen „Lehrstück" und „Gegensatz" wären allerdings Vorbehalte anzumelden.

[227] Besonders in Sect. XIV: „Bad influence of popular religions on morality" (Green-Grose 4/357 ff.). – *Kant* zitiert diese Schrift in Ca 4/482 entspr. Green-Grose 4/342. *H. Maier*, der den Kanttext in der Akademieausgabe bearbeitet hat, gesteht, daß er „diesen Ausdruck" bei *Hume* nicht habe finden können (Ak VIII 486). *Sir K. R. Popper* hat die Stelle ausfindig gemacht und mir freundlicherweise mitgeteilt. Die treffende, aber eigenwillige Übersetzung „Strohwisch" statt „Binse" (= bullrush) weist zurück auf die Übersetzung eines Anonymus: Vier Abhandlungen, 1. Die natürliche Geschichte der Religion. 2. Von den Leidenschaften. 3. Vom Trauerspiel. 4. Von der Grundregel des Geschmacks. Von David Hume, aus dem Englischen übersetzt (Quedlingburg u. Leipzig 1759) 96. Damit kann als gesichert gelten, daß Kant diese Übersetzung benutzt hat. Ausführliche (lobende) Besprechung dieser Übers. durch *M. Behn* in: Jenaische philos. Bibliothek I, 2 (Okt. 1759) 81–120.

[228] Besonders in Part XII (Green-Grose 2/454–468). Zu *J. G. Hamanns* Übersetzung vgl. *G. Gawlicks* Einleitung zu: *D. Hume*, Dialoge über die natürliche Religion (Phil. Bibl. 36) (Hamburg [4]1968) XXXVI f.

[229] Ca 4/8. Zum „Schlummer" vgl. Ca 8/306: „Allein ein anderes sonderbares Phänomen mußte die auf dem Polster ihres vermeintlich durch Ideen über alle Grenzen möglicher Erfahrung erweiterten Wissens schlummernde Vernunft endlich auf-

(wohl zum Wachzustand der kritischen Philosophie) aufgeweckt wurde durch die Antinomien der reinen Vernunft, wie er 1798 an Ch. Garve schrieb [230]. Daß das Antinomienproblem eine wichtige Schlüsselstellung in der Entwicklung der Kantschen Philosophie einnimmt, hat zuerst B. Erdmann behauptet [231] und wurde 1960 schließlich von H. Heimsoeth als „gesicherte historische Einsicht" bezeichnet [232]. N. Hinske hat das vor kurzem eingehend belegt [233]. Genau an dieser Stelle kommen wir an den entscheidenden Berührungspunkt mit unserem Thema. Hinske hat nämlich 1972 im „Archiv für Begriffsgeschichte" über eine „unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre" [234] berichtet, die uns in Kants Universitätsjahre zurückführt.

Obwohl Kant nicht Theologe werden wollte [235], hörte er „unausgesetzt" (nach L. E. Borowski) [236] „aus Wißbegierde", wie er selbst gesagt haben soll [237], die theologischen Vorlesungen seines früheren

schrecken, und das ist die Entdeckung, daß zwar die Sätze a priori, die sich auf die letztere einschränken, nicht allein wohl zusammenstimmen, sondern gar ein System der Naturerkenntnis a priori ausmachen, jene dagegen, welche die Erfahrungsgrenze überschreiten, ob sie zwar eines ähnlichen Ursprungs zu sein scheinen, teils unter sich, teils mit denen, welche auf die Naturerkenntnis gerichtet sind, in Widerstreit kommen und sich untereinander aufzureiben, hiemit aber der Vernunft im theoretischen Felde alles Zutrauen zu rauben, und einen unbegrenzten Skeptizismus einzuführen scheinen." Für den Bereich der Religion kam die Erfahrung sehr konkreter und harter dogmatischer Polemik zu den unguten Beobachtungen im Fridericianum hinzu, wie noch zu zeigen sein wird.

[230] Ca 10/352.

[231] *B. Erdmann*, Einleitung zu: Immanuel Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hrsg. u. hist. erkl. v. *B. Erdmann* (Leipzig 1878) LXXXVI, Anm.: kein Zweifel, „daß der Anstoß von 1769 der Antinomienlehre zuzuschreiben ist". Ähnlich *ders.*, Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie, in: Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie Bd. II: Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants hss Aufzeichn. hrsg. v. *Erdmann* (Leipzig 1884) XXIV ff. m. ausf. Begründung.

[232] Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung, in: AkadWissLit, Abhdlgn der geistes- u. sozialwiss. Klasse Jg. 1960, Nr. 3 (Mainz [Wiesbaden] 1960) 263.

[233] Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung: KSt 56 (1965) 485–496; *ders.*, Art. „Antinomie I": HistWb d. Phil., hrsg. v. *J. Ritter*, Bd. 1 (Darmstadt 1971) 393 ff.; *ders.*, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant (Stgt, Bln, Kln, Mz 1970) 78 ff.

[234] *N. Hinske*, Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts. Über eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre, in: Archiv f. Begriffsgesch, begr. v. *E. Rothacker* XVI (1972) H. 1, 48–59.

[235] „Kant ist nie vorgesetzter Studiosus theologiae gewesen" (*R. Reicke*, a. a. O. 49 f.). Vgl. dazu *B. Erdmann* (Martin Knutzen ... 133 ff. und *E. Arnoldt* (Ges. Schr. III, 2) 127 ff. und ihren nachfolgenden Streit. Dazu der Herausgeber bei *Arnold*, a. a. O. V. ff. und *J. Jacobson*, Herrn Prof. Benno Erdmann's Polemik gegen Emil Arnoldt, in: Altpreuß. Monatsschr. XIX (1882) 313–317. Nur *Arnoldt* hatte das Königsberger Inskriptionsbuch konsultiert.

[236] A. a. O. 16.

[237] *R. Reicke*, a. a. O. 50. Dazu aus „Wald's Gedächtnisrede", ebd. 18: „... nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig." *J. Ch. Mortzfeld*, a. a. O. 113: „Das Bedürfnis jederzeit mit höheren nicht gemeinen Gegenständen des Wissenswürdigen umzugehen, begleitete ihn bei jeder Stunde des Tages, und mag nicht wenig beigetragen haben, seinen Geist zu schärfen."

Direktors, des damaligen Professors und Consistorialrats F. A. Schultz, von dem bereits oben die Rede war. Dieses Kolleg trug, wie eine wohl verschollene Nachschrift auswies, den Titel: „Theologia Thetico-Antithetica", seine Bezeichnung in den Universitätsunterlagen lautet: „Collegium Thetico-polemicum et morale". Die Vorlesungen erstreckten sich über die Jahre 1741–1744 und in der Wiederholung noch einmal bis 1746 [238]. Schultz selbst hatte (ich resümiere hier Hinskes Ausführungen) in Halle studiert, als dort Paul Anton (1661–1730), Professor für Exegese, Polemik und praktische Theologie, sein zweites großes „Collegium antitheticum universale fundamentale" las, das einer posthumen Veröffentlichung zugrunde liegt. Dessen ausgebildete Theorie der Antithetik diente nun dazu, die polemische Kontroverstheologie der konfessionellen Parteien von innen heraus in ihrer „inneren Notwendigkeit" zu begreifen, wie Hinske herausgefunden hat [239]. Vor die Widerlegung fremder Irrtümer wird die „Reflexion auf die eigene Anlage zum Irrtum" gestellt, um Thesis und Antithesis als in der „Natur verwurzelte Möglichkeiten des einen und selben Menschen" und gar als ein Gesetz der geschichtlichen Entwicklung überhaupt zu verstehen [240]. Als dritter charakteristischer Autor der damaligen protestantischen Kontroverstheologie wird von Hinske Johann Wilhelm Baier (1647–1695) angeführt, dessen 1686 erschienenes Lehrbuch mit dem Titel: „Collatio doctrinae pontificiorum et protestantium" lange im Universitätsbereich benutzt worden sei. In diesem Buch werden interessanterweise die Kontroverslehren der „Päpstlichen" und der Protestanten als Thesis und Antithesis drucktechnisch auf derselben Seite links und rechts einander gegenübergestellt (eine Seite ist bei Hinske abgebildet) [241], ähnlich wie das Kant später mit der Thesis und Antithesis seiner Antinomien in der „Kritik der reinen Vernunft" tut. Der Ausdruck „Antithesis" im Sinne einer anderen theologischen Position findet sich auch sonst bei einigen Theologen jener Zeit, wofür Hinske Beispiele bringt. Ergänzend sei hinzugefügt, daß der Begriff in diesem Sinne bereits mehrfach in der „Konkordienformel" von 1580 innerhalb der lutherischen Bekenntnisschriften Verwendung fand [242]. Vor diesem

[238] *G. Hollmann*, a. a. O. 49 ff. Ein Exzerpt aus dieser Hs zum Thema „Kirche" bringt *P. Kalweit*, a. a. O. 53–55; ein Auszug (Inhaltsübersicht und Proben) ist zu finden bei *E. Riedesel*, a. a. O. 205–222 als Beilage VI des Buches. Herr Prof. *Hinske* bat mich, diesen Teilabdruck bei *Riedesel* als Ergänzung zu seinem Artikel zu erwähnen.

[239] Kants Begriff der Antithetik, 52. [240] Ebd. 53. [241] Ebd. 50.

[242] Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 (Göttingen [6]1967) 785, 820, 839, 916. – Ein weiteres Beispiel für den Gebrauch von Thesis – Antithesis für (innerprotestantische) theol. Kontroversen aus dem Jahre 1676 in: Der Reformirten Prediger in Berlin Bedencken, vom Syncretistischen Streit derer Königsbergischen Professoren und Prediger. ex MSCto., abgedr. in: Erleutertes Preußen, T. I (Königsberg 1724) 552–568, hier: 554.

Hintergrund wäre die für Kant so entscheidende Antinomienfrage in ihren allerersten Anfängen theologischen Ursprungs oder doch wenigstens vom theologischen Bereich her angestoßen worden, und dies nicht nur rein formal im Sinne der drucktechnischen Gegenüberstellung, sondern auch hinsichtlich der grundsätzlichen Richtung ihrer späteren gedanklichen Weiterentwicklung. Es fällt auf, wie sehr Kant sich von seinen Frühschriften an für Antinomik in den verschiedensten Bereichen interessiert, und dies nicht so sehr, um, wie E. Franz gemeint hat, den „Schiedsrichter" zwischen den streitenden Parteien zu spielen [243], sondern um, wie er bereits 1747 in seiner Erstlingsschrift formuliert, bis zum „Grund des Irrtums" und zu seiner „Quelle" vorzustoßen [244], den er schließlich in der „Kritik der reinen Vernunft" nach langem Ringen und einer mehrstufigen gedanklichen Entwicklung [245] in einer unvermeidlichen „Antithetik" findet [246], deren Grund in einem der reinen Vernunft selbst entstammenden „Erbfehler" der Metaphysik zu suchen sei (Prolegomena) [247]. Die „Antinomie der reinen Vernunft" kann nur dadurch „gehoben" (aber nicht beseitigt) werden, daß man sie als einen bloß dialektischen Widerstreit eines unvermeidlichen Scheines entlarvt [248], der (auch weiterhin) dazu verführt, die subjektiven Bedingungen des Denkens (in seinen verschiedenen Stufen) für die Erkenntnis des Objekts zu halten [249], regulative Prinzipien als konstitutive zu verwenden [250] und so „Erscheinungen für Sachen an sich selbst" zu nehmen [251]. Diese Einsicht führt zum „transzendentalen Idealismus" als einer „Disziplin der Vernunft" [252] als einer „warnenden Negativlehre" [253], die nicht mit einer dogmatischen „Doktrin" verwechselt werden darf [254]. N. Hinske belegt eindrucksvoll, wie die theologische Antithetik P. Antons sowohl bei F. A. Schultz als auch bei Kant nicht nur terminologisch, sondern auch inhaltlich weiterwirkt bis hin zu Antons „Erb-Sünde" im „Erbfehler" Kants [255]. Dabei ist nicht einzusehen, warum die Betonung

[243] A. a. O. 210.
[244] Ca 1/52; 1/57, 70.
[245] Ausführlich dargestellt bei *N. Hinske*, Kants Begriff der Antinomie und die Etappen ... und in seinem Buch: Kants Weg zur Transzendentalphilos., 106–112.
[246] Ca 3/294, 302 f.
[247] Ca 4/135.
[248] Ca 3/358.
[249] Ca 3/661 f.
[250] Ca 3/475 f.
[251] Ca 3/501.
[252] Ca 3/91.
[253] Ca 3/484.
[254] Ca 3/49. Die „Kritik der reinen Vernunft" ist weder als Erkenntnistheorie noch als Ontologie anzusehen, sondern als ein Traktat über Logik im damaligen Zeitverständnis. So *G. Tonelli* in seinem Vortrag auf dem 4. Internat. Kantkongreß 1974 in Mainz: Die Kritik der reinen Vernunft innerhalb der Tradition der westlichen Logik. Vgl. dazu schon Ca 2/324 f.: Kritik als „zweite Gattung von Logik".
[255] *N. Hinske*, Kants Begriff der Antithetik ..., bes. 56–59.

dieser durch alle Schritte und Sprünge der denkerischen Entwicklung Kants sich durchhaltenden Grundtendenz die Einsicht in die entscheidende Bedeutung der Antinomienthematik als Schlüsselproblem in ihrem Wert schwächen sollte, wie H. Heimsoeth (allerdings noch ohne Kenntnis dieser neu entdeckten Quelle) befürchtete [256].

Dieser „Gedankenstrang" „theologischer Herkunft" [257] dürfte nun nicht nur theoretischer Natur gewesen sein. In Kants Schulzeit auf dem Fridericianum fällt der Höhepunkt der Machtkämpfe zwischen der Orthodoxie und dem Pietismus in Königsberg, die von seiten der Orthodoxie mit den übelsten Mitteln, mit Belästigungen und Drohungen, Lästerschriften und Flugblättern geführt und auf die Straße getragen wurden, worunter besonders der von Kant hochgeschätzte F. A. Schultz zu leiden hatte [258]. Auch theologische Gründe wurden dabei ins Feld geführt, aber (vor allem auf orthodoxer Seite) kaum als ernstes Glaubensanliegen. E. Riedesel schreibt darüber: „Ursache des Kampfes waren sie nie, sondern nur Vorwand." [259] Hierin wird man nun die komplementäre Erlebnisbasis für Kant sehen können, daß er nicht nur Kult und Ritus wegen erlebter Heuchelei, sondern auch dogmatische Parteiungen zu relativieren und auf ein Darunterliegendes zu hinterfragen versuchte. Die theologische Polemik der Lehrbücher thematisierte das Unbehagen und gab ihm das Gerüst an die Hand, ihr Ergebnis wird ihn jedoch nicht befriedigt haben [260]. So läßt sich die Annahme wagen, daß der genannte Grundzug des Kantschen Denkens sich auf ein früh geweckes Interesse stützen konnte.

---

[256] A. a. O. 263 Anm.

[257] *N. Hinske,* ebd. 49.

[258] Näheres darüber bei *E. Riedesel,* a. a. O. 124–148, dazu die Beilage IV: Gravamina (195–199) und die Beilage V: Abgenöthigte Ablehnung (200–204). *G. Hollmann,* a. a. O. 31: „Seine Eltern waren mit Franz Albert Schultz eng liiert"; 32: Schultz war der „specielle Seelsorger, Hausfreund und Berater der Familie". Kant lobte auch später „seinen edlen Charakter" und bedauerte es, ihm in seinen Schriften kein „Ehrendenkmal" gesetzt zu haben *(E. A. Ch. Wasianski,* a. a. O. 250, dort auch Einzelheiten über die Verbindung mit der Familie Kant).

[259] A. a. O. 127.

[260] Das Buch seines von ihm sehr geschätzten Lehrers *M. Knutzen,* Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion, darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein und die Wahrheit oder Gewißheit der Christlichen insbesondere, aus ungezweiffelten Gründen der Vernunft nach Mathematischer Lehr-Art dargethan und behauptet wird (Königsberg [4]1747), gibt ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie allzu glatt apologetisiert wurde. *B. Erdmann* dazu: „Und hier mußte jener bei *Knutzen* unausgeglichene Zwiespalt zwischen Empirismus und Rationalismus, zu dem Ferment werden, das die Gährung erzeugt... Es ist das eigenartige Schicksal jener Lehrer, die große Schüler gebildet haben, dass sie oft weniger durch ihre sicheren Erkenntnisse, als durch jene Unklarheiten und Widersprüche, an die selbst der beste gekettet ist, auf die Entwicklung derselben einwirken" (Martin Knutzen 145).

Es dürfte vielleicht als eine gewisse Bestätigung dieser Annahme betrachtet werden, daß in der Religionsschrift, die ja so etwas wie eine Gegenprobe der kritischen Philosophie sein sollte, soweit sie die Religion betrifft [261], die Antithetik in kontroverstheologischer Version wieder auftaucht. Kant bringt hier ein Beispiel „einer merkwürdigen Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst", von deren „Beilegung" er sich Aufschluß darüber verspricht, ob ein „historischer (Kirchen-)Glaube" über den reinen Religionsglauben hinaus unerläßlich sei [262]. Die Lösung wird mit den Mitteln der kritischen Philosophie versucht, die hier auf ihren ursprünglichen Ausgangspunkt zurückkommt, nachdem sie dem Problem sehr viel grundsätzlicher im Hinblick auf die Möglichkeitsbedingungen von Wissenschaft überhaupt nachgegangen war. Diese Antinomie läßt sich verkürzt etwa folgendermaßen wiedergeben:

Unter der Voraussetzung, daß eine Genugtuung für die Sünden der Menschen geschehen sei, ist „nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch" allen Ernstes glauben kann, er brauche nur die Botschaft von der geleisteten Genugtuung anzunehmen, um seine Schuld getilgt zu finden. Vielmehr kann er diese Genugtuung nur als bedingt ansehen, weil ein, jedenfalls, soweit an ihm selbst liegt, „gebesserter Lebenswandel" vorausgehen müsse, „um auch nur den mindesten Grund zur Hoffnung zu geben, ein solches höheres Verdienst könne ihm zugute kommen". Die *Antithese* lautet: „Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist" und „noch unter der Macht des bösen Prinzips steht", „wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen, Menschen zu machen"? „Also muß der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist, und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerstreitet." In diesem Fall sei der Glaube Pflicht und der gute Lebenswandel Gnade, im ersten dagegen der gute Lebenswandel Pflicht und die höhere Genugtuung eine „*Gnadensache*" [263]. Diese Antinomie sei nun nicht durch Einsicht in die Ursachen, also theoretisch, sondern nur praktisch, d. h. als Regel unseres Verhaltens, zu lösen, wo nicht gefragt werde, „was physisch, sondern was moralisch für den Gebrauch unserer freien Willkür, das erste sei". Dadurch werde allerdings der Knoten nur „zerhauen", wie Kant zugibt. Trotzdem bietet er auch eine kritische Auflösung an, wodurch sich die Antinomie als eine nur scheinbare erweise. Der Glaube „an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit, (den Sohn Gottes), *an sich selbst*" sei „auf eine moralische Vernunftidee bezogen", die uns Richtschnur und Triebfeder ist und somit „einerlei mit dem

[261] Ak XXIII 94, 96. [262] Ca 6/262.
[263] These und Antithese Ca 6/262 f.; Pflicht und Gnade Ca 6/264.

Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels". Der Glaube an „dasselbe Urbild *in der Erscheinung* (an den Gottmenschen)" sei dagegen nicht einerlei mit dem „Prinzip des guten Lebenswandels" wie im ersten Falle. Wenn man aber nun berücksichtige, daß wir der Erscheinung des Gottmenschen das in unserer Vernunft liegende Urbild unterlegen, von dem her allein wir ihn als solchen anerkennen können, und dieses, wie Kant meint, eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens sei, dann löse sich die Antinomie auf: es gehe um dasselbe Urbild, das einmal als in Gott befindlich, das andere Mal als in uns befindlich vorgestellt, aber durch einen Mißverstand „für zwei verschiedene Prinzipien" angesehen werde [264].

Den Theologen der verschiedensten Lager sei zugestanden, daß diese Antinomie viel komplizierter ist, als es Kant bewußt war, und daß so sein Ausweg für uns in dieser Form nicht gangbar ist. Aber Kant war kein Theologe und wollte es auch nicht sein. Er wehrt sich nur gegen die vielfältigen Versuche, Undurchschaubares durch allerlei Machenschaften durchschaubarer erscheinen zu lassen. Er will den Theologen davor bewahren, zum „Theosophen" zu werden, der glaubt, die göttliche Natur und Existenz theoretisch so zu kennen, daß diese Erkenntnis „zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte" [265], und die Religion davor schützen, in „Theurgie" oder „Idololatrie" zu entarten [266]. Wenn er in seiner Bibel über die Worte „Pforte ist weit" (Mt 7, 13) „Kirche" geschrieben hat [267], dann überträgt er damit nur die in der Parallelstelle Lk 13, 23 deutlicher zum Ausdruck kommende Kritik an der Übersteigerung des jüdischen Erwählungsgedankens zu Lasten der Sittlichkeit [268] auf die christliche Situation, in der ein gleiches Mißverständnis nicht völlig ausgeschlossen ist. Aber er schafft keine neuen Ketzer: Der Position der Antithesis ist keineswegs immer, sondern nur „oft" [269] der Vorwurf des Aberglaubens zu machen, während der Vorwurf naturalistischen Unglaubens (= Gleichgültigkeit oder gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung) [270] gegen ihn selbst ebenfalls nicht erhoben werden kann. Den alten Streit um Natur und Gnade bedenkt er in seinen persönlichen Notizen mit einem Zitat aus Persius

[264] Ca 6/264–266.
[265] Ca 5/562; vgl. auch 6/130.
[266] Ca 5/540 f.
[267] Ak XIX 652. Vgl. 6/309 Anm.: „Die *enge Pforte* und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels; die *weite Pforte* und der breite Weg, den viele wandeln, ist die *Kirche*. Nicht als ob es an ihr und an ihren Satzungen liege, daß Menschen verloren werden, sondern daß das *Gehen* in dieselbe und Bekenntnis ihrer Statute oder Zelebrierung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient sein will."
[268] Nach der Mischna (Sanh. X, 1): „Ganz Israel hat Anteil an der zukünftigen Welt" (zit. nach *J. Schmid*, Das Evangelium nach Lukas (Regensburger N. T. 3) [Regensburg [4]1960]). [269] Ca 6/264. [270] Ca 6/265.

(Sat. I, 1) [271], das er unverkürzt dem Studenten F. W. B. Wilde ins Stammbuch schrieb: „O curas hominum, o quantum est in rebus inane!“ [272] Der Versuch, die reformatorische Kernfrage der Rechtfertigungslehre antinomisch engzuführen, zielt weniger auf sein philosophisches Lösungsangebot (es dient nur der Befriedigung eines theoretischen Ansinnens [273]) als auf den Beleg dessen, daß Kontroversfragen oft einseitige Lösungen einer Antinomik des Denkens überhaupt sind, in die sich die erklärenwollende Spekulation unausweichlich verrennt, wenn sie übersinnliche (und gar „übernatürliche“) Gegenstände, die dem Glauben in ihrer uneingegrenzten (und mit dem Schleier des Symbolum bedeckten) Fülle anvertraut sind, für den theoretischen Gebrauch verfügbar machen will. Gibt man die Dialektik der Vernunft für Dogmatik aus [274], wird das trennende Menschenwerk, das sich dem Geheimnis zugesellt, divinisiert und damit festgeschrieben, wobei negative Folgen für die Sittlichkeit nicht mehr ausgeschlossen sind. Hier fühlt sich der Philosoph aufgerufen, nicht, um den Streit zu entscheiden, sondern um als Katalysator die prinzipiellen Grenzen theologischer Theoriebildung überhaupt deutlicher werden zu lassen. Erst so läßt manches Trennende komplementäre Züge erkennen, ohne daß damit schon eine übergeordnete Formel gefunden oder eine vielleicht mögliche Einheit bereits durchschaubar geworden wäre. Sich selbst in der Auseinandersetzung mit anderen „Parteien“ in seiner Bedingtheit zu erkennen, womöglich zu korrigieren und das schließlich Unauflösliche als solches zu respektieren, wäre der Prozeß der allmählichen Läuterung der „Religionsbegriffe“ [275]: ein Überwinden bloß positionaler Kritik zugunsten fundamentaler und schließlich transzendentaler Kritik und Selbstkritik. Schließlich ist keiner Theologie die Freiheit vom „Erbfehler“ der Vernunft verheißen, etwa zur Belohnung dafür, daß sie sich mit der „Erbsünde“ thematisch befaßt. Wegen dieser Unsicherheit, die nicht in der Sache, sondern in unserer Unzulänglichkeit begründet ist, hält Kant es (rein praktisch) für sicherer [276], den Standpunkt des Betrachters umzukehren und

[271] Ak XIX 647 f.: „Von dem alten Streit über Natur und Gnade (Mystic). Verdienstliche und überverdienstliche Werke. – Von Menschen gegen Menschen. O curas hominum!“

[272] Staatl. Archivlager, Göttingen, Rep. 100 A, Nr. 190; im Ausstellungskatalog der Kantausstellung des 4. Internat. Kant-Kongresses (Mainz 1974) die Nr. 242, S. 66.

[273] Ca 6/265.

[274] Ca 4/94. Genau dieser Vorwurf war schon 1676 für den Bereich der Theologie von dem genannten Gutachten: Der Reformirten Prediger in Berlin Bedencken ... (Erl. Preußen I, 553–568) gegen die Königsbergischen Professoren und Prediger erhoben worden. – Zur Christologie soll Kant gesagt haben: „Man kann in der Lehre von der Gottheit Christi, mit keiner Meynung mehr dazwischen kommen; es ist alles erschöpft.“ (*J. G. Hasse*, Letzte Äußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen [Königsberg [2]1804] 29 Anm.). [275] Ca 7/364.

[276] Vgl. dazu über die falsche und echte „Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen“ Ca 6/339 f.

nicht die Religion aus der Sicht der Konfessionen, sondern die Konfessionen aus der Sicht einer menschlich redlichen, kompromißlosen und tragfähigen Religiosität, die jedem Menschen grundsätzlich zugänglich sein muß – wobei die Rolle von Erlösung und Gnade offenbleiben kann –, zu betrachten. Auch für die Theologie gilt, daß erst die „vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens“ [277] sie vor Übergriffen bewahren, aber auch in dem, was sie wirklich leisten kann, abzusichern vermag. Die Möglichkeiten der Vernunft (auch der theologischen) reichen nur, ein Haus zu bauen, in dem man wohnen kann, aber sie hat manchmal einen „Turm im Sinne“, „der bis an den Himmel reichen“ soll, und bedenkt zu wenig die unausbleibliche „Sprachverwirrung“, die sie heraufbeschwört [278]. Gegen solche erkenntnisstolze (und damit ur-sündliche) Selbstüberhebung gilt der bekannte Satz: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit sehr dogmatisch ist.“ [279] Von der (kritisch begründeten) Metaphysik heißt es in der Reflexion 4291, sie sei „nicht die Mutter der religion, sondern ihre Schutzwehr“ [280]. Darum muß die Philosophie ihrer Herrin, der Theologie, die Fackel voran- und nicht die Schleppe nachtragen [281]. Die Transzendentalphilosophie hat „ihren Nahmen davon daß sie an das Transcendente Grenzt“, schreibt Kant kurz vor seinem Tode [282]. Der behutsame Umgang mit dieser Grenze entscheidet darüber, ob man ins Überschwengliche abgleitet oder sich dem Übersinnlichen angemessen, redlich und verantwortet zu stellen vermag.

Damit ist Kant vorgestellt in seiner Position, die wir vorläufig als „zwischen“ den Konfessionen befindlich angegeben hatten. Wie sehr dieses „Zwischen“ der Interpretation bedarf, ist nunmehr sichtbar geworden. Er steht weder auf gleicher Ebene mit ihnen noch gar darüber, wo man den „Richterstuhl“ der Vernunft gewöhnlich argwöhnt. Eher ist Kant bei den Grundmauern der von der Gnade vorausgesetzten Natur anzutreffen, wo er sich mit der Tragfähigkeit

---

[277] Ca 3/28; dadurch unterscheidet sich auch das „dogmatische Verfahren“ vom „Dogmatism“.

[278] Ca 3/481.

[279] Ca 3/25.

[280] Ak XVII 498. Vgl. auch Ca 3/567.

[281] Ca 7/338, 8/369. Das auf *Petrus Damiani* zurückgeführte Wort von der Philosophie als der „ancilla theologiae“ *(W. Kluxen:* HistWb d. Phil. 1/294) hat einen Vorläufer bei *Philo Alexandrinus,* Opera quae supersunt, ed. *L. Cohn* et *P. Wendland,* Vol. III (Berlin 1898, Nachdr., Berlin 1962) 88: „γένοτ' ἂν οὖν ὥσπερ ἡ ἐγκύκλιος μουσικὴ φιλοσοφίας, οὕτω καὶ φιλοσοφία δούλη σοφίας.“ (De congressu eruditionis gratia 79).

[282] Ak XXI 74.

der Fundamente für höhere Gebäude beschäftigt. Damit ist er zugleich für den Theologen als Gesprächspartner vorgestellt, der ihm weder als Gegner noch als Unbeteiligter begegnet, sondern auf seine Weise der gemeinsamen Sache dienen will. Denn wie er mit seiner Philosophie die kritische Überwindung der Extreme des metaphysischen Dogmatismus und Skeptizismus unternimmt, sucht er konsequent mit seiner philosophischen Theologie zwischen den Einseitigkeiten eines dogmatistischen Orthodoxismus und eines sich über alle Offenbarung erhebenden Naturalismus jene kritische Basis, die zugleich vernünftig und christlich ist, wobei er die konfessionellen Standpunkte in einer tieferen Schicht auf ihr natürlicherweise Berechtigtes hinterfragen, als ursprünglich zusammengehörig entdecken und miteinander vermitteln möchte, ohne sie jedoch damit schon wissend in eine höhere Synthese hinein „aufheben" zu können. Bei alledem ist er selbst einseitig, aber in einer Weise, die nicht ohne Bezug auf die Konfessionen zu verstehen ist, mit denen man im 18. Jahrhundert wegen ihrer Geltungsansprüche gegeneinander schlechte Erfahrungen gemacht hatte [283]. Weil sie nicht kontradiktorisch, sondern kontrapunktisch angelegt ist, ist diese Einseitigkeit seine Stärke, weil nur so ein Gespräch wirklich zweiseitig und nicht pseudodialogisch geführt werden kann [284]. Der Theologe und die Theologen sind herausgefordert, sich auf ihr Eigenstes zu besinnen, das in diesem Dialog standzuhalten vermag: sich der (geschichtlich vermittelten) Vernunft, soweit sie berechtigte Ansprüche geltend macht, zu stellen, ohne ihr auszuweichen oder ihr Gewalt anzutun [285], ja, ihr selbst zum Korrektiv zu werden, soweit sie sich in ihrer je geschichtlichen Gestalt an Ideologien bindet und ihre Souveränität aufs Spiel setzt. Dafür braucht man kein „Kantianer" zu werden. Kant ließ dem biblischen Theologen sein Recht und seinen Platz, und zwar, mit K. Barths Worten: „nicht protestierend, freilich auch nicht zustimmend, interessiert, aber alle Verantwortung ablehnend, abwartend, ob jener, der Theologe, wohl die Lust und den Mut haben werde, die ihm zukommende Stellung als Verkündiger der Offenbarung, d. h. der Religion innerhalb *und* außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft wirklich einzunehmen." [286] Er selbst wollte nur die

---

[283] Vgl. *G. Funke*, Die Aufklärung. In ausgewählten Texten dargestellt und eingeleitet (Stuttgart 1963), Einleitung: Das sokratische Jahrhundert 5 f.

[284] Vgl. *F. Bacon*, Das neue Organon (Novum Organon), hrsg. v. *M. Buhr* („Phil. Studientexte") (Berlin 1962) 68: „Und um so mehr ist dieser Eitelkeit entgegenzutreten und sie in die Schranken zu weisen, da aus einer ungesunden Vermischung des Göttlichen und Menschlichen nicht bloß eine phantastische Philosophie, sondern auch eine ketzerische Religion herauskommt. Es ist deshalb nur heilsam, wenn nüchternen Geistes dem Glauben nur das gegeben wird, was des Glaubens ist."

[285] Ca 10/206.

[286] *K. Barth*, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte (Zürich [2]1952) 250.

Fundamente legen, auch (und vielleicht gerade) für eine erneuerte Theologie.

Vielleicht interessiert noch eine letzte Frage zum Thema: Ist eine solche philosophische Religion der vollen Strenge des Sittengesetzes und in letzter Verantwortung vor Gott [287] außerhalb kirchlicher Gebundenheit und Geborgenheit lebbar? – Kant hat gewußt, wovon er sprach, und er hat es, soweit wir sehen, durchgehalten. Aber es wäre sicher nicht jedermanns Sache und eigentlich niemandem zu empfehlen, er sei denn mit der Rolle des Hiob zufrieden, den Kant öfters (manchmal nur als Stichwort) erwähnt und der ihm ein religiöses Vorbild ist. Hiob (wie Kant ihn interpretiert) muß sich die vernünftelnden und zugleich vor Gott gunstbewerblerischen Reden der Freunde anhören und weiß doch genau, daß sein Schicksal der Sonderfall ist, durch den sich erweist, daß die Freunde Dinge behaupten, die sie nicht verstehen. Hiob dagegen redet, wie er denkt, er heuchelt keine Überzeugung, wo er unsicher ist, weil das vor Gott ungereimt wäre. Im Gegensatz zu den Freunden wird diese unbedingte Redlichkeit später anerkannt. Den einzigen Fehler Hiobs, nämlich auch selbst unweise über Dinge geurteilt zu haben, die ihm zu hoch waren [288], sucht Kant noch zu vermeiden. In diesem Sinne spricht er von seinem eigenen Namen in einem Brief an L. E. Borowski (1792) gegenüber dem geheiligten Namen Christi als dem „eines armen ihn nach Vermögen auslegenden Stümpers“ [289]. Ähnlich in dem schon genannten Brief an J. C. Lavater: „Wissen Sie auch, an wen Sie sich deshalb wenden? an einen, der kein Mittel kennt, was ihm im letzten Augenblicke des Lebens Stich hält, als die reineste Aufrichtigkeit in Ansehung der verborgensten Gesinnungen des Herzens und der es mit *HIOB* vor ein Verbrechen hält Gott zu schmeicheln und innere Bekenntnisse zu thun, welche vielleicht die Furcht erzwungen hat und womit das Gemüth nicht in freyem Glauben zusammenstimmt.“ [290] Genauso sprach er noch vor seinem nahen Tode: „... ich fürchte nicht den Tod, ich werde zu sterben wissen. Ich versichere es Ihnen vor Gott, daß, wenn ich's in dieser Nacht fühlte, daß ich sterben würde, so wollte ich meine Hände aufheben, falten und sagen: Gott sei gelobt! Ja, wenn ein böser Dämon mir im Nacken säße und mir ins Ohr flüsterte: Du hast Menschen unglücklich gemacht! dann wäre es etwas anderes“ [291]. 1799 notierte er auf ein loses Blatt: „Es ist unmöglich, daß ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde“ [292].

Das Extrem war sein Profil. Es könnte uns, wenn nicht zum Vorbild, so doch zum Stimulus werden für eine differenziertere Kriteriologie. Echte Pluralität in der Religion ist gut, weil unzulängliche Gefäße das Meer nicht fassen, aber es gibt eine Grenze, wo die Vielfalt sich gegeneinander kehrt und sündig wird. Oftmals sind die verschiedenen Formeln nur benachbarte begriffliche Schnitte durch dieselbe Wirklichkeit.

Wo beginnt das Mißverständnis der Wißbarkeit? Wo die menschliche Selbstherrlichkeit? P. Tillich spricht vom Protestantismus als „kritischem (-s) Prinzip“ [293]. Kraft dieses Prinzips müsse „der Protestantismus nicht nur gegen andere Ideologien, sondern auch gegen seine eigenen kämpfen“ [294]. In diesem Sinne ist Kant sicher immer Protestant geblieben. Da aber, ebenfalls nach Tillich, auch wenigstens der historische Protestantismus der Ideologisierung seines Prinzips nicht entgangen ist [295], und da andererseits der Katholizismus, wie ich ihn verstehe, heute ebenfalls zur kritischen Gewissenserforschung angesetzt hat, glaube ich, daß man Kant sogar einen „Philosophen des Ökumenismus“ nennen könnte, eines Ökumenismus freilich, der nicht in oberflächlicher Standpunktverwischung sein Genügen findet oder interkonfessionalistisch den geringsten gemeinsamen Nenner sucht, sondern der die Christen aller Konfessionen und Denominationen dazu bewegt, redlich und selbstkritisch hinabzusteigen zu den Wurzeln, liebend und in der gläubigen Hoffnung, im Eigentlichsten und Tiefsten – und damit in Gott, der zugleich die Höhe und Tiefe erfüllt, und in Christus, der in diese Tiefe hinabgestiegen ist und sie zu der seinigen gemacht hat – einander zu finden.

---

[287] Ca 7/320: „... weshalb ich auch jetzt in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufsteigt, es könne wohl sein, daß ich für alles dieses in kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsse, die gegenwärtige mir wegen meiner Lehre abgeforderte Verantwortung als mit völliger *Gewissenhaftigkeit* abgefaßt freimütig einreichen kann.“

[288] Die wichtigste Hiobauslegung Ca 6/131–134.

[289] Ca 10/171.

[290] Ca 9/139.

[291] Bei *E. A. Ch. Wasianski*, a. a. O. 235. Vgl. dazu auch *J. G. Hasse*, Letzte Äußerungen Kant's, von einem seiner Tischgenossen, Zweyter Abdruck (Königsberg 1804) 19.

[292] Ak XIX 649.

[293] *P. Tillich*, Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung (Siebenstern TB 64) (München u. Hamburg 1966) 29.

[294] A. a. O. 100.

[295] Ebd.

Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff „Partikularkirche"

Von Wolfgang Beinert

Ein Jahrzehnt nach dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die römisch-katholische Kirche mit einem Gewebe von Räten auf den verschiedensten Ebenen durchzogen, die nicht mehr weggedacht werden können, auch wenn ihre Effektivität sicher noch nicht allenthalben das Optimum erreicht hat. Das ist ein erstaunlicher Vorgang, betrachtet man ihn aus der Perspektive des ein Jahrhundert alten Ersten Vatikanischen Konzils. Das zentralistische, uniformistische und monolithische Kirchenbild von damals schien allein den zentripetalen Kräften Legitimität in der Ecclesia zu sichern. Heute gewinnen die gegenläufigen Tendenzen die Oberhand, die eine Basiskirche begünstigen[1]. Diese Peripetie in den Anschauungen über die Struktur der Kirche hat zu erheblichen Friktionen geführt, die von der Synodenproblematik bis zu den Fragen um die Funktion des Priesters reichen. Die Kirche kreist seitdem, so scheint es vielen ihrer Gläubigen, in unangemessener Weise nur mehr um sich selbst, anstatt sich den immer brennender werdenden Nöten der Welt zuzuwenden, um deretwillen sie eigentlich existiert.

Wer in diese Klagen einstimmt (und wer müßte es denn, als Christ, nicht?), sollte sich aber bewußt werden, daß gerade die Wirksamkeit der Mission entscheidend davon abhängt, daß die Grundstruktur der Kirche sachlich richtig verwirklicht wird. Wenn Kirche und Welt einander begegnen, dann vollzieht sich das in einer bestimmten Partikularität der beiden Größen. Bestimmte Vertreter der Kirche suchen die Aufgaben der Kirche an diesem Ort zu erfüllen. Welche Funktion aber haben sie – sind sie Agenten der „Weltmacht Vatikan", Filialisten ihres Bistums oder realisiert sich in ihrem Tun genau und eben Kirche Jesu Christi? Das Strukturproblem ist vom Missionsproblem nicht zu trennen. Es wird auch unter ökumenischer Rücksicht drängend: Hätte die Kirche Platz für die Konfessionen, wenn sie sie als Teilkirchen der einen Kirche verstünde[2]?

[1] Vgl. *J. Ratzinger*, Ökumene 154–158; *W. Kasper*, Elemente. Vgl. Lit.-Verz. S. 67.

[2] *H. Küng*, Kirche 326. In ähnliche Richtung geht der Vorschlag von H. Fries, die Konfessionen als theologische Schulen zu betrachten: *J. Feiner – L. Vischer* (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube (Freiburg–Zürich 1973) 654–657.

Die Frage nach dem Wesen der Partikularkirche als der faktischen Vorfindlichkeit der Kirche Christi ist damit zu einem wichtigen theologischen Problem geworden. Es fordert vor allem die Dogmatik und das Kirchenrecht, aber auch die Fundamentaltheologie und die Pastoral heraus. Seine Lösung kann nur im gemeinsamen Gespräch der Disziplinen gelingen. Der vorliegende Beitrag möchte eine Vorarbeit dafür leisten, indem er Materialien zur Begriffsgeschichte anbietet. Was ist das eigentlich – eine Partikularkirche?

Die Antwort, die hier versucht wird, muß von vornherein als sehr fragmentarisch deklariert werden. Der Stoff, aus dem sie sich ergibt, umfaßt Themen wie Primat, Kollegialität, Bischofsamt, Konziliarität, Jurisdiktion und viele mehr. Eine umfassende Arbeit wäre am Ende nicht weniger als ein Traktat „De Ecclesia“. Sie kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Gleichermaßen unmöglich ist ein auch nur einigermaßen erschöpfendes Studium der Quellen. So reduzieren sich unsere Möglichkeiten auf einige wenige Anmerkungen. Es steht zu hoffen, daß sie einigermaßen deutlich die Entwicklungslinien hervortreten lassen. Es versteht sich angesichts der umgreifenden Thematik, die wir berühren, daß es mit einer enggefaßten Wortfelduntersuchung nicht sein Bewenden haben kann. Die Entwicklungsgeschichte der Kirche selbst muß in unsere Analyse einbezogen werden. In Form einiger Thesen wollen wir am Schluß die Ergebnisse zusammenfassen.

I. Die Vielschichtigkeit des Kirchenbegriffs im NT

Reflexionen über die Struktur der Kirche finden sich hauptsächlich in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen [3]. Eine wichtige Rolle spielt dabei das Wort ἐκκλησία. In dem uns hier interessierenden Zusammenhang begegnen wir zwei Aussagereihen. Nach der ersten ist die Kirche eine universale Einheit, die alle umfaßt, die an Gott in Christus glauben, woher sie auch kommen, was immer sie sind, wo immer sie sich aufhalten. „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13). Denn es gibt nur einen Gott und einen Heilsweg (Eph 4,1–6). Es versteht sich, daß in dieser Sicht Kirche wesentlich ein singularischer Begriff ist (so z. B. Apg 20,28; 1 Kor 10,32; 11,22; 14,4; Gal 1,3; Phil 3,6; Eph 1,22 f.; 1 Tim 3,5). Sie ist die weltweite Gemeinschaft aller Christgläubigen.

Die zweite Textgruppe zeichnet die Kirche mit nicht weniger

[3] *K. L. Schmidt*, ἐκκλησία: ThWNT III, 502–539. *H. Schlier*, Zu den Namen der Kirche in den Paulinischen Briefen: *ders.*, Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg–Basel–Wien 1964) 294–306. *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments (Berlin ²1970) 94–109. *R. Schnackenburg*, Ortsgemeinde und „Kirche Gottes“ im ersten Korintherbrief: H. Fleckenstein (Hrsg.), Ortskirche 32–47.

Nachdruck als plurale Wirklichkeit. Sie erscheint in der Mehrzahl als Kirche in bestimmten Orten [4] oder Landschaften [5] oder auch in einem bestimmten Haus [6]. Der gleiche Befund ergibt sich für die Synonyma von ἐκκλησία. So wird beispielsweise von Paulus und in der Apokalypse die Kirche *Braut* genannt. Damit kann die Universalkirche gemeint sein (Eph 5,23; Apok 19,7; 21,2; 22,17), aber auch die Ortsgemeinde (2 Kor 11,2 f.), ja sogar der einzelne Gläubige in der Kirche (1 Kor 6,15.17). Die Autoren haben keine Schwierigkeit, von dem einen in den anderen Numerus zu wechseln [7].

Dieser Befund läßt den Schluß zu, daß nach Ansicht der neutestamentlichen Schriftsteller die Kirche gleichermaßen als eine und plurale existiert. Näherhin ist zu sagen, daß ihre Einheit in der Vielfalt zum Ausdruck kommt. Mit Recht übersetzt K. L. Schmidt die Adresse der beiden Briefe an die Korinther τῇ ἐκκλησίᾳ . . . τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ (1 Kor 1,2; vgl. 2 Kor 1,1) nicht – wie die neue Einheitsübersetzung – mit „an die Gemeinde in Korinth", sondern „an die Gemeinde . . ., *wie sie in Korinth ist*" [8]. Die Universalkirche konkretisiert sich an einem bestimmten Ort. Dabei ist es prinzipiell gleichgültig, ob dieser eine politische oder ethnische Einheit oder eine Stadt oder ein Haus ist, wofern nur die Eph 4,1–6 genannten kirchenkonstituierenden Elemente zum Austrag kommen. Zwar ist es für das Heil nicht mehr entscheidend, ob einer Jude, Grieche, Sklave, Freier, Mann oder Frau ist. Doch weil einer nur aus der Totalität seiner Existenz heraus glauben kann, wird sein Glaube de facto von seinem Volkstum, seiner sozialen Position und seinem Geschlecht geprägt und prägt umgekehrt alle diese Gegebenheiten. Darin erfüllt sich das Gesetz der Inkarnation [9].

So resultiert die Einheit der Kirche wie ihre Pluralität aus ihrer Christusförmigkeit und aus der Kontingenz des Menschen. Beides aber ist *ineinander* anwesend. Nach dem Neuen Testament ist sie also keine Addition von Ortskirchen, die zu einer Föderation zusammengeschlossen wären, aber auch kein Großbetrieb mit Nebenstellen. Sie ist immer beides in einem: Universalkirche und Partikularkirche – und keine hat vor der anderen Priorität.

---

[4] Apg 8,1; 11,22 (Jerusalem); Röm 16,1 (Kenchreai); Kol 4,16 (Laodikaia); 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1 (Korinth).

[5] Apg. 9,31 (Judäa, Galiläa, Samarien); 1 Kor 16,19 (Asien); 1 Kor 16,1 (Galatien).

[6] Röm 16,5; 1 Kor 16,19; Kol 14,5; Phm 2.

[7] Vgl. Gal 1,13 mit 1,22.

[8] ThWNT III, 508.

[9] Vgl. *H. de Lubac*, Eglises particularières 59 f.: „Et il n'est pas moins impossible de dissocier radicalement, dans une même conscience, individuelle ou collective, foi chrétienne et culture humaine, ainsi que l'enseignent aujourd'hui quelques idéologues à la recherche d'une ‚sécularisation' d'où résulterait, pensent-ils, une parfaite pureté de la foi: c'en serait bien plutôt l'extinction par asphyxie."

II. Die communio-Struktur der alten Kirche

Die Kirche lebt in einer Spannung zwischen Einheit und Vielheit, die zu allen Zeiten zur rational eindeutigen, sachlich aber unangemessenen Auflösung tendiert, sei es in Richtung auf eine zentralistisch verstandene Einheit, sei es in Richtung auf einen ungegliederten Kongregationalismus. Die geistig-geistliche Kraft der alten Kirche suchte aber die beiden Pole jener Spannung in Synthese zu vereinen [9a]. Das wurde möglich, weil das Kirchenbild in den ersten Jahrhunderten grundlegend pneumatisch und eschatologisch fundiert war. Die Kirche wußte sich weder an den Raum noch an die Zeit gefesselt [10]. Ihre Lebenskraft bezog sie aus der Feier des Herrenmahles, in dem sie in Christi Leib eingegliedert wurde. Da die Eucharistie aber nicht anders als ortsgebunden vollzogen werden kann, begreift sich die Abendmahlsgemeinde als Verwirklichung der Kirche [11]. Sie war dabei vor spiritualistischer Verflüchtigung sicher. Von Anfang an stehen Eucharistie und Gemeindeleitung in enger Verbindung, wie wir am deutlichsten in den Briefen des Ignatios von Antiocheia sehen können [12]. Das Haupt der Gemeinde ist der Bischof, und er leitet seine Vollmacht von dem Vorsitz beim Herrenmahl her. Geistige und institutionelle Realität harmonieren vollkommen [13] – beide aber sind auf die Vollendung im Eschaton ausgerichtet. Das Abendmahl wird gefeiert, „bis er wiederkommt". Die Ortsgemeinde begreift sich daher als vorläufig, als heimatlose Gruppe: sie ist παροικία [14], τρίτον γένος [15].

Die nämlichen Faktoren, welche die Selbständigkeit der Ortskirche fördern, verhelfen ihr zu einem starken Bewußtsein der Einheit mit allen anderen Ortskirchen. Feiern sie nicht die gleiche Eucharistie; leben sie nicht gleichermaßen auf die Parusie hin? Die Einheit, die so zustande kommt, ist die einer Gemeinschaft. Sie erwächst aus der Zusammengehörigkeit. Nach zwei Richtungen wird sie konkretisiert.

[9a] Dieser Wirklichkeit wird die mehr unter soziologischer Perspektive abgefaßte Geschichte der frühchristlichen Ekklesiologie von P. V. Dias (Kirche. In der Schrift und im 2. Jahrhundert) nicht gerecht: Die Partikularität wird zu stark betont (vgl. z. B. 81 f., 89, 151–158).

[10] Vgl. die in der Patristik und im MA häufig verwendeten Gedanken von der Ecclesia ab Abel, von der Kirche als Gemeinschaft aller Berufenen, von der Zugehörigkeit der Engel zur Kirche. Vgl. die Belege bei *Congar*, Von der Gemeinschaft der Kirchen 246; *ders.*: HDG III/3 c 17/A. 38 f.

[11] Cyprian, de orat. dom. 4; 18: CSEL 3, 209, 238 ff., 174 ff., 280. Zur heutigen Kontroverse um die Verbindung von Amt und Eucharistie vgl. die Übersicht bei *A. Gerken*, Theologie der Eucharistie (München 1973) 228–255.

[12] Smyrn 8,1 f.; Eph 4,1; 5,1 f.; Philad 4 (Funk – Diekamp 198 ff.).

[13] Vgl. Origenes, in Lc. hom. 13,5 (GCS 9,91): Jede Einzelkirche hat zwei Leiter, einen Engel und den Bischof.

[14] Belege bei *A. Blöchlinger*, Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft (Einsiedeln 1962) 33–40.

[15] Clemens Alex., Strom. 6,5 (ed. *Hennecke* 143).

Innerhalb der einzelnen Paroikie verkörpert die Gemeinschaft zunächst das kollegiale Gremium der Priester und das der Diakone. Ihr Ursprung ist vermutlich in der kollegialen Verfassung der paulinischen Gemeinden zu suchen, wo unter der Oberaufsicht des Apostels ein Leitungsteam bestand. Aus dem Präsidenten desselben wird der monarchische Bischof, dem somit eine Doppelrolle übertragen wird. Er bleibt einerseits Mitpresbyter, wird aber andererseits durch die Handauflegung, die er von anderen Bischöfen empfängt, unmittelbar mit der apostolischen Sukzession betraut [16]. Auch damit kommt eine gewisse Spannung in das ekklesiale System. Die Ortskirche tendiert in allem auf ihre Spitze, aber die Monarchie des Bischofs wird sozusagen demokratisch temperiert durch das Kollegium der Presbyter, die wie er die kirchenkonstitutive Vollmacht zur Herrenmahl-Leitung besitzen. So können sie den Bischof bei seinen Aufgaben unterstützen [17]: in seiner Abwesenheit oder im Fall seiner Verhinderung vertreten sie ihn; bei Sedisvakanz leiten sie interimistisch die Kirche; ihnen obliegt die Wahl des neuen Bischofs. Damit sind in der bischöflichen Ortskirche potentiell weitere ekklesiale Realisierungen angelegt, die nicht mehr unmittelbar vom Bischof getragen werden, obschon er mindestens mittelbar der Bezugspunkt der Einheit bleibt. Das zeigt sich schon daran, daß er es ist, der durch die Weihe ins Presbyterium beruft. Vor allem aber steht man nur durch den Bischof in der Gemeinschaft mit den anderen Paroikien und somit in der Einheit der Kirche.

Damit ist schon die andere Richtung angedeutet, auf die hin sich die Kirche entwickelt. Die bischöflich geleiteten Ortskirchen verstehen sich als Glieder einer umspannenden Gemeinschaft. Sie bilden eine communio [18]. Formprinzip ist – nicht anders als innerhalb der Ortskirche selbst – die Eucharistie [19]. Wieder konkretisiert es sich nach außen hin durch eine ganze Menge von Vollzügen. Sie sind so bekannt, daß sie nur wieder einmal in Erinnerung gerufen werden

[16] *P. Touilleux*, Réflexion 123–130.

[17] Belege bei *B. Bazatole*, Der Bischof 370–377.

[18] Vgl. z. B. Irenäus, adv. haer. 3,17,2 (SC 34,305); Cyprian, de eccl. cath. unit. 7 (CSEL 3,215). – Literatur: *F. E. Brightman*, Terms of Communion on the Ministration of the Sacraments in Early Times: *H. B. Swete* (Hrsg.), Essays on the Early History of the Church and the Ministry (London 1918) 313–406. *W. Elert*, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens (Berlin 1954); *ders.*, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche: Koinonia, Arbeiten des ökumenischen Ausschusses der VELKD (Berlin 1957). *G. d'Ercole*, Communio, collegialità, primato e sollicitudo omnium Ecclesiarum dai Vangeli a Costantino: Communio 5 (Roma 1964). *M.-J. Le Guillou*, Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der communio (Mainz 1964). *J. Hamer*, L'Eglise est une communion: US 40 (Paris 1962). *L. Hertling*, Communio und Primat: US 17 (1962) 91–125.

[19] Vgl. z. B. Augustinus, contra Faust. 12,20 (PL 42,265); sermo 57,7 (PL 38,389); de civ. Dei 22,17 (PL 41,779); Hieronymus, adv. Jovin. 2,29 (PL 23,326).

müssen [20]. Da ist an erster Stelle die lebendige Gastfreundschaft, die man den Mitgliedern anderer Ortskirchen gewährt [21]. Die Bischöfe stehen in regem Briefwechsel miteinander [22]; besonders zeigen sie sich gegenseitig ihre Wahl an und ersuchen um Gemeinschaft [23]. Auf Synoden und Konzilien zeigt sich die Kirchengemeinschaft besonders deutlich [24]; wesentlich dafür ist auch der Umstand, daß deren Beschlüsse von den anderen Bischöfen rezipiert werden [25]. Auf die eucharistische Grundlage der communio weist der Brauch der Übersendung von Eulogien und *fermentum* [26]. Umgekehrt hat der Ausschluß aus einer Ortsgemeinde automatisch auch die Exkommunikation durch alle anderen zur Folge [27].

Die Clearingstelle des kommunionalen Netzes ist immer der Bischof. Er ist dies deswegen geworden, weil er durch die Ordination in die communio der anderen Bischöfe getreten ist [28]. Deswegen haben ihm seit der frühesten Zeit mehrere Bischöfe die Hände aufgelegt [29]. Und weil er als Bischof das Haupt seiner Kirche ist, wird diese durch und mit ihm in die Gemeinschaft aller Ortskirchen aufgenommen.

Ein hervorragender Zeuge der Theologie, die sich hier ausspricht, ist Cyprian von Karthago. Nach ihm ist die Kirche eine wesentlich eucharistische Gemeinschaft [30]. Ihre Einheit gründet in der Einheit des trinitarischen Gottes; in der episkopalen Leitung der Ortskirche wird sie sichtbar: „Ecclesia super episcopos constituatur" [31]. Die

---

[20] Genaue Belege bei *W. Elert* und *L. Hertling*, a. a. O. (Anm. 18).

[21] Das schönste Beispiel bietet die Aberkios-Inschrift (Text in DACL I, 69 f.).

[22] Man denke an den Einfluß, den das Briefcorpus von Bischöfen wie Ignatius v. Antiocheia und Cyprian ausgeübt hat. Weitere Belege zum Thema bei *C. Vogel*, Einheit der Kirche 639.

[23] Vgl. Eusebius HE VII, 30 (ed. *Schwarz* 301).

[24] Vgl. den Sammelband Das Konzil und die Konzile (Stuttgart 1962). *H. A. Biedermann*, Die Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts und das orthodoxe Verständnis der Ortskirche: H. Fleckenstein, Ortskirche 284–303. Weitere Lit. bei *C. Vogel*, Einheit der Kirche 627.

[25] *A. Grillmeier*, Konzil und Rezeption: TheolPhil 45(1970) 321–352.

[26] *J. A. Jungmann*, Fermentum. Ein Symbol kirchlicher Einheit und sein Nachleben im Mittelalter: Colligere fragmenta (FS A. Dold) (Beuron 1952) 185–190.

[27] Nach can. 5 des Konzils von Nikaia (COeD 7) war von der communio mit allen Kirchen ausgeschlossen, wer von der einer Ortskirche ausgeschlossen war. Zum praktischen Funktionieren dieser Bestimmung vgl. *C. Vogel*, Einheit der Kirche 632–635 sowie *J. Gaudemet*, Note sur les formes anciennes de l'excommunication: RSR (1949) 64–77.

[28] Vgl. die bekannte Formulierung Cyprians, de eccl. cath. unit. 4 (CSEL 3,214): „Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur." Dazu *B. Bazatole*, Der Bischof 360 f. und *P.-Th. Camelot:* HDG III/3 b, 22 f.

[29] Erstmals belegt bei Hippolyt, Trad. apost., Veroneser Fragment (ed. *Hauler);* weitere Belege bei *C. Vogel*, Einheit der Kirche 626 (Anm. 68 f.).

[30] De orat. dom. 18 (CSEL 3,280). Ausführlich zur Ekklesiologie Cyprians: *W. Simonis*, Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus: FThSt 5 (Frankfurt 1970). [31] Ep. 33 (CSEL 3,566).

damit gegebene Einheit der Lokalgemeinde aber ist das Zeichen für die Einheit der Gesamtkirche, insofern der Ortsbischof Glied des einen Weltepiskopates ist: „Episcopatus unus multorum episcoporum concordi numerositate diffusus“ [32]. In diesem Wort nennt Cyprian zugleich das Band der Einheit: es ist die Eintracht, die Brüderlichkeit [33]. Aufgrund der in der Eucharistie geschenkten Heiligkeit wird der ortskirchliche Bischof dank seiner Apostolizität zum Garanten der Einheit wie der Katholizität. Und durch ihn, genauer durch die Gemeinschaft mit ihm, wird auch dem letzten Gläubigen die Gemeinschaft mit der Universalkirche vermittelt. Die Eigenschaft der Apostolizität, die der Kirche als ganzer zukommt [34] und im Bischof ihren leibhaftigen Ausdruck findet, führt zu einer weiteren Ausbildung der communio. Von Anfang an besitzen jene Ortskirchen besonderes Ansehen, deren Gründer und erster Leiter ein Apostel gewesen war. Man ist der Überzeugung, daß sich in ihnen die apostolische Lehre und somit das Wort des Herrn selbst besonders rein bewahrt habe. Wenn man also mit einer dieser Gemeinden in Gemeinschaft stand, dann hatte man die Sicherheit, mit der ganzen apostolischen Kirche verbunden zu sein. Entsprechend fiel ihren Leitern schon sehr früh ein Inspektionsrecht über andere Kirchen zu, ähnlich dem, das Paulus sich in seinen Gemeinden vorbehalten hatte. Die ökumenischen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts haben diesen Vorrang dann juristisch abgesichert [35].

Eine weitere Gliederung erfährt diese Episkopalhierarchie nach 313, als die Bischöfe mehr und mehr politische Funktionen übernehmen. Im Zuge der nomokanonischen Gesetzgebung der ersten christlichen Kaiser erwies es sich als vorteilhaft, die Kirchenstruktur an die des Reiches anzugleichen. Das Ergebnis dieses Prozesses ist die Ausbildung der Patriarchate und Metropolien [36]. Allerdings bedeutet die Entstehung dieser Teilkirchenverbände eine gewisse Schwächung der Stellung des Einzelbischofs, die natürlich auch gleichzeitig eine Minderung der Position seiner Ortskirche mit sich brachte. Gleichlaufend damit kommt es zur immer stärkeren Ausbildung des römischen Primats. Unter Berufung auf die Sonderstellung des hl. Petrus innerhalb des Apostelkollegiums und nicht ohne Hinweis auf die

[32] Ep. 55,24 (CSEL 3,624).

[33] Ep. 68 (CSEL 3,744.746); 73,26 (CSEL 3, 798). Ähnlich auch Augustinus, en. in ps. 141,7 (PL 37,1837); Hilarius, in ps. 121,5 (CSEL 22,573).

[34] Vgl. *W. Beinert*, Grundlagen des katholischen Amtsverständnisses: Theol.-prakt. Quartalschr. 121 (1973) 305–317.

[35] Nikaia: can. 6 f. (COeD 8); Konstantinopel I: can. 2 f. (COeD 27 f.); Chalkedon can. 28 (COeD 75 f.). Die Anfänge der Episkopalhierarchie liegen aber schon in der Mitte des 2. Jh.

[36] *C. Vogel*, Einheit der Kirche 626, 640–647. Vgl. auch *H. Grotz*, Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nizäa (325) (Roma 1964).

durch das Martyrium des hl. Paulus doppelt gesicherte Apostolizität des römischen Sitzes beanspruchten die Bischöfe der Tiberstadt wenigstens seit dem ausgehenden ersten Jahrhundert eine Sonderposition innerhalb der communio Ecclesiarum. Die Fakten, in denen sich diese Rolle äußerte, brauchen hier nicht wiederholt zu werden [37]. Jedenfalls genügt es seit dem 4. Jahrhundert, Gemeinschaft mit der sedes Romana zu haben, wenn man seine gesamtkirchliche communio nachweisen möchte [38].

Das Ergebnis dieser Entwicklung hat sich deutlich in der Ekklesiologie des Optatus von Mileve niedergeschlagen. Die „cathedra una" ist nun nicht mehr, wie noch bei Cyprian, der Sitz des Lokalbischofs, sondern die *Cathedra Petri.* Durch sie steht man in der gesamtkirchlichen Gemeinschaft [39]. Damit ist eine bedeutsame Verschiebung der ekklesialen Konzeption sichtbar geworden. Während sich bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts die communio auf die Gemeinschaft im Glauben und den Sakramenten gründet und vornehmlich in der gleichen regula fidei, im gleichen Symbolum ausdrückt, also wesentlich eine geistliche Realität ist, wird sie nun mehr und mehr institutionalisiert, zunächst durch die Teilkirchenverbände, dann vor allem durch die Konzentration auf den Bischof von Rom. Das Bewußtsein von den transzendenten Grundlagen der Kirchengemeinschaft geht in dieser Epoche nicht verloren [40], aber es verliert deutlich an Stärke.

III. Die Theologie der Kirchengemeinschaft in den Ostkirchen

Nach E. Corecco ist die Ursache der differierenden Entwicklung des Kirchenverständnisses im Osten und im Westen das jeweils andere Eucharistieverständnis [41]. „Im Osten herrscht der Transzendenzgedanke vor, wonach bei der Brotbrechung alle Bischöfe Christus in gleicher Weise repräsentieren. Im Okzident wird die Eucharistie mehr juristisch gesehen als Versöhnungsopfer, das mit der Binde- und Lösegewalt zusammenhängt." [42] Unter diesen Vorzeichen mußte es in den orientalischen Kirchen zur Präponderanz der Ortskirche kommen. Ist die Eucharistie kirchenkonstitutiv, dann realisiert sich die Kirche selbstverständlich in der Altargemeinde. Weil aber die Eucharistie

[37] Vgl. *P. Battiffol,* Cathedra Petri: US 4 (Paris 1938).
[38] Belege in reichem Maß bei *F. Heiler,* Autonomie; *O. Rousseau,* Die Lehre vom Bischofsamt 321–328; *C. Vogel,* Einheit der Kirche 647–661; *Y. Congar:* HDG III/3 c, 11–16.
[39] Vgl. z. B. c. Parmen. Donat. 3,5 (CSEL 26,86).
[40] Das zeigt sich vor allem in der Liturgie: *Y. Congar:* HDG III/3 c, 20–23; vgl. auch 16 und 24 f.
[41] Bischof 603 f.
[42] A. a. O. 603 f.

allenthalben gleicherweise gefeiert wird, sind alle Altargemeinden innerhalb der Gesamtkirche gleichen Ranges. Garant der Einheit ist der Heilige Geist, der die Ortskirchen durch das Band der Liebe zusammenhält.

Die juristische Übersetzung dieser Ekklesiologie ist das Synodalsystem der autokephalen Ostkirchen. Demnach besteht die Kirche aus bischöflich verfaßten Ortsgemeinden. Da sie eine Ikone der himmlischen Kirche ist, bildet sich in ihr auch die Trinität ab, die aus einer gleichgeordneten Vielheit in Einheit besteht. So sind denn auch alle Ortskirchen in einem paritätischen Verhältnis zueinander, wie auch alle Bischöfe durch die Weihe gleichen Ranges sind. Als sich Teilkirchenverbände bilden, gerät natürlich auch in diesen Wein einer idealen Kirchenkonzeption ein erheblicher Schuß Wasser hinein. Aber im Gegensatz zum Westen lehnt der Orient beharrlich die primatiale Spitze des Kirchensystems ab. Es bildet sich die Anschauung von der Pentarchie. Darin kommt dem römischen Bischof eine entscheidende Rolle zu – ohne ihn funktioniert sie nicht [43] –, aber niemals wird sein Anspruch anerkannt, selber die Gesamtkirche repräsentieren zu können [44]. Diese Theologie, die bereits vor dem Schisma von 1054 ausgebildet wird, bleibt im Osten maßgebend. Die patriarchale oder autokephale Landeskirche gilt als die Verwirklichung der Universalkirche am Ort. „Die Partikularität ihrer sichtbaren Struktur hindert sie nicht", lesen wir im einflußreichen „Ausführlichen Katechismus" des Philaret von Moskau (1839), „im geistlichen Sinne große Glieder des einen Leibes der Ökumenischen Kirche zu sein, als einziges Haupt Christus und den einen Geist des Glaubens und der Gnade zu haben. Sichtbar findet diese Einheit ihren Ausdruck in dem einstimmigen Bekenntnis des Glaubens sowie der Gemeinschaft der Gebete und der Sakramente" [45]. In neuester Zeit versuchen bedeutende Theologen wie N. Afanassieff, P. Evdokimov und J. Meyendorff mit einer eucharistischen Ekklesiologie das Ortskirchensystem zu stärken [46]. Demnach ist nicht nur die autokephale, sondern jede bischöfliche Ortskirche die Realisation der Gesamtkirche.

[43] *W. de Vries,* Das „Collegium Patriarcharum": Conc. 1 (1965), 655–663; *M. Jugie,* Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia dissidentium IV (Paris 1931) 450–463.

[44] Nikolaus I. und Innozenz III. hatten ihn unter dem Stichwort der ἐπιτομή erhoben: Der Papst ist die Zusammenfassung, Repräsentation der Gesamtkirche *(Y. Congar:* HDG III/3 c, 51 [Anm. 75]).

[45] Zit. nach *R. Slenczka,* Ecclesia particularis 316.

[46] *N. Afanassieff,* Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen: *N. Afanassieff – N. Koulomzine – J. Meyendorff – A. Schmemann,* Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Bibl. f. orthodoxe Theol. u. Kirche 1 [Zürich 1961] 7–65. *J. Meyendorff,* Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie: a. a. O., 95–117; *ders.,* Sacrements et Hiérarchie dans l'Eglise: Dieu Vivant 26 (1954) 81–91. *P. Evdokimov,* L'Orthodoxie (Neuchâtel 1959) 128–135.

Wir sehen heute wieder deutlich, daß der Osten ein wichtiges Strukturprinzip der Kirche besser als der Westen erhalten hat. Man kann dabei freilich nicht übersehen, daß es auch hier zu Verformungen kam. Nicht selten brachte es die Einzelkirche in eine verhängnisvolle Isolierung [47]. Das große Problem der orientalischen Kirchen ist die Realisierung der Katholizität. Sie müssen sich weiter auch die Frage stellen, ob nicht die Kirche hinsichtlich der Primatsfrage der Schrift gerecht zu werden hat, die durchaus einen Vorrang des hl. Petrus deckt. Das Problem des Okzidents wird es dagegen, ihn über die Maßen zu bewerten.

IV. Die Verdunkelung des communio-Gedankens im Westen

Die Verrechtlichung der Eucharistielehre im Westen hatte eine immense Steigerung der päpstlichen Gewalten zur Folge. Geht es beim Herrenmahl um die Versöhnung, dann nimmt der den ersten Platz in der Kirche ein, der die Fülle der Versöhnungsvollmacht hat. Das ist nach Mt 16,18 ff. Petrus und somit auch sein Nachfolger, der Bischof der Stadt Rom. Er wird damit gleichsam automatisch zum obersten und schließlich praktisch zum einzigen Bischof in der Kirche. Diese erscheint nunmehr nicht mehr als Netz von Ortskirchen, sondern als Weltkirche, die sich in der einen Ortskirche von Rom konzentriert. Ecclesia Romana und Ecclesia catholica werden zu Synonymen.

Der eigentliche Ausgangspunkt [48] und zugleich der erste Höhepunkt dieser Ekklesiologie, die sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil durchgehalten hat [49], ist die gregorianische Reform des 11. Jahrhunderts. Man wird ihren Protagonisten nicht gerecht, wenn man ihnen fanatisches Machtstreben unterstellt. Ihre Leidenschaft für die Kirche entspringt geistlichen Motiven. Doch gerade wegen ihres transzendenten Charakters glaubten sie, den politischen Kampf für sie aufnehmen zu müssen. Die in der konstantinischen Idee angelegte Liaison zwischen Kirche und Staat hatte zu einer immer engeren Verquickung der beiden Größen im frühen Mittelalter geführt. Aus den Paroikien der ersten Zeiten waren handfest in der Welt verwurzelte nationale, ethnische und feudale Eigenkirchen geworden [50]. Eine Reform erschien unumgänglich. Ihr Stichwort mußte die *libertas Ecclesiae* sein, die Freiheit der Kirche von allen weltlichen Einmischungen, auf welcher Ebene sie auch erfolgten [51]. Zwangsläu-

---

[47] Zur Kritik vgl. *Y. Congar*, Wesenseigenschaften 401 f.

[48] Die Entwicklung beginnt schon mit Nikolaus I. in der 2. Hälfte des 9. Jh. Vgl. Anm. 44.

[49] S. unten unter Nr. IX.

[50] *Y. Congar*, L'ecclesiologie 132.

[51] *G. Tellenbach*, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites: Forschungen z. Kirchen- u. Geistesgesch. 7 (Stuttgart 1936).

fig wurde damit die ortskirchliche Struktur der Kirche auf's Korn genommen. Die Interventionen der politischen Mächte trafen natürlich zunächst die Partikularkirchen, weil deren Einflußbereich territorial bestimmt war. Wollte man sie ausschalten, dann ließ sich dies nur auf dem Weg einer starken Zentralisierung bewerkstelligen. Da der Vorkämpfer und Garant der kirchlichen Freiheit der römische Papst war, wird seine Kirche nun zum ausschließlichen Bezugspunkt aller Kirchen. Ihr kommt nun vor allen anderen ekklesiale Qualität zu; wo immer sie sonst noch vorhanden ist, leitet sie sich von Rom ab [52]. Der Papst allein hat die *plenitudo potestatis*, den Bischöfen kommt sie nur mehr *in partem sollicitudinis* zu [53]. Sie sind zu päpstlichen Vikaren geworden [54].

Damit hat die juridische über die sakramentale Kirchenkonzeption den Sieg davongetragen. Aus dem Netz der communio der Partikularkirchen ist eine zentralistische Einheitskirche unter der Oberleitung des Papstes geworden. Das Erste Vatikanische Konzil setzt den letzten Stein in diesem eindrucksvollen Gebäude: dem Bischof von Rom wird feierlich die plenitudo supremae potestatis ordinariae et immediatae über die ganze Kirche zuerkannt [55]. Die Wende des 11. Jahrhunderts findet ihren Ausdruck auch darin, daß nunmehr deutlich an die Stelle der eucharistischen Ekklesiologie die des *Corpus mysticum* tritt. Wie H. de Lubac nachgewiesen hat, ist dieser Begriff ursprünglich Bestandteil der Eucharistielehre gewesen [56]. Jetzt aber wird er mit dem Korporationsgedanken der Antike und dem Ordo-Begriff verbunden; so gewinnt er völlig neue Züge [57]. Eucharistielehre und Ekklesiologie trennen sich, wenigstens im allgemeinen Bewußtsein.

Für die Kirchenlehre hatte das sinistre Folgen. Die abendländische Gesellschaft ist bis auf wenige Reste an den Rändern christlich geworden. *Mundus, ecclesia* und *christianitas* werden beinahe deckungsgleich. Ihr Aufbau gleicht einer Pyramide. Sie ist eine einzige Totalität, in der jedem Mitglied ein bestimmter Platz zugewiesen ist. Ganz unten steht die breite Schicht der Bauern; nach oben spitzt sich

[52] *Y. Congar*, Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts: J. Daniélou – H. Vorgrimler (Hrsg.), Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit (Freiburg–Basel–Wien 1961) 196–217.

[53] Vgl. Anselm v. Lucca, Collectio, canonum I, 9, 18, 63 (ed. Thaner 10, 14 f., 31 f.). Zum Thema *J. Rivière*, In partem sollicitudinis ... Evolution d'une formule pontificale: RSR 5 (1925) 210–231.

[54] Dict. papae 3, 13, 14 (*C. Mirbt – K. Aland*, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus I [Tübingen [6]1967]) 282; Leo IX. (= Humbert), ad Caerul. 10 (PL 143,751). Weitere Belege bei *Y. Congar*, Gemeinschaft 257 ff. (Anm. 30 f.).

[55] DS 3064. Vgl. *G. Thils*, Primauté pontificale et prérogatives épiscopales, „Potestas ordinaria" au Concile du Vatican (Louvain 1961).

[56] Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter (Einsiedeln 1969).

[57] *W. Beinert*, Kirche 75–79; dort weitere Lit.

die Pyramide mehr und mehr zu, bis sie ihren äußersten Höhepunkt im Papst erreicht. Er wird zum Haupt des Sozialkörpers. Entsprechend verstehen sich alle anderen Angehörigen der Gesellschaft als Zellen eines einzigen großen Leibes, des Corpus Christi mysticum. Da der Papst darin als dessen Haupt zugleich die Stelle Christi einnimmt [58], in dem sich die Kirche kristallisiert, kann auch er mit der Kirche identifiziert werden [59]. Ecclesia particularis im territorialen Sinn ist damit zu einem leeren Begriff geworden. Partikularität ist nur mehr diachron denkbar. Unter Universalkirche versteht man jetzt die Kirche aller Zeiten, die den gleichen Glauben hat; die Teilkirche ist deren Realisierung in den verschiedenen Geschichtsperioden [60].

V. Die zentrifugalen Kräfte in den Bischofskirchen

Nicht weniger als der päpstliche Zentralismus schwächt die Entwicklung des Pfarrwesens die kommunionale Kirchenstruktur, wenigstens soweit sie im Bischof ihr Zentrum hat [61]. Wir müssen es

[58] Vgl. *M. Maccarrone*, Vicarius Christi. Storia del titolo papale (Roma 1952). *E. H. Kantorowicz*, The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Thought (Princeton 1957).

[59] Aegidius Romanus, de eccl. pot. 3,12 (ed. *Scholz* 209): Der Papst „tenet apicem ecclesie et potest dici ecclesia".

[60] *R. Schmidt*, Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte: ZKG 67 (1955/56) 288–317. *K. A. Nowotny*, Wandlungen der Typologie in der Frührenaissance. Ante legem – sub lege – sub gratia: *P. Wilpert* (Hrsg.), Lex et sacramentum im Mittelalter: MiscMed 6 (Berlin 1961) 143–156. – *W. Beinert*, Kirche 331–350.

[61] Literatur z. Gesch. u. Theol. der Pfarrei: *A. Blöchlinger*, Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft (Einsiedeln 1962). *J. Bukkens*, De parochie is ook een apostolisch-wervende gemeenschap: Coll. Mechlin. 48 (1963) 141–163. *G. Ceriani*, La Parrocchia: rilievi dogmatici e giuridici: La parrocchia, aspetti pastorali e missionari (Milano 1955) 76–107. *Y. Congar*, Mission de la Paroisse: Structures sociales et pastorale paroissiale. Congrès nationale de Lille 1948 (Paris 1949) 48–65. *W. Croce*, Die Geschichte der Pfarre: *H. Rahner* (Hrsg.), Die Pfarre. Von der Theologie zur Praxis (Freiburg 1956) 15–26. *C. Dillenschneider*, La paroisse et son curé dans le mystère de l'Eglise. Essai de synthèse théologique (Paris 1965). *H. Fischer – N. Greinacher – F. Klostermann*, Die Gemeinde (Pastorale – Handreichung für den pastoralen Dienst) (Mainz ^{2}1970). *C. Floristan Samanes*, La parroquia, communidad eucarística. Ensayo de una teología pastoral de la parroquia (Madrid 1961). *D. Grasso*, Osservazioni sulla teologia della parrocchia: Greg 40 (1959) 297–314. *J. Hamer*, La paroisse dans le monde contemporain. Les fondements théologiques d'une pastorale: NRT 86 (1964) 965–973. *B. W. Hildebrand*, Das Gemeindeprinzip der christlichen Kirche (Zürich 1951). *J. Homeyer*, Die Erneuerung des Pfarrgedankens. Eine bibliographische Übersicht: *H. Rahner*, Die Pfarre (s. oben) 125–158. *F. Klostermann*, Prinzip Gemeinde (s. Literaturverzeichnis). *B. van Leeuwen*, Kerk en parochie: Tijdschrift voor Theologie 4 (1964) 233–253. *L. Nanni*, L'evoluzione storica delle Parrocchia: La Scuola Catt. 81 (1953) 475–544; *ders.*, Lo sviluppo storico della parrocchia e i suoi insegnamenti: La Parrocchia, aspetti pastorali e missionari. Atti della settimana nazionale di aggiornamento pastorale tentasi a Bologna (Milano 1955) 62–75. *K. Rahner*, Zur Theologie der Pfarre: *H. Rahner* (Hrsg.), Die Pfarre (s. o.) 27–39; *ders.*, Friedliche Erwägungen über das „Pfarrprinzip": Schriften II, 299–337. *H. Roth*, Pfarrei und Pfarrprinzip: Die Kirche in der Welt 1 (1947/48) 13–16, 331–334. *W. Seaton*, Notes sur les origines religieuses des paroisses rurales: RHPT 15 (1935) 243–354. *R. Spiazzi*, Spunti per una teologia della parrocchia: La Scuola Catt. 80 (1952) 24–42. *L. Siemer*,

darum in unsere Überlegungen einbeziehen. In seinen Anfängen ist das Christentum eine typische Stadtreligion. Der *paganus*, der Dörfler, wird zum Heiden schlechthin. Weil nun aber die städtischen Kirchen Bischofskirchen sind, werden in der Nachbildung dieser Struktur auch die seit dem 4. Jahrhundert sich mehrenden Ortskirchen auf dem Land ganz selbstverständlich von einem Bischof geleitet. Das Institut der χωρεπίσκοποι (episcopi vicani) bildet sich aus. Es ist vor allem im Orient, aber auch in Spanien, Nordafrika und Süditalien nachweisbar. Zunächst sind sie den Stadtbischöfen gleichgestellt, doch sehr bald können diese ihren Einfluß auch in den Landgebieten geltend machen. Die Chorbischöfe werden durch die Periodeuten verdrängt, die namens und im Auftrag der Stadtbischöfe die ländlichen Gemeinden betreuen. Man kann in ihnen die Vorläufer unserer Pfarrer sehen. Allerdings ist die Pfarrei ein Stadtprodukt. Ihre Wurzeln liegen in der kirchlichen Organisation der Stadt Rom, wo den einzelnen Titelkirchen Presbyter vorstanden. Sicher hat auch die Gliederung der weitgehend stadtlosen Kirche von Ägypten dazu beigetragen. Sie hatte nur einen einzigen Bischof, der in den Metrokomien (Großgemeinden) Seelsorgstellen einrichten mußte. Der eigentliche Beginn des Pfarrwesens ist jedoch nach 313 anzusetzen. Als die Kirche ihre Freiheit gewann, breitete sich das Christentum sehr rasch auch auf den Dörfern aus. Die Bischöfe entsenden zu deren Betreuung Kleriker, die bestimmte pastorale Vollmachten erhalten [62]; Feudalherren bitten um Presbyter für sich und ihre Untergebenen. Sehr bald wurde es notwendig, sie mit immer weiteren Delegationen auszustatten, um eine ordentliche Seelsorge zu gewährleisten. Im 6. Jahrhundert wird ihnen die bis dahin bischöflich reservierte Taufbefugnis erteilt. In der weiteren Ausbildung der Pfarrstruktur zeigen sich ähnliche Erscheinungen wie bei den Bischofskirchen: weitere Gliederungen entstehen. Es bilden sich Pfarrverbände, die einem Erzpriester unterstellt werden [63]. Er ist die Kontaktstelle zum Bischof. Obwohl dieser seine oberhirtlichen Aufgaben durch regelmäßige Pastoralvisitationen wahrnimmt, obwohl er noch lange an der Fiktion der Versammlung des Presbyteriums festhält [64], geht dieser Gedanke schließlich mehr oder weniger verloren. Der Zusammenhalt untereinander und mit dem Bischof wird schwächer, bis schließlich die Idee von der göttlichen

---

Pfarrfamilie und Ecclesiola: Die Neue Ordnung 3 (1949) 37–51. *I. de la Tour, Les* origines religieuses de la France. Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle (Paris 1900). *S. Zorell,* Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit: AfkKR 82 (1902) 74–98, 258–289.

[62] Wohl die erste Bezeugung dieser Pfarrdelegation bei Innozenz I., ep. 25,6 (PL 20,557).

[63] Erstmals 567 bezeugt *(Blöchlinger,* Pfarrei 83).

[64] Beispiele dafür bei *V. Monachino,* La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV (Roma 1947) 55 f., 188 ff.

Einsetzung der Pfarreien (Parochianismus) aufkam. Sie spielt im 13. Jahrhundert anläßlich des Bettelordensstreites wieder eine Rolle [65]. In den bischöflichen Ortskirchen erscheinen mit den Mendikanten plötzlich Priester, die unmittelbar dem Papst unterstellt sind, also nicht mehr dem Presbyterium angehören. Von der Primatstheologie her ist das ganz in der Ordnung: wenn der Papst der Universalbischof und die Kirche seine Diözese ist, dann kann er ohne weiteres in bestimmten Sprengeln durch Beauftragte die Seelsorge ausüben lassen. Die Säkularkleriker wehren sich verständlicherweise gegen diesen Eingriff in ihre hergebrachten Rechte; und sie argumentieren mit der altkirchlichen Idee der communio, die sich in den Diözesen, den Provinzen und in der Gesamtkirche entfalten müsse, aber auch, und das sprengt den altkirchlichen Rahmen, in der Pfarrei. Denn jede der genannten teilkirchlichen Gebilde wird von einem Amtsträger göttlichen Rechtes geleitet. Die Pfarrer sind die Nachfolger der 72 Jünger, ähnlich wie die Bischöfe die Erben des Apostelkollegiums sind. Bekanntlich kann sich diese Meinung nicht durchsetzen [66]. Die Mönche und ihre Theologie trugen übrigens nicht nur theoretisch zur Aushöhlung der ortskirchlichen Autorität bei, sondern auch sehr praktisch. Durch ein sich immer weiter ausbreitendes System von Exemtionen und Privilegien zugunsten der Mendikanten und anderer Orden werden immer mehr Teile der Diözese der bischöflichen Jurisdiktion entzogen [67].

Im Sturm der Reformation des 16. Jahrhunderts versucht das Konzil von Trient, dem bischöflichen Amt neuen Glanz und neue Vollmacht zu geben. Aber das geschieht wieder ganz von der Zentralgewalt her und zu deren letztendlicher Stärkung [68]. Das Pfarrsystem bleibt davon unberührt: es funktioniert nun ganz nach dem Muster der Diözese: der Pfarrer wird zu einer Art Kleinbischof mit ähnlichen, wenn auch minderen Rechten und Pflichten wie der Bischof [69].

VI. Die Theologie von der Ortskirche im Mittelalter

Die in den vorangehenden Abschnitten geschilderten Faktoren führten zum Niedergang der Ortskirche, die nur mehr als päpstliche Agentur begriffen wird. Dennoch geht die Konzeption der alten

[65] *Y. Congar*, Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XVIe: ArchHistDoctrLittMA 28 (1961) 35–152. *J. Ratzinger*, Zum Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre; *ders.*, Das neue Volk Gottes 49–71.

[66] Vgl. DS 2609–2611.

[68] *A. Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands IV (Aalen [10]1969) 171–179.

[68] *H. Jedin*, Das Bischofsideal der katholischen Reformation; *ders.*, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte (Freiburg 1966) 75–117.

[69] Vgl. Concilium Tridentinum, sessio VI, cap. 2 (COeD 658 f.), sessio XXI, can. 7,8 (a. a. O. 706 f.), sessio XXIV, can. 18 (a. a. O. 746–748).

Kirche in der Überlieferung nicht ganz unter. Noch in der Karolingerzeit ist man sich bewußt, daß die Aufgabe des Papstes die Bewahrung der communio ist [70]. Aber auch später erhebt sich immer wieder Protest gegen die zunehmende Zentralisierung. Ohne die Vollmachten des Bischofs von Rom zu bestreiten, pocht doch Hinkmar von Reims in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts auf die episkopalen Eigenrechte: seiner Meinung nach beruhen die des Papstes auf Konzilsrecht, sind also aus einer Entscheidung von Bischöfen erteilt worden [71].

Auch Gerbert von Aurillac greift am Ende des ersten Jahrtausends wieder die Idee der Kirchengemeinschaft auf: die Universalkirche ist ein Gefüge von Ortskirchen unter der Leitung der prima sedes [72]. Als er diese jedoch 999 selbst einnahm, wollte er nicht mehr so viel von diesem Modell wissen [73]. Von einem pneumatologischen Ansatzpunkt aus entwickelt Pier Damiani am Vorabend der gregorianischen Wende nochmals eine Synthese zwischen primatialer und ortsbischöflicher Gewalt. Er will die päpstlichen Rechte nicht mindern, sieht aber in deren Inhaber zuerst den Bischof [74]. Bei ihm gewinnt eine Vorstellung Gewicht, die bereits im Neuen Testament anklingt und später von Origenes verwendet wird: Die Kirche verwirklicht sich bereits fundamental in der Seele des einzelnen Gläubigen [75]. Im 12. Jahrhundert werden unter anderem Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor Verfechter des Gedankens [76], der nicht selten als Protest gegen den römischen Uniformismus verstanden wird. Im 12. und 13. Jahrhundert vertreten ihn die spiritualistischen Bewegungen [77], die aber schon nicht mehr auf die communio-Theologie zurückgreifen, sondern kongregationalistische Vorstellungen hegen. Noch weiter gehen die antipäpstlichen Kräfte des 14. Jahrhunderts: nun tritt das Volk als der eigentliche Träger der Gewalten in der Kirche auf [78]. Für Marsilius von Padua ist jede Versammlung von Gläubigen bereits

[70] *Y. Congar:* HDG III/3 c, 34.

[71] *Y. Congar,* L'ecclésiologie 166–177; *H. Bacht,* Hinkmar von Reims. Ein Beitrag zur Theologie des allgemeinen Konzils: *O. Schilling – H. Zimmermann* (Hrsg.), Unio Christianorum (FS Lorenz Jaeger) (Paderborn 1962) 223–242.

[72] De inform. episc. (PL 139,169.171).

[73] *Y. Congar,* L'ecclesiologie 183 f.

[74] *O. J. Blum,* St. Peter Damian. His Teaching on the Spiritual Life (Washington 1947). *J. Leclercq,* S. Pierre Damien, ermite et homme de l'Eglise (Rome 1960). *Y. Congar:* HDG III/3 c, 55 f.

[75] Opusc. 11,6 (PL 145,235); sermo 72 (PL 144,909). Über diesen patristisch-mittelalterlichen Topos vgl. auch *H. de Lubac,* Glauben 180–188.

[76] Beispiele bei *Y. Congar:* HDG III/3 c, 77 f., 86.

[77] *H. Grundmann,* Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik (Darmstadt ^{2}1961). Eine ausführliche neuere Bibliographie bei HKG III/2, 123–132.

[78] Vgl. *Y. Congar:* HDG III/3 c, 183–186.

Partikularkirche [79]. Damit ist schon ein wichtiger Name des Konziliarismus genannt, der im 14. und 15. Jahrhundert eine bedeutsame Rolle spielt. Er hat seine Grundlage in kanonistischen und theologischen Werken des 12. Jahrhunderts, wo er als eine Art Notstandsrecht entwickelt wurde [80]. Jetzt möchte man damit der hierokratischen These Paroli bieten. Männer wie Johannes Gerson [81], Pierre Bohier [82] und Wilhelm Durandus [83] setzen sich denn auch für die Stärkung der Bischofsrechte gegenüber der schier erdrückenden Übermacht der päpstlichen Universalmonarchie ein. Doch konnte es zu keiner wirklichen Erneuerung der partikularkirchlichen Ekklesiologie kommen. Das verhinderten nicht nur die umlaufenden demokratischen Ideen und der Individualismus des ecclesia-anima-Gedankens, sondern vor allem der Umstand, daß die konziliaristischen Diskussionen gar nicht primär unter theologischem, sondern unter machtpolitischem Vorzeichen standen. Es geht um die *plenitudo potestatis*. Die Auseinandersetzung konnte darum nicht den communio-Gedanken fördern, der auf dieser Ebene keine Durchschlagskraft hat.

VII. Die Idee der Partikularkirche in den reformatorischen Kirchen

Zwar nimmt die Reformation ihren Ausgang von gnadentheologischen Problemen, doch sehr bald schon wurde sie zu einer ekklesiologisch relevanten Bewegung. Eines der wichtigsten Probleme war die Kirchenstruktur. Wieder wird die Frage nach der Funktion des Papstes virulent. So ist auch das Problem der Partikularkirche erneut angesprochen. In der berühmten Kirchendefinition der *Confessio Augustana* heißt es zwar, daß man unter Kirche „die Versammlung aller Gläubigen" verstehe, „bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden" [84], doch bleibt offen, wann und wo konkret eine solche congregatio stattfinde. Sicher frönt sie keinem spiritualistischen Denken: Verkündigung und Sakramentenspendung sind allemal sichtbar; aber es wird einfach nicht weiter reflektiert. Wir wissen, daß die tatsächliche Entwicklung zur Ausbildung von quasi-autokephalen Landeskirchen geführt hat. An ihrer Spitze steht aber nicht mehr der Bischof, sondern der Landesherr, der zum Erben der summepiskopalen Rechte des Papstes wird. Wegen der starken politischen Implikationen dieser

[79] Vgl. a. a. O. 188.
[80] *W. Beinert*, Kirche 291–294. Dort weitere Lit.
[81] *Y. Congar:* HDG III/3 d, 15–17.
[82] *U. Prerovsky*, Pietro Bohier, vescovo, riformatore all'inizio dello schisma d'Occidente: Salesianum 28 (1966), 495–517; *ders.*, Pietro Bohier, difensore della dignità episcopale all'inizio dello schisma d'Occidente: a. a. O. 626–671.
[83] De modo generalis concilii celebrandi (1311) Druck: Paris 1543 u. ö.
[84] Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen [4]1959) 61.

Vorstellung läuft die Sache jedoch darauf hinaus, daß die Einzelgemeinde als Realisierung der Kirche gesehen wird.

Bezüglich der theologischen Erwägungen zu unserem Thema verdanken wir einen informativen Überblick dem Aufsatz von R. Slenczka, „Ecclesia Particularis, Erwägungen zum Begriff und zum Problem“ [85]. Demnach ist M. Luther nur einmal ausführlich darauf eingegangen, und zwar in der Leipziger Disputation mit J. Eck (1519). Er setzt die Universalkirche als Gemeinschaft der wahren Gläubigen in Opposition zur universalen römischen Kirchenorganisation [86]. Ungeachtet ihrer Ansprüche ist sie eine unter anderen Partikularkirchen, die keine Sonderrechte geltend machen kann. Nur das Konzil ist die Repräsentanz der Universalgemeinde [87]. Die Einzelkirchen, seien diese nun Ortskirchen oder Kirchenverbände (wie die griechische oder römische Kirche), sind in sich autonom, doch bleiben sie auf die Verbindung zu den Nachbarkirchen angewiesen. Auch H. Zwingli bringt die altkirchliche Communio-Theologie ins Spiel [88].

Ein ganz anderes Begriffsverständnis finden wir bei H. Bullinger [89]. Die *partes Ecclesiae* sind hier die streitende und die triumphierende Kirche; erstere besteht wiederum aus Teilkirchen, die aber im zeitlichen Sinn gedacht werden getreu der geschichtstheologischen Konzeption. Ein Blick in den ebenfalls 1566 herausgegebenen *Catechismus Romanus* zeigt übrigens, daß auch dort unter den Teilkirchen die irdische und die himmlische Kirche (militans und triumphans) verstanden werden [90].

In der lutherischen Orthodoxie kennt J. Gerhard die traditionellen Inhalte des Begriffs Partikularkirche: den geschichtstheologischen, den lokalen, den individualistischen (ecclesia-anima). Hinsichtlich des zweitgenannten bestreitet er im Disput mit Robert Bellarmin, daß eine Partikularkirche vor der anderen einen Vorrang besitzen könne [91]. In seiner Begriffsbestimmung gibt er im wesentlichen die altkirchliche Theologie richtig wieder [92]. Ein gewisser Individualismus wird

---

[85] S. Literaturverzeichnis. [86] WA 2,254 ff.; 391 ff.

[87] A. a. O. 405: „Ita tota Ecclesia maior est una Romana Ecclesia, atque ita Romana non est super universalem totam ecclesiam. Sed contra tota Ecclesia (et Concilium, quod illam repraesentat) super Romanam ecclesiam, sicut super quamlibet aliam particularem. Totum quoque maius est sua parte, cum Romana Ecclesia pars sit totius Ecclesiae universalis.“ Das ist keineswegs spiritualistisch gemeint: Vgl. WA 430, wo Kirche präzisiert ist als „per totum orbem diffusam universalem Ecclesiam“. Zum Ganzen *R. Slenczka*, a. a. O. 322 f.

[88] Fidei ratio IV, 9.

[89] Conf. Helv. Posterior (1566) 17.

[90] I, 10,5 (Bassano 1833,67).

[91] Loci theologici, locus XXII, De Ecclesia (ed. *Preuss* V [Berlin 1867] 261 f., 322 ff.).

[92] A. a. O. 261: „Plures sunt partes Ecclesiae, quae coniunctim sumtae constituunt unam catholicam sive universalem ecclesiam, quae una duntaxat sit, ideo nomen ecclesiae pro ea acceptum semper ponitur in numero singulari.“

sichtbar, wenn Gerhard die These hält, alle Ortskirchen, also die ganze ecclesia visibilis, könne vom Glauben abfallen. Die Kirche bliebe dann nur noch in den Seelen einzelner Gläubiger übrig. Das bisherige Verständnis des Begriffs verläßt er jedoch an einem entscheidenden Punkt. Partikularkirche kann nach ihm eine Kirche auch dann heißen, wenn sie sich von den anderen Ortskirchen wegen Glaubensdifferenzen getrennt hat ohne ihren ekklesialen Charakter ganz aufzugeben [93]. Dieses konfessionalistische Verständnis greift im 19. Jahrhundert W. Löhe in seinen „Drei Büchern von der Kirche“ erneut auf [94]. Es findet sich auch heute noch gelegentlich [95]. Das gegenwärtige evangelische Kirchenrecht dagegen spricht von Ortskirche mehr im lokal-organisatorischen Sinne [96].

VIII. Die gegenreformatorische Reaktion

Sie bestand – was unsere Problematik angeht – in der Verstärkung der päpstlichen Autorität. Die Kirche erschien als Monarchie absolutistischer Prägung: Rom wurde die absolute Norm allen kirchlichen Lebens – der Liturgie [97], der Disziplin [98] und der Lehre [99].

Im Gallikanismus und in episkopalistischen Bestrebungen wie dem Febronianismus und dem Josephinismus meldete sich im 17. und 18. Jahrhundert der Protest gegen die Übersteigerungen zu Wort. Mochte er auch in Mitteln und Forderungen übers Ziel hinausschießen, ganz unberechtigt war er nicht. Ein so gründlicher Kenner der Geschichte der Ekklesiologie wie Y. Congar kann darum anmerken: „Gallikaner, Episkopalisten? Was diese Theologen wollen, ist nur, daß der Papst Papst bleibe, daß aber die Kirche und der Episkopat nicht lediglich auf ein Partizipieren an seiner absoluten Monarchie oder an seinem Herrschaftsbereich eingeschränkt werde.“ [100] In diesem Zusammenhang muß J.-B. Bossuet genannt werden, ein eifriger Verfechter der Rechte der Partikularkirchen [101]. Es ist nur logisch,

[93] Man wird hier an das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils Nr. 3 erinnert!

[94] Erschienen 1845; jetzt Gesammelte Werke V/1 (Neuendettelsau 1954): vgl. 124.

[95] *D. Pirson*, Universalität.

[96] *J. Heckel*, Das blinde, undeutliche Wort „Kirche“, Gesammelte Aufsätze (Köln–Graz 1964).

[97] Man denke an die verpflichtende Einführung des röm. Missale und Breviers in der Weltkirche.

[98] Der verhängnisvolle Ritenstreit wäre hier zu erwähnen.

[99] Das gegenwärtige Lehramt wurde mit der Tradition gleichgesetzt. Vgl. noch Pius' IX. Wort „La tradizione sono io“. (Dazu *H. Meyer*, Das Wort Pius' IX.: Die Tradition bin ich. Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanum I [München 1965]).

[100] HDG III/3 d, 69.

[101] Belege a. a. O. 70 f.

daß nun auch die Frage nach der Funktion von Pfarrei und Pfarrer wieder zur Sprache kommt – und sie wird auf der *Synode von Pistoia* von 1786 zu deren Gunsten beantwortet [101a]. Im Neuaufbruch der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts, zu dem vornehmlich die Tübinger Schule beigetragen hat, wird die Kirchenstruktur ein wichtiger Gegenstand der Forschung. Es mag an J. A. Möhler erinnert werden, der in seiner „Einheit" eine Theologie des Bischofsamtes entwickelt, die ganz auf der Realität der Ortskirche beruht [102].

Wie bereits erwähnt, ist das Erste Vatikanische Konzil als Abschluß der hierokratischen Ekklesiologie zu betrachten. Zwar äußerten in seinem Verlauf die Vertreter der Minoritätspartei und sogar einige Majoritätsbischöfe Bedenken gegen die außergewöhnliche Stärkung der päpstlichen Macht, weil sie die Ortsbischöfe zu päpstlichen Delegaten machen würde [103]. Man muß sich fragen, ob die Väter die Tragweite solcher Bedenken voll erkannt haben: die Debatte wurde immer noch auf der Ebene der potestas-Ekklesiologie geführt. Eine Klarstellung der Intentionen des Konzils, das im Gegensatz zu manchen ultramontanen Erwartungen durchaus nicht die bischöfliche Gewalt auslöschen wollte, erfolgt bezeichnenderweise erst, als Bismarck kirchenpolitische Konsequenzen aus den Definitionen der Kirchenversammlung ziehen will [104]. Die Schultheologie blieb freilich der hierokratischen These weiter verhaftet. Die juridische Anschauung von der Kirche läßt die These von der Kirche als societas *perfecta* ausbilden, übrigens nicht ohne Seitenblick auf die politischen Forderungen derselben. Unter diesem Aspekt ist die Ortskirche lediglich eine societas *imperfecta*, d. h. ein von der Universalkirche völlig abhängiges Glied [105].

Erst um die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts kündet sich ein anderes Denken an. Von zwei Seiten her richten sich die Blicke der Theologen wieder auf die Größe Partikularkirche. Die Missiologie setzt sich als wissenschaftliche Disziplin durch. Unter den Stichworten Akkomodation, Assimilation und Indigenisation der Kirche in den

[101a] Vgl. DS 2609–2611.

[102] Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus (hrsg. v. *J. R. Geiselmann* [Darmstadt 1957]), §§ 52–54, 63 (ed. *Geiselmann* 178–193, 211–215).

[103] *J.-P. Torrell*, La théologie de l'épiscopat au 1er Concile du Vatican: Unam Sanctam 37 (Paris 1961). *G. Dejaifve*, Pape et évêques au 1er Concile du Vatican (Brüges–Paris 1961). *L. Scheffczyk*, Primat und Episkopat in den Verhandlungen und Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils: *G. Schwaiger* (Hrsg.), Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum (Regensburg 1970) 87–107. *H. Bacht*, Die Kollegialitätsidee am Vorabend des Vaticanum I: Cath 24 (1970) 93–110.

[104] DS 3111–3117 zus. mit der Introductio von Schönmetzer.

[105] Vgl. z. B. *L. Billot*, Tractatus de Ecclesia Christi (Roma [5]1927) 451; *Ch. Journet*, L'Eglise I, 512–519; II, 485. Noch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erklärte der damalige Erzbischof-Koadjutor P. Veuillot, Christus habe seine Kirche als Gesamtkirche errichtet, aus der dann erst die Teilkirchen (Diözesen) hervorgegangen seien. Wortlaut seiner Relatio bei *W. Aymans*, Communio Ecclesiarum 76 (Anm. 34).

Missionsländern wird die Frage der kirchlichen Katholizität wieder aufgerollt [106]. Man erkennt, daß eine Einwurzelung der Kirche nur dort möglich ist, wo sie die bodenständigen Werte und Traditionen so weit als möglich aufgreift und sich zu eigen macht. Es ist klar, daß damit der jungen Kirche eine gewisse Eigenständigkeit zuerkannt wird. Ein weiterer Impuls zur Neubelebung des Gedankens von der ecclesia localis kam von der gleichzeitig einsetzenden Diskussion um eine mögliche Theologie der Pfarrei [107]. Diese wiederum war angeregt einmal durch die liturgische Bewegung, zum anderen aber auch durch die Tatsache, daß sich im deutschen Kirchenkampf der Nazizeit die Pfarrorganisation bestens bewährt hatte, auch als andere Institutionen in ihrer Wirksamkeit stark beschnitten worden waren. Schon 1925 hatte A. Wintersig die These vertreten, die Pfarrei sei ein getreues Abbild der Kirche, da in ihr der sakramentale Organismus vorhanden sei. Ihm schlossen sich Theologen wie J. Pinsk, C. Noppel, M. Schurr, K. Jakobs und F. X. Arnold an [108]. Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sich O. von Nell-Breuning gegen diese Meinung noch einmal für die kanonistische These ein, nach der die Pfarrei nichts weiter als ein administrativer Organismus sei [109]. Dagegen erhebt sich aber lebhafter Widerspruch, der seinerseits zur weiteren Klärung der Fragen beiträgt. 1948 veröffentlichte K. Rahner „Friedliche Erwägungen über das ‚Pfarrprinzip'" [110]. Sie gipfelten in der Auffassung, die Pfarrei sei eine Diözese im kleinen. Obschon eine Gründung des Kirchenrechtes, „ist sie doch eine gleichsinnige Weiterentwicklung und praktische Durchführung des Prinzips der territorialen Diözese unter dem Bischof als dem Seelsorger aller und kann so für sich geltend machen, daß auch sie jenes göttlich weise und immer gültige Prinzip realisiert, das der Stifter der Kirche dieser für immer eingestiftet hat, nämlich den Menschen als beheimatetes und volkliches Wesen zum Christen zu machen" [111]. Eine vermittelnde Position sucht D. Grasso, Pastoraltheologe an der Gregoriana in Rom,

---

[106] Belege sind gesammelt bei *W. Beinert*, Um das dritte Kirchenattribut II, 500–514.

[107] Lit. s. o. Anm. 61.

[108] *A. Wintersig*, Pfarrei und Mysterium: JL 5 (1925) 136–143. *J. Pinsk*, Die religiöse Wirklichkeit der Kirche, Diözese und Pfarrei: Der kath. Gedanke 6 (1933) 337–344. *C. Noppel*, Die Neue Pfarrei, Eine Grundlegung (Freiburg 1939). *M. Schurr*, Die übernatürliche Wirklichkeit der Pfarrei: Benedikt. Monatsschrift 19 (1937) 81–106. *K. Jacobs*, Das Mysterium als Grundgedanke der Seelsorge (Düsseldorf 1947). *F. X. Arnold*, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft (Düsseldorf 1955) 74–106.

[109] Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip: TThZ 56 (1947) 257–262; *ders.*, Grenzen des Pfarrgemeindegedankens. Eine juristisch-soziologische Studie: Anima 3 (1948) 105–113.

[110] Erstmals 1948 erschienen in ZkTh 70 (1948) 169–198, dann im Sammelband von *A. Kirchgässner*, Pfarrgemeinde und Pfarrgottesdienst (Freiburg 1948) 8–37, jetzt in Schriften II, 299–337 (wir zitieren nach dieser Ausgabe).

[111] A. a. O. 306.

einzunehmen [112]. Er konzediert der theologischen Auffassung, daß seit dem Tridentinum, das die Diözese in Pfarreien aufgeteilt hat, dem Christen daselbst die Wirklichkeit Kirche begegnet [113]. Trotzdem muß man sich immer vor Augen halten, daß sie lediglich menschlichen Rechtes sei. Gegen Rahner bemerkt Grasso, daß daher die bloße Orthaftigkeit noch keine eigene Theologie der Pfarrei begründe. Diese sei lediglich eine Verlängerung der Diözese, der allein die Qualität der Teilkirche gegeben werden dürfe, sie verhalte sich zur Pfarrei nicht wie der Staat zur selbständigen Gemeinde, sondern wie die Stadtgemeinde zum Stadtviertel [114]: die Pfarrei ist also wesentlich „Teil". Wie stark jedoch die Idee von der ecclesia particularis die Gemüter beschäftigte, sieht man auch daraus, daß man unter Berufung auf die Tradition das Monasterium als Verwirklichung der Kirche sah, und zwar besonders ihrer eschatologischen Komponente [115].

Endlich erwies es sich als immer drängender, das durch den faktischen Ausgang des Ersten Vatikanischen Konzils durcheinandergeratene Gleichgewicht der kirchlichen Strukturen wieder zu stabilisieren. Auf die Theologie des Papsttums mußte eine Theologie des Bischofsamtes folgen. In den zahlreichen und sehr gründlichen Studien, die seit der Ankündigung Johannes XXIII., er wolle ein Konzil abhalten, erschienen, wurde die altkirchliche Wirklichkeit der ecclesia particularis erneut entdeckt.

IX. Die Ortskirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Ökumenische Konzil am Ausgang des zweiten Jahrtausends hat die Partikularkirche als Strukturprinzip der Ecclesia-communio im Sinne des ersten Jahrtausends der Kirchengeschichte wiederentdeckt [116]. In wenigstens fünf Dokumenten geht es ziemlich ausführlich auf unser Thema ein [117]. Den Tenor der hier entwickelten Theologie kann man mit W. Aymans dahingehend artikulieren, daß die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche erkannt

[112] Osservazioni (s. o. Anm. 61).

[113] A. a. O. 304: „Sono queste che il cristiano conosce ed è in esse et attraverso di esse che viene raggiunto dalla realtà della Chiesa."

[114] A. a. O. 306.

[115] *A. Kassing,* Die Mönchgemeinde; *E. v. Severus,* Das Monasterium (s. Literaturverzeichnis): Dieser Autor versteht das Kloster als ἀπαρχή als ausgesonderten Erstling der vollendeten Kirche; Belege aus der Tradition 231–242.

[116] Vergl. die im Literaturverzeichnis genannten Werke von *W. Aymans, W. Beinert* (Una Catholica), *B. Neunheuser* und *O. Saier.*

[117] Die wichtigsten Zeugnisse finden sich Kirchenkonstitution 13, 26, 27; Missionsdekret 15–22; Bischofsdekret 6,11; Ostkirchendekret 2–5; Ökumenismusdekret 14. Vgl. auch den „Index analytico-alphabeticus" der offiziellen Ausgabe der Konzilsdokumente „Constitutiones, decreta, declarationes" (Città del Vaticano 1966) 1157–1159, der unterscheidet *ecclesia localis,* Ecclesia particularis = *ritus, autochthona, novella, dioecesis. W. Aymans,* Communio Ecclesiarum 70–75 untersucht „Ecclesia im Sprachgebrauch des II. Vatikanischen Konzils".

wird [118]. Die Bezeichnung „Kirche“ wird theologisch grundsätzlich gleichsinnig nicht nur der ecclesia universalis zuerkannt, sondern ebenso den Teilkirchenverbänden und den bischöflichen Ortskirchen [119]. An einer Stelle [120] wird sogar die Familie als ecclesia domestica apostrophiert. Es fällt aber auf, daß der Pfarrei der Titel „Kirche“ nicht ausdrücklich zuerkannt wird. Aymans erklärt sich das damit, daß die Eucharistiefeier allein noch nicht die Kirchlichkeit in allen ihren Vollzügen darstelle; vor allem fehle der bischöfliche Leiter, der stets der Partikularkirche vorstehe [121]. Mit K. Rahner ist jedoch zu vermuten [122], daß die fragliche Stelle der Kirchenkonstitution doch von größerer Relevanz für die Struktur der Kirche ist. In Nr. 26,1 wird gesagt: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften (congregationibus localibus) der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht, das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen . . .“. Sicher ist damit zunächst einmal die bischöfliche Partikularkirche gemeint. Entsprechend der ganzen Orientierung des dritten Kapitels von „Lumen gentium“ und der allgemeinen historischen Perspektive der Konzilsväter steht sie im Vordergrund des Interesses. Sie ist das eigentliche Subjekt ihrer Theologie. Wichtige Kriterien, die für das Kirchesein angegeben werden, finden sich jedoch auch in der pfarrlichen „Ortsgemeinschaft“. Diese steht sicher am Rande, aber nicht ganz außerhalb des Blickfeldes der Kirchenversammlung. Dies legt vor allem die Liturgiekonstitution nahe. In Nr. 42,1 ist von der Notwendigkeit die Rede, die Diözese in Einzelgemeinden aufzugliedern. Es heißt da: „Unter ihnen ragen die Pfarreien hervor, die räumlich verfaßt sind unter einem Seelsorger, der den Bischof vertritt; denn sie stellen auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar“. Im Absatz 2 der gleichen Nummer werden Direktiven für das liturgische, vor allem für das eucharistische Leben der Pfarrei gegeben. Läßt sich daraus nicht schließen, daß damit eine der Grundbedingungen des Kircheseins ausdrücklich genannt und somit in der Pfarrei die Anwesenheit von Kirche (*vere adest*, „Lumen gentium“ 26) bezeugt ist? Dafür spricht auch ein Passus aus dem Dekret „Presbyterorum Ordinis“ über Dienst und Leben der Priester.

[118] Vgl. den Titel seines Aufsatzes in AfkKR (Literaturverzeichnis).
[119] Belege a. a. O. [120] Kirchenkonstitution 11.
[121] A. a. O. 74 f.; *ders.*, Das synodale Element 326 (Anm. 218).
[122] Kommentar zum III. Kap., Art. 18–27 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche: LThKVat. I, 242–245.

Die Nr. 6, 4–7 beschreibt die Hirtenaufgabe der Seelsorger in ihren Gemeinden. Diese werden durch die Eucharistie auferbaut und bewähren sich im christlichen Leben. So entsteht eine *genuina communitas christiana*. Sie wird nun an eine Pflicht erinnert, die im Sinne der altkirchlichen Ekklesiologie charakteristisch für eine Teilkirche ist: „Dieser Geist der Gemeinschaft muß, um recht gepflegt zu werden, nicht nur die Ortskirche, sondern die Gesamtkirche umfassen“ [123]. Die Pfarrgemeinde hat also die communio ecclesiarum auf ihre Weise aufrechtzuerhalten.

Im Verfolg seiner Hauptintention legt das Konzil mit allen diesen Bemerkungen bereits die Fundamente für eine weitergehende Entfaltung der Teilkirchen-Ekklesiologie. Die nachkonziliare Theologie baut auf ihnen weiter.

X. Die Fragestellung der Gegenwart

Wenn sich die heutige Ekklesiologie mit dem Thema Partikularkirche befaßt, dann ist der Anlaß dazu nicht einmal in erster Linie das Zweite Vatikanische Konzil. Sie ist dazu vor allem (wie einleitend schon bemerkt wurde) durch den konkreten Zustand der Kirche angestoßen worden. Das Unbehagen an ihr faßt W. Kasper mit den Worten zusammen: „Die Kirche erscheint vielen zu sehr als abstrakte ferne Institution und zu wenig als konkrete unmittelbare Gemeinde, als konkret erfahrbare Gemeinschaft derer, die glauben und sich in ihrem Glauben gegenseitig tragen und brüderlich einander dienen“ [124]. Nicht wenigen stellt sich auch die Frage, ob die Theologie des Konzils nicht bloß auf dem Papier stehe. In seinem berühmten Interview von 1969 warf Kardinal Suenens den Kurialbehörden vor, sie seien noch immer im gregorianischen Denken geblieben. „Selbst wenn sie sich dagegen verwahren, neigen sie doch dazu, die Ortskirchen als Verwaltungsbezirke anzusehen, die Bischöfe als einfache Delegierte und Ausführungsorgane der Zentralgewalt; die Dezentralisierung der Gewalten scheint ihnen ein gefährliches Vorspiel zu einem möglichen Schisma.“ [125]

Das lebhafte Interesse der gegenwärtigen Theologie kreist vornehmlich um drei Fragenkomplexe. Sie sollen nachfolgend an Hand einiger ausgewählter Stimmen umrissen werden [126].

[123] Dekret über Dienst und Leben der Priester 6,4.
[124] Kirche und Gemeinde 275 f.; vgl. *J. Ratzinger*, Ökumene 162.
[125] Orientierung 33 (1969) 100.
[126] Wir beschränken uns in unserer Auswahl auf die nachfolgend genannten Autoren (Bibliogr. Angaben werden nur gemacht, soweit sie nicht schon im Literaturverzeichnis und in Anm. 61 gegeben sind): Aymans (Communio; Synodales Element), Bazatole, Bouyer, Congar (Gemeinschaft), Corecco (Bischof; Parlament), *N. Greinacher* (Die Integration der Gemeinde in die Gesamtkirche: A. Exeler [Hrsg.], Die neue Gemeinde [Mainz 1967] 47–63), Hemmerle, Kasper (Kirche; Elemente), Kloster-

1.) *Was ist eine Partikularkirche?* Alle Autoren sind darin einig, daß im ersten und vornehmsten Sinn darunter die unter der Leitung eines Bischofs stehende Kirche, also die Diözese, zu verstehen ist [127]. Im Rückgriff auf die Ekklesiologie der alten Kirche wird dies mit der Tatsache begründet, daß durch sie die Gemeinschaft der Glaubenden in unmittelbarer Verbindung mit der apostolischen Sukzession stehe [128]. Erst hier, und nicht in den Untergliederungen eines Bistums, werden alle Dimensionen des Kircheseins sichtbar, alle seine Vollzüge möglich [129]. Angesichts dieser Umstände ist es für eine Reihe von Theologen überhaupt fraglich, ob man noch anderen Institutionen Ekklesialität zuerkennen dürfe [130]. Die Mehrzahl bejaht das allerdings. Die Aufmerksamkeit richtet sich vor allem auf die Pfarrei, weil in ihr die wesentlichen Grundlagen von Kirche verwirklicht seien [131]. Die Debatte über eine mögliche Theologie der Pfarrei ist damit positiv entschieden; die kanonistische These findet keine Anhänger mehr. Diesem umfassenderen Verständnis von ecclesia particularis hat sich in den letzten Jahren auch Paul VI. angeschlossen. Primärer Träger dieses Namens bleibt weiter die Diözese, doch diese „si allarga e si ramifica nell'espressioni parrocchiali e nelle altre particolari e legittime" [132]. Die Pfarrei kann also Partikularkirche im sekundären Sinn genannt werden. Die Worte des Papstes deuten aber schon an, daß es in einem tertiären Bereich unterhalb oder innerhalb der Pfarrei Realisationen von Kirche gibt. Viele Theologen neigen denn auch zu der Ansicht, daß im abgeleiteten Sinn jede Altargemeinschaft als Teilkirche anzusprechen sei [133] bis hin zu Hausgemeinden [134] und Basis- und Sondergruppen [135]. F. Klostermann möchte das Bedeutungsfeld noch weiter sehen. Faktisch bilde sich die Pfarrgemeinschaft schon vor dem Pfarrsaal: so könnten Familien-, Alters- und

---

mann, Küng, de Lubac (Eglises; Petrusamt), Neunheuser, Paul VI. (Ansprache an den nat. euch. Kongreß in Udine am 16. 9. 1972 = AAS 64, 1972, 612 f.). Pastorale (= H. Fischer u. a., Die Gemeinde), Philips, Rahner (Primat, Strukturwandel, Träger), Ratzinger (Volk Gottes; Ökumene), Suenens (Interview Anm. 125: 100–110).

[127] Philips I, 342; Rahner, Primat 27; Träger 174, 179, 185 f.; Kasper, Elemente; Hemmerle 34; de Lubac, Eglises 37; Ratzinger, Ökumene 161 f.; Paul VI. 612. Der Entwurf der Lex fundamentalis scheint nur die Diözese als Teilkirche anzuerkennen: I, 2, 1–3 (HK 24 [1970] 273).

[128] Klostermann 81 f.

[129] *Rahner,* Träger 185 f. nennt u. a. das Verhältnis zum Staat, die kirchliche Kunst, Bildungswesen und Presse als Aufgaben, die nur diözesan erfüllt werden können.

[130] Vgl. Ratzinger, Ökumene 160; Hemmerle 34.

[131] Bazatole 387; Neunheuser 571; Philips I, 342; Corecco, Parlament 46 f.; Ratzinger, Ökumene 162; Klostermann 86 ff.; Bouyer 508; Paul VI. 612.

[132] Paul VI. 612; vgl. auch ders., Adortatio apostolica „Marialis cultus" vom 2. 2. 1974 (Oss. Romano vom 23. 3. 1974).

[133] Neunheuser 571; Klostermann 73; Philips I, 342; vgl. dagegen Bouyer 509.

[134] Klostermann 74 f.

[135] Rahner, Strukturwandel 116.

Berufsgruppen schon als Realisationen von Kirche gelten. „In allen diesen Orten entsteht Gemeinde Jesu oder sind wenigstens Elemente der Gemeinde Jesu vorhanden in dem Ausmaß und in der Intensität, als eben gemeindestiftende Elemente und die einzelnen Züge der Gemeinde Jesu wirksam vorhanden sind, d. h. sich auch im konkreten Lebensvollzug wirksam äußern. In diesem Ausmaß und in diesem Grad wird die Gesamtkirche an diesen Orten schon Ereignis, partizipieren solche örtlichen Vergemeinschaftungen schon von den Prädikaten der Gesamtgemeinde." [136] Damit ist die weitestgehende Konzeption geschildert. Sie dürfte allerdings kaum mehr vom biblischen und altkirchlichen Verständnis von Partikularkirche gedeckt sein, wonach diese immer durch Wortverkündigung und Eucharistiefeier charakterisiert ist.

Wenn man dem Bistum und der Pfarrei die Teilkirchlichkeit zugesteht, warum dann nicht den verschiedenen Verbänden, die daraus gebildet sind? Den kühnsten Vorstoß in diese Richtung unternimmt H. Küng, für den, ganz im Sinne von J. Gerhard, auch die konfessionellen Denominationen den Status von Partikularkirchen haben [137]. Das Pastorale-Faszikel über die Gemeinde trägt den aufkommenden Pfarrverbänden Rechnung: auch sie heißen Teilkirchen [138]. Von diesen Sonderpositionen abgesehen, richten sich entsprechende Überlegungen gewöhnlich auf die Zwischeninstanzen zwischen Einzeldiözese und Primatsträger, also auf Diözesanverbände, Metropolien, Patriarchate und vor allem auf das Institut der Bischofskonferenz [139]. Bezüglich der letzteren werden aber Bedenken laut: Für H. de Lubac und W. Aymans gehören sie lediglich zum bene esse der Kirche und sind zwar Ausdruck der Kollegialität, noch nicht aber diese selbst [140].

2.) *Welches sind die Kriterien einer Partikularkirche?* Von der Antwort auf diese Frage entscheidet sich letztlich, was man unter einer Teilkirche zu verstehen hat. Sie erfolgt ganz im Sinne der traditionellen communio-Theologie. Das wichtigste und ausschlaggebende Konstitutivelement ist die Feier der Eucharistie [141], dann wird die Verkündigung des Gotteswortes [142] und der Dienst der christlichen

---

[136] Klostermann 98; vgl. auch Greinacher 47–63.
[137] Küng 326.
[138] Nr. 1,6 = S. 21.
[139] Küng 326; Hemmerle 34 f.; Rahner, Träger 176 f.; Bouyer 531–567; de Lubac, Eglises 43–56; Aymans, Communio 326–351.
[140] de Lubac, Eglises 45, 90 f., 97; ders., Petrusamt 327 f.; Aymans, Communio 86.
[141] Bazatole 365 f., 388; Neunheuser 570 f.; Philips I, 338; Rahner, Primat 26; ders., Träger 173; ders., Strukturwandel 116; Kasper, Kirche 277; de Lubac, Eglises 43 f.; Klostermann 73 f., 82; Boyer 365; Paul VI. 612 f. Wie *M. Schmaus*, Die Taufe als Einordnung in die Ortskirche: H. Fleckenstein, Ortskirche 384–393 zeigt, bedeutet auch die Taufe Aufnahme in die Eucharistiegemeinde.
[142] Rahner, Strukturwandel 116; Lubac, Eglises 43; Paul VI. 613; Klostermann 73.

Liebe [143] genannt. Diesen mehr geistlichen Komponenten entspricht nach außen hin die Realisierung der Katholizität, hier verstanden als Offenheit für die Gemeinschaft mit dem Papst [144], den anderen Teilkirchen [145], aber auch für die Welt [146]. W. Kasper [147] und J. Neunheuser [148] weisen eigens auf die notwendige Amtlichkeit der Teilkirche hin. Für den erstgenannten und für H. Küng ist die pneumatische Dimension besonders wichtig [149]. Andere Autoren tragen ihr unter dem Stichwort des Glaubensvollzuges Rechnung [150].

Diesem Kriterium ist in den letzten Jahren besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden. Die Diskussion wird allerdings nicht mehr unter dem Leitwort „Teilkirche“, sondern „Gemeinde“ geführt [151]. Diese wird im schon erwähnten Heft des „Pastorale“ als „eine Gruppe von Menschen“ definiert, „die an Jesus Christus glauben und versuchen, ihr individuelles und gemeindliches Leben an der Botschaft des Neuen Testamentes auszurichten“. Davon abgehoben wird die Pfarrei, die, ganz im Sinne der kanonistischen These, „zunächst ein kirchlicher Verwaltungsbezirk (ist), in dem ein mehr oder weniger großer Anteil der Pfarrmitglieder nur eine passive Rolle spielt“, also noch keine Gemeinde ist [152]. Diese Unterscheidung entspricht zweifelsohne den Tatsachen, doch kann man sie nicht als Kriterium der Teilkirchlichkeit anwenden. Die Gefahr eines Ecclesiola-Denkens im montanistischen und donatistischen Sinn liegt zu nahe [153].

3.) *Welche Beziehungen bestehen zwischen Teil- und Universalkirche?* J. Ratzinger warnt davor, der neuentdeckten Ortskirche das Übergewicht vor der Universalkirche zu geben und damit in einen ähnlichen Fehler wie der frühere Zentralismus zu fallen. Auch um der Ökumene willen dürfe man um lokaler Einheiten willen nicht die Gesamtkirche

---

[143] Rahner, Strukturwandel 116; Klostermann 74; Paul VI. 613.

[144] de Lubac, Eglises 99–118; Petrusamt 329, 333 ff.

[145] Ratzinger, Volk Gottes 206; Aymans 86; Klostermann 78, 99; de Lubac, Eglises 50; Pastorale 1.6 = S. 20 f.; Bouyer 366; Philips I, 342; Kasper, Kirche 278; ders., Elemente.

[146] Hemmerle 26–32; Ratzinger, Ökumene 157.

[147] Kasper, Elemente.

[148] Neunheuser 570.

[149] Küng 204 ff.

[150] Kasper, Kirche 277; Rahner, Strukturwandel 116; Klostermann 73; de Lubac, Petrusamt 325; Paul VI. 613.

[151] Kasper, Elemente; Hemmerle 26, 33; Klostermann 69; Pastorale 1.3 = S. 14. Literatur bei Kasper a. a. O.

[152] Pastorale a. a. O.

[153] In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von J. Ratzinger, Volk Gottes 123 wichtig: „Daß die Kirche sich nach Ortsgemeinden und nicht nach Freiwilligkeitsgruppen im Sinne von Freundeszusammenschlüssen gliedert, das bedeutet, daß einerseits der Anschluß an die Kirche, die Entscheidung für den Glauben nur frei erfolgen kann, daß aber die Frage, mit wem man Eucharistie feiert, dann keine Freiwilligkeitsentscheidung mehr ist.“

aufs Spiel setzen [154]. H. de Lubac ruft im gleichen Sinn in Erinnerung, daß die Kirche von Rom mit dem Papst der unaufgebbare Bezugspunkt katholischer Einheit bleibt [155]. Aber auch diese Theologen leugnen nicht, daß die gesamtkirchliche Einheit nicht ablösbar von der ortskirchlichen Pluralität ist. Diese ermöglicht jene und gibt ihr Gewicht. „Die Ortskirche entsteht also nicht durch eine atomisierende Teilung des Weltraumes der Gesamtkirche, sondern durch Konzentration des Weltraumes der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein", formuliert beispielsweise K. Rahner den Konsens der Autoren [156]. Kirche im theologischen Sinn verwirklicht sich prinzipiell gleichermaßen und gleicherweise in der Universal- wie in der Partikularkirche [157]. Das gegenseitige Verhältnis kann als Inklusion beschrieben werden: „Au cœur de chaque Eglise (particulière) toute l'Eglise (universelle) est donc présente en principe. Chacune est, qualitativement, l'Eglise" [158]. Unter dem Aspekt der engen Verbindung von Eucharistie und Kirchlichkeit gibt es sachlich wie zeitlich kein Früher oder Später von Teil- und Gesamtkirche [159]. Schließlich leiten sich alle Kirchen von der Jerusalemer Urgemeinde her, die beides in einem war [160]. So ist der Eintritt in eine Lokalkirche immer auch Eintritt in die Universalkirche [161]. Dieser Wirklichkeit wird die konkrete Kirche nur dann gerecht, wenn das Netz der communio wieder hergestellt wird. Dieses Kirchenkonstitutivum [162], dieses Formalprinzip der Kirche [163] muß sich auf allen Ebenen ausdrücken und auswirken: der Bischof hat seine Selbständigkeit gegenüber der Zentralgewalt zu wahren [164], aber das kommunionale Prinzip in seinem Sprengel zur Geltung zu bringen [165]. Die Reform der Kirche, die hier noch ansteht, wird sicher nicht leicht sein. Ihre Voraussetzung ist ein entschiedenes Umdenken von Machtdenken zum Geist evangelischer Brüderlichkeit. Wesentliche Bedingung für das Gelingen ist die Heiligkeit der Kirchenmitglieder [166].

---

[154] Ratzinger, Ökumene 157–162; Klostermann 79.
[155] de Lubac, Eglises 99–118; Petrusamt 333 ff.
[156] Primat 28; vgl. auch Klostermann 75; Aymans, Communio 87; Küng 106.
[157] Ratzinger, Volk Gottes 205; Kasper, Kirche 278; Klostermann 76 ff.; Pastorale 2.1 = S. 28; Bouyer 366 f., 488; Paul VI. 613; Suenens 100; Aymans, Cummunio 85.
[158] de Lubac, Eglises 50; vgl. Bouyer 488.
[159] Congar, Gemeinschaft 273: „Auf der Ebene der sakramentalen Realität kann die Weltkirche im Verhältnis zur Einzelkirche nichts Eigenes vorweisen."
[160] de Lubac, Eglises 53.
[161] Bazatole 366, 387 f.
[162] Kasper, Kirche 278.
[163] Corecco, Parlament 52.
[164] A. a. O. 45.
[165] A. a. O.; Rahner, Träger 180 f.
[166] Kasper, Kirche 278.

XI. Grundlinien einer Theologie der Partikularkirche

Aus dem raschen und fragmentarischen Überblick über die Dogmengeschichte der Teilkirche resultieren einige Daten, die für die Ekklesiologie maßgebend sind. Sie sollen abschließend noch einmal zusammengestellt werden.

1. Ausgangspunkt jeder Ekklesiologie ist die Erkenntnis, daß die Kirche eine sakramentale Wirklichkeit ist. Sie ist eine Realität, die sich der Gnade und dem Glauben verdankt – einer Gnade, die in heiligen Zeichen, vor allem im Herrenmahl, sichtbar ergeht; einem Glauben, der in der menschlichen Gemeinschaft verkündigt, bekannt und gelebt werden muß.

2. Da Gnade und Glaube grundsätzlich weder an Ort noch an Zeit gebunden sind, kennt auch die Kirche grundsätzlich keine raumzeitlichen Begrenzungen. Sie ist ihrem innersten Wesen nach *Catholica:* die Kontaktstelle der Fülle der göttlichen Liebe, die in Jesus Christus zuteil wird, und der Gesamtwirklichkeit der Welt.

3. Gnade ist jedoch Gnade für den konkreten Menschen; Glaube ist Glaube, in dem der konkrete Mensch dem Anruf Gottes antwortet. Die Catholica kann sich darum nicht anders als in einer bestimmten geschichtlichen Situation und an einem konkreten Ort realisieren, da der Mensch, der ihr Mitglied ist, notwendig in Zeit und Raum existiert. Die ecclesia catholica universalis ist darum notwendig Ortskirche.

4. Deren Kriterien ergeben sich aus den bisherigen Feststellungen. Kirche am Ort ist dann und dort gegeben, wenn und wo Gnade und Glaube verwirklicht werden, wenn also das Wort Gottes verkündigt, Eucharistie gefeiert und die anderen Sakramente gespendet werden und die caritas Christi gelebt wird. Da vor allem die Feier des Herrenmahles wesentlich an das Amt in der Kirche geknüpft ist, kann es Ortskirche nur dort geben, wo es dieses gibt. Der jeweilige Amtsträger ist der Kristallisationspunkt der ecclesia particularis.

5. Das Amt der Kirche ist hierarchisch gegliedert. Darum stehen die Ortskirchen in einem Verhältnis der Vor- und Nachordnung zueinander. Dieses berührt zwar nicht ihre geistliche Valenz, gehört aber dennoch maßgeblich zu ihrer Sakramentalität.

6. Der Struktur des kirchlichen Amtes entsprechend ist der fundamentale Bezugspunkt der Partikularkirchen der römische Bischof als Primas der Gesamtkirche und der Ortsbischof als Leiter der Diözese. Erst dadurch ist die Apostolizität der Teilkirche gewährleistet, die eine Wesenseigenschaft von Kirche überhaupt ist. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß der Papst nur Papst ist, weil er Leiter einer bestimmten, der römischen Ortskirche ist, und der Bischof Bischof ist, weil er in Gemeinschaft mit dem Papst steht. Damit ist

auch die Kirchenleitung an die partikularkirchliche Struktur der Kirche gebunden: diese ist unaufgebbar.

7. Das Grundmuster der Kirchenorganisation mit seiner Pluralität von Gesamt- und Ortskirche kann aus praktischen, d. h. mit der Effizienz der kirchlichen Missionsaufgabe zusammenhängenden Gründen nach verschiedenen Richtungen hin ausgeweitet werden. Um den Menschen „vor Ort" zu erreichen, wird die Bischofskirche in weitere Ortsgemeinden unterteilt, die wir Pfarreien nennen. Es ist dabei unerheblich, ob ein territoriales oder personales Divisionsprinzip angewendet wird. Ihnen ist partikularkirchlicher Charakter zuzuerkennen; sie besitzen ihn aber nicht ursprünglich, sondern kraft bischöflichen Rechtes. Darum bleiben sie in der Abhängigkeit vom Leiter der Diözese. Das zeigt sich unter anderem darin, daß er die Ortspriester beruft. Weiteren Untergliederungen der Pfarrei kann die Qualität der Ortskirche nicht mehr zuerkannt werden, da ihnen die entscheidenden Kriterien mangeln. Zur besseren Durchsetzung der Aufgaben der Kirche kann es sich weiter als nützlich erweisen, Zwischeninstanzen auf diözesaner wie auf pfarrlicher Ebene einzurichten. Verschiedene Pfarreien lassen sich zusammenfassen zu Pfarrverbänden, Stadt- und Regionalkirchen; verschiedene Diözesen gruppieren sich zu Metropolien, Patriarchaten, National- oder Sprachraumkirchen, Ritusgemeinschaften. Diese Aufzählung macht sofort deutlich, daß die Gründe solcher Zusammenschlüsse sehr verschieden sein können. Insoweit in solchen und durch solche Verbände das Wesen von Kirche realisiert wird, kommt auch ihnen die Qualität einer Partikularkirche zu. Die Frage, ob sie konfessionellen Denominationen zuerkannt werden kann, hängt davon ab, wieweit zwischen ihnen Eucharistiegemeinschaft als Ergebnis gemeinsamen Eucharistieverständnisses vorhanden ist.

8. Es ergibt sich also folgendes Modell der Kirchenstruktur: Die eine Universalkirche besteht in und aus *Teilkirchen* (ecclesiae particulares). Diese sind im primären Sinn *bischöfliche Ortskirchen* (ecclesiae locales), sekundär von diesen abhängige *Gemeinden* (communitates), tertiär Zusammenschlüsse von Teilkirchen der ersten oder der zweiten Ordnung *(Teilkirchenverbände,* ritus, conferentiae episcopales, patriarchatus usw.) [167].

9. Die zum Wesen der Kirche gehörende Einheit ist wesentlich

[167] Die Terminologie ist nicht einheitlich. J. Neunheuser z. B. unterscheidet zwischen der Gesamtkirche = Gesamtheit aller Gläubigen und den Einzelkirchen, die sein können Ortskirche (= Altargemeinde), Teilkirche (= Teilkirchenverband in unserer Terminologie), Diözese (= Bischofskirche) (Gesamtkirche und Einzelkirche 550 f.). H. de Lubac, Les Eglises particulières 38 ff. nennt die Bischofskirche Ecclesia particularis, Ecclesia localis ist bei ihm der Teilkirchenverband. Er beruft sich auf die Nomenklatur des Vaticanum II., muß aber eingestehen, daß diese nicht strikt eingehalten wird.

transzendent (gleicher Glaube, gleiche Eucharistie), kommt aber wiederum sakramental zum Ausdruck: dies geschieht in der Gemeinschaft der Glaubenden innerhalb der Ortskirche und der Ortskirchen untereinander. Zu letzterer gehört wesentlich die Gemeinschaft mit der Kirche von Rom und ihrem Leiter. Die Struktur der Kirche ist also eine *communio*, ein Beziehungsgefüge von Teilgemeinschaften innerhalb einer umfassenden Gemeinschaft. Diese ist nach dem Gesagten fundamental pneumatisch begründet. Darum kann sie adäquat nicht in den Kategorien der Macht, sondern nur in denen der caritas beschrieben werden. Da die Liebe zur Wahrung der Gerechtigkeit der Ordnung bedarf, widerspricht dem nicht, wenn die Beziehungen innerhalb der communio auch juristisch be- und umschrieben werden. Dies ist aber stets ein sekundärer Vorgang.

10. Entsprechend der Rolle des Amtes in der Kirchenorganisation wird die communio wesentlich „amtlich" vermittelt, also durch die communio der Amtsträger untereinander. Dem Papst kommt dabei die Aufgabe zu, die communio stets neu zu integrieren und lebensfähig zu erhalten, indem er das Gleichgewicht zwischen den zentripetalen und den zentrifugalen Kräften aufrechterhält. Denn die communio steht immer in der Gefahr, daß sich die ihr eingestiftete Spannung auflöst zugunsten eines uniformen Zentralismus oder eines kongregationalistischen Föderalismus.

11. Die Kirchenstruktur und somit ihre kommunionale Gestalt sind weder in politischen noch in bloß administrativen, noch in lediglich juristischen Kategorien zu erfassen. Denn der Herr der Kirche und ihr Lebensprinzip ist Gott in Christus durch den Heiligen Geist. Der Begriff der Partikularkirche ist darum wesentlich geistlicher Natur. Im Maße wie er in die Faktizität der Geschichte umgesetzt wird, erweist sich die Heiligkeit der Kirche.

Sucht man noch einmal ein Resumé dieser langen Zusammenfassung, dann könnte man im Sinne einer Kurzformel sagen: Das Ergebnis einer dogmengeschichtlichen Analyse lautet: die Partikularkirche ist die konkrete geschichtliche Erscheinung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die wir im Symbolum bekennen.

Nachbemerkung: Das Manuskript der vorliegenden Arbeit wurde im Sommer 1974 abgeschlossen. Die vierte Bischofssynode in Rom, die im Herbst des gleichen Jahres tagte, hat die Aktualität ihrer Thematik notorisch gemacht. „Die Lokalkirche" bildete eines der Hauptprobleme, das von acht der zwölf Sprachzirkel behandelt worden ist. Erneut zeigten sich die Definitionsschwierigkeiten. Ein von Kardinal Baggio verbreitetes Papier wollte den Terminus *Partikularkirche* für die Diözese reservieren, als *Lokalkirche* wurden infradiözesane Gruppierungen (Pfarreien, Basisgemeinschaften, Ordenshäuser) aprostrophiert. Diese Sprachregelung bleibt jedoch umstritten: zwei der drei englischsprachigen Zirkel wollen den Begriff *Lokalkirche* auch auf National- und Regionalkirchen anwenden. Denn im Vordergrund des Interesses steht die für

eine fruchtbare Evangelisation notwendige „Einheimischwerdung" der Kirche in der jeweiligen (regionalen oder kontinentalen) Kultur. Deren Einzugsbereich und Grenzen werden damit relevant für die Bestimmung der ecclesia particularis.

An dieser Stelle kann nur auf die nähere Erörterung der Fragen in den Berichten über die Synode verwiesen werden, vor allem auf *L. Kaufmann,* „Ortskirchen" in der heutigen Welt?: Orientierung 38 (1974) 206–209; Zwischen Ortskirche und Weltkirche: HK 28 (1974) 591–597. Zu erwähnen ist ferner die nach Drucklegung dieses Aufsatzes erschienene große Auseinandersetzung mit den Strukturfragen der Kirche von *F. Klostermann,* Gemeinde – Kirche der Zukunft, Thesen, Dienste, Modelle, 2 Bde. (Freiburg–Basel–Wien 1974). Unser Thema wird an vielen Stellen behandelt, so vor allem I, 15–23, 233–257; II, 9 f., 141–145, 319–330.

Literatur: *W. Aymans,* Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche: AfkKR 139 (1970) 69–90; *ders.,* Das synodale Element in der Kirchenverfassung: Münchener Theol. Studien III/30 (München 1970). *B. Bazatole,* Der Bischof und das Christenleben innerhalb der Lokalkirche: Y. Congar (Hrsg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche 357–390. *W. Beinert,* Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, 2 Bde. (Essen 1964); *ders.,* Die Una Catholica und die Partikularkirchen: TheolPhil 42 (1967) 1–21; *ders.,* Die Kirche, Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts: BGPhThMA, NF 13 (Münster 1973). *W. Bertrams,* De analogia quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam particularem: Periodica 56 (1967) 267–308. *L. Bouyer,* L'Eglise de Dieu. Corps du Christ et temple de l'Esprit (Paris 1970). *P.-Th. Camelot,* Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus: HDG III/3 b (Freiburg–Basel–Wien 1970). *J. Colson,* L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition joannique de l'Episcopat des origines à S. Irénée: Unam Sanctam 21 (Paris 1951); *ders.,* Les fonction ecclésiales aux deux premiers siècles (Tournai 1956); *ders.,* Evangélisation et collegialité apostolique: NRT 82 (1960) 349–372. *Y. M.-J. Congar,* Neuf cents ans après. Notes sur le „schisme oriental": 1054–1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident (FS L. Beauduin) (Chevetogne 1954) 3–95; *ders.,* Das Bischofsamt und die Weltkirche (Stuttgart 1964); *ders.,* Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Weltkirche; *ders.,* Das Bischofsamt und die Weltkirche, 245–282; *ders.,* L'ecclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome (Paris 1968); *ders.,* Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma HDG III/3 c (Freiburg–Basel–Wien 1971); *ders.,* Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart: HDG III/3 d (Freiburg–Basel–Wien 1971); *ders.,* Die Wesenseigenschaften der Kirche: MySal IV/1, 357–599. *E. Corecco,* Der Bischof als Haupt der Ortskirche und Wahrer und Förderer der örtlichen Kirchendisziplin: Conc. 4 (1968) 602–609; *ders.,* Note sulla Chiesa particolare e sulle strutture della Diocesi di Lugano: Civitas 24 (1968/69) 616–634, 730–743; *ders.,* Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?: Int. kath. Zeitschr. 1 (1972) 33–53. *P. V. Dias,* Kirche. In der Schrift und im 2. Jahrhundert: HDG III/3 a (Freiburg–Basel–Wien 1974). *P. Dupont,* Überlegungen über die Theologie und Spiritualität der Ortskirche: N. Greinacher (Hrsg.), Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung (Freiburg 1955) 15–42. *A. Grea,* L'Eglise et sa divine constitution (Tournai ^{2}1965). *H. Fleckenstein u. a.* (Hrsg.), Ortskirche – Weltkirche (FS J. Döpfner) (Würzburg 1973). *F. Heiler,* Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (München 1941). *K. Hemmerle,* Zwischen Bistum und Gesamtkirche. Ekklesiologische Vorbemerkungen zu Fragen kirchlicher Strukturen: Int. kath. Zeitschr. 3 (1974) 22–41. *Ch. Journet,* L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie speculative, 2 Bde., o. O. (^{2}1955, ^{2}1961). *W. Kasper,* Kirche und Gemeinde; *ders.,* Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 275–284; *ders.,* Elemente zu einer Theologie der Gemeinde (Manuskript). *A. Kassing,* Die Mönchsgemeinde in der Kirche: GuL 34 (1961) 190–196. *F. Klostermann,* Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theorie dieses Lebens: Wiener Beitr. z.

Theol. 9 (Wien 1965). *H. Küng*, Die Kirche (Freiburg–Basel–Wien 1967). *E. Lanne*, L'Eglise locale: sa catholicité et son apostolicité: Istina 14 (1969) 46–66. *H. Legrand*, Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise: Vatican II. La charge pastorale des évêques: US 74 (Paris 1969) 103 ff. *J. L. Leuba*, Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament (Göttingen 1957). *H. de Lubac*, Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie (Einsiedeln 1969); *ders.*, Glauben aus der Liebe, „Catholicisme" (Einsiedeln 1970); *ders.*, Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle (Paris 1971); *ders.*, Petrusamt und Partikularkirchen: Int. kath. Zeitschr. 1 (1972) 324–340. *K. Mörsdorf*, Die Autonomie der Ortskirche: AfkKR 138 (1969) 388–405. *B. Neunheuser*, Gesamtkirche und Einzelkirche: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils (Freiburg–Frankfurt 1966) I, 547–573. *G. Philips*, L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium, 2 Bde. (Paris 1967 f.). *D. Pirson*, Universalität und Partikularität der Kirche. Die Rechtsproblematik zwischenkirchlicher Beziehungen: Ius ecclesiasticum I (München 1965). *W. M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechtes, 3 Bde. (Wien–München 1953–1959). *K. Rahner*, Episkopat und Primat: K. Rahner – J. Ratzinger, Episkopat und Primat (Qu. d. 11) (Freiburg–Basel–Wien 1961) 13–36; *ders.*, Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche: HPTh I (Freiburg–Basel–Wien 1964) 149–215; *ders.*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance: Herderbücherei 446 (Freiburg–Basel–Wien 1972). *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf ²1970); *ders.*, Ökumene am Ort: Cath 27 (1973) 152–165; *ders.*, Bischof und Kirche; *ders.*, Dogma und Verkündigung (München–Freiburg 1973) 263–267. *A.-M. Roguet*, La collegialité du sacerdoce: Pastorale, œuvre commun (Paris 1956) 128–143. *O. Rousseau*, Die Lehre vom Bischofsamt und ihr Wandel in der Kirche des Abendlandes: Y. Congar (Hrsg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche 303–334. *O. Saier*, „Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils: Münchener Theol. Studien III/32 (München 1973). *E. v. Severus*, Das Monasterium als Kirche: H. Emonds (Hrsg.), Enkainia (Düsseldorf 1956) 230–248. *R. Slenczka*, Ecclesia Particularis. Erwägungen zum Begriff und zum Problem: KuD 12 (1966) 310–332. *A. Tessarolo* (Hrsg.), La Chiesa locale (Bologna 1970). *P. Touilleux*, Réflexion sur le mystère de l'Eglise. Pastorale et catechèse (Tournai 1972). *J. Vodka*, Kirchliche Verfassungsgeschichte: ÖAKR 1 (1950) 29–71. *C. Vogel*, Einheit der Kirche und Vielheit der geschichtlichen Kirchenorganisationsformen vom dritten bis zum fünften Jahrhundert: Y. Congar (Hrsg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche 609–662. *J. Zeiller*, La conception de l'Eglise aux quattre premiers siècles: RHE 29 (1933) 571–585, 848–878. *J. D. Zizioulas*, La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise: Istina 14 (1969) 67–88.

Amt und Eschatologie im 1. Clemensbrief

Von Bardo Weiss

I

1. Das Interesse an den apostolischen Vätern, speziell an Clemens von Rom, ist in letzter Zeit im katholischen Bereich gewachsen. Selbst in offiziellen Verlautbarungen der Kirche wird an entscheidenden Stellen sein Brief an die Gemeinde von Korinth zitiert. Ihn zieht das Zweite Vatikanum zur Stütze der Apostolizität des Bischofsamtes heran [1]. Das Schreiben der Deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt (1969) erwähnt Clemens im geschichtlichen Teil dieser Schrift [2]. Sie wird zitiert in der Arbeitsgrundlage, die eine internationale Theologenkommission für die Diskussion auf der Allgemeinen Bischofssynode 1971 in Rom verfaßt hat [3]. Von dieser übernahm das Zitat der von der Bischofssynode verabschiedete Text „Der priesterliche Dienst" [4].

Dies ist nicht verwunderlich. Man ringt heute auf katholischer Seite um die Art und Weise der apostolischen Sukzession, die kultisch-sazerdotale Ausformung des Amtes und den unauslöschlichen Charakter, den die Priesterweihe prägt. Zu diesen Fragen bildet unbestritten unser Brief einen Markstein in der Entwicklung zum herkömmlichen Verständnis: Auch gegenüber den Pastoralbriefen bietet der 1. Clemensbrief (1 Clem) eine Präzisierung der Vorstellung der apostolischen Sukzession. Als Testament hinterlassen die Apostel den Auftrag, ihr Amt ständig weiterzugeben (44,3; 55,4). In diesem Schreiben taucht zum ersten Mal ein Vergleich zwischen neutestamentlichem Amt und alttestamentlichem sazerdotalem Priestertum auf (41–44). Nirgends wird vorher so klar von der Unabsetzbarkeit tadelsfreier Amtsträger gesprochen wie in diesem Brief (44,4). Man glaubt hier die erste Theologie des Amtes explizit ausfindig machen zu können [5].

2. Ein einfacher Hinweis auf die im 1 Clem geschilderte Entwicklung hilft aber, wie schon die Diskussion um diesen Brief zu Beginn unseres Jahrhunderts zeigt, wenig weiter. *R. Sohm* [6] sah in dieser Entwicklung ja ein eklatantes Beispiel des Abfalls der Liebeskirche zur Rechtskirche. Zwar fanden seine Thesen in dieser scharfen Form auf evangelischer Seite nur geteilte Aufnahme und stießen bei der katholischen

---

[1] Lumen gentium 20: LThK Zusatzband I (Freiburg 1966) 215 f.

[2] Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Trier 1969) Nr. 26, S. 42.

[3] Übers. i. A. der Deutschen, Österreichischen und Schweizerischen Bischofskonferenz (München 1971) 16 Anm. 14.

[4] Der priesterliche Dienst, Gerechtigkeit in der Welt, eingel. v. *Kl. Hemmerle* u. *W. Weber*, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz (Trier 1972) 50.

[5] *J. Martin*, Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche (Freiburg 1972) 67: „Erster Versuch, das Gemeindeamt theologisch zu begründen." – *G. Brunner*, Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefes (Frankfurt 1972) sieht die theologische Mitte dieses Briefes in der Konstituierung einer Ämterordnung.

[6] *R. Sohm*, Kirchenrecht Bd. I (Leipzig 1892); *ders.*, Wesen und Ursprung des Katholizismus (Leipzig 1912²).

Theologie auf geschlossene Ablehnung [7]. Dennoch bleibt die Frage, ob Clemens nicht eine einengende, ja gefährliche Entwicklung eingeleitet hat, bestehen.

3. Doch zunächst: Worum geht es im 1 Clem? Eine möglichst genaue Kenntnis der Vorfälle in Korinth, die zur Abfassung dieses Briefes geführt haben, wäre zu seinem Amtsverständnis dienlich. Leider ist unser Wissen von dem Korinthischen Streitfall recht lückenhaft. Dieser Mangel hat drei Gründe. 1. Clemens kann sich mit Andeutungen begnügen, da den Adressaten ihr eigener Streit bekannt ist. 2. Clemens beschreibt den Streit und seine Motive mit vorgegebenen Begriffen und Bildern. Mag man sich über die Herkunft einzelner Topoi streiten (Hellenistische Literatur [8], jüdische und judenchristliche Apologetik [9], römische Rechtssprache [10]), eines kann heute als sicher gelten: Clemens stützt sich in der Beschreibung des Korinthischen Vorfalls auf vorgegebene Muster. Solche Muster machen aber das besondere eines Falles nicht deutlich. 3. *G. Brunner* [11] hat eine These Petersons [12] differenzierend aufgegriffen, nach der Clemens über die offiziellen Empfänger in Korinth hinaus im Blick auf die gesamte christliche Ökumene geschrieben habe. Stimmt dies, wofür vieles spricht, dann wird es verständlich, warum Clemens die konkreten Anlässe möglichst in den Hintergrund treten läßt: Er will nicht mit der Schilderung konkreter Einzelheiten den Kreis der Adressaten unnötig einengen.

Trotz der genannten Schwierigkeiten läßt sich folgendes feststellen: Einige, vor allem jüngere Gemeindeglieder, haben einen Aufruhr [13] in der Gemeinde von Korinth entfacht (2,6; 3,2; 14,2; 46,7.9; 47,6; 48,5). Etliche Presbyter wurden abgesetzt (44,6; 47,6). Ihre Amtsführung und ihr Lebenswandel boten dazu keinen Anlaß. Die Selbstverständlichkeit, mit der Clemens auf die Integrität der abgesetzten Presbyter zu sprechen kommt (44,4.6; 47,6), zeigt, daß diese nicht bestritten wurde. Dennoch hat sich die Mehrheit der Gemeinde entweder hinter die Unruhestifter gestellt oder passiv ihrem Treiben zugesehen (44,6). Wenn auch die korinthische Gemeinde nicht führerlos ist [14], herrscht mehr als Cliquenzank: Die Gemeinde ist vom totalen Abfall bedroht [15]. Deswegen greift die römische Gemeinde durch Clemens ein (1,1). Der Brief stellt sich eindeutig auf seiten der Presbyter. Sie waren indirekt von den Aposteln eingesetzt (44). Ihre Absetzung verstößt deswegen gegen die göttliche Ordnung, war eine große Sünde (44,4) [16]. Clemens verlangt von den

---

[7] Zu dieser Debatte vgl. *K. Beyschlag*, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1–7 (Tübingen 1966) 34 ff. – *O. Knoch*, Die Ausführungen des 1. Clemensbriefes über die kirchliche Verfassung im Spiegel der neuen Deutungen seit R. Sohm und A. Harnack: ThQ 141 (1961) 385–407. – *W. Maurer*, Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm um die Begründung des ev. Kirchenrechts: Kerygma und Dogma 1961, 94–213. – *P. Mikat*, Die Bedeutung des Begriffes Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefes (Köln 1969) 1–20.

[8] So *L. Sanders*, L'hellénisme de St. Clément de Rome et le Paulinisme (Löwen 1943) 2–5.

[9] So *Bleyschlag*, a. a. O. 48–206.

[10] So *Mikat*, a. a. O. 22–40.

[11] *Brunner*, a. a. O. 100–107.

[12] *E. Peterson*, Das Praescriptum des 1. Clemensbriefes: Frühkirche, Judentum und Gnosis (Rom 1959) 129–135.

[13] Über den Begriff Aufruhr = Stasis im 1. Clemensbrief vgl. *Mikat*, a. a. O. 20–40 und *Bleyschlag*, a. a. O. 166–192.

[14] Für Clemens sind ja die Presbyter weiter im Amt. Hier scheint Mikat zu weit zu gehen.

[15] Harnack versuchte den Streit zu einem Cliquenzank herunterzuspielen. Das Schreiben der röm. Kirche an die korinthische aus der Zeit des Domitians (Leipzig 1929) 92. Dagegen nimmt mit guten Gründen *Bleyschlag*, a. a. O. 144 f. Stellung.

[16] Daß auf diese Feststellung das gesamte Kap. 44 hinausläuft, weist *Brunner*, a. a. O. 110–120 nach.

Unruhestiftern nicht nur Unterwerfung (51–58, 63,1), sondern das freiwillige Exil in eine andere Gemeinde (54, 1–3). Der Brief und sein Amtsverständnis setzten sich schnell durch. Dies zeigt seine rasche Verbreitung und Anerkennung, die zur Aufnahme in den Kanon einiger Gemeinden führte [17].

4. Hat dieser Befund eine Verbindlichkeit für das heutige Amtsverständnis? Unstreitig werden hier Akzente im Verständnis des Amtes gesetzt, die weder direkt im NT enthalten noch aus ihm deduziert werden können. Stellt 1 Clem eine Fehlentwicklung oder eine geistgewirkte Weiterentwicklung in einer neuen geschichtlichen Situation dar [18]?

Nach der hermeneutischen Diskussion der letzten Zeit wird man weder jede nachneutestamentliche Entwicklung der frühen Kirche als unabdingbar und geistgewirkt ansehen noch alles, was nach dem NT geschah, als Abfall vom Eigentlichen betrachten dürfen. Der Ruf nach Kriterien für echte und falsche Entwicklungen in der Kirche wird laut. Solche von allen anerkannte Kriterien sind noch nicht gefunden, und es bleibt fraglich, ob sie je gefunden werden können [19]. Von Fall zu Fall muß daher untersucht werden, ob das Neue, das sich in einer Entwicklung zeigt, aus außerchristlichen Quellen einfloß und dem Ursprünglichen entgegensteht oder eine durch neue Verhältnisse notwendig gewordene legitime Weiterentwicklung des ursprünglich im NT Gemeinten darstellt. Diese Frage ist auch an den 1 Clem zu richten: Inwieweit läßt sich sein Amtsverständnis auf christliche oder außerchristliche Wurzeln zurückführen [20]?

II

1. Unsere Arbeit will diese Frage nicht direkt angehen. Sie will nur eine Vorarbeit zu ihrer Beantwortung liefern. Es soll untersucht werden, ob 1 Clem auf einem anderen Gebiet, nämlich der Eschatologie, eine legitime Weiterentwicklung des im NT Genannten darstellt. Daß die Beantwortung dieser Frage eine Hilfe für die Beurteilung des Amtsverständnisses dieses Schreibens sein kann, liegt auf der Hand. Seit Jahren liegt eine Untersuchung über die Eschatologie des 1 Clem von *O. Knoch* vor. In ihr wird die Eschatologie „zur Erhebung ihrer Eigenart mit den entsprechenden ntl Aussagen verglichen“ [21]. Dieser Vergleich fällt aufs Ganze gesehen zu ungunsten des 1 Clem aus. Zwar wird Clemens attestiert, innerhalb des Schöpfungsrahmens mit großer Treue gegen die überlieferten Fakten die „christliche Soteriologie und Eschatologie, die heilsgeschichtliche Bedeutung Christus und der durch ihn eingeleiteten Zeit der Kirche zur Ausfaltung“ gebracht zu haben [22]. Er habe sich gläubig-offen der Entwicklung des Christentums zur Weltreligion unter bewußtem Festhalten

---

[17] Über die Nachwirkung des Briefes vgl. *Brunner*, a. a. O. 35; 142–145. – *O. Knoch*, Die „Testamente“ des Petrus und Paulus (Stuttgart 1973) 85 u. Anm. 7. – *A. Stuiber*, Clemens Romanus I: RAC III, 189.

[18] Man kann die Frage nicht dadurch zugunsten einer geistgewirkten Entwicklung beantworten, daß man darauf hinweist, es liege die Entscheidung eines Papstes vor. Der Versuch, die Frage nach unfehlbaren Lehrentscheidungen des römischen Bischofs an den Clemensbrief heranzutragen, stellt einen Anachronismus dar. So sehr sich der Clemensbrief seiner Autorität bewußt ist, so wenig darf man annehmen, Clemens wolle hier eine Entscheidung mit „päpstlicher Unfehlbarkeit“ fällen.

[19] Als einziges Kriterium können ja nicht die im NT geschilderten Zustände der einzelnen Gemeinden sein. Dann wäre ja wieder alles, was anders als im NT ist, Abfall.

[20] Ich bin mir der hinter solchen Aussagen stehenden Problematik bewußt. Wenn man von dem spricht, was ursprünglich unter Amt im NT gemeint ist, setzt dies voraus, daß hinter den verschiedenen konkreten Ausformungen des Amtes der Urkirche etwas Gemeinsames steht.

[21] O. *Knoch*, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes (Bonn 1964) 29.

[22] Ebd. 452.

am Wesenskern der biblisch christlichen Überlieferung gestellt [23]. Dennoch komme das ursprünglich Gemeinte nur noch verkürzt zur Geltung [24]. Vor allem halte Clemens nicht mehr die „Dialektik zwischen Schon und Noch-nicht, zwischen Vorverwirklichung und Vollverwirklichung des Reiches Gottes in der Kirche" aus [25]. Deswegen gebe es nach ihm keine „echte eschatologische Existenz für den Christen" [26]. Denn „die Zukunft wird ... immer nur prophetisch und gnadenhaft vorausgenommen, nie aber ragt sie bereits in die alte Periode hinein" [27]. „Durch Christi Tod und Auferweckung begann daher nichts Neues. Weder schuf Christus dadurch erst die Möglichkeit der künftigen Auferweckung, noch brach damit der neue Äon in dieser Welt herein. Nein, Christi Auferstehung ist lediglich der größte gottgegebene Beweis für die Wahrheit der göttlichen Verheißung von der endzeitlichen Auferweckung." [28] Christus hat seine Funktion als „Urheber der eschatologischen Wende" verloren [29]. „Damit kommt ein jüdischer Zug in die christliche Eschatologie hinein: Der Glaube als Werk und Tat entscheidet über den zukünftigen, von Gott verheißenen Lohn." [30] „An die Stelle der soteriologischen und heilsgeschichtlichen Christozentrik der ntl Eschatologie tritt die kosmologisch-anthropologisch bezogene Theozentrik." [31] Christus ist nur noch im „chronologisch-relativen, nicht aber im inhaltlich absoluten Sinn" die Mitte des Schöpfungsplanes [32]. So bestehe zwischen Noe und Christus nur ein „gradueller, kein Wesensunterschied" [33]. Im gleichen Zuge trete die universale Eschatologie gegenüber der Hoffnung auf individuellen Lohn zurück [34]. Auch hellenistische Gedankengänge machen sich in der Eschatologie breit. So würden die eschatologischen Erwartungen mit der zyklischen Periodik und der Palingenese verbunden [35]. Insgesamt ein schwerwiegender Vorwurf: Verkennung der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu und Rückfall in jüdische Eschatologie. Dieser Rückfall habe sich auch in der Ekklesiologie des 1 Clem ausgewirkt. In der „kultisch hierarchisch gegliederten Kirche" werde „die Funktion des Geistes veramtlicht" [36].

Viele Einzelergebnisse der umfangreichen Arbeit von Knoch sind in der Clemensforschung allgemein anerkannt [37]. An dem durch diese Einzelergebnisse gewonnenen Gesamtbild der Eschatologie des 1 Clem meldete man jedoch Kritik an. Eine nicht immer durchreflektierte Methode läßt den Blick für das Eigenständige dieses Briefes und seiner Eschatologie vermissen [38]. Im Rahmen dieser Arbeit kann weder auf die Einzelergebnisse noch auf das Gesamturteil Knoch's näher eingegangen werden. Hier soll vielmehr nach einem neuen Ausgangspunkt für das Verständnis der Eschatologie

---

[23] Vgl. ebd. 458.
[24] Vgl. ebd. 453.
[25] Ebd. 453.
[26] Ebd. 452.
[27] Ebd. 450.
[28] Ebd. 142.
[29] Ebd. 143.
[30] Ebd.
[31] Ebd. 160 f.
[32] Ebd. 452.
[33] Ebd. 451; vgl. 267–271.
[34] Vgl. ebd. 161–447.
[35] Ebd. 451; vgl. 269–271; 289 f.
[36] Ebd. 453; vgl. 367–371.
In: Die „Testamente" des Petrus und Paulus (Stuttgart 1973) 82–98 urteilt Knoch wesentlich vorsichtiger über das Amtsverständnis des Clemensbriefes.
[37] *Brunner*, a. a. O. 17: „Dank seiner sowohl historisch-kritisch wie auch dogmatisch korrekten Arbeitsweise kommt er innerhalb seines selbstgezogenen Rahmens zu Resultaten, die weitestgehend als endgültig angesehen werden können". Vgl. *Bleyschlag*, a. a. O. 27 f.
[38] *Bleyschlag*, a. a. O. 28; *Brunner*, a. a. O. 15–21.

dieses Briefes gesucht werden. Gelingt unser Vorhaben, ergeben sich von selbst Korrekturen an der Arbeit Knoch's.

2. Wir gehen davon aus, daß 1 Clem von einem Generalthema beherrscht wird. Auf die Tatsache einer theologischen Mitte hat jüngst Brunner [39] erneut aufmerksam gemacht. Diese liegt, darin ist Brunner recht zu geben, in der „institutionellen Sicherung der Autorität" des Amtes [40]. Ausgehend von dem korinthischen Vorfall wird allgemein die Unabsetzbarkeit eines Amtsträgers, der sich nichts zuschulden hat kommen lassen, postuliert. Brunner weist nach, daß diesese Generalthema nicht nur den zweiten Teil des Briefes (40–65), in dem direkt die Vorgänge in Korinth angesprochen werden, sondern auch den ersten, allgemeineren Teil (1–39) beherrscht. Trotz gleitender Übergänge [41] liegt dem Brief eine relativ straffe Gedankenführung zugrunde [42]. Es gibt in ihm keine größeren Blöcke, die mit dem Generalthema überhaupt nichts zu tun haben. Clemens hat sein Schreiben nicht angereichert mit einer Fülle nicht zum Thema gehörenden Stoffes [43]. Die Tatsache, daß der Brief eine Nuthesia (Mahn- und Warnrede) darstellt und deswegen recht allgemein gehalten ist, darf nicht dazu verleiten, einzelne Fragenkomplexe herauszulösen und getrennt von der theologischen Mitte zu behandeln [44]. Die Theorie, dieses Werk stelle eine Kompilation verschiedener ursprünglich selbständiger homilieartiger Stücke dar [45], läßt sich nicht halten.

3. Wie ordnet sich nun die Eschatologie zum Generalthema des Briefes ein? Nach Einleitung und Hinweis auf den Anlaß des Briefes (1,1–3,4) wird vor Streit, Neid und Eifersucht gewarnt und Demut, Einfügen in die Ordnung und Gehorchen als besondere Tugend hingestellt. Diese Ermahnungen haben einen direkten Bezug zum Grundanliegen des Briefes. In einer Situation, die durch Amtsenthebung gekennzeichnet ist, ist nach Meinung des Clemens Friedensliebe, Gehorsam und Fügung in eine feste Ordnung vonnöten. Dann aber setzt mit Kap. 23 ein eschatologischer Block ein, in dem Parusieverzögerung, Auferstehung und Gericht behandelt werden. Inwiefern hilft die Darlegung eschatologischer Fragen die Autorität des Amtes sichern? Brunner meint, der Hinweis auf die Eschatologie diene als Motivation für Friedensliebe, Gehorsam und Demut [46]. Für den 2. Tl. des eschatologischen Blockes trifft dies bestimmt zu (27,3 ff.). Hier ist die Rede von Strafe und Lohn im eschatologischen Gericht als Motive für unser jetziges Handeln. Im 1. Tl. aber tritt der Gerichtsgedanke zurück. Er setzt mit einer deutlichen Polemik gegen die ein, die wegen der Parusieverzögerung Zweifel haben (23,3) [47]. Eine Motivation für Friedensliebe mit einer Polemik zu beginnen, wäre äußerst unglücklich. Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, daß Clemens hier auf eine weitere Ursache für den Streit in Korinth hinweisen wollte. Führten nach seiner Ansicht Neid und Eifersucht zur Absetzung der Presbyter, so ist der Parusiezweifel Anlaß zu weiteren Streitigkeiten in Korinth.

[39] *G. Brunner,* Die theologische Mitte des Ersten Clemensbriefes (Frankfurt 1972).
[40] Ebd. 162.
[41] Ebd. 56.
[42] Ebd. 46–58.
[43] Gegen *W. Bauer,* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Tübingen 1964²) 99: „In der Tat gewinnt man leicht den Eindruck, als diene die bei weitem größere Hälfte des Briefes lediglich zur Steigerung der Masse, um mit dem Umfang zugleich Gewicht und Stoßkraft zu erhöhen."
[44] Mit der literarischen Gattung der Nuthesia rechtfertigt *Knoch,* Eschatologie S. 49 seine Methode, die Eschatologie weitgehend unabhängig vom Grundthema zu behandeln.
[45] So *R. Knopf,* Die zwei Clemensbriefe (Tübingen 1920) 179; 187. – Dagegen Brunner 90; 99; Knoch, 48 Anm. 51 (Lit.).
[46] *Brunner,* a. a. O. 52–54.
[47] Daß hinter den Zweifeln Parusiezweifel stehen, hat *Knoch,* a. a. O. 111–125 nachgewiesen.

Hinter Neid und Eifersucht auf der einen und Parusiezweifel auf der anderen Seite steht der Ungehorsam gegenüber Gott und seiner Ordnung. Denn Zweifel ist nur eine Form des Ungehorsams gegenüber Gott. Lots Frau, die Gott nicht gehorchte und deswegen in Lots Familie Zwiespalt brachte, wird wegen ihres Zweifels an Gottes Macht getadelt (11,2). Der gleiche Zweifel, der die Familie Lots in Zwiespalt stürzte, ist nach Clemens jetzt als Parusiezweifel die Ursache des Streites in Korinth (23,2).

Neben dem Ungehorsam und dem Zweifel ist das Nichteinfügen in die Ordnung Gottes Anlaß zum Streit: Diejenigen, die sich gegen die Presbyter gewandt haben, haben gegen Gottes Ordnung verstoßen. Buße heißt deswegen für Clemens Rückkehr zur rechten Ordnung (19,2–22,7; 40,1–43,6; 56,1–59,2). Um den Wert der göttlichen Ordnung hervorzuheben, preist Clemens sie im Kosmos (19,2–20,12). Dabei weist er u. a. auf die Ordnung im Reifungsprozeß der Früchte (20,4) und im Wechsel von Tag und Nacht (20,2) hin. Diese Ordnung beachten die nicht, die im eschatologischen Zweifel verharren. Der Blick auf das Reifen am Weinstock müßte den Zweifel an der Wiederkunft Christi vertreiben (23,4) und der ständige Wechsel von Tag und Nacht uns die Auferstehung lehren (24,3). Der Parusiezweifel gründet also in der Ablehnung der Ordnung Gottes. Zweiflerischer Ungehorsam und Nichteinfügenwollen in die Ordnung Gottes ist also das gemeinsame Motiv derer, die den Aufruhr entfachen, und derjenigen, die an der Parusie zweifeln. Damit steht der eschatologische Block nicht mehr unverbunden zum Generalthema da.

So weicht Clemens auch inhaltlich von der Anschauung einiger Glieder der korinthischen Gemeinde ab. In ihr herrscht nach der Meinung des Clemens nicht nur ein Schisma, sondern wenigstens in einigen Teilen auch Häresie, um die natürlich viel später erst voneinander abgegrenzten Begriffe zu gebrauchen. Ich bin mir bewußt, mit dieser Aussage im Gegensatz zu einem großen Teil der Clemensforschung zu stehen [48]. Geht man aber einmal davon aus, daß der gesamte Brief und damit auch der eschatologische Block mit der Beseitigung des Streites in Korinth zu tun hat, dann ist diese Annahme unausweichlich.

4. Bis jetzt haben wir recht global von Parusiezweifeln gesprochen. Wie stellen die, die zweifeln und geteilten Herzens sind (23,3) sich die Zukunft vor? Ist anzunehmen, daß es in den letzten Jahren des ersten Jahrhunderts innerhalb der Gemeinden noch Glieder gibt, die aus Enttäuschung über die nicht sofort eingetretene Parusie einem eschatologischen Nihilismus huldigen und jede Auferstehung und Vollendung leugnen? [49] Wohl kaum. Wie sehen aber die eschatologischen Anschauungen der Gegner des 1 Clem aus? Der Brief selbst gibt uns darüber keine klare Antwort. Gelingt es außerhalb dieses Schreibens die verschiedenen eschatologischen Vorstellungen der Gemeinde in Korinth zu präzisieren? Sieht man vom 1 Clem ab, liegt uns keine Nachricht über die korinthische Gemeinde am Ende des ersten Jahrhunderts vor. Dagegen sind wir über die Vorgänge in Korinth zu Beginn der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts relativ gut durch die beiden Paulusbriefe unterrichtet. So sei folgende Arbeitshypo-

[48] Z. B. *J. Rohde,* Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatius-Briefen: NovT 10 (1968) 224: Häresie stand nicht im Mittelpunkt: „Das zeigt sich schon darin, daß nirgends im Brief auch nur andeutungsweise davon die Rede ist, daß es um Fragen der Lehre gegangen sei ... Für Clemens war also das Schisma das Primäre, und die daraus wahrscheinlich folgende Häresie war das Sekundäre."

Knoch, Eschatologie S. 38: „Es begegnen keine direkten ‚dogmatischen' oder ‚moralischen' Vorwürfe gegen die Anführer, abgesehen vom Vorwurf des Stolzes, der Überheblichkeit, des Neides und der Eifersucht"; vgl. *ders.,* Die „Testamente" des Petrus und Paulus (Stuttgart 1973) 88.

Stuiber, a. a. O. 190: „Sicher ist, daß nicht Glaubenslehren umstritten waren oder moralische Vorwürfe erhoben werden konnten."

[49] 2 Petr 3,1–4 bekämpft Parusiezweifler außerhalb der Gemeinde und hat damit eine andere Situation vor Augen als der Clemensbrief.

these gewagt: Die Gegner des 1 Clem sind verwandt mit den Christen, gegen die Paulus 40 Jahre vorher in Korinth kämpfte. Vor allem hat sich in den eschatologischen Grundanschauungen während der 40 Jahre nicht allzuviel geändert. *W. Bauer* [50] hatte eine ähnliche These vorgetragen und verlangt, die Kirchengeschichte vor und nach 1 Clem zu seiner Kommentierung heranzuziehen [51]. So identifiziert er die Starken in 1 Kor 8,9.11 mit den Jungen im 1 Clem [52]. Dieser Vorschlag ist weitgehend abgelehnt worden. Ansatzpunkte der Kritik bot die Tatsache, daß Bauer seine These mit unbeweisbaren Vermutungen verband [53]. Zum anderen versuchte Bauer kaum die 40 Jahre, die zwischen den beiden Briefen liegen, zu überbrücken. Der Vorwurf des Anachronismus liegt auf der Hand. Ähnlich wie Rohde [54] urteilt man heute allgemein: „Es scheint mir methodisch nicht zulässig zu sein, die Behauptung einer Auseinandersetzung zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei in Korinth als Anlaß des ersten Clemensbriefes durch Heranziehung früherer (1 Kor) und späterer Quellen (besonders Irenäus) zu stützen, wie Bauer es tut." Soll unsere Hypothese nicht dem gleichen Vorwurf des Anachronismus ausgesetzt sein, müssen wir zeigen, wie gewisse Grundhaltungen der Gegner des ersten paulinischen Korintherbriefes bis in die späten Schriften des NT, die in zeitlicher Nähe des 1 Clem stehen, bedeutsam blieben. Dann ist es nicht mehr unwahrscheinlich, daß sie auch in Korinth zur Zeit des 1 Clem virulent waren.

5. Bevor wir an diese Aufgabe gehen, sollen die paulinischen Gegner in Korinth näher beschrieben werden. Es besteht nicht die Absicht, eigenständige Forschung zu den Korintherbriefen zu bieten. Auch ein Forschungsbericht würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen [55]. Wer die einschlägige Literatur kennt, kann die Korrektheit der Zusammenfassung der Ergebnisse der Frage nach den Gegnern des Paulus in Korinth beurteilen.

Spätestens seit der Arbeit von Georgi [56] besteht darüber Einmütigkeit, daß die Gegner Pauli im 1 Kor nicht die gleichen sind wie im 2 Kor. In letzterem setzt sich Paulus mit judenchristlichen Wandermissionaren auseinander. Von einer solchen Auseinandersetzung spürt man im 1 Clem nichts mehr. Clemens selbst ist ja gegenüber der Erlösungslehre der Judenchristen aufgeschlossen und sucht sie mit der Position des Paulus zu versöhnen [57]. Es ist ja auch leicht erklärlich, daß eine von außen durch Wandermissionare an die Gemeinde herangetragene Auseinandersetzung leichter überwunden werden konnte. Anders steht es mit den Gegnern im 1 Kor. Sie stammen aus den eigenen Reihen. Was lehren sie? Zur Beantwortung dieser Fragen gehen wir auf eine Beobachtung von *K. Barth* [58] zurück: Nach ihm ist das 15. Kap. dieses Briefes sein „Schlüsselpunkt"; in ihm liegt „das Thema" des gesamten Schreibens vor. Diese Meinung Barth's hat weitgehend Zustimmung erhalten. Im 15. Kap. setzt sich Paulus mit der Eschatologie, speziell mit der Auferstehungslehre seiner Gegner, auseinander. Seine Kontrahenten sind nicht radikale Skeptiker oder grund-

---

[50] *Bauer*, a. a. O. 104–106.
[51] Ebd. 103.
[52] Ebd. 104–106.
[53] Z. B. ebd. 126: Rom habe mit Geld Druck auf Korinth ausgeübt, um seine Macht auszudehnen.
[54] *Rohde*, a. a. O. 225.
[55] *H. Conzelmann*, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1969) und *B. Spörlein*, Die Leugner der Auferstehung (Regensburg 1971) 1–9; 171–181 bieten eine gute Literaturübersicht.
[56] *D. Georgi*, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (Neukirchen 1964).
[57] Vgl. *Knoch*, a. a. O. 230 Anm. 7.
[58] *K. Barth*, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I Kor 15 (Zürich 1953[4]) 1–57.

sätzliche Leugner einer Auferstehung. Ausgehend von der Schwierigkeit, sich eine Auferstehung der Toten, speziell des toten Leibes, vorzustellen, nehmen sie an, die Auferstehung sei schon in der jetzigen Christusgemeinschaft, die durch die Taufe vermittelt wird, geschehen. Demgegenüber legt Paulus Wert auf eine noch ausstehende Auferstehung der Toten. Auch in diesem Punkt muß der Christ die Ordnung, das Tagma, wahren, nach der zuerst Christus an Ostern auferstand, wir aber erst bei der Parusie Christie auferstehen werden [59]. Der Irrtum dieser praesentischen Eschatologie, in der alle eschatologischen Heilsgüter schon gegenwärtig sind, erzeugt in Korinth eine „pneumatisch-enthusiastisch-individualistische" Grundstimmung [60]. In der Vorwegnahme der eschatologischen Vollendung wird die gegenwärtige christliche Existenz übersprungen, die von der Nachfolge des Gekreuzigten geprägt ist. Demgegenüber predigt Paulus das Wort des Kreuzes (1,17 f., 2,2). Die Schwärmer glauben schon die eigentliche Weisheit zu besitzen. Paulus hält dagegen an der Überzeugung fest, daß Gottesweisheit in der Jetztzeit Torheit ist (1,18–2,16). Die Gegner sehen nur dort das wahre Christentum, wo sich das eschatologische Pneuma in der die Ordnung und das Normale sprengenden Weise kundtut. Demgegenüber betont Paulus, daß in der gegenwärtigen Gemeinde Ordnung bestehen muß (14) und daß die Liebe wichtiger ist als außergewöhnliche Gaben (13). Die eschatologischen Schwärmer nehmen für sich den Besitz der vollendeten Weisheit und anderer außergewöhnlicher Gaben in Anspruch und nehmen deswegen auf die Schwachen, die nach ihrer Meinung noch nicht im Eschaton, in der Vollendung sind, keine Rücksicht. Scharf tadelt Paulus ihren Selbstruhm (1,29–31; 3,18–23; 4,7 f.; 5,6). Die durch Christus erlangte Freiheit hat ihre Grenzen in der Rücksichtnahme auf die Brüder (6,12; 8,1–13; 9,19–23; 10,23–33). Gerade die durch mangelnde Rücksichtnahme entstehenden Parteien zeigen an, daß die Gemeinde vom eigentlich Christlichen noch weit entfernt ist (1,10–4,21; 11,17–19). Nach Paulus wurzeln die verschiedenen Fehlhaltungen seiner Gegner in deren schwärmerischer praesentischer Eschatologie.

6. Aber Paulus gelang es nicht, diese Gefahr zu bannen. Noch die Schriften der zweiten und dritten Generation müssen sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen. Auf verschiedene Weise begegnet man der praesentischen Eschatologie. Entweder lehnt man sie scharf ab oder versucht sich, ohne die eigene Position ganz aufzugeben, ihr anzunähern. Die scharfe Ablehnung drückt sich in den Pastoralbriefen aus. So heißt es 2 Tim 2,18 von Hymneaios und Philaetos: „Sie wichen von der Wahrheit ab und behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen; damit haben sie den Glauben einiger verkehrt." In den Deuteropaulinen und im JohEv kommt man dagegen dieser Eschatologie ein Stück entgegen. Zwar leugnet man nicht, daß die eschatologischen Heilsgüter noch ausstehen – darin unterscheidet man sich von den Gegnern in 1 Kor –, wohl aber legt man den Ton auf das, was sich jetzt schon

---

[59] Gute Literaturübersicht in: *C. Farina*, Die Leiblichkeit der Auferstandenen. Ein Beitrag zur Analyse des paulinischen Gedankenganges in 1 Kor 15, 25–38 (Würzburg 1971) 19–21 u. *B. Spörlein*, a. a. O. 1–19; 171–181. – Farina glaubt nicht an die praesentische Eschatologie in Korinth. Er meint, die eschatologischen Irrtümer der Gegner Pauli beschränken sich auf ihre Leibfeindlichkeit. Seine Gründe überzeugen nicht voll, wie auch Spörlein 188–190 nachweist: Von einer ausgesprochenen Leibfeindlichkeit der Gegner ist keine Rede. Spörlein lehnt ebenfalls eine praesentische Eschatologie ab. Eine solche kann er sich nur gnostisch vorstellen (171–181). Wie er aber an anderer Stelle zeigt, ist mit einer nichtgnostischen praesentischen Eschatologie wenigstens in 2 Tim 2, 16–18 zu rechnen (182–188). Nimmt man eine nicht gnostische praesentische Eschatologie auch als in 1 Kor 15 bekämpfte Lehre an, verlieren viele seiner Argumente an Überzeugungskraft.

[60] *Conzelmann*, a. a. O. 48.

[61] Vgl. *J. Gnilka*, Der Epheserbrief (Freiburg 1971) Exkurs 4: Die Eschatologie, 122–131 (dort Lit.).

verwirklicht hat. So sind wir nach Eph 2,5 f. jetzt schon mit Christus auferstanden [61], und nach Joh 5,24 hat jeder, der glaubt, den Tod schon hinter sich [62].

Woher besaß diese praesentische Eschatologie solche Resistenzkraft, daß sich die Schriften der zweiten und dritten Generation mit ihr beschäftigen mußten? Zur Beantwortung dieser Frage reicht der Hinweis auf die Existenz ähnlicher Strömungen im Spätjudentum nicht aus [63]. Viel einleuchtender läßt sich eine Antwort aus der Umwandlung der Naherwartung finden. Die Tatsache, daß die Parusie sich nicht so rasch, wie ursprünglich erwartet, einstellt, führte nicht zu einem eschatologischen Nihilismus [64], sondern zur Gefahr einer Umdeutung der ursprünglichen Eschatologie. Weil das, was man als bald eintreffend erwartet, nicht sofort eintrat, glaubt man, es sei eingetreten. Das Außergewöhnliche und alle irdische Ordnung Sprengende, welches man in der Naherwartung für kurz bevorstehend ansah, glaubten die Vertreter der extremen praesentischen Eschatologie schon erlangt zu haben. Demgegenüber gab es zwei Alternativen: Man konnte 1. die Zukünftigkeit der Heilsgüter betonen, wie es Paulus und die Pastoralbriefe taten. Man konnte aber auch, wie der Epheserbrief und das JohEv, einen anderen Weg gehen. Es ließ sich zeigen, daß die Getauften in der Tat durch die Christusgemeinschaft im Glauben schon die eschatologischen Güter besitzen, selbst wenn ihre völlige Erfahrbarkeit und damit das Außergewöhnliche noch aussteht. Wo man sich auch im 2. Jh. mit der Parusieverzögerung nicht zufriedengab, stellte die extreme praesentische Eschatologie auch jetzt noch eine Versuchung dar. Ihr Sachwalter ist jetzt die Gnosis. So lehrt z. B. die gnostische Schrift De resurrectione unter Berufung auf Paulus [65], daß die Auferstehung bereits geschehen sei [66]. Die Annahme, zur Zeit des Clemens herrsche in Korinth eine praesentische Eschatologie, kann man demnach nicht einfach als Anachronismus abtun.

7. Unsere Hypothese muß sich aber noch dadurch bewähren, daß durch sie die Eschatologie des 1 Clem besser verständlich wird. Die Existenz des eschatologischen Blockes wird durch sie erklärlich. Wenn die Gegner des 1 Clem nicht nur Presbyter absetzten, sondern der extremen praesentischen Eschatologie huldigten, ist eine Erklärung vorhanden, warum Clemens so ausführlich und unvorbereitet auf eschatologische Fragen eingeht [67].

Der eschatologische Block setzt mit einer Polemik gegen Christen ein, die wegen der ausgebliebenen Parusie enttäuscht sind, Christen, die sagen: „Wir sind alt geworden, und nichts ist uns widerfahren" (23,3) [68]. Was entgegnet Clemens ihnen? Schnell wechselt er von der Schnelligkeit des Eintreffens der Parusie (Naherwartung) über zur Plötzlichkeit (23,4 f.) [69]. Nicht die Nähe des Eschatons, sondern das noch Ausstehen und die Möglichkeit des plötzlichen Eintreffens der Parusie betont Clemens. Dann versteht man aber auch, warum Clemens die Enttäuschten Zweifler nennt (23,2 f.). Zweifel, das sahen wir, heißt für ihn Zweifel an der Macht Gottes und nicht Unterordnen-wollen unter die Anordnungen Gottes (11,1 f.). Seine Gegner aber

---

[62] Vgl. *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium II. Teil (Freiburg 1971) Exkurs 14: Das eschatologische Denken im Johannesevangelium, 530–544 (dort Lit.).

[63] Vgl. *E. Brandenburger*, Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem: Wort und Dienst, Jb der theol Schule Bethel NF 9 (1967) 16–33; vgl. auch *Gnilka*, a. a. O.

[64] Insofern hat Knoch (457) recht, wenn er feststellt, daß das Nichteintreffen der Parusie zu keiner „ernstzunehmenden Krise" führte.

[65] De resurrectione (Epistula ad Rheginum), Codex Jung, hrsg. v. *M. Malinine u. a.* (Zürich–Stuttgart 1963) 45, 24 f. Angespielt wird wohl auf Kol 2, 11 f.

[66] Ebd. 45, 14–28.

[67] Über den inneren Zusammenhang zwischen extremer praesentischer Eschatologie und Ablehnung eines unabsetzbaren Amtes soll hier noch nichts gesagt sein.

[68] Vgl. *Knoch*, Eschatologie, 110–136.

[69] Vgl. ebd. 125–129.

wollen sich nicht Gottes Anordnungen unterordnen und den Zeitpunkt der Parusie abwarten. Sie zweifeln deswegen an der Macht Gottes.

Angesichts des Parusiezweifels fordert Clemens auf, „nicht ἐνδάλλομαι über Gottes überschwengliche und herrliche Gaben". Dieses ἐνδάλλομαι wird meist mit „sich falscher Gedanken hingeben" wiedergegeben [70]. ἐνδάλλομαι heißt aber schon seit Homer nicht nur allgemein irren, sondern konkreter „sich etwas einbilden" [71]. Wir sollen uns also über die eschatologischen Gaben keinerlei Einbildungen hingeben. Diese Einbildungen können sich aber nicht auf die Tatsächlichkeit, sondern höchstens auf die Gegenwärtigkeit des Eschatons beziehen. Clemens fordert also auf, sich nicht der Illusion hinzugeben, schon im Vollbesitz der eschatologischen Güter zu sein.

Im weiteren Verlauf seines Briefes begegnet der römische Bischof dem Parusiezweifel mit dem Gleichnis vom Weinstock (23,4). Wie Knoch [72] nachgewiesen hat, entnimmt Clemens diesen Vergleich einer apokryphen Vorlage, aus der auch 2 Clem (11,3) geschöpft hat. Zur eigentlichen Überwindung des Parusiezweifels würde aber der Hinweis genügen, daß nach dem Absterben im Winter ein Aufblühen im Frühling kommt, daß also der Tod nicht unbedingt Untergang bedeutet. Das Gleichnis in 1 Clem kennt aber nicht nur diese beiden Phasen. Nach dem Untergang (Verlust des Laubes) kommt nicht sofort die Vollendung (Reifung der Trauben). Vielmehr wird eine ganze Reihe von Zwischenphasen aufgezählt: Der Weinstock erhält Sproß, Blatt, Blüte, Herling und dann erst die reife Frucht. Knoch hat darauf aufmerksam gemacht, daß wenigstens die beiden letzten Glieder von Clemens in die Vorlage eingefügt worden sind [73]. Die Notwendigkeit des Durchlaufens einzelner Phasen wird durch das ständig wiederholte εἶτα unterstrichen: Erst muß dies, dann dies und dann dieses kommen. Diese Aufzählung erinnert an 1 Kor 15,23: Es gibt eine Auferstehung „Aber jeder nach seinem Tagma (Ordnung), zuerst Christus, dann die mit Christus bei seiner Ankunft, dann das Ende". Das Gleichnis von 1 Clem will also über die Behebung des grundsätzlichen Parusiezweifels hinaus auf eine Ordnung innerhalb des eschatologischen Ablaufs hinweisen: Wir selbst stehen noch nicht in der Phase der eschatologischen Auferstehung. Wer dies nicht anerkennt, will sich nicht der Ordnung Gottes, die sich schon in der Natur bei der Entwicklung des Weinstocks zeigt, unterwerfen. Noch deutlicher wird die Sinnspitze des eschatologischen Blockes in Kap. 24. Der erste Satz könnte als Überschrift für das Kommende gelten: „Bedenken wir ... daß die zukünftige Auferstehung (μέλλουσα ἀνάστασις) stattfinden wird" (24,1). Nun meint Knoch: „Wenn Cl. hierbei von der mellousa anastasis spricht, dann liegt ein bereits abgeschliffener formelhafter Ausdruck vor" [74]. Dem widerspricht aber, daß dieser Ausdruck in einer Art Parallelismus membrorum umschrieben wird mit „die zur bestimmten Zeit eintretende Auferstehung" (κατὰ καιρὸν γινομένη ἀνάστασις 24,2). Mit Knoch ist unter der bestimmten Zeit der von Gott festgesetzte Zeitpunkt zu verstehen [75]. Nicht die Auferstehung zu einer beliebigen Zeit, sondern an dem von Gott festgesetzten Zeitpunkt, der noch in der Zukunft liegt, ist das Thema des eschatologischen Blockes. Die Gegner leugnen nicht jede, sondern die noch ausstehende bei der Parusie erwartete Auferstehung. So ist die Zukünftigkeit der Auferstehung nicht entbehrliches Epitheton, sondern der eigentliche Kern der Aussage.

Dies wird auch aus den nachfolgenden Vergleichen deutlich: Ständig wird betont,

[70] Z. B. *J. Fischer*, Die Apostolischen Väter, Griechisch und Deutsch, München 1956, 57.

[71] Vgl. *W. Bauer*, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes (Berlin 1958[5]) 748.

[72] *Knoch*, a. a. O. 125–129.

[73] Ebd.

[74] Ebd. 141.

[75] Ebd. 143–145.

daß zunächst etwas entschlafen (der Tag), etwas abziehen muß (die Nacht), daß etwas nackt in die Erde geworfen und aufgelöst werden muß (die Saat), ehe etwas Neues entsteht (24,3–5). Es geht bei diesen Vergleichen nicht in erster Linie nur um die Tatsächlichkeit der Auferstehung, sondern immer auch um ihren Ursprung aus der Auflösung im Tod. In dieser Intention folgt Clemens 1 Kor 15,36: „Was du säest, wird nicht lebendig, wenn es nicht gestorben ist." Da aber auf Erden noch die Auflösung im Tod uns bevorsteht, kann es auch keine Auferstehung im vollen Sinn geben. So geht es dem römischen Bischof auch in diesen Vergleichen ständig um die Zukünftigkeit der Auferstehung.

Auch die Phönixsage in Kap. 25 bringt das gleiche zum Ausdruck. Wie bei dem Vergleich mit dem Weinstock wird auch hier eine ganze Reihe von Phasen geschildert, ehe der Phönix auferstehen kann: der Bau des Nestes, der Tod, das Verfaulen des Fleisches, das Entstehen des Wurms, die Ernährung aus dem Verwesten, das Entstehen der Flügel, das Kräftigwerden des Wurms, das Aufheben des Nestes mit den Gebeinen des alten Vogels, der Flug nach Heliopolis auf den Altar des Helios. Erst dann ereignet sich die Auferstehung des neuen Phönix. Die detaillierte Schilderung der einzelnen Phasen zeigt, daß es Clemens auch hier um eine Ordnung geht, die der Phönix bei seiner Auferstehung einzuhalten hat. Der Phönix und die durch ihn grundgelegte Ordnung sind göttliche Verheißung (26,1). An ihnen soll man nicht nur erkennen, daß es eine Auferstehung gibt, sondern daß ihr eine von Menschen nicht änderbare Ordnung grundgelegt ist. Innerhalb dieser Ordnung spielt die Auflösung im Tod eine besondere Rolle. Das neue Leben des Phönix nährt sich von dem verendeten Vogel. Es wäre nun abwegig zu meinen, darin drücke sich der Gedanke aus, etwas vom Alten trage sich bis in die Neuwerdung durch. Vielmehr will hier Clemens sagen, daß das Neue der Auferstehung nicht entstehen kann, ohne daß das Alte vergangen ist: Auferstehung setzt die Auflösung im Tod voraus. Da uns diese Auflösung noch bevorsteht, steht auch die Auferstehung noch aus. So ist es nicht erstaunlich, daß auch bei der Phönixsage das Zeitmoment eine besondere Rolle spielt. Erst wenn die Zeit erfüllt ist, kann der Phönix sterben (25,2). Wenn der neue Vogel kommt, schauen die Priester auf ihre Zeittafeln und entdecken, daß genau 500 Jahre seit dem letzten Kommen eines Phönix (24,5) um sind. Auch der Phönix muß eine genau vorher schriftlich festgehaltene Zeit einhalten. Er kann nicht einfach die Zeit willkürlich ändern oder abkürzen. So müssen auch wir die uns gegebene Zeit einhalten und weiter auf die noch ausstehende Auferstehung warten.

Auch die Schriftworte in Kap. 26 [76] besagen, daß die Auferstehung erst nach dem Tod, d. h. in der Zukunft eintreten wird: Erst nach Schlummer und Einschlafen kommt die Auferstehung (26,2). Auferweckt wird ein Fleisch, das vorher viel erduldet hat (26,3).

Brechen wir mit der Erklärung des eschatologischen Blockes ab. Soviel wurde deutlich: Clemens lehrt nicht nur, daß es eine Auferstehung gibt, sondern daß sie noch aussteht. Seine Gegner teilen mit großer Wahrscheinlichkeit noch die gleiche praesentische Eschatologie, die schon Paulus in Korinth zu bekämpfen hatte.

8. Über die Schwierigkeiten, die Gegner des 1 Clem aus ihrer schablonenhaften Charakterisierung zu erkennen, wurde schon gesprochen. Dennoch lassen sich einige Bemerkungen über die Gegner besser unter der Voraussetzung der Richtigkeit unserer Hypothese verstehen:

An mehreren Stellen wird den Kontrahenten ein Vorwurf gemacht, der mit Begriffen aus dem Wortstamm ἀλαλάζω umschrieben wird (2,1; 13,1; 35,5, 57,2). Joseph Fischer [77] gibt ihn mit Prahlerei und Franz Zeller [78] mit Überheblichkeit und

[76] Vgl. ebd. 154–156.
[77] *Fischer*, a. a. O. zur Stelle.
[78] *F. Zeller*, Die apostolischen Väter: Bibliothek der Kirchenväter (Kempten 1918).

Großsprecherischkeit wieder. Bei diesen Übersetzungen ließe sich dieser Vorwurf in die allgemeine Beschreibung der Häretiker einordnen. Schon immer wirft man ja gern seinen Gegnern mangelnde Demut vor. Doch scheint mir in 1 Clem etwas Präziseres gemeint zu sein: Über ἀλαλάζω und verwandte Wortbildungen schreibt *E. Peterson*[79]: „Als Wörter einer fremden und vergangenen Welt dienen sie in der griechischen Zeit zur Bezeichnung von fremdartig-außergewöhnlichen Äußerungen der Freude, des Beifalls oder des Schmerzes, in denen der Mensch aus sich heraustritt." Mit einem Wort: Unter diesen Begriffen werden ekstatische Äußerungen bezeichnet. Auch Paulus gebraucht ihn in 1 Kor 13,1 in diesem Sinn[80]. Deswegen spricht alles dafür, daß Clemens seinen Gegnern mit diesen Begriffen ekstatische Schwärmereien vorwarf. Dieser Vorwurf mag auch bei dem Ausdruck Tollheit (ἀπόνοια 1,1), leere und eitle Gedanken (Κεναὶ καὶ μάταιαι φροντίδες 7,2) und eitles Bemühen (ματαιοπονία 9,1) mitschwingen. Umgekehrt lobt und empfiehlt Clemens den sicheren Glauben (βεβαία πίστις 1,2), die besonnene Frömmigkeit (σώφρων εὐσέβεια 1,2) und die sichere Erkenntnis (ἀσφαλὴ γνῶσις 1,2). Durch den ganzen Brief zieht ja die Vorliebe für das Nüchterne und Praktische. Gewiß mag das auch an der etwas pedantischen Art seines Verfassers liegen. Diese Nüchternheit ist aber auch bedingt durch die ekstatische Schwärmerei der Gegner, denen man nur mit betonter Sachlichkeit begegnen konnte. Daß aber die extreme praesentische Eschatologie leicht ekstatische Schwärmerei hervorbringen kann, sieht man in 1 Kor.

Paulus will in Korinth nur Christus den Gekreuzigten kennen. Christliches Leben in der Jetztzeit heißt immer Nachfolge des Gekreuzigten. Dies mußte gerade gegenüber den eschatologischen Schwärmern betont werden. Das gleiche tut auch Clemens. Im 2. Kap. schildert er den Kontrast zwischen dem früheren guten Zustand der Gemeinde und ihrem jetzigen Verhalten. Früher waren sie auf dem rechten, dem Weg Christi: „Sein Leiden stand euch vor Augen" (2,1)[81]. Diese Haltung äußerte sich in Demut. Demut ist immer notwendig für einen Christen, der nach dem Vorbild Christi lebt. Zur Demonstration der Demut Christi wird dann Is 53, 1–12 (16,1–14) zitiert, also jenes Knechtgotteslied, das der Ursprung der Knechtgotteschristologie in der Urkirche ist. Diese Knechtgotteschristologie will eine Deutung des Leidens Christi bieten. Man spürt dies auch bei Clemens, wenn er im Zusammenhang den Ps 21/22 zitiert, jenen Psalm, der schon in der synoptischen Tradition auf das Leiden Christi ausgelegt wird (Mt 27,39–43). Demut Christi erweist sich also nach Clemens in seinem Leiden. Demütige Haltung des Christen heißt Nachfolge des leidenden Herrn. In der Betonung des Leidens trifft sich Clemens mit Paulus und seinem ersten Korintherbrief. Dies erklärt sich leicht, wenn Clemens gegen die gleichen schwärmerischen Eschatologisten ankämpft, die meinen, in ihrer Existenz das Kreuz überspringen zu können.

III

1. Damit ist aber noch kein Zusammenhang zwischen extrem praesentischer Eschatologie und dem Aufstand der Jugend in Korinth bewiesen. Besteht ein solcher? Sieht Clemens einen Zusammenhang zwischen eschatologischer Schwärmerei und den Aufständischen in Korinth? Dies scheint sicher. Im 2. spezielleren Teil (40 ff.) geht er auf die Vorgänge in Korinth näher ein. Doch bevor er offen Farbe bekennt (44), werden noch einmal drei Kapitel vorgeschoben, in denen er seine Stellungnahme durch Vergleiche mit dem AT vorbereitet. Dieser Teil wird eingeleitet: „Da also dieses offenbar ist und wir einen Einblick in die Tiefen der göttlichen Erkenntnis erhalten haben, müssen wir alles ordnungsgemäß tun, was der Herr für die verord-

[79] Peterson, Erik: ἀλαλάζω: ThWNT I, 228.
[80] Ebd.; vgl. *Conzelmann*, a. a. O. zur Stelle.
[81] Vgl. *Bleyschlag*, a. a. O. 200 f.

neten Zeiten (κατὰ καιρὸυς τεταγμένους) geboten hat" (41,1). Diese in festgesetzten Zeiten sich ausdrückende Ordnung wird am AT Kult verdeutlicht: „Die also ihre Opfer zu den verordneten Zeiten darbringen, sind genehm und selig" (40,4). Nun ist auf den ersten Blick nicht ersichtlich, warum Clemens gerade auf das Zeitmoment in der Ordnung des AT und speziell seines Kultes abhebt. Nirgends wird ja direkt gesagt, daß das Einhalten einer Zeit eine besondere Rolle im korinthischen Streit gespielt hat. Das gleiche Problem ergibt sich bei dem Übergang von Kap. 43 zu Kap. 44: „Was dünkt euch Geliebte, wußte Moses nicht voraus, daß dies geschehen würde? Ganz gewiß wußte er es. Doch damit kein Aufruhr in Israel entstünde, handelte er so. Auch unsere Apostel wußten durch unseren Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde um das Bischofsamt" (43,6–44,1). Mit Recht bemängelt Brunner die Logik dieses Übergangs: „Was in 44,1 als Vergleichspunkt genannt ist, nämlich das Vorauswissen um einen Streit, ist in 43,6 gar nicht als solcher herausgearbeitet. Nach diesem Vers müßte man annehmen, das Tertium comparationis sei irgendeine Tat (z. B. ein Gottesgericht) zur Vermeidung von Streit." [82] Sieht man jedoch genauer hin, dann liegt der Vergleichspunkt auch nicht in einer göttlichen Tat, die den Streit abbrechen würde. Vielmehr wird Moses wegen seiner Geduld in 44,6 gelobt, mit der er den rechten Zeitpunkt abwartete. Moses wußte, daß der Stab Aarons ausschlagen würde. Er griff aber da noch nicht ein, sondern gab seine Anordnungen erst, als die Zeit des Aufblühens des Stabes eintrat. Dieses Unterordnen unter den Zeitplan Gottes arbeitet Kap. 43 heraus. Davon ist aber in der Tat im Kap. 44 überhaupt nicht die Rede. Diese Diskrepanz erklärt sich dann, wenn Clemens in den Unruhestiftern, die er in Kap. 44 erwähnt, auch eschatologische Schwärmer sieht. Daß nach ihm eine Verbindung zwischen praesentischer Eschatologie und falschem Amtsverständnis besteht, ist sicher.

2. Eine andere Frage ist, ob sich die Gegner im 1 Clem selbst dieses Zusammenhanges bewußt waren. Argumentieren sie von einer extremen praesentischen Eschatologie gegen die bestehenden Ämter? Geht es hier um einen bewußten Kampf der eschatologischen „Neucharismatiker" gegen die „Ersatzcharismatiker der Bischöfe und Presbyter"? [83] Diese Frage wird man nicht ohne weiteres bejahen können. Die Anführer halten ja keinesfalls das Amt für gänzlich unerheblich. Wer jedes Amt für überholt hält, braucht auch keine Amtsträger abzusetzen [84]. Da den Gegnern der Zusammenhang zwischen praesentischer Eschatologie und falschem Amtsverständnis nicht voll bewußt ist, müssen sie auch nicht in der Amtsfrage die letzte Konsequenz aus ihrem eschatologischen Denkansatz ziehen.

3. Für unsere Fragestellung reicht aber die Feststellung aus, daß Clemens den Zusammenhang zwischen schwärmerischer Eschatologie und Amtsenthebung in Korinth sieht. Wie ist demnach seine Eschatologie und im Gefolge davon sein Amtsverständnis zu beurteilen? Daß das Ausstehen der eschatologischen Heilsgüter betont wird, kann man nicht, wie Knoch es tut, dem Clemens zum Vorwurf machen. Schon Paulus hebt die Zukünftigkeit der Auferstehung gegen eschatologische Schwärmer hervor. Überall, wo die Spannung des Schon und des Noch-nicht aufgegeben wird, geht ein wesentliches Moment der christlichen Verkündigung verloren. Wird auf der einen Seite ungebührlich der Akzent auf den einen Pol dieser Spannung, etwa des Schon, gelegt, dann muß die andere Seite stärker den anderen Pol, das Noch-nicht, betonen. In diesem Kontext ist 1 Clem zu sehen.

Auf der anderen Seite kann man einen Verlust von personalen Kategorien bei der Eschatologie dieses Briefes feststellen. In der ersten Generation war die Hoffnung auf die Parusie Christi gerichtet; auf ihn und sein Wiederkommen hoffte man. Dem-

[82] *Brunner*, a. a. O. 111.
[83] *Rohde*, a. a. O. 219.
[84] Vgl. *Brunner*, a. a. O. 110–120.

gegenüber wird im 1 Clem die Hoffnung meist mit apersonalen Kategorien beschrieben. So wird z. B. in Kap. 23 gar nicht direkt gesagt, an was man nicht mutlos zweifeln darf. Nur in einem Zitat aus Mal 3.1 ist vom Kommen des Herrn als Ziel der Hoffnung die Rede (23,5). Ab Kap. 24 steht aber eindeutig die Auferstehung der Toten als Hoffnungsgut im Mittelpunkt. Die personalen Kategorien sind gegenüber den sachhaften in den Hintergrund getreten. Den Gründen für diesen Akzentwechsel braucht hier nicht nachgegangen zu werden, da dies bereits die Arbeit von Knoch tut.

Dennoch darf man das Überwiegen apersonaler Kategorien in der Eschatologie nicht überbewerten. Den Hauptakzent in der Eschatologie setzt Clemens eindeutig auf das noch Ausstehende, wodurch er sich durch die extreme praesentische Eschatologie seiner Gegner veranlaßt sah. Von einem Rückfall in die jüdische Eschatologie kann man bei ihm nicht sprechen.

4. Genausowenig darf man in dem Amtsverständnis dieses Briefes wegen seiner Vergleiche mit dem atl Priesteramt nur eine Anpassung an durch das NT überholte Amtsvorstellungen sehen. Vielmehr muß folgendes mitbedacht werden: Die extrem praesentische Eschatologie entspringt einem eminent geschichtslosen Denken. Nach ihr überspringt der Christ in der Taufe die Geschichte und erlangt sofort den vollendeten Zustand der Auferstehung. Eine solche Haltung muß auf Dauer jede geschichtliche Verankerung des Christentums in der Form einer Institution ablehnen. Im Kontext dieser Gefahr ist es notwendig, diese Verankerung aufzuzeigen. Deswegen macht Clemens auf Vorläufer des ntl Amtes im AT aufmerksam und verdeutlicht den geschichtlichen Zusammenhang zwischen Apostelamt und nachapostolischem Amt.

Besprechungen

Lotz, Johannes B., *Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung* (AnalGreg, 188). Gr. 8° (XII u. 277 S.) Rom 1972, Gregoriana. 5500 L.

Die „Identität" von Geist und Sein wird von vornherein im Sinne des aristotelischen Satzes „Die Seele *ist* auf gewisse Weise alles" als intentionale Identität verstanden, die durch die Immaterialität des Geistes ermöglicht wird (26 39). Der 1. Tl. (5–122) entfaltet die Problematik historisch an einigen Hauptgestalten der abendländischen Philosophie, der 2. Tl. (123–259) bringt die eigene systematische Durchdringung.

Im *1. Teil* behandelt das *1. Kap.* die *vorsokratischen Denker,* und zwar nach einem kurzen Abschnitt über *Heraklit,* vor allem *Parmenides.* Seine tiefsinnigen Betrachtungen, die mit dem lapidaren Satz „Dasselbe ist Denken und Sein" das Thema zum ersten Mal ausdrücklich nennen, kommen deshalb nicht zur Klarheit, weil das Verhältnis des menschlichen Denkens zum absoluten Denken nicht bedacht wird. – Aus dem *2. Kap.,* das die Lehre *Platons* darlegt, sei besonders die Anm. 34 auf S. 22 hervorgehoben. Es geht um das „Jenseits der Ousia", das von dem Guten selbst ausgesagt wird, wodurch das Allumfassende der Seinsidee ausgeschlossen zu sein scheint. L. weist darauf hin, daß die Stelle von einer bestimmten ‚ousia' verstanden werden kann, auf die das Gute nicht eingeschränkt werden könne. Das Sein selbst werde dadurch nicht ausgeschlossen, im Gegenteil werde das Gute wenige Seiten nachher das „Glücklichste", das „Offenbarste" und das „Beste" unter den Seienden genannt. – Aus dem *3. Kap.* über *Aristoteles* sei herausgehoben, daß dieser die von Empedokles gelehrte reale Identität des erkennenden Prinzips mit allem, insbesondere auch dem körperlichen Seienden, ausdrücklich ablehnt, weil gerade dadurch die intentionale Identität mit allem unmöglich gemacht würde (27). Ferner weist L. darauf hin, daß der Nus, der „immer im Akt ist", nicht der menschliche sein könne, und daß bei der menschlichen Vernunft die „leidende" und die „empfangende" Vernunft nicht gleichgesetzt werden dürfen. Die erstere sei ein sinnliches Vermögen, die letztere dagegen immateriell (34 f.).

Das *4. Kap.* über *Thomas von Aquin* geht von dessen Identitätsformel aus: „Die Vernunft im Akt ist das geistig Erkannte im Akt", während die Vernunft als bloßes Vermögen nur „der Möglichkeit nach" alles ist, also noch Nicht-Identität ist (38 f.). Im übrigen sei die Lehre des Thomas und ihre Deutung auf die Darstellung des 2. Teils aufgespart, der ja weithin Ausdeutung der thomanischen Lehre ist. – Das *5. Kap.* sieht in *Descartes'* Cogito mit Recht einen Ansatz zu einer transzendentalen Deduktion (61). Weil das Sein aber nur als Existenz gefaßt werde, muß Descartes der Vorwurf der Seinsvergessenheit gemacht werden, und können weder seine Gottesbeweise noch sein Rückgriff auf die Wahrhaftigkeit Gottes befriedigen.

Das *6. Kap.* ist *Kant* gewidmet. Sein Identitätssatz lautet bekanntlich: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung." Aber auch für ihn bedeutet das „Ich denke" nur die Tatsache des Existierens, und darum ist auch das Denken, das Urteilen, nicht mehr Seinserkenntnis, sondern nur mehr Einigen des sinnlich gegebenen Mannigfaltigen, und damit ist der „Gegenstand der Erfahrung" nicht

mehr Seiendes, sondern nur Erscheinung (72–75). – Im *7. Kap.* über *Hegel* interpretiert L. dessen Identitätsformeln: „Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein" und: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig." Das Ergebnis ist das dialektische Absolute, dessen unterschiedene Momente Vernunft und Realität doch auch wieder identisch sind. „Da das Absolute dasselbe wie Vernunft, Subjekt und Geist ist, erweist sich auch die Realität als Vernunft, Subjekt und Geist, tritt also die Identität von Geist und Sein hervor" (89). Diese Identität bleibt aber stets Identität in Nicht-Identität, eine überdialektische Identität gibt es nicht (90–92). Die gemeinsame Voraussetzung Kants und Hegels ist, daß es die Identität von Geist und Sein nur in der intellektuellen Anschauung, nur im Absoluten gibt, mit dem nach Hegel allerdings auch der Einzelne identisch ist, während Kant dies leugnet (93 f.). Diese gemeinsame Voraussetzung gilt es als unzutreffend zu erweisen.

Das den 1. Teil abschließende *8. Kap.* behandelt *Heidegger*. Nach ihm ist das Dasein, der Mensch, von vornherein gekennzeichnet durch ein Seinsverständnis, in dem er nicht nur das eigene Sein, sondern zugleich auch das nichtdaseinsmäßige Seiende in einer anfänglichen Weise versteht (97 f.). In dieser Entbergung bleibt aber das Sein zugleich Geheimnis, in der Identität waltet Nicht-Identität. Aus ihr erwächst die „Seinsvergessenheit", die für die Metaphysik charakteristisch ist. Deren logisch-rational vorstellendes Denken verfehlt das Sein notwendig; das „wesentliche Denken" ist zwar ein Sagen, aber kein Aussagen (110). Wie sehr das Sein auch mit dem Menschen zusammengehört (112–114), sein Vorrang vor dem Menschen bleibt doch gewahrt (115), die Identität von Sein und Mensch ist zugleich Differenz; das Sein wird nicht durch den Menschen erst gesetzt (117), aber für uns „gibt es" das Sein doch immer nur in dieser oder jener „geschicklichen" Prägung (119). So wird letztlich nicht deutlich, ob der Mensch auf das geschickliche Sein eingeschränkt, vom übergeschicklichen dagegen ausgeschlossen ist (Kant), oder ob ihm mittels des geschicklichen das übergeschickliche Sein zugänglich ist (Thomas) (121).

Im *zweiten, systematischen Teil* ist das *1. Kap. („Einführende Überlegungen")* von grundlegender Bedeutung. L. bleibt seiner Methode des Ausgangs vom Urteil (als der am meisten durchgegliederten Form der Erkenntnis: 134) und der über Kant hinausgehenden transzendentalen Reflexion auf dessen im Subjekt liegenden Ermöglichungsbedingungen treu. Vom Objekt, d. h. dem in der sinnlichen Erfahrung Gegebenen allein her, kommt kein Urteil zustande. Es muß das „Übergegenständliche", das zunächst unthematisch im begleitenden Bewußtsein erfaßt wird, hinzukommen. Nur so wird das Objekt zum Gegenstand der Erkenntnis und durch die transzendentale Reflexion auch thematisch als solches erkannt. So ergibt sich gegenüber den Lösungen Kants, Hegels und Heideggers eine vierte Lösung des Problems, das aus dem Gegensatz von endlichem Geist (des Menschen) und unendlichem Sein entsteht und die Identität zwischen beiden notwendig zu einer mit Nicht-Identität durchsetzten Identität macht.

Diese Lösung wird in den folgenden Kap. im einzelnen ausgeführt. Das *2. Kap. („Das Urteil als Feld der Untersuchung")* legt im einzelnen die Gründe dar, warum das Urteil und nicht etwa der Begriff oder die konkrete Erfahrung zum Ausgangspunkt genommen wird, und warum wiederum unter den verschiedenen Urteilen das Urteil bevorzugt wird, in dem von einem Einzelobjekt sein Wesen ausgesagt wird. – Im *3. Kap.* geht es um die *„Auslegung des Urteils"*. Die logische Form des Urteils wird von dem in ihr ausgesagten Realen unterschieden, das sich in das Einzelne als solches, das Wesen und das Sein gliedert. Trefflich heißt es am Schluß des Kap., in der Ausprägung des Einzelnen, des Wesens und des Seins in der menschlichen Erkenntnis handele es sich um ein gegenseitiges Durchdringen von passivem Empfangen und aktivem Konstituieren, „in dem das Konstituieren durch das Empfangen und, tiefer geschaut, das Empfangen durch das Konstituieren ermöglicht wird".

Damit wird auf die *„apriorischen Bedingungen im Subjekt"* hingewiesen, deren gemeinsame Eigenart im *4. Kap.* dargelegt wird. Sie sind nicht materiale Bedingungen (angeborene Ideen), sondern formale Bedingungen, die „einen Inhalt zwar nach seinen Umrissen entwerfen, ohne ihn aber nach seiner Eigenart näher zu bestimmen" (158). Andererseits werden sie vom Verf. nicht im Sinne Kants als ein „verdeckendes" Apriori aufgefaßt, so daß nur mehr die Erscheinung erkannt wird,

sondern als „entdeckendes" Apriori, insofern sie Strukturen des an sich Seienden, die im empfangenen Material verborgen sind, ausdrücklich herausarbeiten. – In den folgenden drei Kap. *(5., 6. und 7. Kap.)* wird jeweils das besondere Apriori dargelegt, das dem Einzelnen, dem Wesen und dem „Ist" entspricht. Dem durch die Sinne gegebenen *Einzelnen* entspricht das abgestufte *Apriori der inneren Sinne*, durch das die Wahrnehmung erst vollendet wird: Der Gemeinsinn, der die mannigfachen Gegebenheiten der Einzelsinne in *einer* Raumvorstellung zusammenfaßt, die Phantasie und das sinnliche Gedächtnis, die zum gegenwärtig Gegebenen das Vergangene als solches (und, könnte man ergänzen, in der Erwartung das Zukünftige) hinzufügen und so alles in die Dimensionen der Zeit stellen, die „Schätzungskraft" (vis aestimativa), durch deren Wirken die Bedeutsamkeit für das (biologische) Leben hinzugefügt wird, und endlich die ausschließlich menschliche „Einigungskraft" (vis cogitativa), die – bereits unter dem Einfluß des Verstandes – die so vorgeformten Gegebenheiten zu (dem menschlichen Leben zugeordneten) „Gestalten" zusammenfaßt und von der Umgebung abhebt.

Die Erkenntnis des *„Wesens"* – offenbar ist vorzüglich an das substantielle Wesen gedacht – ist dem *Verstand* zugeordnet und fordert in ihm ebenfalls ein entsprechendes Apriori. Nach Kant sind dies die Kategorien des Verstandes; weil aber der Verstand bei Kant nicht von der (auf das Sein hingeordneten) Vernunft durchleuchtet ist, vermag er die Wesensgehalte nur in das Anschauliche hineinzulegen und so die Erscheinungen nicht zu überschreiten (189). Nach Thomas dagegen ist das Apriori des Verstandes „nicht ein ganzes Kategoriensystem, sondern lediglich die *Wesenheit des materiellen Dinges*" (186); diese wird jedoch, weil der Verstand letztlich identisch ist mit der auf das Sein bezogenen Vernunft, als Wesenheit des an sich seienden Dinges erkannt. L. sagt selbst, daß die Wesenheit nicht in einem einzigen Zugriff erfaßt wird (177 f.); damit scheint die übliche neuthomistische Deutung des wirkenden Verstandes abgelehnt zu werden, die diesen bei Anwesenheit einer entsprechenden sinnlichen Vorstellung in einer Art Zauberkunststück dem erkennenden Verstand (intellectus possibilis) den jeweils passenden Wesensbegriff fix und fertig ins Haus liefern läßt. Wie aber mit Hilfe nur des ganz abstrakten Begriffs einer „Wesenheit des materiellen Dinges überhaupt" die Erkenntnis der vielen Wesenheiten zustande kommen soll, dafür findet man bei L. wohl einige Andeutungen; sie werden aber nicht hinreichend ausgewertet. Darauf soll zum Schluß zurückgekommen werden.

Das *dem ‚Ist' entsprechende Apriori* ist die *Vernunft* bzw. das ihr zugeordnete allumfassende *Sein;* es wird im transzendentalen Rückgang erreicht, der in jedem Urteil implizit vollzogen wird; dem Sein ist die „formale Abstraktion" zugeordnet (198). Das ‚Ist' des Urteils vollzieht eine Setzung, die absolute Geltung beansprucht (207). Selbst bei expliziter Leugnung der absoluten Geltung wird diese implizit wieder beansprucht (208). „Einzig in der absoluten Geltung kommt die Identität mit dem Seienden zustande" (210). In ihr wird das Seiende im Licht des Seins offenbar, ohne daß dieses darum jedesmal thematisch erfaßt werden müßte (215). Mit Hilfe des Subjekt und Objekt umfassenden Seins wird die Subjekt-Objekt-Spannung überwunden und zugleich reflektiert gesetzt (220); dabei wird auf den Unterschied, wie Ding und Person „Objekt" sind, hingewiesen (222–24).

Das letzte, *8. Kap.* über *„das Sein und das subsistierende Sein"* knüpft zunächst an die Auseinandersetzung mit Hegel und Heidegger am Ende des 1. Teiles an. Gerade diese Seiten (227–32) gehören zu den erhellendsten des Buches. Zunächst zeigt sich eine Übereinstimmung Hegels und Heideggers mit der von L. aufgenommenen Überlieferung, insofern die Identität mit dem Seienden stets eine werdende, unvollendete bleibt. Aber während der Grund dafür bei Hegel und Heidegger der „dialektische" bzw. „geschickliche" Charakter des Seins ist und es deshalb zu einer Relativierung des dem werdenden Sein gleichgesetzten „absoluten" Seins kommt (Hegel) bzw. wenigstens eine Relativierung des uns zugänglichen Seins auf seine jeweilige „epochale Gestalt" (Heidegger) sich ergibt, weist das Sein des geschichtlichen, endlichen Seienden in der Überlieferung als „partizipiertes" Sein über sich hinaus auf das überdialektische und übergeschichtliche Sein. Das Sein sowohl des Menschen wie der Welt weist deshalb über sich hinaus, weil es durch Nicht-sein gebrochen ist; es kann nicht einfach identisch sein mit *dem* Sein, weil dieses die Fülle aller Vollkommenheit besagt (233). (Wäre es hier nicht genauer zu

sagen: weil dieses nicht aus sich selbst, in formaler Identität, endlich sein kann? Denn wenn das „allgemeine Sein", das durch formale Abstraktion aus einem endlichen Seienden abgehoben wird, aus sich schon unendlich wäre, wie wäre dann ein endliches Seiendes überhaupt möglich? Hierin wird man *De Petter* [Naar het metafysische 112 f.] recht geben müssen.) L. nennt das allgemeine Sein „einfach absolutes Sein", das subsistierende Sein „zweifach absolutes Sein" und sucht dann zu bestimmen, in welchem Sinn man sagen könne, das letztere werde in ersterem „erfahren" (248–250). Aber wenn zugegeben wird, daß der Übergang zum subsistierenden Sein ein Schlußverfahren erfordert (244), heißt das dann nicht, daß wir hier im Bereich des (gewiß eine Erfahrung „entfaltenden") *Denkens,* aber nicht mehr im Bereich der *Erfahrung selbst* sind? – Sehr beachtenswert ist der Hinweis im letzten Abschnitt, daß sich der einzelne Mensch in verschiedenem Maß dem Sein öffnen oder verschließen kann, und daß mit der Abschwächung der Offenheit für das Sein „die quantitativ riesige Ausbreitung einiger Weisen des Erkennens den ungeheuren Verlust an qualitativem Eindringen" verdecken kann (257 f.).

Das Buch knüpft ohne Zweifel an die bisherigen Veröffentlichungen des Verf. an, aber ebenso unbezweifelbar ist es keine bloße Wiederholung unter anderem Gesichtspunkt. Durch den neuen Gesichtspunkt der Identität und den immer wieder aufgenommenen Vergleich mit anderen Lösungen großer Denker (insbesondere Kants, Hegels und Heideggers) stellt es die Gedanken des Verf. in die großen geschichtlichen und sachlichen Zusammenhänge der abendländischen Philosophie. Der Sinn der von vielen mißverstandenen und abgelehnten „transzendentalen Methode" tritt noch einmal klarer als bisher hervor, und der Rezensent stellt mit Freude fest, daß sich die Standpunkte des Verf. und seine eigenen immer mehr angenähert haben. Es sind mehr Vorbetonungen als eigentliche Gegensätze, durch die sie sich unterscheiden.

Hier sei es erlaubt, auf einen Punkt hinzuweisen, der bei L., wie er selbst zugibt, früher fehlte (144 Anm. 4), aber auch jetzt noch kaum über Andeutungen hinauskommt. Die Analyse des Urteils zeigt gewiß, daß in jedem Urteil, selbst dem falschen, das Sein irgendwie *denkend* angezielt wird. Daraus folgt, daß die Leugnung jeder Seinserkenntnis in jedes Urteil einen wenigstens impliziten Widerspruch bringt, d. h. den uneingeschränkten Skeptizismus ergibt. Aber dieses „secus ruimus in scepticismum" genügt doch wohl nicht zur letzten Rechtfertigung. Die Rechtfertigung verlangt letztlich eine *„vorprädikative" Erfahrung des Seins* eines real Seienden (134 144). Wo ist sie zu finden? Daß die sinnliche Erfahrung nicht ausreicht, ist klar, wenn das Sein erst durch ein Apriori der Vernunft dem sinnlichen Gehalt hinzugefügt wird; die Frage bleibt: mit welchem Recht hinzugefügt wird? Eine Antwort ist nur möglich, wenn es eine Erfahrung eines einzelnen Seienden gibt, das nicht nur als Seiendes *gedacht,* sondern in seinem realen Sein selbst *erfahren* wird, in dem also die Identität von Geist und Sein nicht nur eine intentionale, sondern eine reale ist. Insofern diese Erfahrung für jede begründete Aussage des Seins letzter Ermöglichungsgrund ist, kann sie mit Recht transzendentale Erfahrung genannt werden. Sie ist beim Menschen nirgends anders als in der „Rückkehr des Geistes" nicht nur zum eigenen Urteil und dem Ich als Träger des Urteils (221), sondern zum eigenen Sein gegeben (Augustinus, Thomas, Descartes). Nur so wird die transzendentale Grundlegung vollendet und die formale Abstraktion des Seins aus einem einzelnen Seienden verständlich (198). Auf die weitere Frage, warum letztlich das Sein auch dem anderen personalen und dinglichen Seienden mit Recht zuerkannt wird, kann die Antwort wohl nur lauten: weil sonst der Gesamtzusammenhang (die Konvergenz), in den auch das eigene gegenwärtige Leben eingebettet ist, völlig unbegründet bliebe. Hier bedarf die transzendentale Überlieferung der Ergänzung durch ein der Vielheit der Erfahrung zugewandtes Denken, wie es *Newman,* anknüpfend an die empiristische Denkrichtung seines Landes, jedoch ohne ihr zu verfallen, entwickelt hat.

Ähnliches, freilich nicht dasselbe, ist bezüglich der *Wesenserkenntnis* zu sagen. „Wesen" besagt hier nicht dasselbe wie „Substanz". Die Lösung wird hier eine andere sein müssen für das „sensibile per se" und das „sensibile per accidens". Von ersterem scheinen mir Aristoteles und deutlicher Thomas mit Recht anzunehmen, daß es durch eine „Erleuchtung" des wirkenden Verstandes in gewissen Fällen als Wesenhaftes (intelligibile) im Sinnenbild selbst sichtbar gemacht werden kann;

insofern scheint mir die uneingeschränkte Ablehnung der Husserlschen „Wesensschau" (181 Anm. 11) zu weit zu gehen. Es finden sich übrigens bei L. selbst Bemerkungen, die in eine andere Richtung weisen (183 f.). Gäbe es diese „Einmischung" des Verstandes in das Sinnliche („se immiscet") nicht, so wäre die Verbindung („continuatio") zwischen Verstand und Sinn abgerissen. – Von dem Wesenhaften aber, das zu dem an sich sinnlich Erfaßbaren „hinzutritt" (accidit), dürfte gelten, was L. sagt, nämlich daß es nur durch eine Rückkehr zur eigenen Wesenheit erfaßt wird (188), so daß das Objekt durch das Subjekt interpretiert wird (223), indem aus diesem gewonnene Begriffe (L. nennt Kausalität und Substanz: 223 Anm. 44) der begrifflichen Fassung der Objekte dienen. Das setzt voraus, daß diese Begriffe ursprünglich personale Begriffe sind, die nur durch eine absteigende Analogie dem nicht-personalen Seienden angepaßt werden.

Zwei störende Druckfehler: S. 47, 3. Abs., Z. 3 muß lauten: könnte. Die Vervielfältigung des Geistes bringt ebenso viele Er-; S. 166, 2. Abs., Z. 7 lies: Gedächtnis diesen Gehalt auch *als* etwas früher Erfaßtes bewußt; S. 50, 1. Abs., Z. 4 von unten: Der mit ‚Viertens' beginnende Satz wird leichter verständlich, wenn man statt ‚wenn' liest: ‚allein deshalb, weil'; S. 196 Anm. 7 muß es statt 141 f. heißen: 137. J. de Vries, S. J.

Rintelen, Fritz-Joachim von, *Values in European Thought I.* Antiquity and Middle Ages. Gr. 8° (XI u. 565 S.) Pamplona 1972, Ediciones Universidad de Navarra, S. A. 27.– DM.

Die Frage nach Sinn und Wertung menschlichen Daseins in seinen vielfältigen Bereichen ist Inhalt des Lebenswerkes des Verf. Was er selbst bereits 1932 einer grundlegenden Untersuchung in seinem Buch „Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung" unterzogen hat, hat er im Anschluß an die Begegnungen im west-östlichen Philosophengespräch – er selbst weist auf den Philosophenkongreß 1969 in Hawai hin – in umfassender Weise und zugleich in einer der weiteren Welt leichter zugänglichen Sprache mit starken Erweiterungen und unter Berücksichtigung neuerer Literatur aus aller Welt neu konzipiert.

Der vorliegende Bd. I enthält vier Teile, zwei kürzere von grundlegend-systematischer Art (1–62) und zwei weitere, die der philosophiegeschichtlichen Entfaltung des Wertdenkens gewidmet sind. Diese Entfaltung soll in einem später erscheinenden Bd. II bis in die jüngste Gegenwart hinein weiterverfolgt werden.

Im *1. Teil* (1–29) wird eine kurze Analyse des Wertes geboten, wobei im Vordergrund das Verhältnis von Wert und Sein, die charakteristischen Züge des Wertphänomens, die Intensitätsgrade des Wertes sowie die Klassifizierung der Werte unter besonderer Beachtung des ästhetischen, ethischen, religiösen Wertes stehen. Im Versuch einer Definition bestimmt der Verf. die Werte als „objektivierbaren, qualitativen Bedeutungsinhalt, der entsprechend der Einstellung des einzelnen als Ziel eines bewußten oder unbewußten Verlangens bejaht und in verschiedenen Intensitätsgraden realisiert werden kann (Realwert)" (15).

Im *2. Teil* (31–62) behandelt v. R. das Verhältnis von Wert und Geschichte. In der Tat ist die Geschichte der Ort der Wertverwirklichung. Dabei weist er die Thesen eines neukantianischen Wertidealismus, der den Werten eine ungeschichtliche, zeitlose Geltung zuerkennt, ebenso zurück wie jene Fortschrittstheorie, nach der die Entwicklung der Werte in der Idee einer ständigen Vervollkommnung der Menschheit in jeder Hinsicht beheimatet ist, oder die historische Deutung, nach der die Werte wie alles Sein nur ein geschichtsbedingtes Sein erhalten und sie damit völlig historisiert und relativiert würden. Ethischer Idealismus, individualistischer Personalismus und hedonistischer Utilitarismus sind in ihren Extremformen zwar immer wieder überwunden worden, doch wo die Überzeugung des einzelnen und der Gesellschaft schwindet, daß sich die Probleme des Lebens in harmonisierender Weise lösen lassen, dort entstehen optimistische Anthropozentrik oder auch Pessimismus, sophistischer Relativismus, hedonistischer Egozentrismus oder personalistischer Stoizismus. Nach v. R. muß der Sinn der Geschichte in den konkreten historischen Wertverwirklichungen gesucht werden, insofern diese die konkreten Ausdrucksformen der überzeitlichen Wertsphären darstellen, die

ihrerseits verschiedene Tiefendimensionen in unterschiedlichen Graden (vgl. 62) zulassen.

Der *3. Teil* (63–190) behandelt in vier Kap. die Wertidee in der Antike. Dabei muß in aller Deutlichkeit gesagt werden, daß auch dieses Werk eine Darstellung der europäischen Geistesgeschichte bleibt, die ihre Verdienste im Gespräch mit der nichteuropäischen Gelehrtenwelt behält, jedoch eher dadurch gewonnen hätte, wenn nicht auf ganzen 23 (!) Seiten die nichteuropäischen Kultursphären abgehandelt worden wären; dabei ist mit letzteren – genau genommen – nur der asiatische Raum gemeint; in diesem aber werden dann Indien mit seinen hinduistisch geprägten Philosophien, der Buddhismus, die chinesische Kultur und der Zoroastrismus besprochen. Bei einem so breit ausgefächerten Werk wie dem vorliegenden weiß man nicht, ob man die Seiten – aus dem Blickwinkel der Asiaten – als Zeichen guten Willens auf seiten des Europäers loben oder als ein – gewiß nicht so gemeintes – Zeugnis des inzwischen sattsam bekannten Europäzentrismus (Nishitani!) anprangern soll. Man kann nur hoffen, daß Bd. II zeigen wird, daß der Verf. diese Welt nicht als eine der fernen Antike beseite lassen wird, sondern darlegt, wie hier gerade auch der Gegenwart neue Gesprächspartner erwachsen, die ein provinzielles europäisches Denken nicht mehr erlauben.

Das Schwergewicht des 3. Teils liegt in der Besprechung der griechischen Philosophie, des Seins- und Wertdualismus bei Sokrates-Plato, dem dann die aristotelische Teleologieauffassung und deren Begründung in der dynamisch-energetischen Struktur des Seins entgegengesetzt wird. Der Teil schließt ab mit der in der Spätantike zu beobachtenden Auflösung des ethischen Objektivismus und den Reaktionen auf diese in der Philosophie von Demokrit und Epikureismus bis hin zu Skeptizismus, Gnostizismus und Neuplatonismus.

Das eigentliche Gewicht des Buches aber liegt in dem sehr eingehenden, sympathischen *4. Teil*, in dem der Wertgedanke sowohl im frühchristlichen Verständnis wie im mittelalterlichen Denken entfaltet wird (191–550). Nach einer allgemeinen Charakteristik dieser Zeit, die geprägt ist von einem eigentümlichen Wissenschafts- und Philosophieverständnis – Philosophie als dienendes Wissen –, von einem neuen Gottesdenken, vom Sinn für Gemeinschaft und Individualität, von einer eigentümlichen Natureinstellung, von Lebensbejahung und -verneinung, erörtert der Verf. an typischen Gestalten wie Gregor von Nyssa, Ps.-Dionysius Areapagita, Augustinus, Johannes Scotus Eriugena und Anselm v. C. die axiologischen Grundbegriffe auf dem Weg zum Hochmittelalter. Die in Gott als dem höchsten Wert endende Werkskala, die Relativität der Güte der Welt, das Verhältnis von Sinnenwelt und geistiger Welt, die Idee des „summum bonum", Liebe und Seligkeit findet darin eine ebenso ausführliche Darlegung wie schließlich der anstehende Universalienstreit und das Verhältnis von Wissen, Glaube und Mystik. v. R. kommt hier das unbestreitbare Verdienst zu, diesen Frühstufen abendländischer Entwicklung jene Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, die eine gerechte Beurteilung späterer Entwicklungen erfordert. – Die Behandlung des Hochmittelalters ist umrahmt von einem Vergleich augustinisch-platonischen und thomistisch-aristotelischen Denkens und einem Vergleich von Thomas v. A. und Dante. Dazwischen aber entfaltet v. R. die beiden gedanklichen Gebäude des Bonaventura und des Thomas unter besonderer Berücksichtigung des von ihm angestrebten Problemansatzes. Bei Bonaventura sind es die Gottähnlichkeit des Menschen, das Verhältnis von Natur und Übernatur, das Problem der „materia spiritualis", die Lichtmetaphysik, bei Thomas und seinem Lehrer Albertus Magnus das Verhältnis von Sein, Gut und Idee, das Verhältnis von Gott und Welt, von Intellekt, Wille und Freiheit, Seligkeit und moralischem Handeln, Wertindividualität und Ontologie, damit zugleich die Ansätze, die zur späteren Auflösung dieses Denkens führen, die Analogieproblematik, die den Rahmen der Untersuchung abstecken. Dabei liegt das Gewicht dieser Darlegungen wohl weniger in ihrer Originalität als vielmehr in der grundsätzlich positiven Auseinandersetzung mit diesem Denken, das hier in einem neuen Zusammenhang philosophischer Art vorgestellt wird.

Der Band schließt mit dem Spätmittelalter, das als Spätzeit vielfach unter ein negativ wertendes Vorzeichen gerät, jedoch als Zeit, in der die Wurzeln unserer eigenen Zeitepoche zu suchen sind, stärkere Hinwendung verdiente. Im Vordergrund stehen Petrus Olivi, Heinrich von Gent, Duns Scotus, Wilhelm von Occam und

Eckhart. Das Ringen um den Primat von Wille oder Verstand, um das Verhältnis von Individuum und Allgemeinem, der Rolle der Materie, dem Verhältnis von freiem Willen und Wert, göttlichem Willen und Gutem, Kontingenz und Moralgesetz, Gottes Herrschertum und des Menschen Unterwerfung lassen bereits jene großen Themen ahnen, die in der heraufbrechenden Neuzeit das mittelalterliche Weltbild zerstören werden und dennoch die Diskussion um die Grundlagen menschlicher Beurteilungen und Werteinschätzungen offenhalten werden.

Das umfangreiche Werk hat – abgesehen von der oben gemachten Ausstellung – einen hohen Wert für das interkulturelle Gespräch gerade in der Erschließung der Wurzeln europäischen Denkens, seiner Aporien und seiner Lösungsversuche. Wer es aus der Hand legt, wird mit Spannung auf den 2. Band warten.

H. Waldenfels

Geschichtliche Grundbegriffe. *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. i. A. des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte von *Otto Brunner, Werner Conze* und *Reinhardt Koselleck*. Bd. I: A–D. Gr. 8° (XXVII u. 948 S.) Stuttgart 1972, Klett. 178.– DM.

Was hier vorgelegt wird, ist ein Lexikon ganz eigener Art, ein Werk großer Gelehrsamkeit und noch größeren Gelehrtenfleißes; es bietet das Ergebnis ebenso mühsamer wie sorgfältiger Forschungen dar. – „Grundbegriffe", im geplanten Gesamtwerk etwa 120, davon 21 in diesem 1. Band, vor allem aus geschichtlich arbeitenden Disziplinen, werden von ihrem Ursprung, vor allem aber seit etwa 1750 auf ihrem Weg durch die Geschichte bis nahe an die Gegenwart, jedoch nicht mehr bis in die jüngste Gegenwart, begleitet. – Da der *Begriff* immer nur im Wort *greifbar* ist, muß die Untersuchung sich an den Wortgebrauch halten und ihn verfolgen. Solange ein und dasselbe Wort alle Sinnwandlungen des Begriffs deckt, liegt darin keine Schwierigkeit; wo der gleiche Begriff in verschiedenen Wörtern ausgedrückt wird, halfen die Verfasser sich in der Weise, daß sie eines der Wörter als Stichwort wählten, unter dem sowohl die Begriffs- als auch die Wortgeschichte abgehandelt wird, so bspw. unter dem noch sehr jungen Stichwort „Ausnahmezustand" (343–376; H. Boldt), die Begriffe necessitas publica, Belagerungszustand, Kriegszustand, Staatsnotstand, Staatsnotrecht.

Was die Urheber dieser Forschungsarbeit sich zum Ziele setzten, legt der Mitherausgeber *R. Koselleck* in der „Einführung" (XIII bis XXVII) aufschlußreich und lichtvoll dar. Ich für meinen Teil sehe den Nutzen dessen, was bei dieser Forschungsarbeit herausgekommen ist, vor allem darin: wir alle, namentlich wenn wir scholastische oder cartesianische Geistesschulung durchlaufen haben, neigen unwiderstehlich dazu, uns einzubilden, in unserer Fachsprache mit ihrem streng definierten Wortgebrauch verfügten wir über ein Handwerkszeug zur eigenen Verständigung und zur Verständigung untereinander, das sich mit technischer Präzision handhaben lasse, und gehen mit diesen „Begriffen" um wie mit Scheidemünzen, die jedermann zu dem ihnen ein für alle mal aufgeprägten Wert in Zahlung gibt und in Zahlung nimmt, oder schieben sie wie Schachfiguren auf dem Brett hin und her. Zwar belehren uns auch die üblichen Wörterbücher, sowohl Fremdsprachenlexika als auch die großen fachlichen Nachschlagewerke, daß das gleiche Wort in einer Mehrzahl von Bedeutungen gebraucht wird, bezeichnen genau die Unterschiede und zeigen auch die zwischen den verschiedenen Wortbedeutungen bestehenden Zusammenhänge auf. Aber gerade je besser sie letzteres leisten, um so mehr erliegen wir dem Eindruck, alle Abschattungen der Bedeutung zu kennen und sie narrensicher handhaben zu können. Wie sehr wir uns darin täuschen, darüber belehrt uns dieses „Lexikon", indem es den geschichtlichen Wandel nicht nur der *Wort*bedeutungen darstellt, sondern vor allem den Wandel *dessen, wofür* das Wort steht, woran es anknüpft, worauf es anspielt, wer es für sich in Beschlag genommen hat, welche Assoziationen es mitschleppt, mit welchen Affekten es „besetzt" ist, welche Vorstellungen, Aspirationen und Emotionen es in seinen Hörern weckt, welche Wirkung als Schlagwort es im Kampf der Meinungen, im Kampf der gesellschaftlichen und politischen Kräfte ausübt und wie es wieder aus dem Gebrauch kommt und abstirbt.

Um bei dem bereits erwähnten, in dieser Hinsicht m. E. besonders instruktiven Beispiel des Art. „Ausnahmezustand" zu bleiben: wer diesen Art. aufmerksam gelesen hat, wird gegenüber der gesamten ihm geläufigen und, wie er vermeinte, von ihm wie ein Präzisionsinstrument beherrschten sozialphilosophischen und staatsrechtlichen Nomenklatur eine viel behutsamere Haltung einnehmen, seine Aussagen sorgfältiger nuanciert und dementsprechend weniger apodiktisch formulieren. So scheint mir das Werk keineswegs nur dem Ideengeschichtler, sondern gerade dem streng systematisch denkenden Dogmatiker wertvolle Dienste zu leisten, indem es ihn aus dogmatischer Starre löst oder ihn davor bewahrt, ihr zum Opfer zu fallen in dem Glauben, die Wirklichkeit ließe sich systemstreng auf Begriffe bringen, in Begriffen fassen. Die Lehre der Schule hat zwar immer gewußt, daß die konkrete Wirklichkeit *mehr* ist, als unsere abstraktive Erkenntnis zu fassen vermag; nichtsdestoweniger vergessen wir es immer wieder; das Studium dieses Werkes sollte es uns *unvergeßlich* einprägen.

Dem Plane nach liegt der Umfang der Beiträge zwischen 20 und 60 S. „Arbeit" und „Arbeiter" (W. Conze) umfassen zusammen 98 S., wogegen Art. „Beruf" (vom gleichen Verf.) sich mit nur 18 S. begnügt, glücklicherweise nicht zum Schaden des Inhalts. „Aufklärung" (243–342 = 100 S.; H. Stuke) stellt sich selbst vor als „die gekürzte Fassung eines mehr als doppelt so umfangreichen Manuskripts" (243, Fußnote). In seinem Abschnitt VI. 2 „Wandlungen des katholischen Begriffsverständnisses" (321–323) erscheinen die sehr hart verlaufenen innerkatholischen Kontroversen allzusehr geglättet; wenn es am Schluß unter Bezugnahme auf *Seb. Merkle* (Fußnote 197) heißt, ab 1910 habe der Reformkatholizismus sich nicht mehr an der christlichen Idee der Aufklärung, sondern an dem historischen Faktum der Epoche und der Bewegung Aufklärung orientiert, so wird der Leser daraus kaum das leidenschaftliche Temperament dieses kämpferischen Gelehrten erschließen.

„Christentum" als „neuzeitlicher Begriff" (772–814; Trutz Rendtorff), so heißt es, „gehört nicht der theologisch-dogmatischen Fachsprache an, sondern verdankt seine allgemeine Bedeutung jener religiösen Emanzipation, die das, was Thema der Theologie und der Praxis der Kirche ist, in einer Allgemeinheit und Beziehungsvielfalt wahrzunehmen sucht, die die Grenzen der theologisch-kirchlichen Sprachwelt sprengt" (772). Beigegeben ist ein „Exkurs: christlich-sozial" (815–820; Annette Kuhn). Anstatt vorzulegen, was je nach Zeit und Ort unter „christlich-sozial" verstanden worden ist, gleitet die Verf. auf Sachfragen ab wie auf das Verhältnis von Christentum und Sozialismus; wäre sie dem Beispiel anderer gefolgt, die sich die einschlägigen Artt. im Staatslexikon, im Lexikon für Theologie und Kirche bzw. im Evangel. Soziallexikon, hier also Art. „christlich-sozial", zunutze gemacht haben, wäre sie besser gefahren.

Im Art. „Bedürfnis" (440–489; U. Kim-Wawrzinek) werden als Beleg dafür, wie der Nationalsozialismus diesen Begriff vereinseitigt hat, einige Sätze von *Jens Jessen* angeführt (484, Fußnote 216); für den heutigen Leser, der J. nicht kennt, sei verdeutlicht, daß man aus seinen Worten die Kritik am Nationalsozialismus heraushören muß; sie hat ihm Lehrstuhl und Leben gekostet.

Den kommenden Bänden dieses Monumentalwerks sieht man mit Spannung entgegen.

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

Laun, Andreas, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie* (Wiener Beitr. z. Theol., hrsg. *Kath. theol. Fakultät der Universität Wien*, Bd. XLV). Gr. 8° (241 S.) Wien 1973, Domverlag. 28.– DM.

Nach einem einleitenden Kapitel über die „Krise der Moraltheologie und Reformtendenzen" (19–36) behandelt L. in Kap. 2 das, wie er es nennt, „neothomistische Naturrecht" (37–75), in Kap. 3 die „evangelische Kritik am ‚katholischen' Naturrecht" (76–105) und begleitet in Kap. 4 „die neuere kathol. Moraltheologie auf der Suche nach ethischen Normen" (106–159); daran schließt sich, was offenbar das wesentliche Anliegen des Verf. ist und dem alles Vorausgehende als Unterlage dient, in dem umfangreichsten Kap. 5 „Die naturrechtliche Problematik von heute in der wertethischen Sicht Dietrich von Hildebrands" (160–230) an. – Die Darstellung sowohl der beiden Interpretationen der Naturrechtslehre des hl. Thomas selbst als auch des

unterschiedlichen Naturrechtsverständnisses neoscholastischer Autoren ist vorbildlich klar, sorgfältig, übersichtlich, frei von Voreingenommenheit und, soweit ich nachzuprüfen vermag, zuverlässig. Im Gegensatz zu der vielfach anzutreffenden Voreingenommenheit, mit der die neoscholastische Naturrechtslehre angegriffen und abgeurteilt zu werden pflegt, wirken diese Ausführungen des Verf. wohltuend. Ebenso verständlich und verständnisvoll legt L. die z. T. grundlegend verschiedenen, ja gegensätzlichen Anstände und Einwendungen der ev. Theologie gegen „unsere" Naturrechtslehre dar und gibt beachtenswerte Hinweise, wie manches sich entschärfen ließe und letzten Endes eben doch mehr gemeinsamer Fundus vorhanden ist, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. – Die 54 Sn., auf denen L. den verschiedenen Wegen nachgeht, auf denen heute lebende kathol. Moraltheologen ethische Normen zu finden und zu begründen suchen, vermitteln wiederum einen guten Überblick über Meinungen und Lösungsversuche, worin jeweils deren Stärke liegt und was an ungelöstem Rest verbleibt. Wenn dann zum guten Schluß in der *Hildebrand*schen wertethischen Sicht mehr oder weniger alle diese ungelösten Reste sich in Wohlgefallen auflösen, so wird L. es dem Rezensenten verzeihen, wenn er sich der Besorgnis nicht entschlagen kann, daß auch in dieser Sicht wiederum ein ungelöster Rest verbleibt, müssen wir Menschen uns doch damit abfinden, Zeit dieses Lebens gerade in Fragen dieser Art nur ‚per speculum et in aenigmate' zu sehen (1 Cor 13. 12).

„Naturrecht" heißt beim Verf. so viel wie natürliches Sittengesetz (lex naturalis); nur in diesem weit verstandenen Sinn kann es ja, wie der Buchtitel voraussetzt, nicht nur der Rechtsordnung, sondern der gesamten sittlichen Ordnung, der „Ethik" insgesamt, als „Begründung" dienen. Dieser Sprachgebrauch ist ungenau, hat sich aber offenbar wegen seiner Kürze eingebürgert und muß daher wohl als legitim anerkannt werden. Immerhin ist es auffällig, daß L. nicht nur immer wieder an die Diskussion um die Enzyklika „Humanae vitae" anknüpft, sondern überhaupt der Sexualethik und dem darauf sich beziehenden Schrifttum weitaus den meisten Platz einräumt; die Fragen der *Sozial*ethik und die daran sich entzündende Diskussion um das Naturrecht im strengen Wortsinn ebenso wie das dazu einschlägige Schrifttum fehlen fast völlig. – Sehr erleichtern würde L. die Mühe sowohl sich selbst als auch seinen Lesern, wenn er unterschiede zwischen Naturrecht – was objektiv gerecht oder sittlich richtig *ist,* und Naturrechts-*Lehre* –, Sätzen, in denen wir versuchen, das Vorbezeichnete in Begriffen und in Worten menschlicher Sprache auszudrücken. *Alexander Rüstow* (in „Rede und Antwort", S. 352/3, insbes. Anm. 19; vgl. auch meine Besprechung des Buches von *F. X. Kaufmann,* Theologie in soziologischer Sicht, in *dieser* Zschr. S. 145) macht darauf aufmerksam, daß unsere Begriffe und Worte niemals adäquat das zum Ausdruck zu bringen vermögen, was objektiv recht oder richtig ist, wir vielmehr dadurch, daß wir es in Worte fassen, es unvermeidlich *positivieren;* unsere Naturrechtssätze sind schon kein Naturrecht mehr. Diese unsere Sätze schließen immer eine Fülle stillschweigend mitverstandener oder auch uns völlig unbewußt bleibender Voraussetzungen ein, die den Geltungsbereich der Aussage in eben diesem Ausmaß *einschränken.* Sobald sich irgend etwas von dem, was wir stillschweigend oder unbewußt als vermeintlich selbstverständlich und immer gegeben vorausgesetzt haben, ändert, merken wir, daß wir zu viel behauptet, unserer Aussage eine zu weit gehende Gültigkeit, ja vielleicht Allgemeingültigkeit beigelegt haben, die ihr in Wahrheit nicht zukommt. Dann müssen wir uns berichtigen, unsere Naturrechts*lehre* ändern; am Naturrecht selbst hat sich nicht das allermindeste geändert; nur unsere Erkenntnis war fehlerhaft und hat sich jetzt dieses *einen* Fehlers entledigt, der aber gewiß nicht ihr einziger und letzter war; der gleichen Operation wird sie sich immer wieder zu unterziehen haben. L. selbst sagt vollkommen richtig, es gebe keine „Wahrheit auf Zeit", Wahrheit sei bleibend gültig oder sie sei nicht (225). Daß unter bestimmten Umständen für Darlehenszins kein Rechtsgrund besteht und daß eben darum der Zins unter *diesen* Umständen gegen die Gerechtigkeit verstößt, ist ganz ebenso ewig wahr, wie daß unter bestimmten *anderen* Umständen ein Rechtsgrund oder eine Mehrzahl von Rechtsgründen für das, was wir „Zins" nennen, bestehen und alsdann der Zins rechtmäßig, ja sogar rechtlich geboten sein kann; fehlerhaft war bzw. ist nur die *Verallgemeinerung* der nur unter zeitbedingten Voraussetzungen zutreffenden Aussage. – Als rein menschliches Produkt wird unsere Naturrechts-*Lehre*

immer ebenso von Irrtum durchsetzt und der Berichtigung bedürftig sein, wie die Rechtsprechung der Gerichte das geltende positive Recht immer wieder fehlerhaft auslegt und sich sowohl von der Wissenschaft als auch von den übergeordneten Instanzen berichtigen lassen muß. Das ganze Problem der „Geschichtlichkeit des Naturrechts" (142–156) ist ein durch den nachlässigen Sprachgebrauch verursachtes *Scheinproblem*, das sich in nichts auflöst, sobald wir Naturrecht und Naturrechts*lehre* auseinanderhalten; nicht das Naturrecht, wohl aber unser Verständnis des Naturrechts wie des gesamten natürlichen Sittengesetzes unterliegt geschichtlichem Wandel.

In bezug auf die berühmte Kontroverse *Cathrein/Mausbach* (69) wäre Seinsnorm und Erkenntnisnorm klar zu unterscheiden; dasselbe gilt von der „Zurückführung des Sittlichen auf Gott" (73); mit anderen sprachlichen Ausdrucksmitteln stellen die vom Verf. zustimmend angeführten Ausführungen von *Schüller* (111/2) diesen Unterschied gebührend klar heraus. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Wagenhammer, Hans, *Das Wesen des Christentums – Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* (Tübinger Theol. Studien 2). 8° (262 S.) Mainz 1973, Grünewald.

Die letzten Jahre haben eine Reihe von knappen Zusammenfassungen des Christentums in Einführungen, Rechenschaften, Grundkursen usw. gebracht; anderes ist angekündigt, was in Skizze und Überblick den Zugang zum Gesamt christlichen Glauben erschließen will. Der hier vorzustellende Band des Verf. befaßt sich also im rechten Augenblick mit einem wichtigen Aspekt solcher Darstellungen, wenn er der begrifflichen und sachlichen Problematik des „Wesens des Christentums" auf die Spur kommen möchte. Zudem könnte diese Untersuchung beizeiten auf das nicht leicht zu durchschauende Fragenknäuel aufmerksam machen, das etwa einem A. Harnack am Beginn unseres Jahrhunderts bei seinem berühmten Versuch, „Das Wesen des Christentums" darzustellen, nicht klar war. Gestand er doch später, ihm sei erst durch E. Troeltschs Untersuchung „Was heißt ‚Wesen des Christentums'?" aufgegangen, worauf er sich mit seinen Vorlesungen eingelassen habe; er habe sie besser einfach „Einführung in das Christentum" nennen sollen. Ob sich die sachliche Problematik jedoch durch eine solche Titeländerung umgehen läßt, muß gerade nach W.s Untersuchung fraglich bleiben.

Der Aufbau der Arbeit, die in Tübingen als theologische Dissertation angenommen wurde, ist mit der Einleitung (9–21) und den drei Teilen: Substantia Christianismi (23–89), Essentia Christianismi (91–166) und Wesen des Christentums (167–256) leicht durchschaubar und ausgewogen. Zunächst wird jedoch vor der eigentlichen Begriffsgeschichte die Unklarheit der Wörter „Christentum" und „Wesen" bedacht und ein knapper Forschungsbericht über den Ursprung der Formel „Wesen des Christentums" vorgelegt. Die so herausgearbeitete begriffliche und historische Problematik leitet überzeugend in die eigentliche Darstellung ein. Diese hält sich strikt an die im Titel genannten Begriffe bzw. an die Formel „Wesen des Christentums" und zunächst an deren lateinische Äquivalente; Substantia und Essentia Christianismi. Diese lateinischen Ausdrücke aber haben ihren Ansatz schon in mittelalterlichen Überlieferungssträngen. Während die erste die ältere Formel scheint, deren Vorformen in verschiedenen Fachtermini scholastischer Theologie nachgewiesen werden, führt W. den Ausdruck „Essentia Christianismi" auf die Hauptvertreter der deutschen Mystik im Spätmittelalter zurück. Ihrer Herkunft entsprechend wirken beide Formeln im protestantischen Bereich in unterschiedlichen Traditionen fort: der erste in der protestantischen Orthodoxie, vor allem in der Foederaltheologie, der zweite bei den Spiritualisten und Pietisten. Erst in der Aufklärungstheologie, wo diese beiden Stränge zusammenkommen, finden die unterschiedlichen lateinischen Ausdrücke sich in der deutschen Formel „Wesen des Christentums".

Man möchte W.s Darstellung auf den ersten Blick als systematische Konstruktion abtun, doch hat er seine Ansicht außerordentlich sauber, wenn auch sehr knapp nachgewiesen. Sicher fordert die These vor allem im einzelnen noch manche Klärung, sie scheint im ganzen aber recht solide. Als Ergebnis bleibt festzuhalten, daß die Formel früher anzusetzen ist als man bislang annahm, daß sie ursprünglich weder die Hauptpunkte der Lehre noch eine ganzheitliche Aneignung des

Christentums meinte, sondern gerade das dynamische Prinzip christlichen *Lebens* (Bucer) zum Ausdruck brachte, und zwar als durch Christus vermittelte göttliche Gnade (Foederaltheologie) im platonisch-idealistischen Traditionsstrom als geistigem Hintergrund. Die Formel kann nicht als Bildung des Protestantismus betrachtet werden. Wenn es bei der Formel um *gelebtes* Christentum geht, so darf doch nicht vergessen werden, daß die allgemeine Krise der Aufklärung für sie insofern einen Umbruch brachte, als der empiristische Relativismus das Dilemma zwischen konkreter und allgemeingültiger Darstellung des „Wesens des Christentums" aufwarf. War zuvor der Kampf um das christliche Leben als Verwirklichung einer fraglos gültigen Idee geführt worden, so war es jetzt umgekehrt die Idee, die man als problematisch empfand.

„Erst der deutsche Idealismus", so schließt W., „brachte die Wende zum ursprünglichen Ausgangspunkt. Die ganze Entwicklung wurde dann – pauschal gesagt – nochmals durchgespielt" (255). – Dieser letzten Behauptung allerdings wird man sich nicht einfach anschließen, auch wenn man zunächst bei den Theologen des letzten und des jetzigen Jahrhunderts meinen könnte, im Grunde vor Fragen und Antworten zu stehen, wie sie der Verf. vor allem aus der Aufklärungstheologie zu referieren weiß. Uns scheint demgegenüber, daß L. Feuerbachs „Wesen des Christentums" und auch A. Harnacks berühmte Vorlesungsreihe oder E. Troeltschs Untersuchungen mehr bieten als nur angereichertes philosophisches und historisches Material für Grundideen, die durch sie nur übernommen wären. Das läßt sich aus dem negativen Gesamtergebnis jedenfalls nicht ableiten, „daß das Wesen des Christentums nie absolut konkret gefaßt werden kann" (256).

W.s Pauschalbehauptung scheint Untersuchungen zur Behandlung dieses Themas vom deutschen Idealismus an überflüssig zu machen; wir möchten das Gegenteil wünschen. Dazu hat diese These nämlich eine ausgezeichnete Grundlage geliefert. Und das augenblickliche Bemühen um das wesentlich Christliche in verschiedensten Perspektiven läßt sich eben nicht nur als Wiederholung schon längst durchgespielter Modelle verstehen, selbst wenn dort sehr viel mehr als neu angeboten wird als wirklich neu ist. Neben diesem sachlichen Einwand gegen ein vermeintliches Ergebnis ist zur eigentlichen Darstellung W.s auch noch eine historische Ergänzung nachzutragen. In einem Exkurs: „Die Begriffe: état, esprit und essence du christianisme in der französischen religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts" (105–109) wird dankenswerter Weise auf mögliche Einflüsse von Frankreich her aufmerksam gemacht, die dann aber doch kurzerhand als so spärlich abgetan werden, „daß man eher von einer parallelen Entwicklung sprechen muß" (109). Diese Auffassung des Verf. ist unrichtig, zumal die Einflüsse nur wenig von Übersetzungen abhängen. Eine Figur wie Leibniz allein sollte hier schon vorsichtig machen.

Bedauern muß man schließlich, daß der Arbeit kein Quellen- und Literaturverzeichnis beigegeben wurde, zumal es sich gerade für die Aufklärungszeit um Theologen handelt, die heute mit ihren Werken weithin unbekannt sind. Außerdem läßt sich nur mit einiger Mühe ein Überblick darüber gewinnen, was an Primär- und an Sekundärliteratur herangezogen wurde. – Diese Ausstellungen betreffen, auf das Thema der Arbeit gesehen, jedoch nur Randfragen und mindern folglich deren eigentliches Verdienst in keiner Weise. Jeder, der sich in Zukunft daran macht, eine Zusammenfassung des wesentlich Christlichen in irgendeinem Sinn zu versuchen, findet hier Wichtiges und Notwendiges zur Problematik eines solchen Unternehmens heute. Aber auch dort, wo man sich z. B. der Frage einer „Hierarchie der Wahrheiten" zuwenden will, sind die Informationen, Überlegungen und Ergebnisse dieser These zu berücksichtigen. Darum sei W. für seine Arbeit gedankt, den Herausgebern der jungen Reihe „Tübinger Theologische Studien" aber bescheinigt, daß sie hier einen wichtigen Beitrag zugänglich gemacht haben. K. H. Neufeld, S. J.

Hossfeld, Frank Lothar/Meyer, Ivo, *Prophet gegen Prophet.* Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (Bibl. Beiträge, 9). 8° (209 S.) Fribourg 1973, Schweizerisches Kath. Bibelwerk.

Da die Verfasser auch einen weiteren Leserkreis ansprechen möchten, ist die Fachdiskussion durch Kleindruck kenntlich gemacht bzw. in den Anmerkungsteil (166–183) verwiesen worden. Äußeres Zeichen einer gewissen Zwiespältigkeit des

Buches? Strenge Wissenschaftlichkeit geht gepaart mit einem ausgesprochenen Drang zur Aktualisierung. Beides übrigens in gekonnter Sprache. Die Aktualisierungen, die man am Schluß der Abschnitte, in der Einleitung (bes. 11 f.) und vor allem in den „abschließenden Überlegungen" (160–163) findet, sind m. E. von außen herangetragen. Die Propheten sind nun einmal keine Vorbilder heutiger Außenseiter, die erst nach einem „längeren Prozeß" damit rechnen können, anerkannt zu werden, die dem „kirchlichen Apparat" zunächst als Störfaktor gelten, die aber keineswegs mit bloßen Querulanten und Kassandrafiguren zu verwechseln sind usw. usw. Sieht man von diesen Allüren ab, haben die Verf., die ihr Fach beherrschen, viel zu bieten, jedenfalls in manchen Abschnitten.

In der Einleitung (11–14) werden nach rhetorischen Fragen zur Problematik des falschen Prophetentums, die auf die Aktualisierung abzielen, die bisherigen Arbeiten kurz vorgestellt. Die Verf. vermissen das, was in dem nüchternen Untertitel angegeben ist, die Analyse der Texte. Sie verteilen das Material auf drei Kapitel. In Kap. I (15–36) werden die Erzählungen von Num 11, 16 f., 24b–30, 1 Kön 13 und 1 Kön 22, 1–28a befragt, in Kap. II (37–145) die einschlägigen Stellen der vorexilischen und exilischen Schriftprophetie, in Kap. III (147–160) das Deuteronomium, das Chronistische Werk und die Sacharjastellen. Die Schwierigkeit, daß die in Kap. I behandelten Erzählungen kaum – wie die Einleitung insinuiert – über die sog. „vorklassische" Prophetie Auskunft geben, scheint nicht deutlich bewußt zu sein. Ist das Material eigentlich vollständig erfaßt? Die Auflehnung Aarons und Mirjams gegen Mose in Num 12 hätte wohl mit gleichem Recht wie Num 11 einen Platz verdient, evtl. auch die Auseinandersetzung mit den ägyptischen Zauberern (Ex 7 ff.), das Hexenverbot Sauls (1 Sam 28), Elia auf dem Karmel (1 Kön 18, 20–40), die Überlegenheit Daniels (Dan 2) und wohl noch manches andere.

Die Analyse von Num 11, 16 f. 24b–30 (15–21) teilt die verbreitete Auffassung, daß die Eldad-Medad-Episode (Vv 26–29) ein Zusatz ist. Weil die Aktualisierung teilweise damit zusammenhängt, sei auf einige Schwierigkeiten aufmerksam gemacht. Immerhin weisen beide Teile gleichermaßen Charakteristika der E-Quelle auf. Die Disproportion des Aufbaus (16 f.) ist kein taugliches Argument; manche Erzählungen leben davon, daß vorher nicht Angekündigtes eintritt. Nach Ansicht der Verf. war der ältere Bestand von einem rein statischen Geistbegriff geprägt; das ekstatische Element sei erst durch die Eldad-Medad-Geschichte in die Erzählung eingedrungen. Aber ist der Gegensatz zwischen dem statischen Geist eines Amtsträgers und dem dynamischen Geist eines Ekstatikers überhaupt biblisch? Der Geist, den Elischa nach 2 Kön 2,9.15 von Elia empfängt und der auf S. 19 als ein Geist des Amtes hingestellt wird, zeitigt gleichwohl recht ekstatische Wirkungen (vgl. 1 Kön 18, 12.46; 2 Kön 2, 16). Wenn der prophetische Geist von irgendwoher eingedrungen ist, dann aus der prophetenfreundlichen Feder des Elohisten, der ja auch Abraham mit dem Prophetentitel ausgezeichnet hat. Die Eldad-Medad-Episode bezieht nicht Front gegen das Monopol des durch Ritus, Sukzession und Tradition legitimierten Amts, sondern sie ist eine Äußerung der Hochschätzung des prophetischen Geistes. (Die Textkorrektur lo' jāsufu „sie hörten nicht auf" in Num 11, 25 [vgl. Sn. 15 u. 166, Anm. 3] scheitert daran, daß sûf niemals „aufhören" bedeutet, sondern nur „ein Ende nehmen" im Sinne von „zugrunde gehn". Die Synonymik ist gerade für den Textkritiker wichtig.)

Die Erzählung von 1 Kön 13 (21–27) scheint mir niemals eine „Lehrerzählung" (mit lokalem Haftpunkt) über Ungehorsam und Strafe eines Propheten gewesen zu sein. Sie hat – auch wenn sich das mit den üblichen Auffassungen über die Genese des DtrG nicht verträgt – von Anfang an das typisch dtr Interesse an dem Altar von Betel gehabt, wahrscheinlich mit der konkreten Nennung des Joschija. Die umständliche Beschreibung der Verführung durch den Alten von Betel dient nur dem Zweck, die Gewißheit der Vorhersage des Gottesmannes aus Juda darzutun, was in V 32 ausgesprochen wird. Die prophetischen Vorhersagen gehören ja zum Prophetenbild des Dtr. Natürlich hat der Erzähler Vorstellungen von Verführbarkeit, Täuschung und Schuld eines Propheten, aber diese Gesichtspunkte stehen nicht im Mittelpunkt. Um so überflüssiger ist die aktualisierende Spitze der Verf., daß der erfahrene, betagte Berufskollege der gefährlichste Versucher des Propheten sein könne (vgl. 27).

In 1 Kön 22, der Erzählung von Micha ben Jimla (27–36), soll das falsche Prophetentum eine jeweils verschiedene Beurteilung in Vv 1–18. 24–28 und in dem Zusatz Vv 19–23 erfahren. Hier bloße Verächtlichmachung der servilen Hofprophetie, dort der Versuch einer Reflexion, insofern ein Geist zum Lügengeist in den Propheten Ahabs wird, die dann Instrumente des Gerichtswillens Jahwes werden. Aber wird in Vv 19–23 wirklich über das falsche Prophetentum reflektiert? Es ist doch wohl nur eine Steigerung der Verächtlichmachung und eine Bekräftigung des Gerichtswillens Jahwes beabsichtigt. Die Abtrennung von Vv 19–23, zu der die Verf. unabhängig von Würthwein (vgl. 168, Anm. 30) und dessen älteren Vorgängern gekommen sind, ist nicht restlos überzeugend. Zunächst ist V 24 kein Anschluß an V 18 (wie übrigens auch V 26 nicht). Nachdem der König in V 18 Stellung genommen hat, wirkt die Reaktion Zidkijas verfehlt; sie ist verständlich, wenn die in Vv 19–23 liegende Verhöhnung vorausgeht. (Auch *H. Seebaß*, „Micha ben Jimla", Kerygma u. Dogma 19 [1973] 109–124, betrachtet zwar Vv 19b–23a als Erweiterung, ist aber überzeugt, daß V 24 diesen Abschnitt, den er interpretiert, bereits voraussetzt.) Der angebliche Gegensatz zwischen dem Geistverständnis in V 24 und in Vv 19–23 (S. 33, unter f, als Hauptargument angeführt) hat für den biblischen Erzähler nicht bestanden. Er konnte ja innerhalb von Vv 19–23 den Geist personifiziert und nichtpersonifiziert auftreten lassen. Die Verf. selbst weisen S. 34 darauf hin, daß die Personifikation in V 23 wieder aufgegeben wird, und führen Belege an, aus denen hervorgeht, daß der von Jahwe geschickte böse Geist eine bekannte Vorstellung und jedenfalls nicht das Ergebnis der Reflexion über das falsche Prophetentum ist. Was das unvermittelte „Und er sagte" in V 19 betrifft, so findet sich eine ähnlich lakonische Einführung in den Versen 15, 17 und 22 (bis).

Bei der Behandlung von Am 7, 10–17 (37–43) hätten weniger Eingeweihte darüber informiert werden sollen, daß Am 7, 14 von vielen Autoren mit LXX, Peschitta, Qimchi, Ibn Esra, Rosenmüller und E. König präterital verstanden wird („Ich *war* kein Prophet . . ."). So in neuerer Zeit Rowley, Würthwein, Gunneweg und Graf Reventlow, abgesehen von einer stattlichen Reihe anderer Sentenzen, die gleichfalls heraushören wollen, daß Amos seinen Nabi-Charakter nicht leugnet. Daß er nur sporadisch aufgetreten sein soll, wie S. 41 behauptet wird, ist unwahrscheinlich; seine Verkündigung legt nahe, daß er sogar in Samaria gewirkt hat. Die Gesamtaussage von Am 7, 10–17 scheint entgegen der S. 42 geäußerten Ansicht auf die Erfüllung der Drohung gegen Amasja abzuzielen. Der Abschnitt gehört m. E. zur dtr Redaktion des Amosbuches und sieht die Erfüllung durch das Exil gegeben (vgl. meine Besprechung des Wolffschen Kommentars in TheolPhil 46 [1971] 115–119, bes. 118).

Nach den Hosea- und Michastellen (43 f. und 44–50) nehmen natürlich die Jeremiastellen breiten Raum ein (57–113). Auf diesen Abschnitt, der für den Fachexegeten am ergiebigsten sein dürfte, sei nachdrücklich hingewiesen. Eine besondere Rolle spielen Jer 26; 27–28 und 29. Auf 172, Anm. 51, wird eine Arbeit von *I. Meyer* angekündigt unter dem Arbeitstitel „Jeremia gegen die Propheten; redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zum Jeremiabuch", was die Ausführlichkeit des Abschnitts erklärt. Man vergleiche ferner *F.-L. Hossfeld* und *I. Meyer*, „Der Prophet vor dem Tribunal. Neuer Auslegungsversuch von Jer 26", ZAW 86 (1974) 30–50 (angekündigt 176, Anm. 132). Bezüglich Jer 29 kommen die Verf., abweichend von *G. Wanke*, Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift, BZAW 122, auf den sie bei der Behandlung der vier genannten jeremianischen Kapitel zurückgreifen, zu dem interessanten Ergebnis, daß der Prophetenkonflikt von den dtr Bearbeitern auf Auseinandersetzungen mit nichtprophetischen Gegnern übertragen wird. Das allgemeine Ergebnis würde ich so formulieren: Der Prophet, der zu Lebzeiten im Widerstreit der Meinungen stand, wird rezipiert, stilisiert, idealisiert und kanonisiert; der falsche Prophet wird entsprechend negativ vereindeutigt, ein Vorgang, der auch in anderen Bereichen zwangsläufig ist (Heilige, Dichter usw.). Es ist nicht möglich, die Ergebnisse im einzelnen darzustellen und zu beurteilen. Wir haben zweifellos einen bedeutenden Beitrag zur dtr Redaktion des Jeremiabuches vor uns, die zur Zeit intensiv diskutiert wird (vgl. *H. Weippert*, Die Prosareden des Jeremiabuches, BZAW 132 [1973]).

Die gleichfalls sehr gründliche Behandlung der Ezechielstellen (113–143) kommt zu analogen Ergebnissen. Doch ist zu fragen, ob beim Ezechielbuch der traditionsgeschichtliche und literarkritische Sachverhalt nicht so darzustellen ist, daß an die Stelle echter Ezechielsprüche und der „Schule" ein prophetisches Pseudepigraphon zu setzen ist, das als solches natürlich eine ähnliche Stufe der Entwicklung erreicht wie die dtr Redaktion des Jeremiabuches. Das gleiche Prophetenbild findet sich erwartungsgemäß in den Klageliedern (143 f.), während bei Deuterojesaja (145), der m. E. noch weniger als Ezechiel eine wirkliche Prophetengestalt ist, das Problem nicht festzustellen ist.

Zu den deuteronomischen Stellen (147–153) wird relativ wenig gesagt, obwohl wir in Dtn 13, 2–6 und 18, 9–22 so ausdrücklich wie nirgendwo sonst die dtr Interpretation des Prophetentums antreffen. Was den Verf. den Zugang versperrt, ist m. E. die Annahme, daß diese Texte wesentlich älter seien als etwa die dtr Redaktion des Jeremiabuches. Doch ist hier nicht der Ort, auf diese Frage einzugehen.

Kurz und treffend wird das chronistische Prophetenverständnis beschrieben (153 f.). Die Propheten werden zu Hagiographen oder kanonischen Schriftstellern. Der Fall des Propheten Schemaja in Neh 6, 1–14 verleitet noch einmal zu aktualisierenden Bewertungen (154 ff.). Den Abschluß bildet das Sacharjabuch mit 1, 1–6 und der karikierenden Darstellung des falschen Prophetentums in 13, 2–6 (157 ff.).

Der Wert der Arbeit liegt darin, daß unter dem Gesichtspunkt des Themas jene unleugbare Wandlung des Prophetenbildes vom gelebten Leben Israels bis hin zur Kanonisierung (und dem damit zusammengehenden Erlöschen der Prophetie) an den Texten aufgezeigt wird. Vielleicht hätte die Arbeit gewonnen, wenn der größere Rahmen des Themas, nämlich das Prophetenbild überhaupt, stärker einbezogen worden wäre. Denn vom Prophetenbild hängt ja die Beurteilung des prophetischen Konflikts wesentlich ab. Die Verf. haben aber das, was nicht aus den zu analysierenden Texten hervorgeht, wenig berücksichtigt. So das interpretierende Prophetenbild des Elohisten, der Abraham zum Propheten macht, und vor allem des DtrG. Auf das Prophetenbild des DtrG, das m. E. mit dem des Dtn identisch ist, hätte im Interesse der Jeremiatexte gerade nicht verzichtet werden sollen (vgl. 153). Auch von der engagierten Diskussion über das Verhältnis der sog. „klassischen Propheten" zum Nabitum, zum Kultprophetentum, zum Berufsprophetentum, oder wie die Kategorisierungen der modernen Exegese lauten mögen, ist wenig zu spüren. Es wird nur – mit Recht – festgestellt, daß der wahre Prophet kein äußerlich festlegbares Phänomen ist. Die bekannten Arbeiten von Haldar und Gunneweg – um nur diese zu nennen – stehen nicht im Literaturverzeichnis. Es muß also deutlich gesagt werden, daß das Buch nicht als erste und einzige Einführung in den Fragenkreis des falschen Prophetentums gelten kann.

Noch aus einem andern Grund ist dieser Hinweis notwendig. Das Buch stellt Sachverhalte heraus, bemüht sich aber kaum um die theologische Bewältigung. Die aufgezeigte Entwicklung muß die sachgerechte Bewertung erfahren, indem man sie als Offenbarungsvorgang innerhalb des Gottesvolkes versteht. Es genügt nicht festzustellen, daß manche Propheten sich durchgesetzt haben. Anders gesagt: Man soll die Frage nach der Erkennbarkeit der wahren Prophetie nicht zu früh für gescheitert erklären (vgl. 153), zumal sie sich dem Gläubigen – und natürlich nur ihm – unabweisbar stellt. Es ist wahr, daß die einzelnen Kriterien (nüchterner Wortempfang, menschliche Größe, Verfolgung, „Außenseitertum", Unheilsverkündigung u. ä.), für sich betrachtet, unzulänglich sind. „Das Prädikat Pseudoprophet autoritativ auszusprechen, ist dem Propheten vorbehalten. Nur der Prophet, der Geistträger, erkennt auch den wahren oder falschen Propheten im andern" (Quell). Aber gerade deshalb ist wahre Prophetie erkennbar. Denn Israel war teilweise ein Volk von Propheten, die Kirche aber ist insgesamt Geistträgerin durch das Sakrament der Prophetie, die Firmung. Bei diesem Erkenntnisvorgang sind die äußeren Kriterien, besonders die negativen, eine brauchbare und unentbehrliche Hilfe. Der Rez. ist zwar nicht der Meinung, daß man die Beschäftigung mit den Propheten nach dem Rat K.-H. Bernhardts erst mit 50 Jahren aufnehmen sollte (vgl. die geistreiche Bemerkung im Vorwort), hält es aber für notwendig, die Unterscheidung der Geister vor allem im NT und in der Tradition der Kirche zu lernen, denen

in diesem Punkt entgegen der S. 163 geäußerten Ansicht größere Erfahrung und tiefere Einsicht zu bescheinigen ist. (Nützlich ist, auch für den Alttestamentler, *H. Bacht*, „Wahres und falsches Prophetentum", Bibl 32 [1951] 237–263.) Die traditionellen Kriterien lassen sich reduzieren auf die sittliche Haltung (im Sinne von Mt 7, 15 f.) und auf die Rechtgläubigkeit (vgl. Dtn 13, 2–6; 1 Joh 4, 1–3; 1 Kor 12, 3). Im prophetischen Gottesvolk des NT sind die Geister der Propheten ganz entschieden den Propheten untergeordnet (vgl. 1 Kor 14, 32 f.). Die Verf. meinen S. 153 mit Bezug auf die Dtn-Stellen: „Wie sich aber die Orthodoxie feststellen läßt, bleibt ungeklärt." Warum eigentlich? Für das Dtn ist völlig klar, was Orthodoxie ist, und im NT ist es ebenso. Schließlich darf nicht ausgeklammert werden, daß der Prophet ein Mann der Zeichen und Wunder ist, wozu auch die im AT stark betonte Vorhersage gehört. Gewiß ist dieses Kriterium so schwierig wie die übrigen (vgl. Dtn 13,2 ff.; Mt 24, 24; Mk 13, 22; 2 Thess 2, 9 ff.). Aber zuletzt verschlingt doch immer der Stab Aarons die Stäbe der ägyptischen Zauberer (vgl. Ex 7, 12).

Einige störende Versehen, die beim Lesen aufgefallen sind: S. 17, Z. 3 v. u.: Gen 50, 7 statt 15, 7; S. 20, Z. 9 v. o.: Dtn 34, 9 statt 31, 14; S. 55, Z. 7 v. o.: Zawlazaw²; S. 76, Z. 18 v. u.: Jer 50, 40 statt 40, 40; S. 154, Z. 4 v. o. (vgl. S. 183, Anm. 27): Da es auf die Terminologie ankommt, muß klar zwischen hozäh und ro'äh unterschieden werden.

J. Becker, ss. cc.

Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 35. *De Providentia I et II.* Introduction, traduction et notes par *Mireille Hadas-Lebel.* Kl. 8° (373 S.) Paris 1973, du Cerf. 92 F.

Von dem jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien (20 v.–45 n. Chr.) sind uns nach der Überlieferung viele Werke erhalten geblieben. Einige davon sind auf armenisch überliefert. Unter diesen, die der Mechitarist Aucher aus dem Kloster St. Lazarus in Venedig auf armenisch und lateinisch herausgegeben hat, befindet sich das aus zwei Bänden bestehende Werk De Providentia, „Über die göttliche Vorsehung". Bereits Eusebius hat in seiner Liste der Werke Philos in der Historia Ecclesiastica II, 18, 6 einen solchen Band über die Vorsehung erwähnt. Dieses armenische Werk hat seitdem Anlaß zu interessanten Studien gegeben. 1879 entdeckte Hermann Diels, der bedeutende Kenner der griechischen Philosophie, daß ein Fragment aus dem ersten Buch von De Providentia einem Werk „De Placitis Philosophorum" entnommen ist, das unter dem Namen des Plutarch in die Geschichte einging. Diese Entdeckung war deswegen weniger überraschend, weil schon Vossius die plutarchische Autorschaft angezweifelt hatte (vgl. Pauly-Wissowa, Realenc., 21, t. 1, 879–880). Stammte dies Werk von Plutarch, dann käme eine Autorschaft von Philo für De Providentia kaum in Frage, da Plutarch später als Philo lebt.

Was die ursprüngliche Form des Buches anlangt, so war die Forschung von jeher geteilter Meinung. Der Franzose M. Massebieau (1889) glaubte aufgrund der uns durch Eusebius überlieferten Fragmente (aus dem 2. Buch), daß De Providentia ursprünglich in keinem der beiden Teile in Dialogform geschrieben worden war, wohingegen um die gleiche Zeit L. Cohn aufgrund der ersten Kapitel von De Providentia II in seiner „Einteilung und Chronologie der Schriften Philos" der Ansicht war, daß der 1. Tl. von De Providentia ursprünglich nicht einen hellenistischen Lehrvortrag darstellte, sondern – wie der 2. Tl. – einen Dialog. Dieser wurde dann von einem Tradenten interpoliert und seines dialogischen Charakters beraubt. 1893 sprach er im Jewish Quarterly Review (S. 37) von „einer christlichen Revision".

Was bis heute fehlte, war eine neue Ausgabe dieses zugleich für Theologen und Philosophen wichtigen Werkes, obwohl L. Früchtel in der Reihe „Die Werke in deutscher Übersetzung" 1964 (Tl. VII, Berlin) eine deutsche Ausgabe besorgte. Dieser Wunsch wurde schon 1927 von Friedrich Zoepfl in „Alttestamentliche Abhandlungen" X, 5 (1927), 56 geäußert. In der exzellenten Ausgabe von Cohn-Wendland war dieses Werk nicht aufgenommen worden. Wer also sämtliche Werke von Philo besitzen möchte, braucht dazu neben der Ausgabe von Cohn-Wendland entweder den Band von Aucher oder die Ausgabe von M. Hadas-Lebel. Darum ist die zuletzt genannte Ausgabe als 35. Teil in der Lyoner Reihe „Les œuvres de Philon d'Alexandrie" sehr zu begrüßen. Sie zeigt – als Dissertation – große

Vollständigkeit und Wissenschaftlichkeit. Neben dem lateinischen Text wird hier auch die Übersetzung geboten. Der Interessent sollte seine Philo-Texte im übrigen auch um ein Exemplar der übriggebliebenen lateinischen Fragmente vervollständigen. Die „Quaestiones in Genesim" wurden von *F. Pétit* (Texte und Untersuchungen 113 f, [Berlin 1973]) herausgegeben, eine Ausgabe der „Quaestiones in Exodum" steht noch aus. H.-L. bekennt zu Beginn, daß sie des Armenischen nicht mächtig ist und sich mit der lateinischen Übersetzung von Aucher begnügen mußte, die von dem Pariser Abbé M. Mercier allerdings noch durchgesehen wurde. Wir haben also keine Garantie, daß sich ihre Übersetzung dem erhaltenen Armenischen so nahe wie möglich angleicht. Jedoch hat sie der inhaltlichen Seite größte Aufmerksamkeit gewidmet und gibt eine ausgezeichnete, etwas sehr ausführliche inhaltliche Analyse (17–117). Den Text hat die Verf. mit kurzen, klaren Noten versehen, all das macht das Buch leicht lesbar. Ein Abkürzungsverzeichnis am Anfang wird leicht übersehen und sei hier deshalb eigens erwähnt. Auf Notes Complémentaires am Schluß des Buches konnte glücklicherweise verzichtet werden. Stattdessen findet der Leser mehrere Indices.

Aber auch Kritik muß sein. Zuerst findet man einen Index mit stilistischen Parallelen, der deutlich macht, daß wir es im 2. Buch wirklich mit einem Werk Philos zu tun haben (vgl. auch 36–38). Nicht umsonst ging Cumont bei seiner Suche nach der Autorschaft des Werkes De Aeternitate von dieser Authentizität von De Providentia aus. Jedoch wäre dazu nötig gewesen, auch im 1. Buch die griechischen Wörter hie und da zu rekonstruieren, um auch dort stilistische Parallelen nachweisen zu können. Eine Entschuldigung ist für H.-L., daß uns im 1. Buch – wenigstens nach ihrer Kenntnis – kein griechischer Buchstabe erhalten geblieben ist. Freilich sind uns – und das übersieht M. H.-L. – einige Zeilen von Philos De Providentia in einem patristischen Kommentar auf den Schöpfungsbericht überliefert (vgl. PG 18, 737 A–C [= De Prov. I, 33. 70. 72. 76.]). Der Hinweis findet sich bei Früchtel (op. cit., 267). Vgl. „Der Kommentar des Pseudo-Eustathios zum Hexaemeron" von *Fr. Zoepfl* = Atl. Abh. X, 5 (s. o.), 41–43. – Zum zweiten wird ein Sach- und Namenindex geliefert. Letzterer enthält nur die Namen, die Philo erwähnt, nicht aber die von der Verf. benutzten. – Das Wertvollste ist jedoch der Index der griechischen Wörter. Freilich hat die Autorin auch hier nicht alle rekonstruiert, so daß man z. B. unter φύσις auch II, 3. 9. 39. 40. 42 hätte finden können. Trotzdem bildet dieser Index eine wertvolle Ergänzung zu dem von Leisegang (7. Bd. der Ausgabe von Cohn-Wendland), wenn er auch nicht vollständig ist. So fehlt bei H.-L. unter φύσις noch De Prov. II, 23. 24. 26. 31.

Der Text wird angenehm durch Zwischentitel aufgelockert. Sie sind freilich nicht die gleichen wie in den Strukturangaben, und diese Tatsache ist, vor allem im 1. Tl., hin und wieder störend. (Eine bessere Aufgliederung der Struktur des 1. Buches lieferte übrigens schon *W. Bousset* in „Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom" [Göttingen 1915] 140–143.) Es ist unbedingt empfehlenswert, mit der Lektüre des 2. Buchs von De Providentia zu beginnen; den schwierigsten Teil des Werkes bilden m. E. die §§ 1–24 des 1. Buches und ermutigen somit nicht, damit anzufangen. Die Ausgabe der Autorin hat den Vorteil, daß sich im 2. Buch eine deutliche Strukturangabe auf S. 205–209 findet. Überdies sind uns aus dem 2. Buch große Stücke in der Originalsprache erhalten.

Die *Übersetzung* von H.-L. verdient m. E. hohes Lob. Sie entspricht der lateinischen Ausgabe und macht diese gut verstehbar. Dennoch offenbart vor allem der Vergleich mit der deutschen Übersetzung eine Reihe von Übersetzungsschwächen der Ausgabe von H.-L. Wir können sie in drei Gruppen zusammenfassen:

1. Zu viele Wörter scheinen mir einfach nicht übersetzt: Im 1. Buch: „ubi" (16) (die Übersetzung sollte lauten: „Menschen, die dort, d. h. in Griechenland, weiser als die übrigen waren"); „facile" (19); „perfecta" (32); „concordia" (33); „id est providentiam" (41) (sonst sind die letzten Wörter des Kap. nicht zu verstehen); „multa" (61) („Wir schreiben zwar vieles, aber ..."); „vitiis carente" (66); „Solus homo ... *talis inquam*" (70) („nur der Mensch ... hat, trotz dieser Eigenschaft"); „semper" (76); „etsi" (80) („einem *noch* so gerechten Richter"); „oberrant" (83) (vgl. Lk 11, 24); „huiusmodi" (86); „destructa" (89). – Im 2. Buch: „sacrilege" (6); „celebratis" (13); „honestaque" (22); „ultimo loco" (42) (Der Satz bekommt dann

diese Bedeutung: „Jene Männer mußten also mit dem obersten Rang in der Erforschung der Wahrheit zufrieden sein"); „etenim" (89); „stagna" (97 Mitte).

2. Wörter, die mir falsch übersetzt zu sein scheinen: Im 1. Buch: „praevenire" (57) ist „zuvorkommen", nicht „bannen"; „tueri" (61) ist „festhalten", nicht „untersuchen"; „in quae ferebantur" (89) heißt: „auf das sie sich stürzten". Im 2. Buch: „inhibuere" (13) ist „beschränken", nicht „verweigern"; „ut mundus .. omnium" (110): „(es war nötig), daß in jedem Teil besondere Arten von allen möglichen Tieren entstünden" (nach der lat. Übers.).

3. Nicht richtig getroffene Konstruktionen: Im 1. Buch: „si quoad rerum curam inculpat" (3) muß heißen: „wenn jemand sie (die Vorsehung) schilt aufgrund seiner eigenen Sorge für die Dinge"; „Siquidem ... creatarum" (26) sollte heißen: „Es muß ja der Schöpfer voraussehende Fürsorge besitzen"; „utrum ... ac utrum" (39): „ob ... und ob ohne irgendeine die Menschen beherrschende Vorsehung"; „Que" am Anfang des letzten Satzes der Übers. auf S. 181 (65) kann besser wegbleiben; „At est homo, solus inter homines, qui fateri nolit" (77): „Aber derjenige ist unter den Menschen wie alleingelassen, der nicht zugeben will ..." (diese Übers. macht Anm. 1 überflüssig). Im 2. Buch: „condigne tamen momoravi haec, ut argumento sint rerum urgentium" (14): „Dennoch habe ich dies mit Fug und Recht erwähnt, damit es ein Beweis ist für die notwendigen Dinge, die ich jetzt noch darlegen werde"; „das schwerste Bollwerk" (30) ist eine attributive Bestimmung, also: „... und das alles ist das schwerste Bollwerk für Schlechtigkeiten"; „wobei ihm auch früher schon erfaßte Zeichen begegnen" (Ende 58) ist besser als eine Übers.: „Wenn ihm auch früher ..."; „Itaque ... commutationem" (61) sollte man übersetzen mit: „Ähnlich ist auch die Luft ein aus Wasser und Erde ausgehauchter Dampf, so wie er in Bädern vorhanden zu sein pflegt, wo das Wasser durch Wärme verdünnt wird, entsprechend der notwendigen gegenseitigen Veränderung der Elemente" (also „est" statt „devient"); „(ii qui perlustrarunt viam sapientiae) verum inexhausta quodammodo ex fonte sapientiae hauriendo (...), maiora aggressi sunt negotia inter se invicem" (64): „Aber jene Lehrer haben in dem Bestreben, *gewissermaßen* Unausschöpfbares aus der Quelle der Weisheit zu schöpfen, ... noch höhere untereinander verknüpfte Dinge in Angriff genommen"; „ita movente providentia" (74) gehört noch zum vorigen Satz: „da sie die Vorsehung so in Bewegung setzt, daß sie betrachtet werden können"; „hyeme in ver conversa, et aestate in hyemem mutata" (88) bedeutet: „z. B. wenn sich der Winter dem Frühling zuwendet und wenn der Sommer in den Winter übergeht"; „verum tamen ... malum" (90): „aber *auch bis jetzt* pflegt das Unheil nicht zur Ruhe zu kommen" (d. h. nach Thukydides).

Eine Bemerkung sei mir noch gestattet über das Wort „la nature", das wir in der Übersetzung von II, 24 finden. Anläßlich des Todes des Sokrates und des Widerstandes, den er empfand, meint Philo, „man sollte doch nicht die Natur in diesem Falle beschuldigen". Die Aussage dieses Satzes bleibt nun vollkommen unklar, wenn man sich nicht erinnert, daß bei Philo öfters „Natur" einfach ein anderes Wort für „Vorsehung" ist. Es wäre darum hier zu bevorzugen, das Wort mit „Vorsehung" zu übersetzen. Daß Natur einfach für Vorsehung verwendet wird, kann man in De Josepho 38 und 192, De Vita Mosis II, 27 und De Spec. Leg. III, 136 sehen. Die gleiche Bedeutung hat das Wort m. E. dann auch in De Prov. II, 103 und 110.

Der Rez. bedauert, daß die Autorin dort, wo der armenische Text von dem des Eusebius abweicht, ohne weiteres letzterem folgt (z. B. II, 15. 33 u. 39). Eusebius läßt es unberücksichtigt, wenn Philo in seiner Verehrung für Homer ganze Sätze von diesem übernimmt (II, 15). In diesen Fällen kann man nicht mehr auf die lückenhafte Überlieferung der armenischen Version (vgl. Introduktion, S. 19) hinweisen, vielmehr ist man genötigt, vor den christlichen Überlieferer zurückzugehen.

Zur Einführung und den Anmerkungen: Was die genannten Studien von *Massebieau* und *Cohn* (letzterem in Nachfolge von Diels und Wendland) über die Form des 2. bzw. 1. Buches betrifft, so finden diese bei M. H.-L. eine ausgezeichnete Widerlegung. Weder ist das 2. Buch ursprünglich eine Abhandlung gewesen (49–50), noch ist das 1. Buch seines dialogischen Charakters beraubt (50–52); s. auch De Prov. I, 5. Nicht sehr gelungen ist die Behandlung der durch Diels

entdeckten Parallelität zwischen I, 22 und dem genannten Buch von Ps.-Plutarch (s. auch „Lexikon der alten Welt" [Zürich 1965] unter Aëtios, Sp. 58). Das gleiche gilt von der Frage einer christlichen Revision, wie Wendland sie für I, 34 aufgeworfen hat. Zu diesen beiden Problemen wäre folgendes zu sagen: *H. Diels* hat 1879 in seinem Werk „Doxographi Graeci" (1–4) bewiesen, daß das Philosophenverzeichnis aus Prov. I, 22 die Zusammenfassung eines wesentlich größeren Werkes darstellt, nämlich „De Placitis Philosophorum" von Ps.-Plutarch. Genauer gesagt würden wir hier ein Exzerpt des 3. Kap. von Buch 1 vorfinden. Die Beweise sind lückenlos: Nicht nur tritt die gleiche Auswahl von Philosophen und Gegenständen auf, sondern Philo hat bei den gleichen Philosophen die Namen ihrer Väter hinzugefügt, die sie auch in dem Verzeichnis des Ps.-Plutarch tragen: Pythagoras, Aristoteles und Zeno. Diese Entdeckung lieferte wichtige Hinweise für die Fehlerhaftigkeit der armenischen Überlieferung. Es fällt aber auf, daß bei Philo: 1. Platon an die erste Stelle gerückt ist, der als formloses Prinzip nicht „Gott, Materie und Idee", sondern nur die „Materie" annehmen würde; 2. daß ein Philosoph hinzugefügt ist, nämlich Empedokles (nicht von Agrigent; oder dieser wäre doppelt). Diese letzte Zufügung erfolgt aber genau mit den gleichen Worten, die sich im 5. Kap. des 1. Buches „De Placitis" finden. Jetzt zu den Anmerkungen von M. H.-L. auf S. 146 f.: ich sehe nicht, wie die Verf. auf S. 146, Anm. 3, behaupten kann, die Zufügung von Empedokles sei wohl von einem anderen als demjenigen vorgenommen worden, der das 3. Kap. des 1. Buches De Placitis exzerpiert hat. Anm. 4 auf S. 147 scheint mir unrichtig. In dem ursprünglichen Text von De Providentia (vgl. Diels, S. 2) stand vermutlich nicht „Feuer" (πῦρ), sondern „Anfang" (also ἀρχή), dort, wo jetzt „Luft" (ἀέρα) steht. Der ursprüngliche Text lautete damit: „Zenon, der Sohn von Mnaseas, nahm als *Anfang* an: Gott, die Materie und die vier Elemente".

P. Wendland hat behauptet, daß De Prov. I, 34 eine Interpolation eines christlichen Autors sei (Die philosophischen Quellen des Philo von Alexandria in seiner Schrift über die Vorsehung [Berlin 1892] 10, Anm. 2). Vor allem betrachtete er folgende Sätze als christlich: „Aber sogar die schönste Blume wird durch die Verderblichkeit hinweggenommen durch den gerechten Richter, dann, wenn Himmel und Erde vergangen sein werden. Denn es wird jeder angenehme Ort der Freude und der Wonnen in der Welt hinweggenommen werden, wenn der Richter bei der Vergeltung nach gerechtem Maß den bösen Menschen nach ihrer Ungerechtigkeit vergelten wird." Nach W.s Ansicht ist der erste Satz eine Wiederholung von Mk 13, 31, während der zweite Satz genau inhaltlich 2 Kor 5, 10 und Kol 3, 25 wiedergeben würde. M. H.-L. sagt mit Recht, daß trotzdem diese Gedanken ausgezeichnet in das Ganze des 1. Buches De Prov. hineinpassen, und darum hält sie sie für authentisch (154, Anm. 3). Das ist richtig, aber ich bin nicht einverstanden mit der Übersetzung, die sie dann liefert. Sie läßt dort die Wörter „die schönste Blume" weg, weil sie damit nichts anfangen kann. Aber ich meine, daß Philo gerade in diesen Worten zurückgreift auf alttestamentliches Gedankengut, nämlich auf Jes 40, 7–8; Ps 90, 5–6. Übrigens stellt Philo sich die „ἐκπύρωσις" am Ende der Welt nicht vor wie eine Auflösung von allem im Feuer, sondern als eine Rückkehr zur formlosen Materie, wie es vor der Schöpfung war (vgl. Weish 11, 17). Damit weicht Philo ab von der Denkweise der Stoa (H.-L., 73–75). Das fällt auf, denn nur die Stoa konnte Philo als ein Vorbild dienen für eine Argumentation in der Richtung einer Verteidigung der Vorsehung (H.-L. 116). Er fand dort eine ausgearbeitete Beweisführung zugunsten der Vorsehung (vgl. später Seneca). Philo war kein orthodoxer Stoiker, wie Madame H.-L. auf S. 90 konstatiert, er war ein Synkretist.

J. van Banning, S. J.

Beinert, Wolfgang, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt.* Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts (BeitrGPhThMA, NF 13). 8° (XVI u. 445 S.) Münster 1973, Aschendorff. 84.– DM.

Der Inhalt dieser neuen Untersuchung wird erst aus dem letzten Teil des Untertitels ganz ersichtlich: Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jh., und fügen wir gleich hinzu: Ein zwar nicht alles erschöpfender, aber immerhin ein wesentlicher

und richtungweisender Beitrag. Daß dabei drei Theologen namentlich genannt werden, ist keinesfalls entscheidend, weil nebenbei noch viele Autoren aus der Frühscholastik auftreten, vor allem Hugo von St. Viktor und Bernhard von Clairvaux. Die Arbeit zeichnet sich weiter aus durch die reiche, fast vollständige Auswertung der Sekundärliteratur (s. die Bibliographie 417–445), womit ein Überblick der einschlägigen Literatur und zugleich eine Anregung zu weiterem Forschen geboten wird.

Der 1. Abschnitt des einführenden Teils bringt die notwendigen Angaben über Leben und Wirken der drei namentlich hervorgehobenen Theologen, *Rupert von Deutz* (12–37), *Honorius Augustodunensis* (38–50) und *Gerhoch von Reichersberg* (50–68). Hier fehlt nichts Wesentliches. Was Rupert von Deutz angeht, so möchte man gerne die Aussage belegt sehen: „Er benutzt die Schriften eines Eirenaios von Lyon, zitiert Kyrillos von Jersualem und verwendet Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomos. Schon in Lüttich konnte er Origenes gelesen haben" (23 f.). Die Berufung auf A. Cuachie (Rupert de Saint-Laurent ou de Deutz, in: Biographie nationale... de Belgique 20 [1908–1910] 426–458, bes. 431), M. Magrassi (Theologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz [Rom 1959] 60) und H. de Lubac (Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Ecriture, II, 1 [Paris 1959] 223) macht eine Überprüfung nicht überflüssig. Der Hrsg. des Hauptwerkes von Rupert „De sancta Trinitate et operibus eius" 1971/2), Hrabanus Haacke, ist in diesem Punkte weit vorsichtiger, indem er nur Anspielungen auf Origenes annimmt, die durch ein „cf." von den eigentlichen Zitaten abgehoben sind. Leider konnte der Verf. diese mustergültige Edition noch nicht benutzen (4, Anm. 6). Für Honorius Augustodunensis, der im Einklang mit der modernen Forschung wieder eine günstige Beurteilung erfährt, wäre eine eingehende kritische Analyse der Quellenlage von Nutzen gewesen, weil die fehlerhafte Edition bei Migne (PL 172) den Anforderungen nicht mehr genügt, ein Übelstand, der durch einzelne Teileditionen kaum ersetzt wird. Ein Wort über die handschriftliche Überlieferung hätte schon anderen Forschern den Weg anzeigen können. Gegen die Stellung, die B. gerade dem Honorius an der Seite Ruperts zuweist, soll nichts eingewendet werden, obschon das eine nähere Rechtfertigung vertragen dürfte. Bei Gerhoch von Reichersberg ist das alles anders; denn seine Schriften liegen zum größten Teil in kritischer Edition vor (vgl. D. van den Eynde, L'œuvre littéraire de Géroch de Reichersberg [Rom 1957]), und darüber kann nicht der geringste Zweifel bestehen, daß er dem Gedankengut Ruperts unter kirchenpolitischer Hinsicht Wertvolles hinzufügt.

Jedoch nunmehr zu dem eigentlichen Inhalt des vorgelegten Buches. Der I. Teil bringt unter dem etwas vagen Titel „Geschichte" nach den vorbereitenden Bemerkungen einen 2. Abschnitt „Die Kirche im 12. Jahrh." (73–134), der eine Verdeutlichung der historischen Zusammenhänge anstrebt. Dann folgt der wichtigere Hauptteil (136–406) „Die Lehre von der Kirche" mit einer ergiebigen Antwort auf die Fragen nach ihrem Wesen, ihrer Struktur und ihrem Verhältnis zur Zeit und Umwelt. Hier wird man kaum etwas vermissen von dem gewaltigen Reichtum, der in der Ekklesiologie der Frühscholastik vorhanden ist. Vgl. z. B. das Kapitel über die Namen der Kirche (151–189): Ecclesia, Haus und Tempel Gottes, Gottes Reich, Leib und Braut Christi, Ecclesia luna, das pilgernde Volk Gottes, die apokalyptische Frau, Mutter Kirche, Kirche und Civitas Dei. Das mag nun noch als eine äußerliche Betrachtung erscheinen, aber andere Kapitel kommen hinzu, die mehr an das Wesen heranführen. So das Kapitel „Der Heilsdienst der Kirche" (202–220) mit den Unterteilen: Die Heilsnotwendigkeit, Die Zugehörigkeit zur Kirche, Die Kirche Mittel zum Heil, Heilsmittel der Kirche (Taufe und Eucharistie). Auch die Ausführungen über das Amt in der Kirche sind recht eingehend gehalten (262–301). Häresie und Schisma werden gerade in ihrer ekklesiologischen Bedeutung herausgestellt (368–386), wobei der Frage nach der Gültigkeit der von den Häretikern gespendeten Sakramente gemäß dem Stande der frühscholastischen Theologie ein besonderes Gewicht zufällt. Schließlich ist auch die Problematik nicht übersehen, die sich aus der Lage der Kirche in dieser Zeit und in dieser Welt ergibt; es seien hier nur die betr. Kapitel genannt: Die Kirche in der Geschichte (321–350), Kirche und Staat (386–396).

Das Gesagte wird von B. jeweilig anhand der von den drei im Titel genannten Theologen bewiesen. Rupert und Honorius bieten dabei die meisten Belege für das,

was sich auf das Wesen und die innere Struktur der Kirche bezieht, während Gerhoch mehr dem Ordo-Gedanken und damit der Stellung der Kirche in der Welt gerecht zu werden vermag. Jedoch stimmt er beinahe wörtlich mit Rupert in der Behauptung überein: „Nichts dient dem Nutzen der Kirche Gottes nachhaltiger als das einträchtige Zusammenleben von Kirche und Staat; nichts konnte und kann dagegen dem christlichen Staat gefährlicher werden als ihre Zwietracht" (396). Die unterschiedlichen Stadien, in denen Gerhoch seine Ideen konzipiert und überliefert, werden sachgemäß und im Hinblick auf die damaligen Zustände in Kirche und Staat gezeichnet. Der Verf. schließt diese Darlegungen mit den Worten: „Über das traditionelle Bewußtsein von der Dominanz des Sacerdotiums hatte die monastische Ekklesiologie gesiegt, die das Ideal des Gehorsams und der Diensthaftigkeit der Kirche an der Welt aus ihrer christologischen Mitte entwickelt hatte. Ansatzhaft, zögernd, in vielem noch undurchdacht, verhalf sie damit dem genuinen Bild der Kirche und darin auch der rechten Ordnung über die mittelalterliche confusio hinaus zum Durchbruch" (396). Am Ende der ganzen Untersuchung findet sich noch eine Zusammenfassung der Grundgedanken „Gottes Heil im Ordo der Welt" (407–411). Daraus entnehmen wir: „In der Kirche treffen Gnade und Natur, Ewigkeit und Zeit, Heil und Sünde, ordo und confusio, Jersualem und Babylon, Endliches und Unendliches, Gott und Kreatur aufeinander: Wirklichkeiten treten in Kontakt, die unvereinbar miteinander scheinen ... Das theoretisch Unmögliche ist Gottes Praxis. Unsere Autoren waren bemüht, dieses Paradoxon von der geistlichen Wirklichkeit des ordo salutis aus zu beleuchten ... Sie wollten keine andere Kirche im Heil sehen als die Welt-Kirche, jene Kirche, die beides ist, Kirche dieser Welt und Welt in dieser Kirche ... Folgerichtig sahen sie die Antagonismen, die sich daraus für die Ekklesiologie ergeben mußten ... auch an der Spannung zwischen Katholizität und Apostolizität ... Ein drittes Mal wird jener Antagonismus sichtbar im Weg der Kirche durch die Geschichte ... Christus ist das Haupt der Kirche, sie ist sein Leib. Darin ist aller Antagonismus, alle Paradoxie begründet ..." (407–410). Auch die inneren Differenzen zwischen den drei Theologen werden trefflich charakterisiert: Rupert ist kontemplativ und entwickelt sein Denken kontinuierlich, Gerhoch mit seinem cholerischen Temperament leidet unter der Unrast seines Jahrhunderts, Honorius lebt zurückgezogen in seiner Klause, „um fleißig-freundlich, schulmeisterlich ernst die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit Gottes in seinen Büchern einzufangen" (411).

Die Darstellung des Verf. hat ihre ausgeprägte Eigenart. Mit Zitaten geht er sparsam um, belegt aber alles gut durch die Angabe der Fundorte sowie durch zahlreiche Verweise auf weiterführende Literatur. Die Sprache ist lebendig, ohne allzu modern zu wirken. An keiner Stelle ist B. der Versuchung erlegen, die Probleme oder die Distinktionen einer späteren Zeit auf das frühe Mittelalter zu übertragen. Das Bild von dessen Ekklesiologie erscheint also abgerundet und wird vom Leser leicht aufgenommen. Allerdings hat es auch seine Ecken und Kanten, z. B. in der strengen Auffassung von der Heilsnotwendigkeit der Kirche oder von dem Ausschluß des Häretikers. Einige Texte weiterer Autoren des 12. Jh. hätten das etwas abmildern können, in der Richtung auf ein votum Ecclesiae oder auf den haereticus materialis hin, aber Rupert, Honorius und Gerhoch boten dazu offenbar keine Veranlassung. J. Beumer, S. J.

Rauh, Horst Dieter, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus* (BeitrGPhThMA, NF 9). Gr. 8° (VIII u. 550 S.) Münster 1973, Aschendorff. Kt. 98.– DM.

Ein außerordentlich weites Arbeitsgebiet hat sich der Verf. dieser Untersuchung (philos. Diss. von Erlangen-Nürnberg) gesteckt. Denn nicht allein die Lehre vom Antichrist wird dargestellt, sondern ebenso die Eschatologie, die Geschichtstheologie und das Symboldenken. Und nicht Tyconius bildet den Anfang, wie der Titel vermuten ließe, vielmehr sind die Grundlagen bei den Propheten des AT (Isaias, Ezechiel, Daniel), den Apokryphen (Esra-Apokalypse) und den ntl. Hagiographen (Synoptiker, Zweiter Thessalonicherbrief, Apokalypse, Johannesbriefe) miteinbezogen. Jedoch beginnt die Entfaltung des eigentlichen Themas mit Tyconius (Ende des 4. Jh.) und wird über Augustinus, Hieronymus, die Tiburtinische Sibylle, Pseudo-

Methodius und Adso von Montier-en-Der (Libellus de ortu et de tempore Antichristi: Mitte des 10. Jh.) weitergeführt, wo der Höhepunkt im „Deutschen Symbolismus" (Hildegard von Bingen) erreicht sein soll.

In den Hauptabschnitten kommen eingehend zur Sprache: Rupert von Deutz (178–235), Honorius Augustodunensis (235–268), Anselm von Havelberg (268–302), Otto von Freising (302–365), Der anonyme Ludus de Antichristo um 1160 (365–415), Gerhoch von Reichersberg (416–474) und Hildegard von Bingen (474–527). Vorangestellt ist ein „Prolog" über „Die Eigenart des Deutschen Symbolismus" (165–178), der noch am besten das Anliegen des Verf. zum Ausdruck bringt, und am Schluß folgt eine Zusammenfassung (528–540). Leider fehlt ein Verzeichnis der beigebrachten Autoren, das gerade deshalb unentbehrlich ist, weil im Verlauf der Arbeit noch weitere Namen auftreten, die z. T. weniger bekannt sind.

Die ungemein ausführliche Art der Stoffdarbietung macht es dem kritischen Leser nicht leicht, die großen Zusammenhänge zu übersehen und die wichtigsten Ergebnisse hervorzuheben. Allem Anschein nach ist für den Verf. die Hauptsache eine Wertung des „Deutschen Symbolismus". Dabei liegt aber die Gefahr nahe, daß dieser einseitig im Gegensatz zu dem „französischen Rationalismus" beurteilt wird. So steht bei R. zu lesen: „Die französische Frühscholastik oder die glossatorische Literatur hatten mit der Reduzierung des Geschichtlichen und seiner Symbole zugunsten abstrahierender, einem ‚wissenschaftlichen' Ideal nacheifernder Dialektik auch die Antichrist-Vorstellung sentenzenhaft verdünnt ... sie schreiben Summen, Sentenzen und Glossen, Lehrbücher also, nicht eschatologische Spekulationen. Symbolismus und Periodisierung der Geschichte zählen im progressiven Lager einer Schule, die ihres Intellektualismus sich bewußt ist (nicht ohne Eitelkeit und Lust an der Polemik), als überholte, längst verstaubte Dinge" (167). Es folgt dann zwar das Zugeständnis: „Der Gegensatz von Symbolisten und Scholastikern darf für das Mittelalter nicht übersteigert, gar auf die Antithese ‚Deutscher – französischer Geist' vereinfacht werden" (168), aber trotzdem bleibt bestehen: „Dennoch wird man von zwei getrennten Lagern sprechen dürfen. Es ist bezeichnend für den Symbolismus, daß nur er das lebendige eschatologische Bewußtsein hat, das von der Idee des Sacrum Imperium sich nährt. Daß dies das Bollwerk wider den Antichrist sei, bleibt den Scholastikern Buchstabe, exegetische Konvention, Opinio unter anderen" (ebd.). Gegen diese Theorie sprechen noch mehrere Tatsachen, daß einerseits Rupert von Deutz in Lüttich beheimatet und dort auch herangebildet war, und Otto von Freising in Paris studiert hatte, und daß andrerseits die Franzosen in Bernhard von Clairvaux und den Viktorinern (vorausgesetzt, daß die fragwürdige Hypothese von einem deutschen Ursprung Hugos fallen gelassen wird) überragende Vertreter einer „monastischen", wenn auch nicht gerade eschatologisch ausgerichteten Theologie besaßen. Trotzdem bleibt etwas Wahres an der These des Verf., und Hildegard von Bingen ist als selbständige Gestalt sicher allein aufgrund der Mystik ihrer Heimat verständlich, obgleich die Verbindungslinien zu etwaigen Vorgängern – Rupert von Deutz käme noch am ehesten in Betracht – oder Zeitgenossen nicht klar hervortreten.

Wenn in diesem Punkte schon eine maßvollere Sprache angebracht erschien, so ist noch mehr zu bedauern, daß in der Überfülle des Gebotenen doch noch einige Lücken auffallen. Insbesondere gilt das für die deutschsprachige Literatur der Frühzeit, die ohnehin dem Theologen oder theologischen Mediävisten leicht entgeht. Nebenbei werden uns zwar einige Namen genannt (z. B. das Epos „Muspilli", das „Anno-Lied", der „Linzer Antichrist" u. a. m.), aber es wäre nicht überflüssig gewesen, diese Zeugnisse in einem eigenen Kapitel zusammenzustellen und entsprechend auszuwerten. Auch die lateinische Literatur ist nicht vollständig angegeben. So erscheint Beda Venerabilis nur beiläufig, und doch hat gerade er die Theorie eines „Corpus diaboli" des öfteren herangezogen, immer den Spuren des Tyconius und des Augustinus folgend, wozu dann noch der Einfluß Gregors des Großen kommt. Ja, die Lehre vom „Corpus diaboli" wird zu einem Charakteristikum in der Ekklesiologie Bedas. So erklärt er in seinem Kommentar zur Apokalypse: „Spiritus diaboli et Antichristi et praepositorum corporis eius, qui pro numero partium unius corporis trifarius dicitur ..." (3, 16; PL 93, 180), und weiterhin: „Antichristus ad capita regni terreni pertinens imitatione veri capitis nostri se quasi occisum resurrexisse et pro Christo, qui hoc vere perfecit, se suscipiendum audet exhibere"

(2, 13; PL 93, 169). Die Regel des Tyconius wird dabei häufig praktisch angewandt, einige Mal auch wörtlich zitiert, wie z. B. „Septima eiusdem [Tyconii] regula est de diabolo et eius corpore. Aliquando enim in diabolum dicitur, quod non in ipso, sed in eius corpore possit agnosci" (Epistola ad Eusebium; PL 92, 132). Allerdings erhält das eschatologische Moment bei Beda nicht gerade den stärksten Akzent.

Diese Ausstellungen mußten um der Sache willen gemacht werden. Auf der anderen Seite soll nicht verkannt sein, daß die Charakteristik der sieben namentlich besprochenen Autoren, abgesehen von der allzu breiten Darstellung, gut gelungen ist; insbesondere imponiert die jedes Mal wiederkehrende Verbindung mit der Zeitgeschichte. Als Beispiel seien einige Sätze aus der Zusammenschau am Schluß für Hildegard von Bingen herausgegriffen: „(In ihr) vollendet sich der Deutsche Symbolismus. Hildegard begreift sich selbst als Warnerin und Mahnerin des Gottesvolkes in einer Zeit der Krise. Ihre Geschichtskritik, die gleichermaßen Kirche wie Reich betrifft, zielt immer auf die Praxis ... Inspiration und dichterische Schau überwinden in ihr die konventionelle Antichrist-Lehre und geben der Gestalt des Endfeinds Züge, die nur Hildegard so eindringlich gezeichnet hat. Sie interpretiert, fernab vom Historismus, im Sinn ethisch-pneumatischer Geschichtsschau, die sich ihre eigenen Symbole schafft ... Der hildegardische Symbolismus ist hauptsächlich Tropologie: Heilsgeschichte als Verwirklichung der ‚justitia Dei' begreifend, erkennt er den Antichrist als den Rebellen wider das Gottesgesetz und die Gottesvernunft ... Wie Otto [von Freising] und Gerhoch weiß sie ihr Jahrhundert als besonders heilsgefährdet, als eschatologisch entscheidende Phase; doch kennt sie aus prophetischer Einsicht in den noch bevorstehenden Wechsel (vicissitudo) von Heils- und Unheilsgeschichte keine akute Antichrist-Erwartung ... Vom konservativ-monastischen Standpunkt aus sieht Hildegard im Antichrist den Neuerer, den Sophisten und Gesetzlosen, den Gründer einer ‚gnostischen' Religion des ketzerischen Spiritualismus, der in Carnalitas umschlägt; von politischer Auslegung hält sie sich fern ... Als einzige unter den Symbolisten versucht sie sich in einer ‚religionspsychologischen' Deutung: der falsche Messias nützt planvoll die menschlichen Schwächen aus ... Geschichtstheologisch versteht sie den Antichrist als notwendig zur Reinigung und zur letzten Bewährung der Kirche ... Angesichts des Versagens von Papstkirche und Reich überträgt sie den Titel des Katechon von den Institutionen auf Christus selbst; die salisch-staufische Reichsmetaphysik ist damit außer Kraft gesetzt" (548 f.).

Die Aufmachung des Werkes in der Reihe der Beiträge gefällt, nur erscheint der Preis zu hoch. Die Textbelege sind nicht überreich, allein die Wiedergabe der atl. Stellen in den exegetischen Vorbemerkungen (24–40) nach der Vulgata dürfte weniger entsprechen; wenn es schon eine Übersetzung sein mußte, dann doch die deutsche.

J. Beumer, S. J.

Gabrielis Biel *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum.* Prologus et Liber primus. Auspiciis Hanns Rückert ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann (Collectorium I). Gr. 8° (XL u. 787 S.) Tübingen 1973, Mohr. 320.– DM.

Das Interesse der protestantischen Forschung an dem Scholastiker, der in erster Linie das mittelalterliche Denken an Martin Luther vermittelt hat, war so groß, daß diese Forschung eine kritische Ausgabe des Collectoriums veranstaltete. Aber auch die katholische Theologie kann nicht achtlos daran vorübergehen, weil ihr der „letzte Scholastiker" als Exponent des Spätnominalismus viel zu sagen hat. Nachdem schon H. A. Oberman und W. J. Courtenay die „Canonis Missae Expositio" 1963–1967 herausgegeben haben, folgt nun das „Collectorium", das theologische Hauptwerk Biels.

Die Einleitung (XIII–XL) bringt alles Wissenswerte über Entstehung und Anlage der Edition. Von Handschriften konnten nur drei namhaft gemacht werden: Tübingen, UB, Mc 194; Tübingen, UB, Mc 194; Gießen, UB, Ms 756, und alle drei sind Abbreviaturen oder sonstwie unvollständig. Darum mußten die alten Druckausgaben die Lücken ausfüllen, insbesondere die von Wendelin Steinbach besorgte „Editio princeps" (Tübingen 1501). Das alles gilt für das erste Buch des Collectoriums. Angeschlossen ist der Text, zunächst die „Paraenesis Henrici Bebelii

Iustingensis", dann die Vorreden von Steinbach und Gabriel Biel, weiter die Ausführungen des letzteren zum Sentenzenbuch (Prologus, Erstes Buch distinctio 1–48). Am Schluß finden sich als Anhang noch Abkürzungen nach den Hss für den Prolog und Dist. I, q. 1 u. 2.

Die Hrsg. (Martin Elze und Renata Steiger werden noch als Mitarbeiter genannt) haben sich die größte Mühe gemacht, einen klaren und nach allen Seiten gesicherten Text darzubieten. Ein ganz besonderer Wert wurde offensichtlich auf die Verifizierung der zahlreichen Zitate und Anspielungen gelegt, wobei immer die besten und neuesten Ausgaben benutzt wurden, so z. B. für Wilhelm Occam die „Franciscan Institute Publications". Ein doppelter Apparat ist angelegt, der eine für die Varianten, der andere für die Zitate und Anspielungen. Soweit ich sehe, erscheint niemals das ominöse „non inveni". Auch das verdient Anerkennung, daß man wieder zu der alten Methode zurückgekehrt ist, bei einer Edition von internationalem Wert nicht nur den Apparat, sondern auch die Vorreden in lateinischer Sprache zu bringen. Am Ende des Gesamtwerkes wird wohl ein Autorenverzeichnis das Auffinden der Autoren erleichtern.

Was die philosophische und theologische Schulrichtung Biels angeht, so zeigen sich kaum neue Erkenntnisse. Übrigens kommen die für die Rechtfertigungslehre wichtigen Fragen erst später an die Reihe (vgl. C. Feckes, Quaestiones de iustificatione [Opuscula et textus, ser. schol. 4] 1929). Daß Biel Occamist sein wollte, sagt er selber in der Vorrede („Nostri propositi est dogmata et scripta venerabilis inceptoris Guilelmi Occam Anglici, veritatis indagatoris acerrimi, circa quattuor Sententiarum libros abbreviare"; prol. 7), und daß er sich immer wieder auf Occam beruft, zeigt sich beinahe auf jeder Seite seines Kommentars. Aber dieser Occamismus besagt keine sklavische Abhängigkeit, wie die zahlreichen Zitate aus anderen Scholastikern beweisen (Thomas von Aquin, Bonaventura, Duns Scotus usw.). Es ist also der abgeklärte Spätnominalismus, den man auch Eklektizismus nennen könnte. Allerdings erlauben die im Ersten Sentenzenbuch behandelten Fragen noch keine erschöpfende Antwort, wenn die eigentliche Schulrichtung des Autores zur Debatte steht. In einem gewissen Positivismus ist Gabriel Biel eher mit den Anschauungen des Duns Scotus zu vergleichen. Das alles kann wohl als bekannt vorausgesetzt werden, und dazu brauchte es nicht die neue Edition. Damit soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß sie keinen Nutzen brächte. Sie bietet ja einen schnell überschaubaren und leicht lesbaren Text, zumal für die, die in den alten Hss und Drucken nicht bewandert sind. Dazu kommt noch die Verifizierung der überaus vielen Zitate, ein Umstand, der nicht unterschätzt werden sollte. Allerdings gerade notwendig, um eine fühlbare Lücke auszufüllen, mag man die neue Edition nicht nennen. Denn die Druckausgaben des Collectoriums sind noch ziemlich weit verbreitet; überdies erschien vor wenigen Jahren eine fotomechanische Wiedergabe der Baseler Edition aus dem Jahre 1508 (Frankfurt, Minerva, 1968). Zudem sind die Abweichungen der alten Druckausgaben minimal, da sie sich meistens nur auf kleinere Auslassungen oder Umstellungen beziehen, vermutlich hängen alle von der Editio princeps (Tübingen 1501) ab. Die Hss helfen da nicht bedeutend weiter, weil sie der Vollständigkeit entbehren und wohl keine von ihnen das Autograph des Verfassers darstellt. Auch kann der Zeitpunkt ihres Enstehens nicht mit Sicherheit angegeben werden; der Grund, der für das Manuskript X (=Tübingen 194) genannt ist (Ante Kalendas Maias 1486 scriptum esse ex hoc apparet, quod Biel tunc temporis almae universitatis Tuwingensis rector appellatur; XXVIII), dürfte allein für sich kaum den Ausschlag geben, da ein solcher Titel selbst nach der Aufgabe des Amtes als Ehrenbezeichnung beibehalten wurde.

Zum Abschluß noch einige Verbesserungsvorschläge für die Namen der zitierten Werke. Der Oxforder Sentenzenkommentar des Duns Scotus ist jetzt als „Ordinatio" gekennzeichnet. Bei den Aussagen des „Cameracensis" fehlt die Bestimmung, um welchen Theologen es sich hier handelt (z. B. 374); es wird in der Anmerkung nur auf Petrus von Alliaco verwiesen, ohne daß seine Identität mit dem „Bischof von Cambrai" erkenntlich wäre. Für die von Robert Holcot angeführten Stellen wäre neuestens heranzuziehen: F. Hoffmann, Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot (Beiträge, NF 5 [Münster 1972]) (mit vielen Texten nach den Hss). J. Beumer, S. J.

Temporini, Hildegard (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.* Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. FS Joseph Vogt. I, 1 u. I, 2: Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik. Gr. 8° (XX u. 997 S. mit einer Beilage v. 28 S.; XI u. 1259 S. mit 16 Taf.) Berlin–New York 1972, de Gruyter. I, 1: 180.– DM, I, 2: 260.– DM.

Nicht eine Festschrift im üblichen Sinne will dieses Mammutwerk sein, dessen beide erste Halbbände nun vorliegen, sondern eine enzyklopädische Übersicht über Rom, Roms Nachleben im Mittelalter in Ost und West und die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Komplex Rom seit dem Humanismus (Vorwort zu I, 1: S. XVI). Römische Kultur wird hier in einem sehr weiten Sprachgebrauch zugleich als Mediator und Katalysator antiken Griechentums verstanden. Durch die thematisch gebundene, selbständige und kritisch wertende Forschung der internationalen Spezialisten sollte gleichzeitig das fruchtbare Schaffen Joseph Vogts gewürdigt werden, dessen 75. Geburtstages (23. 6. 1970) durch biographische Notizen und eine vollständige Bibliographie gedacht wird (Beilage zu I, 1). Das Werk geht chronologisch vor, wobei die Vielzahl der Beiträge durch systematische Übersichten eingeleitet und zusammengehalten wird. Es würde viele Seiten füllen, wenn hier alle Aufsätze einzeln besprochen oder auch nur aufgezählt werden sollten; versuchen wir dennoch, Inhalt und Methode der beiden Bände kurz zu umreißen.

Der einleitende Artikel des 1. Halbbands („Der Platz Roms in der Geschichte") weist auf die Klischees des Rombildes hin, die über die Fachliteratur hinaus Gemeingut unseres Geschichtsbewußtseins geworden sind, deren Erkennen und Überwinden aber nichtsdestoweniger dauernde Aufgabe des Historikers sein müsse. Damit ist, bewußt oder unbewußt, das methodische Programm des Gesamtwerkes umrissen: begründete Zweifel, wo allzu sicher geurteilt wurde; Zusammenschau, wo das Ganze über dem Detail aus dem Blick geriet; weiterführendes Forschen, wo noch unbearbeitete Aufgaben warteten. Bei der Mehrzahl der Beiträge, die z. T. durch Tafeln und Skizzen veranschaulicht werden, handelt es sich immer auch um kleine Forschungsberichte mit sorgfältig ausgewählten Literaturangaben. Die Themen des 1. Halbbands reichen vom Stand der Etruskologie, den Ursprüngen Roms, einer problemgeschichtlichen Darstellung der Sabinerlegende über staatliche Organisationsstrukturen (Militär, Senat, Münzwesen) bis zur Begegnung und Auseinandersetzung der Römer mit den umliegenden Völkern (Griechen, Karthager, Hispaner, Juden etc.) und den inneren Unruhen im Zeitalter des Hellenismus (Tiberius Gracchus), die in die Entstehung des Prinzipats (Monarchie) ausmünden. Die Leistung der Redaktion konnte nicht darin bestehen, diese manigfaltige Palette zu einer leicht lesbaren, im Stil einheitlichen Monographie umzuformen. Eine Untersuchung, wie etwa die von *Garcia y Bellido* über „Die Latinisierung Hispaniens" (462–500), bringt mit ihrer vorwiegend spanischen Sekundärliteratur und dem Aufriß der gesamten Sprachentwicklung der iberischen Halbinsel Aspekte zur Geltung, die in vielen Handbüchern der römischen Geschichte bisher kaum zu Wort kamen. Es ist übrigens der einzige ins Deutsche übersetzte Artikel, da viele Abhandlungen in ihrer Ursprungssprache (Französisch, Englisch, Italienisch) belassen wurden.

Der 2. Halbband weist sich durch eine noch straffere Aufteilung des Stoffes aus: Recht–Religion–Sprache und Literatur (bis zum Ende des 2. Jh. v. Chr.). Wie das Vorwort betont (S. VII), mußte dabei gelegentlich eine willkürlich erscheinende Zuweisung einer Arbeit unter eine bestimmte Rubrik in Kauf genommen werden. Bd. I, 3 soll die Abteilung „Sprache und Literatur" bis an die Wende zum Prinzipat zu Ende führen, während Bd. I, 4 „Philosophie, Wissenschaften und Künste" behandeln wird. Es ist zu hoffen, daß sich die Progression in Seitenzahl und Preis in Zukunft nicht gleichmäßig fortsetzen wird. – Der 2. Halbband weist noch stärker als der erste auf Züge der römischen Kultur hin, deren perennierender Typos bis in unsere Zeit fortwirkt, etwa im Beitrag *(H. Wagenvoorth)* „Wesenszüge altrömischer Religion" (348–376) (vgl. die liturgischen Reformen des letzten Jahrzehnts!), in den Untersuchungen über Völkerrecht, Superstitio usw. Der Aufsatz von *K. Bücher*, „Römische Geschichte und Geschichte der römischen Literatur" (759–780) arbeitet sehr bedenkenswerte Erkenntnisse über die Wechselwirkung beider Disziplinen

heraus und könnte vermutlich durch wirkungs- und motivgeschichtliche Forschungen bestätigt und ergänzt werden.

Weder die 31 Beitr. des ersten noch die 39 des zweiten Halbbandes sind damit auch nur einigermaßen genügend gewürdigt – die starke Spezialisierung macht dies dem Raum und der Sache nach unmöglich. Es sei darum nur noch ein Überblick gegeben über die weiteren, noch ausstehenden Bände. – Die Prinzipatszeit mit ihren festen Begrenzungen soll Gegenstand des zweiten Bandes sein, während der dritte der Spätantike und dem Nachleben Roms vorbehalten ist: darin sollen in interdisziplinärem Teamwork neben den Althistorikern auch Theologen, Mediävisten, Byzantinisten und Neuhistoriker zu Worte kommen. Schließlich soll ein vierter Registerband das Werk abrunden. – Es ist abzuwarten, wann und in welchem Umfange das Werk abgeschlossen werden kann. Da weder ein bestimmtes geschichtliches Ereignis noch eine präzise Fragestellung die Sammlung als Klammer zusammenhalten, ist der Rahmen der möglichen Themen weder numerisch noch repräsentativ mit letzter Sicherheit abzugrenzen. Um so bewundernswerter sind der verlegerische Mut und die Energie der einzigen Herausgeberin, der allerdings einige Fachberater zur Seite standen. G. Podskalsky, S. J.

Rizzi, Armido, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di Cristologia fenomenologica.* Presentazione di C. M. Martini (Teologia oggi, 20). 8° (X u. 382 S.) Roma 1972, A. V. E. 5.000 L.

Wenn auch Bultmanns Programm einer Entmythologisierung heute nicht mehr an der Spitze der theologischen Forschung steht, hat es nichtsdestoweniger eine wichtige Etappe in der Deutung des NT dargestellt. Das folgenschwerste Ergebnis eines solchen Programms kann durch die Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens ausgedrückt werden. Der erste war ein Prophet, der unter Pontius Pilatus aus einem tragischen Irrtum hingerichtet wurde. Der zweite ist eine Gestalt, die die Jünger nach dem Tode kreierten: in der Lehre, aber vor allem im Schicksal ihres Meisters, sahen sie das eschatologische Ereignis. Im Glauben der Jünger sei damit Jesus von Nazareth zum Zeichen der Intervention Gottes geworden. Daher stamme der Mythos von dem erlösenden Tod, der Auferstehung, der Gottheit Jesu, während Jesus tatsächlich so etwas nie für sich beansprucht habe. Aus diesem Glauben sei das NT hervorgegangen, das deshalb nicht das erzähle, was eigentlich geschehen sei, sondern bezeuge, wie die Jünger nachher ihren Meister verstanden hätten. Aus demselben Kreis Bultmanns entstand nun auch der ernsthafteste Versuch, das Ergebnis Bultmanns zu revidieren, indem man das Programm der Entmythologisierung nicht *en bloc* ablehnte, sondern sich fragte, ob nicht eine dichtere Kontinuität zwischen Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens notwendig sei, gerade um diesen Christus des Glaubens als solchen verstehen zu können. In diese „neue Frage nach dem historischen Jesus", wie sie J. M. Robinson genannt hat, fügt sich das Werk R.s ein. Aber der Verf. will in erster Linie nicht „eine Debatte mit Bultmann oder mit anderen Autoren führen, sondern ihr Problem aufnehmen, nicht insofern es *ihr* Problem ist, vielmehr insofern es ein *wahres* Problem der christlichen Theologie ausmacht" (31).

Dem einleitenden historischen Grundriß folgen zwei Kap., in denen R. die philosophischen Voraussetzungen ausarbeitet, womit er dann im 2. Tl. des Buches seine phänomenologische Christologie entwickelt. Das 1. Kap. untersucht, was Geschichte ist: sie ist die sich nach dem Rhythmus von „Entwurf–Ausführung" vollziehende menschliche Wirklichkeit. Hier stellt R. drei Aporien fest, die den Zustand einer radikalen Uneigentlichkeit ausmachen, die nur in Christus ihre Lösung findet. Kap. 2 untersucht unsere Erkenntnis der Geschichte: die Historie. Kap. 3. über „die Geschichte Christi" ist der Kern des Werkes. Zuerst wird das Problem gestellt: wenn die menschliche Handlung eine Intention in sich trägt, ist die Geschichte eines Menschen durch die Intention mitkonstituiert, die seine Handlungen vollziehen und ausdrücken. M. a. W., die Objektivität der Geschichte kann nicht auf nackte Tatsachen reduziert, sondern es muß auch auf die dahinterstehende Intention geachtet werden. Die Geschichte erkennen ist deswegen interpretieren, d. h. die Intention rekonstruieren, aus welcher ein Leben oder eine Epoche bestand. Man wird darauf aufmerksam machen, daß die Zeugnisse, die wir über Jesus besitzen,

Glaubensurkunden sind. Das stimmt. Es bedeutet, daß die Verfasser des NT auf der Intentionsebene lebten, die ihnen eine bestimmte Dimension der Wirklichkeit erschloß: die Wirklichkeit als von Gott gewirktes Heil. Eine korrekte Interpretation des NT verlangt vom Leser, daß er ihm mit denselben Augen des Glaubens nahetritt, wenn er das verstehen will, was die Hagiographen gemeint und ausgedrückt haben. Es handelt sich dabei um den *ad rem* angewandten hermeneutischen Grundsatz. Damit scheint die Absicht, Jesus wiederzugewinnen, wie er in seiner geschichtlichen Wirklichkeit war, aufgegeben zu sein. Darüber sind Bultmann und die herkömmliche Apologetik einig; allerdings mit dem Unterschied, daß dem ersten der Jesus der Geschichte gleichgültig ist (die bloße unbestreitbare Tatsache ausgenommen, daß er gelebt hat), die andere dagegen hält es für unentbehrlich, den Jesus der Geschichte wiederzugewinnen, und deshalb stellt sie eine historisch-kritische Nachforschung an, um sich dessen zu vergewissern, was im NT auf den Glauben vorbereitet: die Lehre und die Wunder Jesu (344).

Hier ist nun der Ort, wo R. seinen Vorschlag unterbreitet. Das NT ist eine Glaubensurkunde; damit ist aber noch nicht ausgeschlossen, daß es uns von Jesus von Nazareth unterrichten kann. Das Objekt des Glaubens ist das eschatologische Ereignis. Die Frage nach dem historischen Jesus lautet also: was für eine Rolle hat Jesus in diesem eschatologischen Ereignis gehabt? Nach Bultmann „hängt dieses Ereignis mit Jesus zusammen, wenn man unter Jesus die nackte Tatsache versteht, nämlich das in einer menschlichen Erscheinung objektivierbare ‚Daß'; aber dasselbe Ereignis ist Jesus äußerlich, wenn man unter Jesus seine Geschichte, den Vollzug seiner Subjektivität in einer existentiellen Enscheidung und Verwirklichung versteht" (127). Jesus war ein Zeichen, ein Symbol des Heilswillens Gottes; mehr nicht. Bezüglich der so aufgestellten Frage formuliert der Verf. seine These folgendermaßen: „Wir glauben, das ‚Daß', welches das eschatologische Ereignis verwirklicht, war nicht die bloße Faktizität des irdischen Lebens Jesu, sondern seine ‚Geschichte' im eigentlichen Sinne, die Entscheidung, die Existenz als Entwurf, die er in den ‚Tagen seines Fleisches' gelebt hat. Andererseits glauben wir, daß diese ‚Geschichte' Jesu kein der historischen Forschung zugänglicher Gegenstand ist, sondern daß sie nur einer Lektüre aus dem Glauben offen liegt. Die Geschichte Jesu ist Gegenstand des Kerygmas" (122).

Diese These erfordert, daß man das NT untersucht, um festzustellen, was es eigentlich sagt. Zu diesem Zweck stellt R. „eine historisch-literarische Untersuchung an, um in der jedem Hagiographen eigenen Sprache seine Theologie, seine Botschaft zu lesen" (129). Von der Geschichte Jesu beschränkt sich R. auf das Thema der freien Hingabe, die den Gehorsam gegen den Vater und die *agape* gegen die Menschen einschließt. Das Ergebnis ist folgendes: die freie Hingabe ist das allumfassende Motiv des Lebens Jesu, dasjenige, das in seine Taten und Worte eingehend, die objektive Dimension seiner Geschichte ausgemacht hat. Denn 1) dieses Motiv findet sich an den verschiedensten Stellen des NT, 2) dasselbe Motiv seinem Wesen nach ist nicht eine bloße Aussage*weise*, sondern selbst der Inhalt der Botschaft des NT (130).

Auf dieser Grundlage ist der Verf. imstande, seine Antwort auf die neue Frage nach dem historischen Jesus zu geben, nämlich zu zeigen, warum und in welchem Maße das Kerygma Christus mit Jesus zusammenfügt. Nach R. steckt in der Behauptung Bultmanns von einer existentiellen Bedeutung des NT eine Zweideutigkeit. Es gibt nämlich eine existentielle Bedeutung, insofern das Kerygma vom Menschen eine persönliche Entscheidung verlangt. Aber diese Herausforderung ist nicht die existentielle Bedeutung, die die Ereignisse des Lebens Jesu ausmachte; sie ist vielmehr das, was aus diesem Leben resultiert (234). Vor- und zugrundeliegend der Bedeutung-für-uns (Bedeutsamkeit) gibt es eine Bedeutung-in-sich (Bedeutung) des Lebens Jesu. Ein Leben ist ein menschliches Leben, insofern es aus einem gewählten und verwirklichten Sinn besteht. Die Aktualisierung des Kerygmas von seiten Bultmanns läuft darauf hinaus, diesen Sinn beiseite zu lassen, um unmittelbar zum Sinn für uns (Bedeutsamkeit) zu gelangen, so daß der erste im zweiten verschlungen wird. Nun stellt kraft dieser Bedeutung-in-sich die Geschichte Jesu den Punkt dar, wo sich Gottes Akt der *agape* in unsere Geschichte einfügt. Die Eschatologie kam nicht bloß in der Geschichte Jesu zum Ausdruck, vielmehr vollzog sie sich in ihr. Infolgedessen ist Jesus von Nazareth Bestandteil des Kerygmas und somit des Glaubens. Hier, fügt der Verf. hinzu, „gibt es nichts zu entmythologisie-

ren ... Die Geschichte eines Menschen, der sich selbst für ein Ideal opfert, drückt nichts anderes als sich selbst aus. Eine Geste kann Symbol einer Intention sein; eine Intention aber kann nicht auf anderes verweisen: sie ist das Letzte, was wir erreichen können, wenn wir versuchen, einen anderen Menschen zu verstehen; die Intention – eine ernste, beständige, wirkende Intention – sie ist der Mensch" (220 f.).

In den beiden letzten Kap. entwickelt R. eine Christologie nach personalistischen Kategorien. Hier wird das *analogatum,* um ins Geheimnis des Bewußtseins Christi einzudringen, von unserer religiösen Erfahrung geliefert, nämlich von der sittlichen Erfahrung, die eine personale Dimension erlangt hat und sich dem Menschen als Verheißung eines letzten und allumfassenden Sinnes seiner Existenz gibt. R. arbeitet eine Deutung des Bewußtseins Christi von seiner Gottheit, der Erkenntnis, die er vom Ratschluß Gottes hatte, seines moralischen Engagements, seines Glaubens, seiner Hoffnung, seines Gehorsams, seiner Liebe gegen die Menschen aus, die einerseits versucht, die herkömmliche Lehre wiederzugeben, andererseits aber eine Christologie „von unten" darstellt, indem sie durch die Existentialien der menschlichen Existenz aufgefaßt und ausgedrückt wird. Vielleicht findet sich hier der bedeutendste Beitrag des Werkes: ein Beitrag, der verlangt, daß man ihn aufmerksam studiert, um jene neue Auffassung der Christologie zu entwickeln, deren dringende Notwendigkeit den Theologen heutzutage bewußt ist. In denselben zwei letzten Kap. wird das Thema der „Wahrheit des Menschen" behandelt. Denn im Bewußtsein Christi, das der Ursprung seiner Geschichte war, finden wir die Antwort auf die drei Fragen, die die Existenz aller Menschen betreffen: „die Freiheit der Person, ein transzendentes Vorhaben, das sowohl der Geschichte des Individuums als auch der universalen Geschichte ihren letzten Sinn verleiht, die Möglichkeit einer Gemeinschaft der Menschen untereinander" (240). Sinn, Freiheit, Liebe, die die Geschichte Jesu ausmachten, sind tatsächliche Möglichkeiten aller Menschen geworden.

Zum Schluß meiner Darlegung des Werkes, das ich als einen bedeutsamen Beitrag nicht nur zur Frage nach dem historischen Jesus, sondern überhaupt zu einer Christologie nach personalistisch-geschichtlichen Kategorien ansehen würde, möchte ich zwei kritische Bemerkungen vorlegen. Erstens, die philosophischen Voraussetzungen des Buches, die etwas wie einen Phänomenalismus der menschlichen Erkenntnis und einen Determinismus des Willens vertreten, scheinen mir nicht durch eine strenge Introspektion in den Vollzug unserer Intentionalität bestätigt. Infolgedessen ist ein gewisser Vorbehalt vonnöten vor den einzelnen Aussagen und Beweisführungen, die die menschliche Erkenntnis überhaupt und die historische Erkenntnis insbesondere betreffen, vor allem vor der Gleichsetzung zwischen dem Imperativ des Gewissens und dem eschatologischen Ereignis und somit der Übernatur. Auf der anderen Seite aber scheint mir trotzdem die Hauptthese des Buches in Kraft zu bleiben, weil der Verf., wie es oft geschieht, sich im Vollzug seiner Argumentation nicht konsequent an den Horizont der Endlichkeit hält, die er in den ersten zwei Kap. vertritt. Zweitens, die Aufmerksamkeit des Verf. richtet sich überwiegend auf den irdischen Jesus; was durchaus berechtigt ist, weil das Ziel der Studie darin besteht, Jesus von Nazareth als wesentlichen Bestandteil des Glaubens wiederzugewinnen. Daraus ergibt sich aber, daß die geschichtliche Wirklichkeit der Auferstehung Christi als ebenso wesentlicher Bestandteil unseres Glaubens etwas im Schatten bleibt. Mit seiner Deutung des auferweckten Christus als der Unbedingtheit des sittlichen Imperativs und als „Gott-für-alle" (326), weil er allen Menschen zum Prinzip einer neuen Existenz geworden ist, sagt zwar R. etwas Wichtiges und zu einer Christologie nach einer personalistisch-historischen Denkform Gehörendes, schiebt aber vielleicht die geschichtliche Wirklichkeit der Auferstehung etwas beiseite zugunsten einer einseitigen Unterstreichung ihrer Bedeutsamkeit, und damit begeht er den gleichen Fehler, den er scharfsinnig als den Hauptmangel an der Bultmannschen Interpretation des NT hervorgehoben hat.

G. B. Sala, S. J.

Umschau

1. Philosophische Grundfragen

Kainz, Friedrich, Über die Sprachverführung des Denkens (Erfahrung und Denken. Schriften zur Förderung der Beziehungen zw. Philosophie u. Einzelwissenschaften, Bd. 38). 8° (518 S.) Berlin 1972, Duncker & Humblot. Kt. 88.60 DM. – Der Altmeister österreichischer Sprachpsychologie legt mit dem umfangreichen Band den zu seinem Bedauern sehr gedrängten Extrakt einer Gesamtschau vor, die vom assoziationsbedingten Druckfehler bis zu Heideggers perhorresziertem Sprachgebrauch reicht. Eingangs werden die 17 Formen und Typen der Sprachverführung aufgezählt, denen das Buch dann im einzelnen nachspürt: 1. Wortrealismus. Hier droht die Gefahr ideierender Vergegenständlichung, indem man das Wort für die Sache nimmt bzw. Wort und Sache verwechselt. 2. Unangemessene Zusammengriffe lassen die sprachliche Einheitlichkeit der Bezeichnung für die sachliche Einheit des Benannten nehmen. 3. Unangemessene Sonderungen werden von der Sprache in die besprochene Realität übertragen. 4. Synonymik führt, bes. im Fall der Paene-Synonyma, zu verfehlten Gleichsetzungen. 5. Homonymik (Polysemie) verleitet zwar kaum zu solchen Sophismen, wie sie die Logik-Lehrbücher bieten, aber subtilere Vertauschungen gibt es durchaus, z. B. (91) bezüglich Person als natürlicher oder juristischer. 6. Metaphorik läßt leicht die Unterschiede vergessen, indem man die Ähnlichkeiten überschätzt (Beispiele aus der Philosophie: die Spiegelmetapher bei Leibniz wie im Dialektischen Materialismus). 7. „Idola fori"; Wortmünzen wird ein Informationswert beigelegt, den sie nicht besitzen. 8. Das „Sprachgitter" hält das Denken in Blickweisen und Perspektiven, mit denen Sprache die Welt aufgliedernd erschließt. 9. Leerformeln, Glossomorphien erlauben Wortlösungen, Scheinantworten, die keine sinnvolle, nachprüfbare Aussage darstellen. 10. Bahnungs- und Einübungseffekte reichen vom Druckfehler bis zur vergegenständlichenden -itas-Endung der Scholastiker und der -ismen-Terminologie der Philosophiegeschichte. 11. Verführungsansätze im sprachlichen Strukturmodell untersucht K. hinsichtlich der Wortklassen, zuerst beim Substantiv („Was tut der Wind, wenn er nicht weht?"), ausführlich selbstverständlich an der Kopula „sein" und eigens nochmals an der Verneinung; auch das Agens-Actio-Schema des indogermanischen Satzes mit seiner Zweipoligkeit von Subjekt und Prädikat gehört hierher. 12. Verführungsansätze in der Schrift finden sich zwar stärker in der chinesischen Sprache, doch sieht K. auch bei uns, von der Großschreibung her, die Gefahr der Schaffung nichtvorhandener Entitäten. 13. Blickverengungen durch das eigene Sprachsystem konkretisieren die allgemeine Situation des „Sprachgitters" und verschärfen sie erheblich, wenn sie nicht durch die Kenntnis fremder Sprachen aufgebrochen werden. 14. Verführungen durch Allusion und Assoziation finden sich vor allem in der Volksetymologie, aber auch im philosophischen Denken. 15. Bündigsuggestive Formulierungen im politischen Schlagwort wie der kaufmännischen Werbung arbeiten mit der Ausstrahlung von emotional-katathymen Untertönen bestimmter Wörter, die den rationalen Kern verhüllen. 16. Euphemistische Tendenzen lassen bedenkliche Sachverhalte als weniger fragwürdig erscheinen (hierher gehört auch die – von K. nicht genannte – „Schwangerschafts*unterbrechung*" statt -abbruch). 17. Maskierung von Un- und Widersinn durch geläufige Wendungen. – Die Fülle von Einzelfehlern und Lastern, die K. vorführt, kann hier unmöglich referiert werden. Tröstlich, daß der Verf. sich gleichwohl von einem

umfassenden Sprachskeptizismus und -pessimismus entschieden absetzt. Seine Kronzeugen sind freilich, nach Mauthner, dessen Sprachkritik er der Vergessenheit entreißen will, vor allem die Positivisten. Ohne Verdienst und Nutzen dieses Gewissensspiegels schmälern zu wollen, erlaubt sich der Rez. darum doch einige kritische Anmerkungen zur Behandlung der Philosophie. Dabei sind nicht einzelne Ausstellungen gemeint, die eher schulmeisternd wirken (wie 338 f. die Kritik an Stegmüllers Äquivokationsbeispiel „Star"; dies ist jedenfalls in Deutschland kein englisch auszusprechendes Fremdwort mehr. Oder 318 bezüglich der Raucherabteile: „Raucher" bedeutet hier natürlich ebenso bloß „Rauchende", wie „Schläfer" jemand ist, der jetzt gerade schläft, nicht etwa immer). Auch sei, um nun von hinten zu beginnen, das Heideggerkapitel ganz beiseite gelassen, da sich hier einfach „zwei Welten" begegnen; für K. sind Heideggers Wortneubildungen „oftmals kaum mehr als bedeutungsleere Worthülsen" (453). Wenn aber von brutaler Auswalzung des Sprachbestandes und purer Glossomorphie bez. der Unterschiede von Sein und Seiendem sowie Wesen gesprochen wird (450 f.), dann liegt eindeutig eine Kompetenzüberschreitung des Sprachpsychologen vor, die übrigens ihrerseits nicht bloß sprachinduziert sein dürfte. Ähnlich ist das vorangehende Hegel-Kapitel ausgefallen. Auf das Werden beispielsweise komme Hegel im Zusammenhang mit dem Sein aufgrund der Tatsache, daß wir im Deutschen beide Hilfsverben für die Tempusbildung brauchen? (438). Als läge hier nicht wirklich ein Grundproblem des Denkens überhaupt! Descartes' „Je pense, donc je suis", in der von ihm autorisierten Übersetzung unklassisch mit „ego cogito ..." wiedergegeben, regt zu Reflexionen über den sprachinduzierten Subjektivismus an (234 ff.), die ganz außer acht lassen, daß dieser Satz in klassischer Form bereits bei Augustinus steht: „si fallor, sum" (De civ. Dei XI 26; vgl. Solil. II 1, De lib. arb. II 3 – der ihm S. 210 „zugeschriebene" Ausspruch findet sich in Conf. XI 14, 17). S. 195 wird Kants Rigorismus (Lüge sei niemals erlaubt) kritisiert; dies aber so, daß er 1. auf den negativen Gefühlston des Wortes „Lüge" im Deutschen zurückgeführt und 2. mit Kants bekannter Formulierung vom allein guten Willen konfrontiert wird (das schließe dann auch eine gutwillige Lüge ein). Damit ist aber nicht nur Kant mißverstanden, sondern diese Kritik findet sich obendrein im Kapitel über Leerformeln. Wäre Kants Imperativ jedoch nichtssagend und inhaltlos, böte er keinerlei Ansatz zu antirigoroser Kritik; es wäre dann vielmehr an ihm zu kritisieren, daß nichts aus ihm folgt, er zu keinem Verhalten verpflichte. Daß der Lichtwellenbereich des menschlichen Auges beschränkt ist, wissen auch jene Anthropologen, die dem Menschen „Weltoffenheit" zusprechen (172). Und die Kritik am Metaphysik-Begriff im Anschluß an Topitsch (110 f.)? Abgesehen davon, daß die bibliothekarische Entstehung des Namens keineswegs ausgemacht ist (vgl. H. Reiner in: Ztschr. f. phil. Forschung 1954 u. 1955), mutet es verwunderlich an, die angebliche spätere Aufwertung einfach durch Metapherverführung erklärt zu bekommen. Und ein letztes Beispiel: den Unterschied zwischen „unendlich" als Gottes- und „grenzenlos" als Weltprädikat erklärt K. sprachpsychologisch; inhaltlich sei beides natürlich dasselbe, wie ja auch das Lateinische nur das eine Wort „infinitus (infinitas)" dafür kenne. Als hätte nicht gerade Sachproblematik dazu geführt, schon in der lateinischen Fachsprache den Terminus „indefinitus" zu bilden! – Mit anderen Worten, immer wieder verfällt K. selber einer Verführung, die man vielleicht als Gegenstück seiner 1. Kategorie, als Wortrealismus umgekehrter Richtung bezeichnen könnte: statt Worte für Dinge, werden „Dinge" und Sachverhalte für bloße Worte gehalten, weil sie keine greifbar empirischen Dinge sind. Damit aber träte die Diskussion endgültig aus der Sprachpsychologie und der Sprachkritik, aus dem Feld der Einzelwissenschaft überhaupt, und auch philosophiegeschichtlicher Dispute auf den Boden systematischer Philosophie.

J. Splett

Gumppenberg, Rudolf, Sein und Auslegung. Eine Studie zur Interpretation der Ontologie und Ontologie der Interpretation (Abh. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 59). 8° (VIII u. 154 S.) Bonn 1971, Bouvier. Kt. 26.– DM. – Die Salzburger Dissertation besteht aus zwei relativ unabhängigen Teilen. Der erste – Beitrag zur Interpretation der Ontologie – stellt die Seinslehre des Thomas v. Aquin nach dem Opusculum „De ente et essentia" dar. Zunächst

wird das Werk historisch-kritisch untersucht, von der Textfeststellung bis zum geistesgeschichtlichen Rahmen einschließlich der Nachgeschichte in der Kommentarliteratur. Die eigentliche Interpretation stellt eingangs (mit anti-transzendentalphilosophischer bzw. anti-existential-anthropozentrischer Spitze) die ontologische Entsprechung von Seiendem und Erkennen heraus, beschreibt dann das Sein der zusammengesetzten und einfachen Substanzen und expliziert daraufhin das Verhältnis von substantiellem und allgemeinem Sein a) bezüglich Gottes, b) bezüglich der geschaffenen Intelligenzen und der menschlichen Seele. Nachdem ein 5. Abschnitt die Lehre vom Sein der Akzidentien dargestellt hat, kann der abschließende 6. Abschnitt nun zur Interpretation des bislang Referierten kommen. G. fragt nach der metaphysischen Grunderfahrung in „De ente ...“ Der fundamentalen Adäquation von ontischer und logischer Ordnung, dem Rang des Ordnungsgedankens als solchen (wobei das hierarchische Gefüge wesentlich kausalverknüpft gedacht wird) entnimmt G. als bestimmende Grunderfahrung das „thomanische Verständnis des Seins als jeweils Seiendes“ (80), die Erfahrung der „Ontizität des Seins“ im Gegensatz zu ontologischer Differenz und realem Unterschiedensein von Sein und Seienden (81). – Nach dieser Interpretation einer Ontologie unternimmt Tl. II nun den Entwurf einer Ontologie der Interpretation. Eine Phänomenanalyse des Auslegungsgeschehens erarbeitet zuerst die Ternarstruktur von Sache, Autor und Interpret und den Kreislauf wechselseitiger Bezüglichkeit des Auslegungsdialogs. Die Erkenntnis der Geschichtlichkeit auch dieses Vermittlungsgeschehens führt in die Problematik von historischer Differenz und dimensionaler Korrespondenz der Auslegungsträger. Dabei sieht G. die Korrespondenz 1. schon in der Gemeinsamkeit des Differentseins als solchen, 2. in der Gemeinsamkeit dreier Dimensionen: der Zukünftigkeit, insofern alles Geschehene seit seinem Geschehensein inskünftig unaufhebbar historisch ist, – der Gegenwärtigkeit, insofern Historisches nicht bloß damals geschehen, sondern *jetzt* historisch, als historisch präsent ist – der Gewesenheit, insofern das Geschehene unabänderlich feststehendes Faktum ist. – Der Rez. stimmt diesen Überlegungen zwar zu; aber er fragt sich, ob darüber die Differenz nicht doch zu kurz gekommen sei. Als was ist gewesen und ist, was geschehen ist? Wie steht es mit der wesenhaften Fremdheit des Vergangenen? Verdeckt hier nicht eine zu geringe Distanz dem Aquinaten gegenüber jene Problematik, die jetzt erst anzugehen wäre: inwieweit nämlich die genannten Dimensionen mehr als bloß ein faktisches *Daß* meinen (wie etwa angesichts einer unentzifferten Etruskerschrift), und wie dieses Mehr nun genauer gedacht werden muß? Der Rez. jedenfalls bezweifelt, ob die angemessene Denkform dieses „Dialogs“ und seiner spezifischen Grenzen in der Richtung zu suchen sei, daß der Begriff niemals wirklich konkret, das Seiende niemals wirklich allgemein ist (81 f.). – Damit stehen wir schon bei der Ontologie des Auslegungsgeschehens. In geistvoller Weise bestimmt G. nämlich das Geschichtliche als das Seiende, Historizität als das Sein, Gewesenheit als ontologische Wesenheit, Gegenwärtigkeit als ontologische Existenz und Zukünftigkeit als ontologische Unendlichkeit. Wie wird das legitimiert und kann es das, d. h. ist es legitim? S. 112 erklärt, weil Historisches nur als Seiendes historisch ist, Seiendes und Historisches für selbig. Das ist logisch ebensowenig schlüssig wie die entsprechende Identifizierung von Historizität als (wie zuzugeben) Sein(sweise) des Historischen mit Sein überhaupt. Entsprechend wirft die Ontologisierung des Gewesenseins [hoti ên] zum to ti ên einai ebenso Fragen auf wie die Bestimmung der ontologischen Existenz als Unaufhebbarkeit faktischen Existierthabens und schließlich die Statuierung einer ontologischen Unendlichkeit alles Seienden, insofern es „in alle Zukunft hinein nicht mehr negiert oder revidiert werden kann“ (131). Damit sollen nicht die angezielten Sachverhalte negiert sein. Diese werden in der klassischen Transzendentalienlehre ebenso reflektiert wie in der Transzendentalphilosophie oder der Hegelschen Dialektik. Die Frage stellt sich nur, ob sie so erschlossen werden können wie hier, d. h., ob der hier gewählte Zugang das erbringt, was er soll: die Ermöglichung von auslegendem Verstehen. Es fällt auf, daß „historisch“ (wie „geschichtlich“) ununterschieden, mitunter im selben Satz, einmal im Sinn von „faktisch seiend“ und dann im Sinn von „historischer Gegenstand seiend“ verwendet wird. Ist bzw. wird aber in diesem Sinn alles „Historische“ (= Faktische) „historisch“ (= vom [„historischen“] Verstehen wahrgenommen), bzw. in welchem Maße ist es das und

wie steht es um die Ontologie *dieses* Werdens? M. a. W.: auch wenn eine rein methodenwissenschaftlich verstandene Hermeneutik philosophisch nicht hinreicht, erwartet man anderseits doch von einer Ontologie der Interpretation wohl rechtens mehr als eine Explikation des „omne ens est verum". Und schon bezüglich dessen Explikation hat der Rez. Fragen an den Verfasser. G. arbeitet als letztes Fundament aller Interpretation abschließend die wechselseitige Auslegung von Sein und Seiendem heraus. Es ist wohl mehr als bloß sprachliches Unbehagen, wenn man sich gegen die Bezeichnung dieser Differenz-Identität als dialogischer wendet, gibt es Dialog doch nur zwischen Seienden. Aber wenn dann dem Seienden als dem Konkreten das Sein als das Allgemeine gegenübergestellt wird, dann genügt es kaum, zu sagen, keines sei abstrakt zu denken, beide seien „in das jeweils andere – und als das jeweils andere – ausgelegt" (140). Die je andere Weise dieses Ausgelegtseins wäre eben genauer zu bedenken. Und dies setzt voraus, daß das Sein nicht bloß je schon ins Konkrete ausgelegt, sondern „an sich selbst schon" (so wenig es dieses An sich für sich gibt) jenseits von Allgemeinheit und Konkretheit gedacht werden muß. Auf der folgenden und letzten Seite heißt es dann zwar richtig: Sein sei der Dialog, die Dialogik der Seienden (wie diese die Dialogik des Seins), aber zugleich ist nochmals von der Kommunikation von ontischem und ontologischem Bereich, von der Dialogik von Seiendem und Sein die Rede. Dem Schlußsatz stimmt der Rez. voll zu: Sein *ist* Seiendes, Seiendes *ist Sein*, „nicht als ob hiermit nun eine leere Identität aufgedeckt wäre, sondern weil diese Identität eben gerade als *Auslegung* verstanden werden muß". Wie aber ist diese Auslegung zu verstehen, wenn nicht nur das Sein, das Seiende *und* ihre Identität jeweils als (jeweils anders seiende) Auslegung zu verstehen sind, sondern wenn dieses ontologische Ausgelegtsein nun nochmals in Differenz-Identität mit menschlichem Auslegen als Auslegung verstanden werden muß? Dazu hat das Buch den ersten Schritt getan; vielleicht hätte der zweite Schritt Auslegung weniger als Identitätsgeschehen auszulegen denn als den Aufgang von Differenz; dies in der ontologischen Reflexion bis hinunter zur Phänomenologie der Auslegung *als* wachsender Erkenntnis der „Fremdheit" und Unerkennbarkeit nicht nur der Sache, sondern vor allem der anderen Person (ohne dies auf den „peinlichen Erdenrest" individuierender Materialität abzuschieben). Doch man sieht, das ist wie bisher weniger Kritik als bereits Disput: Differenz in der Auslegung von Sein, die als solche gleichwohl auch Identität sagt: in Sein und Auslegung. J. Splett

Krampf, Wilhelm, Die Metaphysik und ihre Gegner (Monographien z. philos. Forschung, 109). 8° (162 S.) Meisenheim 1973, Hain. 34.– DM. – Die Durchführung schränkt den Titel ein: Es geht um die Metaphysikkritik des Neopositivismus und der Analytischen Philosophie (Tl. II). Zuvor (Tl. I) einiges über das Wesen der Metaphysik und ihre geschichtliche Entfaltung. Als Tl. III folgt die kritische Würdigung der Metaphysikauffassung im Neopositivismus und in der Sprachanalytik. Diese wird übrigens, eine weitere Einschränkung, nur insoweit behandelt, als „ihre sprachkritischen Untersuchungen eine Vertiefung der neupositivistischen Metaphysikauffassung bedeuten" (2). – Obwohl zunächst das Problem der Transzendenz für alle Metaphysik charakteristisch sein soll (5 f.), unterscheidet der Verf. bald zwischen „transzendenter" und „axiomatischer" Metaphysik (11), welch letztere transzendental fragt und damit, K. zufolge, der neupositivistischen Kritik entgeht. Bez. der Geschichte der Metaphysik interessiert, daß die systematische Metaphysik in deduktive und induktive eingeteilt, die moderne thomistische Metaphysik, auch die transzendental-ontologische, mit keinem Wort erwähnt wird (aber J. Geysers Analyse des Seinsbegiffs findet Beachtung, vgl. 7 f.). – Tl. II erinnnert zuerst an den ideengeschichtlichen Ort der Metaphysikkritik und stellt dann das Verhältnis des Neopositivismus und der Analytischen Philosophie zur Metaphysik dar. Danach wird die Metaphysikkritik als Kritik der philosophischen Sprache auf der Basis von Sprachkritik überhaupt bestimmt. „Um das Metaphorische vom Sinnhaften zu unterscheiden, muß daher jede Philosophie mit einer Kritik der Sprache beginnen, d. h. mit einer Prüfung der Wörter und Sätze des Alltags" (57). Neues wird zu diesem Problem wohl nicht gesagt. Im übrigen gilt als Beispiel für die Verführung der Metaphysik durch die Sprache immer wieder dasjenige, was auch H. Dingler anführt (149): das sprachbedingte Vorurteil, daß

hinter allem Aktuellen ein Substantielles gesucht wird, das ihm zugrunde liege; vgl. auch den Hinweis auf E. Cassirers Meinung, das grammatische Subjekt und Prädikat habe eine „natürliche" Ontologie der Substanz und des Attributs zur Voraussetzung (153). Die *Argumente* der klassischen Metaphysik für die Unterscheidung von Substanz und Akzidens werden dabei allerdings, typisch für so viele „Kritiker" der Metaphysik, nicht diskutiert, nicht einmal angedeutet. Der Abschnitt „Zur Logik des Existenzbegriffs" (70 ff.) erläutert in sehr eingängiger Weise einen der wesentlichen Punkte der analytischen und vor allem logistischen Sprachkritik; Sprachanalytik und Logistik werden auch in ihrem (manchmal freilich nur sehr losen) Zusammenhang gesehen. Dabei betont K. mit Recht, daß der logische Satz vom Nichtwiderspruch überall vorausgesetzt werde (75), wie überhaupt die Reflexion auf unterschiedliche Logiken schon logische Prinzipien impliziere, und das seien „nun einmal die Prinzipien der klassischen Logik" (114). Im Mittelpunkt der Metaphysikkritik steht „die logische Analyse des Sinnbegriffs" (90 ff.); auch hierzu nichts Neues, nicht einmal K. Poppers Kriterium der Falsifizierbarkeit wird thematisiert. Wittgenstein selbst fällt, so der Verf., zumindest in den „Philosophischen Untersuchungen" nicht einfachhin unter die Gegner der Metaphysik (162, vgl. 109 f.). Im Endergebnis zeigen sich „die unbegründeten immanenten Voraussetzungen" der referierten Antimetaphysiker (112 ff.). Mit der ungeprüften nominalistischen Auffassung der Wirklichkeit gehe der Neupositivismus über das unmittelbar Gegebene hinaus, vor allem aber sei seine Behauptung, die Welt besitze „logische Struktur", selbst eine sehr problematische Metaphysik (114, vgl. 11, 103). – Eine weitere Instanz K.s gegen die sprachlogische Kritik liegt darin, daß er meint, sie habe nicht eher Sinn, als bis die metaphysischen Begriffe „bis zur vollen Eindeutigkeit geklärt sind. Dieser Zustand ... ist aber noch nicht erreicht" (53, 74). Gibt es eine andere Eindeutigkeit als die der mathematischen und naturwissenschaftlichen Begriffe? Soll Metaphysik eine solche anstreben? – Für den Verf. ist die „methodische", „operative" Philosophie *H. Dinglers* der Ausweg (116 ff.). Er scheint von dessen Philosophie, die ja ansonsten so ziemlich vergessen ist, seit seiner Beschäftigung mit ihr („Die Philosophie Hugo Dinglers" [München 1953]) tief beeindruckt geblieben zu sein. Wir wollen darauf nur eben hinweisen. Hinzu kommt eine sehr bemerkenswerte Antikritik an der Analytischen Sprachphilosophie: sie habe keine eigentlich *philosophische* Sprachtheorie entwickelt, also keinen Boden unter den Füßen (150, 162). Dem könne aber durch den Rückgriff auf E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen abgeholfen werden (116, 150 ff.). Sprache als symbolische Form liege vor aller Rationalisierung, Methodisierung, Logisierung von Sprache. Vielleicht werden die Gegner der Metaphysik das zugeben, dabei aber den Wissenschaftscharakter solcher „Sprachphilosophie" bestreiten. Man darf entgegnen, hier blockiere ein methodologisch eingeengter Wissenschaftsbegriff den Zugang zum Verständnis, ein Begriff von Wissenschaft, der auch selbst erst auf der Basis einer, bleiben wir bei der Formel, „Philosophie der symbolischen Formen" zu rechtfertigen wäre. – Was die *Alltags*sprache angeht, deren Analyse durch die neopositivistische Sprachkritik K. en passant würdigt, so bildet sie freilich als letzte Metasprache (mit ihrer immanenten kaum adäquat formalisierbaren Logik) das Fundament aller Formalisierbarkeit von Sprache. H. Ogiermann, S. J.

De Petter, D. M., Naar het metafysische (Filosofie en Kultuur, 16). 8° (169 S.) Antwerpen 1972, De Nederlandsche Boekhandel. 195 bFr. – Das Buch ist aus nachgelassenen Niederschriften des Verf. und von ihm durchgesehenen Nachschriften von Studenten entstanden. Der am 6. 4. 1971 verstorbene, als Gründer und langjähriger Schriftleiter der Tijdschrift voor Filosofie bekannte Verf. hatte es in dem unfertigen Zustand noch nicht für die Veröffentlichung freigeben wollen. Trotzdem hat der Hrsg., *G. A. De Brie,* wohl daran getan, das überaus lebendige, nirgends ausgefahrenen Geleisen folgende Philosophieren des Verf. auch denen, die nicht seine Schüler waren, zugänglich zu machen. Auch da, wo man vielleicht urteilen wird, daß er „übers Ziel hinausschießt", zwingt er zum mindesten, Schwierigkeiten, die man nur zu oft durch überkommene Formeln verdeckt, ernst zu nehmen. Die ersten zwei Teile, die bei weitem den größten Teil des Buches ausmachen (27–145), sind der kritischen Vorarbeit gewidmet: Der 1. Tl. setzt sich mit den heute einflußreichsten philosophischen Gegnern der Metaphysik als einer

theoretisch gültigen Lehre vom wirklichen Sein auseinander (Kant, Husserl, die nachhusserlsche Phänomenologie, besonders die existentielle Phänomenologie Merleau-Pontys); im 2. Tl. geht es um die sog. „essentialistische Metaphysik", der nach Meinung des Verf. sogar Thomas von Aquin Zugeständnisse macht. Erst der kurze 3. Tl. bringt nach einer „Rekapitulation" auf wenigen Seiten (151–169) Ansätze zu einer positiven Metaphysik, die in der Hauptsache als Gotteslehre aufgefaßt wird, aber in ihrer Kürze ein wenig rätselhaft bleibt. – Dem 1. Tl. wird jeder Freund der Metaphysik im wesentlichen zustimmen. Er bringt manche ausgezeichnete kritische Bemerkungen. Freilich lassen einen die weitgehenden Zugeständnisse, die namentlich Merleau-Ponty gemacht werden, schon etwas stutzig werden. So besonders, wenn diesem zugegeben wird, daß die begriffliche Soseinserkenntnis wesentlich relativ ist, d. h. nicht die Wirklichkeit an sich, sondern nur die Wirklichkeit „für mich" gibt; die abstrakten Begriffe „besitzen keinen Erkenntniswert (kenwaarde) für die Wirklichkeit" (84). – Damit deutet sich schon an, daß die Kritik der essentialistischen Metaphysik, die der 2. Tl. bringt, den Begriff des Essentialismus in einem wesentlich weiteren als dem gewohnten Sinn versteht. Im üblichen Sprachgebrauch meint „Essentialismus" jene Auffassung der Metaphysik, nach der nicht das „Sein", sondern das „Wesen" – im Gegensatz einerseits zum Dasein, andererseits zur Individualität – der eigentliche Gegenstand der Metaphysik ist. Nach De P. besteht dagegen der eigentliche Irrtum des Essentialismus darin, daß er überhaupt „mit abstrakten Begriffen Metaphysik betreiben will" (149). Gerade die Überzeugung, daß dies möglich sei, nennt er „Konzeptualismus", während dieses Wort bisher gerade die Auffassung De P.s bezeichnete, daß die Begriffe keine „Realgeltung" haben und darum für eine Metaphysik ungeeignet sind. Wenn viele Neuthomisten die Idee des Seienden dadurch von den abstrakten Wesensbegriffen abheben wollen, daß sie annehmen, diese Idee verbinde Unendlichkeit des Umfangs und des Inhalts miteinander, so stellt De P. die Frage, ob dadurch nicht die Mehrheit von Seienden unbegreiflich werde (137). Auch andere Thesen des Neuthomismus greift er scharf an. So lehnt er die Auffassung der realen Unterscheidung von Sein und Wesen ab, nach der das Wesen den Seinsakt „hat" („an ihm teilhat") und begrenzt; auch das ist Essentialismus (115, 112). Auch die erste Materie, die kein reales Etwas ist, könne weder reales Prinzip der körperlichen Substanz noch deren Individuationsprinzip sein, auch nicht als durch die Quantität bestimmte Materie (117–120). Die Ähnlichkeit dieser Einwände mit der Kritik des Suárez und des Scotus ist unverkennbar. Gewiß sagt De P. gegenüber der platonischen Überbewertung des Abstrakten mit Recht, die Abstraktheit der Begriffe als solche sei nicht Vollkommenheit, sondern Unvollkommenheit (131). Aber obwohl der Begriff eben wegen seiner Abstraktheit hinter der konkreten Fülle des Seienden stets zurückbleibt, so würde er das konkrete Seiende doch nur dann verfälschen, wenn man annähme, er enthalte trotzdem alles, was dem wirklichen Seienden zukommt. Der Begriff bezeichnet auch nicht einen Teil des ganzen Seienden, wie De P. mit Recht bemerkt (83), sondern das ganze Seiende, allerdings unter einer begrenzten Rücksicht; sonst könnte er nicht von dem ganzen Seienden ausgesagt werden. Das Merkmal aber, das der Begriff heraushebt, kann im Seienden durchaus verwirklicht sein, wenn auch in Realeinheit mit anderen Merkmalen. Eben das ist die Lösung des „gemäßigten Realismus". Sie ist vor allem entscheidend für die Auffassung der metaphysischen „Seinsprinzipien". Gerade weil für den, der sie einmal entdeckt hat, die Versuchung so groß ist, sie unvermerkt wieder zu konkreten Teilen werden zu lassen (Begriffsrealismus), und weil dann kritische Denker, denen die Unmöglichkeit dieser Konstruktion klar ist, die Realgeltung der entsprechenden Begriffe überhaupt leugnen (Konzeptualismus), wird der schmale Grat des gemäßigten Realismus so leicht verfehlt. Man wundert sich, daß De P. auf diese Problematik nicht eingeht, sondern das konkrete Seiende immer nur als einen jeder gedanklichen Gliederung widerstehenden Block zu betrachten scheint. – Eines freilich gibt er zu, nämlich daß die in der Erfahrung gegebenen Seienden sich als eine Vielheit von endlichen Seienden und damit als kontingent erweisen. So wird im 3. Tl. der Überstieg über alles endliche Seiende zum unendlichen Sein Gottes vollzogen, freilich in gedrängter Kürze. Immer wieder wird betont, daß die Idee des Seins bzw. des Seienden kein angemessenes Denken und Sprechen weder über die geschaffenen

Seienden noch über Gott ermöglicht, sondern daß durch sie nur ein „Anvisieren" (viseren) des Gemeinten möglich ist. Aber wenn es wahr ist, daß die Frage, ob etwas *ist*, immer nur bezüglich eines bestimmten Inhalts, einer bestimmten Wesenheit einen Sinn hat (99), ist dann das Anvisieren des Seins noch möglich, wenn die Begriffe, die uns das Wesen zu geben versprechen, uns doch im Stich lassen?

J. de Vries, S. J.

2. Religionsphilosophie. Gottesfrage

Vigna, Carmelo, Ragione e Religione. Studi. 8° (426 S.) Milano 1971, Celuc. 5.000 L. – Das Buch besteht aus einer Sammlung von verschiedenen Studien. In einem ersten theoretischen Teil behandelt V. zunächst die Themen „Vernunft", „Wille" und „Offenbarung", dann die Bedeutung der Vernunft in bezug auf die Religion. Im darauffolgenden historisch-kritischen Teil untersucht er das Verhältnis zwischen Vernunft und Religion im Denken Giovanni Gentiles. Die spekulativen Überlegungen V.s betreffen fast alle Grundprobleme der Philosophie. Auffallend und verwunderlich ist die Parmenideische These, die der Verf. von seinem Meister E. Severino übernimmt: „Es ist unmöglich, daß das Sein, irgendein Sein, vom Nichts kommt und zum Nichts geht" (24, Anm. 1). „Das Sein ist unveränderlich." Deswegen wird die ganze Geschichte des abendländischen Denkens von Platon an als „die Grundabweichung von der Wahrheit des Seins, wie sie von Parmenides bezeugt wurde "(24), angesehen. Der Metaphysik des Seins setzt der Verf. die Metaphysik der Erscheinung entgegen: „Es gibt Sein, das vorübergeht. Aber dieses Vorübergehen kann nichts anderes als das Erscheinen des Seins sein, wobei das Vorübergehen kein Zunichtegehen ist – was unmöglich wäre –, sondern ein absolutes Bleiben" (202). Wollten wir hier darlegen, was das Werden des Seins bedeutet und wie es möglich ist, so müßten wir die klassische Lehre von der metaphysischen Zusammensetzung der endlichen Seienden und der Analogie des Seins wiederholen. Die Position V.s. führt demgegenüber geradewegs zum Monismus. Wegen der höchst verwickelten Ausdrucks- und Argumentationsweise ist es allerdings nicht leicht zu beurteilen, inwieweit die einzelnen Thesen des 1. Teils von diesem Parmenideismus abhängen, und inweiweit sie eine davon unabhängige Begründung und Bedeutung haben. Im 2. Teil wird eine geschichtliche Nachprüfung der Thesen des 1. Teils angestrebt. Zu diesem Zweck untersucht der Verf. das religiöse Denken Gentiles, der zusammen mit Croce die ganze italienische Kultur der ersten Hälfte unseres Jh.s. beeinflußte. Im „Aktualismus" Gentiles sieht der Verf. die logische Auswirkung jener nihilistischen Position, die dem ganzen abendländischen Denken innewohnt, seitdem es Parmenides verlassen habe. Die Untersuchung über die Religionsphilosophie Gentiles wird anhand eines breiten Belegmaterials durchgeführt, so daß der Leser zu einem direkten Kontakt mit dem genialsten italienischen Interpreten Hegels kommen kann. Für denjenigen, der an der „Reform der Hegelschen Dialektik" des sizilianischen Philosophen interessiert ist, kann das Buch von Nutzen sein. An dieser Stelle sei es dem Rezensenten erlaubt zu bemerken, daß die Urteile des Verf. über einzelne Thesen der klassischen Philosophie wie auch der katholischen Theologie hie und da zumindest sehr summarisch, wenn nicht gänzlich unbegründet sind.

G. B. Sala, S. J.

Krüger, Gerhard, Religiöse und profane Welterfahrung (Wissenschaft u. Gegenwart, Geisteswissenschaftl. Reihe, 53/54). 8° (93 S.) Frankfurt 1973, Klostermann. 8.50 DM. – Der Hrsg., *R. Schaeffler*, hat den hier aus dem Nachlaß von K. veröffentlichten Text eines Teiles der geplanten Vorlesung „Grenzfragen von Philosophie und Theologie" nach eigener Angabe erheblich gestrafft und mit einem Vorwort eingeleitet, das ihn in den Zusammenhang von K.s Geschichtsdenken einrückt. Auf wenigen Seiten wird sehr deutlich, inwiefern für K. Geschichte und Geschichtlichkeit sich zum größten und zentralen Thema ausgestalten mußten: er hatte einzusehen gemeint, daß „Erfahrung" selbst sich wandele; der geschichtliche Wandel betreffe nicht nur die Auffassungen des Menschen über die Welt, sondern das „Selbstzeugnis der Dinge", nicht nur die Theorie, sondern eben auch die Erfahrung (14, 22); Welt selbst wandele sich, nicht nur der Mensch in seinem

Sichverhalten zu Welt. „Dabei konzentriert K. seine Aufmerksamkeit auf das theoretisch lehrreichste und in der geschichtlichen Realität selbst folgenreichste Beispiel für die Differenz der Erfahrungsweisen und für die sich darin bezeugende Geschichtlichkeit der Welt" (16), und das sei der Gegensatz von religiöser und profaner Welterfahrung. Diese beiden Weltaspekte beschreibt K. zunächst als geschichtliches Phänomen. Dabei kommt alles darauf an, ob auch der religiös-theologische Weltaspekt auf Erfahrung beruht, und zwar auf Erfahrung im Bereich der „außerexistentiellen" Phänomene (22), d. h. der Welt selber, mit der die menschliche Existenz kommuniziert. Nach längeren Ausführungen über die Bedeutung des teleologischen Denkens für die religiöse Entscheidung seit Altertum und Mittelalter scheint K. der Position Kants zuzuneigen, theoretisch betrachtet sei Teleologie für die (sittliche) Praxis wohl ein konstitutives, für die Weltinterpretation dagegen nur ein regulatives Prinzip (45; das Zitat aus der „Kritik der Urteilskraft" findet sich in § 88, nicht § 28). Was bleibt dann als Basis für religiöse Welterfahrung? Um es kurz zu machen: Die Analyse der Einheit und Diffferenz von Rezeptivität und Spontaneität in der menschlichen Erkenntnis führt K. dazu, daß analog zur Personerfassung „in" ihren sinnlich gegebenen Äußerungen, auch Dinge uns auf „unsinnliche" Weise gegeben seien, daß in, mit und unter ihrer äußeren Erscheinung das „innere Wesen" der Dinge erscheine, „ihr Wesen, kraft dessen sie ‚sie selbst' sind" (83). Erfahrung sei also primär „Rezeptivität für das Selbstzeugnis der Dinge", damit immer auch *geistige* Wesensanschauung (85). Es wird an Platons Ideenschau appelliert (86, 92). Die moderne Mentalität der objektivierenden Wissenschaft habe die Spontaneität des menschlichen Subjekts, die doch wesentlich ein sekundäres, reaktives Moment (91) sei, in ihrem Verhältnis zur Rezeptivität verkannt und verzerrt. Der Mensch sei ein „ungetreuer Verwalter" der Welt geworden; die neuzeitliche Weise von Erfahrung entspringe einem „Vorgang der eigenmächtigen Umbildung von Welt" (92, vgl. 15). „Die Divergenz der alten, religiösen Welterfahrung und der modernen, profanen Welterfahrung ... ist die Divergenz von rechter Weltverwaltung und eigenmächtigem Dienst an falschen Göttern" (93), und damit, so darf man doch hinzufügen, von rechter, weil unverstellter Erfahrung und verfälschter, weil subjektiv verkürzter Erfahrung. Also gibt es Geschichte von Welterfahrung (und „Welt", wie sie sich selbst darbietet), „weil bei der menschlichen Weltverwaltung Mißbräuche der Freiheit stattfinden" (15). Religiöse Erfahrung aber wird für K. anscheinend möglich durch geistige Wesensschau, wohl so, wie es auf S. 90 heißt: „Gott gibt sich durch sinnliche Erscheinungen hindurch selbst zu erkennen." Wie diese Möglichkeit näherhin strukturiert und begründbar sei, darauf geht der Text nicht mehr ein. – Den Ausweg aus der Sackgasse des modernen Subjektivismus (mit seiner Tendenz zu totaler „Objektivierung" von Welt) fand K. immer schon in der Anerkenntnis der ganzen Tiefe und Weite des „empfangenden" Wesens menschlicher Erkenntnis, die sich darin zugleich auch selbst als „empfangene" zu verstehen vermag. Die vorliegende Schrift stellt ein erneutes, letztes Votum in diesem Sinne dar.

H. Ogiermann, S. J.

Fries, Heinrich (Hrsg.), Gott die Frage unserer Zeit (Theol. Kontaktstudium, Bd. 1). 8° (208 S.) München 1973, Don Bosco Verlag. 24.80 DM. – Es handelt sich um Vorlesungen, die an der Kath. Theol. Fakultät der Universität München im WS 1972/73 im Rahmen des Kontaktstudiums für Geistliche und Religionslehrer gehalten wurden. Sie gliedern sich in 3 Teile: Die Gottesfrage in der Begegnung mit dem modernen Denken – Menschliche Grunderfahrungen und Gottesfrage – Gott als Sprachproblem in Predigt und Schule. Selbstverständlich sollen nicht originäre wissenschaftliche Beiträge geliefert werden, und doch loten sie tief genug, um Fragestellungen und Ansätze zu einer philosophisch-theologischen Entgegnung denkerisch-reflex verantworten zu können; freilich in einer Sprache, die sich von Akademismus möglichst frei macht. Zumal die Vorträge des Hrsg. imponieren durch weit ausholende Problemdiagnose und differenzierte Hinweise zur Auseinandersetzung; reiche Literatur wird verarbeitet, stellenweise mit fast zu langen Zitaten – wobei man anderseits wieder überrascht ist, wie geschickt und eindrucksvoll sie aneinandergereiht sind. Natürlich darf man keine streng

durchgeführten Aufweise, etwa bez. der Wirklichkeit Gottes oder auch der Glaubwürdigkeit der Worte Jesu, erwarten. Es ist aber schon viel, wenn den Einwänden heutiger Atheisten, Nihilisten und Agnostiker die Spitze abgebrochen wird und darüber hinaus der Gottesgedanke als sinnvolles und letztlich allein tragfähiges Angebot einer Antwort auf die Existenzmitte des modernen Menschen erscheint. Auch die Vorlesungen des Dogmatikers L. Scheffczyk geben da wichtige Fingerzeige; sehr zu beachten ist sein Plädoyer für eine Wiedergewinnung philosophisch-metaphysischen Denkens in der Konfrontation mit denen, die heute an der Frage nach Gott leiden und sogar scheitern (vgl. 130 f.). Die Referate über „Gotteserfahrung" im AT und NT vermitteln einen guten Einblick in die Problematik, ebenso schließlich die Ausführungen über das „Reden von Gott" in Predigt und Religionsunterricht. Tröstlich ist der positive Ton, auf den alles gestimmt ist. Ein Schielen nach leicht zu erntendem Beifall durch Forcierung oder gar radikalistische Überschärfung der Terminologie liegt den Referenten glücklicherweise fern. Übrigens halten sich die Lit.-Hinweise zu der jeweiligen Thematik in engen Grenzen, was an sich zu begrüßen ist. Aber auf ein Buch, das der Intention des vorliegenden fast parallel läuft, hätte man wohl aufmerksam machen sollen: Atheismus kritisch betrachtet (hrsg. v. *E. Coreth* u. *J.-B. Lotz* [München–Freiburg 1971], vgl. ThPh 47 [1972] 149 f.). H. Ogiermann, S. J.

Knudsen, Harald, Gottesbeweise im Deutschen Idealismus. Die modaltheoretische Begründung des Absoluten, dargestellt an Kant, Hegel und Weiße (Theol. Bibl. Töpelmann, Bd. 23, VI). 8° (206 S.) Berlin–New York 1972, de Gruyter. Lw. 64.– DM. – In der neuzeitlichen Philosophie wird Gott entweder als unvordenkliches Voraus des sich begreifen wollenden Ich gedacht: so nach Descartes vor allem dann Fichte und Schelling, oder man versucht, das Sein Gottes selbst von einem ihm entsprechenden Begriff her zu denken. Hier geht es vor allem um das ontologische Argument, um die Kategorien Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit in ihrem wechselseitigen Bezug. Natürlich sind beide Wege miteinander verschränkt, doch geht der Verf. davon aus, daß bei Kant, Hegel und Weiße eins vom anderen methodisch getrennt werden kann. Bei Kant hat die Gottesidee nur die Geltung einer Funktion des als Fixpunkt angesetzten Ich, die Modalitätskategorien zeigen die Bedingungen an, unter denen Seiendes dem Ich allein gegeben sein kann; bei Hegel werden die Modalitätskategorien zu notwendigen metaphysischen Modi der Selbstreflexion des Absoluten; Weiße versucht, Kant mit Hegel und Hegel mit Kant zu korrigieren, ein Weg, der unvermeidlich in die Irre geführt habe. – Der *Kant*-Teil (15–98) stellt zuerst seine Theorie der Gottesbeweise dar, vom „Einzig möglichen Beweisgrund" über die Explikation des transzendentalen Ideals, die stillschweigend auch diesen Beweis widerlegt, den die KrV ja nicht eigens nennt, zu den Modalitätskategorien der KrV. „Möglichkeit ist nicht mehr Basisbegriff, auf dem Gottesbeweise und Ableitungen von Form und Inhalt des Seienden beruhen, sondern gehört nun selbst zu den kritischen Kategorialfunktionen, die die Feststellung des Daseins nur in streng empirischen Erkenntnissen zulassen" (48). Spontaneität und Freiheit des Ich als Basis sowohl solcher theoretischen Destruktion wie der praktischen Postulate führen zu einer eigenen Erörterung des Begriffs der Notwendigkeit. Sie ist nach Kant nicht absolut, sondern nur im Bezug zum Erkenntnisvermögen zu denken. Statt von Gott spricht er darum nur von unserer Gottesidee, die er in Abhebung von und Analogie zu dem menschlichen Bewußtsein entwickelt. So wird „Gott" zwar zur Bedingung und Funktion der Vernunft herabgesetzt, zugleich aber ein Ansatz für den wahren Begriff göttlicher Freiheit möglich, insofern gegen den rationalistischen Dogmatismus die Endlichkeit und Unangemessenheit dieses Redens von Gott ausdrücklich thematisiert wird. (Dankenswerterweise bezieht K. immer wieder die Wolff-Baumgartenschen Thesen mit ein, die Kants Gegenüber darstellen, mit dem Mangel, daß – wie für Kant selbst – die metaphysische Tradition überhaupt und ihre Gotteslehre nur in diesem Licht erscheint.) – Um diesen Begriff göttlicher Freiheit geht es im *Hegel*-Teil (99–203), orientiert vor allem an der Logik. Ens realissimum besagt hier: Selbstbestimmung des Wesens zur Existenz; ens necessarium: Selbstverwirklichung der absoluten Notwendigkeit. Hinsichtlich des ersten sieht K.

zwei fundamentale Schwierigkeiten: 1. da in der Selbstbestimmung des Wesens jedes Moment durch jedes andere bestimmt ist, sind alle Momente zugleich mit allen identisch. Damit ist die Möglichkeit von Differenz überhaupt in Frage gestellt. 2. ist auch das Absolute mit den von ihm gesetzten Momenten identisch; indem die Unterschiede in ihm versinken, verschwindet es selbst in sich selbst. Hegel deduziert freilich gerade aus dem Zu-Grunde-Gehen der Momente ihre Möglichkeit, in der Dialektik von Grund und Bedingung, die die Gegensätzlichkeit, bei der Kant stehenblieb, als Moment in sich aufhebt. Dieser Vollzug setzt die konkrete Einheit von Wirklichkeit, Möglichkeit (deren bewegtes Eins die Zufälligkeit ist) und Notwendigkeit (als der absoluten Identität dieser Differenz-Einheit). Dies Gesamtgeschehen ist das schlechthin Notwendige – nur weil es ist, nur selbstbedingt und -begründend, und insofern absolute Freiheit. Die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit erscheint als Selbst(bewußtsein). Gottesbeweis wird zur Selbstaufhebung des endlichen Selbst (und damit zur Aufhebung des Anscheins der Bedingtheit des Unbedingten, die den Gottesbeweisen unvermeidlich anhaftet) als Sichaufhebenlassen durch den sich so zu sich selbst vermittelnden absoluten Geist. Das führt K. abschließend zur schon angedeuteten Kritik: Es läßt sich kein Prinzip der (Selbst) Differenzierung des Absoluten ausmachen, da dies das Absolute selbst sein soll. So kann das Absolute selbst seine Identität gegen seine Unterschiede nicht festhalten (K. expliziert das an Hegels Deduktionsversuch des Zeitlichen). Damit ist Freiheit undenkbar geworden. „Ein Gott, der nach dem Vorgang Hegels zu sich kommen soll, hat sich auf eben diesem Weg a priori vernichtet" (202). – Der 3., kürzeste Teil (204–267) referiert *C. H. Weißes* Hegelkritik und zeigt so auch sein Verhältnis zu Kant. Gegen die Hegelsche Notwendigkeit will er Schellings Freiheitslehre mit den Wahrheitsmomenten Hegels verbinden, um Schellings Entwurf zu vollenden. Dabei übernimmt er Hegels System als negative Formbestimmung, d. h. als Wissenschaft vom Nicht-Seienden, die dialektisch zum Begriff der Freiheit als des Inbegriffs des wahrhaft und wirklich Seienden hinführt. Woher aber soll die dialektische Bewegung ihre Totalisierungskraft nehmen, wenn die Kategorien nicht als reale Selbstauslegung des Absoluten gedacht werden? Weiße versteht sie als Verstandes- und Vernunftbegriffe und nimmt vor allem auch Raum und Zeit als Kategorien. Gerade von ihnen (Zahl, Raum und Zeit) her sucht er Gottes Wirklichkeit (als Zeit- und Raumerfüllung) zu fassen, als von den Konstituentien „jener unbedingten und unendlichen Möglichkeit des Daseins und Geschehens, welche die speculative Vernunft als das positive Prius aller erfahrungsmäßigen Wirklichkeit vorauszusetzen sich genöthigt findet" (231). In Rückbezug auf den einzig mögl. Beweisgrund verbindet Weiße das ontologische mit dem kosmologischen Argument. Das Ontologische ergibt nur den Begriff Gottes, den Beweis seiner Struktur. Zu seiner Existenz führt die Überlegung, daß es wirklich Etwas gibt, so daß auch dessen kategoriale Bedingungen existieren müssen. Darf aber das logische Subjekt dieses Kategoriengesamts derart als reales Subjekt eingeführt werden? In der Tat ist eine solche Verbindung von Kant und Hegel wohl zum Scheitern verurteilt. Der Rez. bestreitet aber, daß ein befriedigendes kosmologisches Argument zeigen müsse, auf welche Weise sich das Absolute zum Endlichen entäußert (251); vollends unvollziehbar ist ihm der Gedankengang, wonach bei Weiße der Eindruck entstehe, der kosmologische Beweis sei die Voraussetzung von Gottes Dasein (267). (Ähnlich schon die fehlende Differenzierung von Seins- und Erkenntnisordnung im offenbar zustimmenden Kantreferat S. 67: „Das im kosmologischen Sinn Notwendige ist nur unter der Bedingung des Bedingten denkbar, das von ihm ausgeht; es *ist* nicht ohne dieses..."? Nicht die „Existenz", sondern die Erkenntnis der Existenz „des Notwendigen besteht nur respektiv auf die des Zufälligen"!) – Das zielt schon auf das Fazit des Buchs: 1. Gott müsse als frei auch hinsichtlich eines ihm eigenen Seins gedacht werden, weil nur so eine Metaphysizierung des Seins vermieden werden könne. 2. Die Ermöglichung der Erkenntnis Gottes sei ganz seine freie Tat, ohne metaphysische Entsprechung im Sein der endlichen Subjektivität. (Ist nicht eben deren Sein diese postulierte freie Tat Gottes?) Tatsächlich gibt es keinen Oberbegriff zu Gott und Mensch, tatsächlich kommt hier das Denken an seine Grenze und, wie Kant ihm sie zu überschreiten wehrt, so droht Hegel sie einzuebnen. Ob zwischen beiden Ansätzen aber nur ein „schmaler Grat" verläuft, wäre zu diskutieren, indem man nicht bloß Weiße oder die Wolffianer in den Blick nimmt. J. Splett

3. Philosophische Anthropologie

Vries (de), Josef / Brugger, Walter (Hrsg.), Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe für Johannes B. Lotz. Gr. 8° (278 S.) Frankfurt 1973, Knecht. 24.– DM. – In ihrem Geleitwort schreiben die Herausgeber, daß sie mit J. B. Lotz, dessen 70. Geburtstag Anlaß dieser Festschrift ist, mehr als die Hälfte dieser Jahre an der Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg Pullach (jetzt Hochschule für Philosophie in München) zusammen als Lehrer der Philosophie tätig waren. Mit Einfühlungsvermögen und Treffsicherheit zeichnen sie deshalb die Lebens- und Denkgeschichte von J. B. Lotz und heben das Wesentliche an seiner Philosophie hervor. Dabei lenken sie vor allem den Blick auf sein Ziel einer „anthropologisch fundierten Metaphysik" (10). Diesem Ziel sind auch die einzelnen Beiträge verpflichtet, die von Freunden und Schülern verfaßt wurden und die im folgenden kurz vorgestellt werden sollen. – Die ersten drei von ihnen stehen mehr allgemein unter der Frage nach Sinn und Möglichkeit der Philosophie überhaupt. – *G. Haeffner* läßt dieses Problem durch eine Gegenüberstellung des aristotelischen Protreptikos und des atl. Buches der Weisheit lebendig werden. Gemeinsamkeit und Unterschied beider stehen in einer Spannung, die den heutigen Leser zum Denken bringen kann. – *M. Müller* geht es in seiner Auseinandersetzung vor allem mit der Frankfurter Schule um die Begründung der Notwendigkeit einer Philosophie, die sich als Vergegenwärtigung eines subjekt- und objektüberlegenen Sinnes versteht. Hierzu hat für ihn in unseren Tagen Heidegger das entscheidende Wort gesprochen. – „Metaphysik ohne Zukunft?" Dieser schlagwortartigen Frage geht *H. Ogiermann* nach, indem er sich fundiert und geistreich mit einigen häufig vorgebrachten metaphysikkritischen Argumenten auseinandersetzt. – Mit dem Beitrag von *A. Guggenberger* rückt der Mensch als Person in den Mittelpunkt. G. selbst wendet sich zunächst gegen einen rein aus der Reflexions- bzw. der Dialogphilosophie entwickelten Personbegriff, da dieser immer die Schwierigkeit enthält, die materielle Welt zu integrieren. Vermittelnde Ansätze findet der Verf. in der Philosophie Teilhard de Chardins. – Um die Intelligenz der menschlichen Person geht es *B. Welte*. Gibt es – so fragt er sich – nur die „wissenschaftliche Intelligenz", oder muß diese unterfangen sein von einer „Lebensintelligenz", die auf das Ganze bezogen ist, mit dem es der Mensch schon immer zu tun hat? – Einer der ausgezeichneten Orte, wo die übersinnliche Ganzheit des Lebens sinnlich in Erscheinung tritt, ist nach dem Beitrag von *V. Fagone* die ästhetische Erfahrung. Dieser mit feinsinnigen phänomenologischen Analysen versehene Aufsatz dürfte dem Denkstil von Lotz mit am nächsten kommen. – Die Freiheit des Menschen, einmal in ihrer Gefährdung, dann in ihrem Ursprung und in ihren Chancen, ist das Thema der nächsten drei Beiträge. *H. Beck* untersucht das Phänomen des Bösen und verfolgt dessen verschiedene Deutungen durch die Denkgeschichte. – In einer äußerst kenntnisreichen Arbeit entwickelt *C. Fabro* den Freiheitsbegriff Kierkegaards. Der Mensch kann nach diesem Denker einem idealistisch oder materialistisch verkürzten Verständnis seiner Freiheit nur dann entgehen, wenn er sie aus dem Bezug zum radikalen transzendenten Absoluten begreift. – *F. Ulrich* wendet sich in seinem Beitrag einem Aspekt der Freiheit zu, den er durch den Begriff Tradition gekennzeichnet sieht. Ein vertieftes Verständnis dieses Begriffs führt ihn zur Dialektik zwischenmenschlicher Beziehung und gibt ihm eine neue und gefüllte Bedeutung. – Die Ausführungen von *J. de Finance*, der in klarer Gedankenführung die sittliche Würde des Menschen aus dem Gottesbezug begründet, bilden den Übergang zu den beiden letzten Artikeln, die dem Gebet gewidmet sind. – *K. Rahner* fragt sich, ob und wie der Mensch im Gebet eine Antwort Gottes vernehmen kann. R. sieht die Lösung in der Selbsterfahrung des Menschen, in welcher er nicht nur sich selbst, sondern auch den Geber seiner selbst, also Gott erfährt. – *J. Splett* ergänzt diese Überlegungen durch den Hinweis, daß der Mensch sich auch zuvor schon unter den vernommenen Anruf Gottes gestellt weiß. – Die Beiträge mögen – was Fragerichtung und historische Anknüpfungspunkte betrifft – auf den ersten Blick ein wenig heterogen erscheinen. Doch spürt der Leser bei der Lektüre bald den gemeinsamen geistigen Raum, der die Autoren verbindet, und ihr gemeinsames philosophisches Anliegen. Die Breite der thematischen Auffächerung – von Grundfragen der Metaphysik bis zum Gebet – dürfte im übrigen die Breite widerspiegeln, die im geistigen Wirken dessen zum

Tragen kommt, der mit dieser Festschrift geehrt werden soll. Dies letztere wird auch aus der Bibliographie der Veröffentlichungen von J. B. Lotz deutlich, die den Schluß des Buches bildet. J. Schmidt, S. J.

Coreth, Emerich, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Gr. 8° (211 S.) Innsbruck 1973, Tyrolia. Pb. 19.80 DM. Das Buch ist aus Vorlesungen an der Universität Innsbruck hervorgegangen. Die methodologisch-problemgeschichtliche *Einleitung* zeigt auf, wie die Frage des Menschen nach sich selbst schon den Leitfaden für eine philos. Anthropologie enthält: Denn wer nach seinem Wesen fragen kann, muß implizit ein prinzipielles Verständnis seiner selbst besitzen. Dieses „Wissen" um sich selbst ist zwar nicht (von Empirischem) „rein" und kann so nicht anders als durch die Vermittlung allerlei empirisch-anthropologischer Kenntnisse und außerdem im begrenzten Horizont eines kulturell bestimmten Kategorienmaterials objektiviert werden. Daraus folgt aber keineswegs, daß man durch eine Zusammenstellung solcher empirischer Daten allein (z. B. der Verhaltensforschung oder der Abstammungslehre) schon etwas über das Wesen des Menschen ausmachen könne. Vielmehr gilt es, die Äußerungen menschlichen Seins möglichst unverstellt zu beschreiben, dann durch eine Explikation geistiger Selbstgegebenheit zu vertiefen, darauf bis zur Ebene der metaphysischen Konstitution des Menschenwesens vorzustoßen und schließlich, rückschreitend, die grundlegenden Dimensionen zu umgrenzen, in denen sich dieses Wesen auslegt. Dieser methodologischen Entscheidung entspricht der Aufbau des Buches. Thema des 1. Kap. (*„Der Weltbezug des Menschen":* 53–79) ist das In-der Welt-Sein des Menschen: wie durchgehend im ganzen Buch wendet sich C. gegen die Auffassung von einem an ihm selbst weltlosen Subjekt. Zwar ist der Mensch dem Geflecht notwendiger Kausalketten teilweise entnommen: er ist Subjekt; doch bleibt er auch Objekt des Geschehens; beides ist untrennbar. Ebenso verhält es sich mit dem Welthorizont, der zwar den einzelnen Akten des Menschen gegenüber apriori, nicht aber in reiner Spontaneität entworfen ist, sondern von der Vorgeschichte dieses Menschen und seiner Familie usw. mitkonstituiert wird. So ist diese Welt immer begrenzt, doch zugleich aufs „Sein" hin entschränkt. Diese Offenheit der menschlichen Welt unterscheidet sich von der Umweltgebundenheit des Tieres; auf der Subjektseite entspricht dieser Offenheit des Horizonts eine Negation der Unmittelbarkeit der Triebe und der andrängenden Dinge, die die Bedingung des Wissens und freier Selbstbestimmung ist. Der Analyse dieser geistigen Akte ist das 2. Kap. (*„Der Selbstvollzug des Menschen":* 81–137) gewidmet. Die Frage „Was ist der Mensch?" impliziert die andere: „Was bin ich?" Versteht man unter „Ich" einmal nicht die Ganzheit eines Menschen, sondern dessen innersten Kern, so enthüllt es sich als ein sich selbst besitzender, lichter „Punkt", der zwar immer nur ungegenständlich mit-erfahren werden kann, aber doch jedem gegenständlichen Bewußtsein ermöglichend vorausliegt. Sein fundierender Akt ist die geistige Erkenntnis, die sich im Horizont des Seins selbst vollzieht; sein vollendender Akt ist die Tat der Freiheit. Der Begriff der Freiheit, seine Interpretationsgeschichte, seine Realgeltung und seine innere Beziehung aufs Gute werden ausführlich dargelegt; im Anschluß an dies letztgenannte Moment kann man eine geraffte Grundlegung der Ethik lesen. In der „Theorie und Praxis" betitelten Sektion werden Wissen (Geistvollzug im Subjekt) und (liebendes) Wollen (Geistvollzug im Objekt) als die beiden Grundakte endlichen Geistes nachgewiesen und ihr gegenseitiges Verhältnis diskutiert. Damit ist der Übergang zur metaphysischen Perspektive des 3. Kap. gegeben (*„Das Wesen des Menschen":* 139–169). Die Frage selbst wird in der traditionellen Form der Leib-Seele-Problematik gestellt. C. gibt zunächst eine kurze Problemgeschichte; seine Lösung ist unter den komplementären Titeln „Der Geist als Seele des Leibes" und „Der Leib als Medium des Geistes" angedeutet; beider Einheit vertritt der Begriff der „personalen Ganzheit". Das 4. Kap. (*„Die Selbstentfaltung des Menschen":* 171–204) analysiert drei Grunddimensionen leib-geistigens Seins: Mitmenschlichkeit, Geschichtlichkeit und fragend-glaubenden Sinnvollzug. Die Mitmenschlichkeit umfaßt einerseits den personalen Bezug (zwischen Ich und Du, die ihre Vollendung nur durch gegenseitige, implizit Gottes absoluten „Personenwert" bejahende Liebe gewinnen) und anderseits den sozialen Bezug des „Wir" (durch rechtliche

Institutionalisierung von der Gemeinschaft zur Gesellschaft werdend, die sich vor den Extremen des Individualismus und des Kollektivismus zu bewahren hat). Die Geschichtlichkeit hat es zwar schon immer gegeben; aber erst im Horizont des christlichen Glaubens wurde sie wichtig und sichtbar, und ihre erste reflexe Thematisierung geht auf Hegel zurück. Sie impliziert Wandel und Absolutheit zugleich und führt so keineswegs notwendig zum Relativismus. Der Sinn der Geschichte kann nicht selbst ein innergeschichtliches Ereignis sein, wie spätestens die Erfahrung des Todes lehrt. Der Mensch sucht also sowohl den Grund wie die Erfüllung des Sinnes in einem transzendenten Bereich; Religion ist ein notwendiges oder jedenfalls wesensgemäßes Moment menschlichen Sinnvollzugs. – C. sammelt das Beste der klassisch-scholastischen Anthropologie (die aus ihrer Zerstreuung in verschiedene Fächer und Traktakte zusammenzuholen war). Von daher, aber auch aus dem Charakter des Verf., erklärt sich die große Ausgeglichenheit und Reife der vorgetragenen Lehre. Freilich liegt darin auch die Grenze dieses Buches. Aus Zeitmangel oder aus bewußter Beschränkung hat C. darauf verzichtet, seine Synthese klassischer Einsichten mit den weniger ausgewogenen Theorien zu konfrontieren, die die heutige Atmosphäre bestimmen. Durch eine Auseinandersetzung mit Marx oder Freud, mit Skinner oder Lévi-Strauss ist dieses Buch sichtlich nicht hindurchgegangen. Doch bietet es dem, der sich in die anthropologische Diskussion mit modernen Fragestellungen stürzen will, eine solide Basis, von der aus weitergedacht werden – was ja auch Modifikationen der Basis selber dann nicht ausschließt. In einer geistigen Situation, in der man leicht vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht, kann man dieses Buch nur sehr empfehlen. Besonders Studenten werden dem Verf. für diese klar durchdachte und in luzidem Stil geschriebene Darstellung dankbar sein. G. Haeffner, S. J.

Gevaert, Joseph, Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica. Gr. 8° (301 S.) Torino–Leumann 1973, Elle Di Ci. 2400 L. – Der Verf. entwickelt in diesem Buch eine Reflexion über den Menschen, die auf das Verständnis und die Bedeutsamkeit seiner Existenz zielt. G. geht es nicht um eine detaillierte Beschreibung der biologischen und psychologischen Strukturen, sondern er unternimmt den Versuch einer Interpretation der menschlichen Wirklichkeit, die sich von anderen Auffassungen abhebt. Dabei werden wesentliche Ansätze zur theologischen Erfassung und Vertiefung der Frage des Menschen aufgezeigt. – Die volle Bejahung der interpersonalen Dimension der Existenz (I. Tl.) führt zur Überwindung nicht nur der überlieferten rationalistischen und empiristischen Auffassungen, sondern auch des Kollektivismus. Auf diese Weise kommt die personale Alterität des anderen wirklich zum Tragen; und zwar durch ein auch innerhalb, ja sogar jenseits der unvermeidlichen Konfliktsituationen von Wort, Liebe und Gerechtigkeit geprägtes Verhältnis. All das ist mit der Anerkennung eng verbunden, daß der Mensch ein körperliches Wesen ist, und verlangt seinerseits die volle Entfaltung des menschlichen Sinns von Körperlichkeit und Sexualität, doch ohne irgendeine materialistische Auffassung des Menschen zu implizieren. Im Gegenteil ist damit erneut eine gründliche Analyse dessen gefordert, was es für den Menschen heißt, „Geist" zu sein. – Im II. Tl., in dem Themen wie Wort und Wahrheit, menschliche Tat und Freiheit, Geschichtlichkeit der Existenz und Sinn der Geschichte angeschnitten werden, arbeitet der Verf. sowohl die aus solchen Aspekten resultierende Bedingtheit wie den in ihnen enthaltenen Transzendenzansatz klar heraus. Auf diesem Weg gelangt G. zum Problemkreis des III. Teils: Existenzmöglichkeiten (Frontiere dell'esistenza) und Hoffnungsperspektiven. Scheitern und Übel werden als menschliche Fragen behandelt, die tiefer liegen als das intellektualisierte Problem der Theodizee und unberührt weiter bestehen, auch nach den rationalisierenden Versuchen evolutionistischer und kollektivistischer Art; das gilt erst recht, wenn Übel und Scheitern in ihrer imposantesten Erscheinung, nämlich dem Tod, betrachtet werden. – Wie ist es möglich, den Tod in eine Perspektive der Hoffnung aufzuheben, wenn der Mensch ein körperliches Wesen ist und die Aussage über die Unsterblichkeit der Seele, was die Schlüssigkeit ihrer Argumente angeht, etwas zu wünschen übrig läßt? Der Verf. nimmt keine entschiedene Stellung dazu ein. Er meint zuerst, daß „der Weg zu einer Feststellung der Unsterblichkeit der

spirituellen Seele, im Sinne ihrer Unvergänglichkeit, zwar nicht falsch, aber unzulänglich ist, denn er läßt einige Grundfragen unberührt, die unbedingt und zwar explizit zu behandeln sind" (277). Er scheint aber ungenügend zu sein auch in dem Sinn, daß „wir kein entscheidendes und zwingendes Vernunftargument haben, das uns mit Sicherheit, *allein auf Grund dessen, was wir sind*, zu sagen erlaubt, wir werden nach dem Tod weiter dasein", wie Tresmontant zu sagen vermochte (ebd.). Wenn die menschliche Existenz eine Gabe ist, dann kann die Sicherheit, daß sie uns weiter gewährt wird, nur von Gott kommen, der uns das Sein schenkt. Damit scheint sich ein neuer Ansatz vorzustellen: „Das Problem der personalen Unsterblichkeit ist in der Tat identisch mit dem des Menschen überhaupt als der Frage nach Gott" (279); dabei offenbart sich der letzte Sinn des Menschen in diesem interpersonalen Verhältnis zu Gott. G. aber begnügt sich mit der Aussage, es gebe hier „eine begründete Perspektive personaler Unsterblichkeit, die auf ein nicht philosophisches Element hinweist: die Weise, wie Gott der Sinn des menschlichen Lebens ist, und die Wege, auf denen Er die volle Gemeinschaft und volle Wahrheit, die Freiheit... verwirklichen wird, bleiben dem Ausschauen der Vernunft unsichtbar und können deswegen nur Gegenstände der Hoffnung sein" (280). Dieser zweite Ansatz könnte m. E. auch auf philosophischer Ebene entwickelt werden, wie es die jüngsten Theologien (der Offenbarung als Geschichte und der Hoffnung) vorgeschlagen haben. Im Rahmen einer Philosophie, die – wie die des Verf. – den Menschen schon als geschichtliches Wesen akzeptiert, könnte der untrennbare Zusammenhang zw. Menschheitsgeschichte und Gottesoffenbarung explizit gemacht werden. – Das Werk von G. ist gut entworfen und reich an Ansätzen, Reflexionen und Denkreiz; es ist deswegen als Vorlesungshilfe oder Handbuch besonders geeignet. Allerdings ist die philosophische Konsequenz ab und zu schwer zu eruieren, und gerade die Fülle der Ansätze und Perspektiven beeinträchtigt die Stichhaltigkeit und Klarheit der Argumente. Einige Beispiele: Den Naturwissenschaften wird das Recht auf ontologische Aussagen abgesprochen (113), aber später wird damit gerechnet, daß deren objektivierendes Denken die „quidditates rerum sensibilium" erfaßt. „Das nicht objektivierbare Geheimnis der Person und ihrer authentisch personalen Relationen" bleibt auf jeden Fall den Wissenschaften entzogen und wird der Philosophie und dem Glauben zugeschrieben (130, vgl. auch 172). Es werden eine Absolutheit und Unbedingtheit der Wahrheit (132) und zugleich ihre geschichtliche, eine Verabsolutierung verbietende Bedingtheit (136 f.) behauptet: die Vereinbarkeit dieser zwei Aussagen scheint jedoch nicht hinreichend geklärt zu sein. Weiterhin wird zuerst festgestellt, daß der Mensch der Ort der Werte ist, was die Scholastik vernachlässigt hätte; diese lege die Werte „in eine natürliche und prädeterminierte Ordnung, die sich in den objektiven Finalitäten und in den natürlichen Strukturen der Dinge ausdrückt" (150). Aber später, nachdem G. den sartrischen Subjektivismus kritisiert hat, wird wieder behauptet, die Essenz des Menschen sei Ort und Norm der Werte. Diese Essenz ist so beschaffen, daß man sie lieber das „humanum" nennen sollte; sie drückt sich im zwischenpersonalen Appell aus, obwohl sie mit ihm nicht zusammenfällt; kurz gesagt: „es ist die jedem Appell und jeder Kultur schon vorgegebene Essenz, die die Richtschnur überhaupt ist, um den menschlichen Charakter der Kultur oder der Aktivität zu beurteilen" (157). – Man könnte zuletzt einwenden, daß Materialismus, Kollektivismus u. Marxismus, die der Verf. mit Recht kritisiert, doch einer bestimmten offiziellen Auslegung des Marxismus entsprechen, die als Interpretation von Marx schwer zu rechtfertigen wäre und im Westen immer seltener angenommen wird. Aus diesem Grund fehlt hier eine Auseinandersetzung mit den heutigen, annehmbarsten Ansätzen marxistischen Ursprungs. Zwar ist die Reflexion über solche Fragen im Gang, man hätte aber gerne genaue und stichhaltig formulierte Stellungnahmen gelesen. G. L. Brena, S. J.

Kamlah, Wilhelm, Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik. 8°. (192 S.) Zürich 1972, Bibliographisches Institut. – Ein Buch, das eigentlich nicht rezensiert, sondern besinnlich gelesen und meditiert werden sollte. K. blickt auf seine Anthropologie von 1949: Der Mensch in der Profanität, als vorkritischen Versuch zurück. Vor dem jetzigen Buch steht die Logische Propädeutik. Aber so anders scheint dem Rez. der Stil nicht zu sein. Der

Leser kann es selbst überprüfen; denn im Anhang sind Abschnitte des früheren Buches wieder abgedruckt. Gewiß, die Sprache ist noch klarer, strenger, einfacher geworden; zugleich sind immer wieder sprachreflektorische Überlegungen eingestreut, aber dann heißt es – ganz im Sinne des „normalen" Lesers – auch: „Doch solche sprachtheoretischen Nebenerwägungen dürfen nicht ablenken von der moralischen Problematik, um die es hier geht" (143). Metaphysische Ausblicke sind allerdings streng verboten, ein Gottesverhältnis des Menschen steht ebensowenig zur Rede wie die Frage Schuld und Sinn. – Der 1. (deskriptive Tl. expliziert „einige Erfahrungen von jedermann". Hier ist der sprachkritische Impetus wohl am stärksten spürbar, indem immer wieder auf die Weise der Einführung der entsprechenden Termini reflektiert wird. Ein durchgehender Zug ist dabei die Ersetzung von metaphysischen Substantiven durch Verbal- und Adverbialkonstruktionen. „Verstand", „Wille", „Vernunft" werden nicht benötigt; es gilt, vernünftig vorzugehen, der Mensch will, d. h. er hat sich entschlossen, er beabsichtigt usw. Doch werden damit nicht etwa alle Substantive verdrängt. Es geht um Widerfahrnis und Handlung, Handeln und Verhalten, Begehren und Bedürfnis, um die verschiedenen Aspekte von Gewohnheit, um Beraten und Beschluß, Überlegung und Entschluß, um Person, Gruppe, Institution, Sitte, Recht. Diese Überlegungen führen zwanglos in den 2. Tl., die Ethik, die ihrerseits in zwei Kap. vorgelegt wird: zunächst normativ, als Moralphilosophie, dann eudaimonistisch, als (Lehre der) Lebenskunst. – Hier kommt es nun doch zum sprachtheoretisch unüberbrückbaren Sprung; denn was sagt genau: „Wer die Geltung moralischer Normen einsehend anerkennt, muß [kann nicht anders als? soll?] nun aufstehen und das Gebotene tun" (98)? – K. formuliert als Grundnorm: Beachte, daß die anderen bedürftige Menschen sind wie du selbst und handle demgemäß. Spezielle moralische Handlungsnormen kann die Ethik nicht aufstellen; aber es wäre nicht abwegig, in einer ethischen Kasuistik Situationen zu fingieren und auf die Befolgung der Grundnorm hin zu durchdenken. Kants Imperativ erhält von diesem Ansatz her die Form: Handle so, als befolgtest du eine für jedermann verbindliche spezielle Norm (und wird damit entbehrlich). Wichtiger ist K. aber in der Auseinandersetzung mit Kant, daß eine Ethik sich nicht auf die Sollensfrage beschränkt, sondern auch nach dem Lebenkönnen fragt. Geht dem Menschen seine anfängliche Naivität verloren, sucht er sein Dasein in Selbstsicherheit zu begründen oder verfällt der Sucht. In beidem (obendrein vom einen in das andere fallend) verfehlt er die Gelöstheit und Gelassenheit, die innere Freiheit, die K. mit dem Wort „Eudaimonie" anspricht und im Sinn antiker, vor allem stoischer Weisheit entfaltet. Im Zug dieser männlichen Tradition steht auch die abschließende Rechtfertigung des Freitods. J. Splett

Holz, Harald, Mensch und Menschheit. Entwürfe zur Grundlegung und Durchführung einer philosophischen Anthropologie (Abh. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 87). 8° (307 S.) Bonn 1973, Bouvier-Grundmann. 52.– DM. – Das Buch besteht aus zwei ursprünglich für gesonderte Publikation vorgesehenen Abhandlungen: I Autonomie und Humanitätsidee; Philosophie und Theologie im Emanzipationsprozeß der Neuzeit (14–109); II Tragik – Existenz – Personalität; zum Problem konkreter Apriorität (111–224). Jeder dieser Entwürfe ist offenbar auch seinerseits weithin eine Sammlung vom Einzelstudien, nochmals ausgreifend in einer Fülle von Hinweisen und Bezügen im reichen Anmerkungsteil (227–300). – Tl. I gibt in etwa die Basis der in Tl. II unternommenen Konkretisierung. Nach hermeneutischen Vorüberlegungen, einer Skizze des theologischen Weltbilds (bzgl. des Philosophie-Theologieverhältnisses) in protestantischer (Barth, Bultmann) und katholischer (K. Rahner) Gestalt sowie der Stellungnahmen Hegels und Schellings wird die Sicht L. de Molinas als Modell vorgestellt und auf das heutige Problem der Autonomie angewandt. Dabei steht im Zentrum die Verlagerung der Frage vom empirischen Einzelakt hin zum Vollzug von Person überhaupt (Subsistenz als teleologisches Aktsein gedacht). So wie H. das Absolute (bes. von Schelling her) als absolute Relationalität (formal als Selbstverständnis) begreifen will, wird im menschlichen Wesensvollzug Person als durch Relationalität konstituiert verstanden. „So läßt sich dann menschliches Wesen abschließend definieren als Freiheit, welche die in der Form von Endlichkeit vollzogene Wirklichkeit unendlichen Könnens ist" (57). Daraus werden nun ethisch-naturrechtliche Folgerungen gezogen,

Folgerungen für Philosophie, Theologie und insbesondere für Philosophie als Zukunftswissenschaft. Grundwort ist „Humanität", als wahre Zukunftsproblematik wird der Kampf zwischen Humanität und Inhumanität angesprochen. Nach mehr allgemeinen Hinweisen auf bekannte praktische Probleme, wie Wissensexplosion und zunehmende Manipulierbarkeit, geht H. schließlich nochmals prinzipiell das Philosophie-Theologie-Verhältnis, dem zuvor das Gott-Mensch-Verhältnis an; er will es weniger von den differenten „Wesen" her als von der (schlechthin oder bedingt) absoluten Personalität her bestimmen, darin Mensch und Menschheit „als in ihrem innersten ‚Wesenszentrum' mit dem Göttlichen unter einer ganz bestimmten Rücksicht als *gleich* angesehen werden muß" (101). – Tl. II: Auf einen kurzen Überblick zur Theorie des Tragischen von Aristoteles bis Heidegger und die Skizze von Paradigmen tragischer Gestalten in der Dichtung (Hamlet, Prometheus, Don Quichote – in ihm sieht H. die reinste Verkörperung des von ihm Gemeinten) folgen zwei Kap. systematischer Überlegungen zum Problem des Tragischen. Dabei sind zwei Grundannahmen bestimmend: 1. wird idealtypisch dem eudaimonischen Existenzvollzug (im Sinn aristotelischer Ethik) der tragische entgegengestellt; 2. wird die eigentlich ethische Relevanz des Tragischen durch seine Einordnung in die Ethik Kants erhellt: es übernimmt hier die Rolle eines „praktischen Schematismus" in der Konkretisierung der Sinnproblematik, dem Widerstreit von unbedingtem Wahrheitsanspruch und dem ebenso unbedingten Anspruch der Person auf Freiheit von unverschuldetem Leid. – Mit ideengeschichtlichen Exkursen erörtern die folgenden Abschnitte den relationalen und Einzigkeitscharakter von Person, wobei H. wieder auf einem Moment der Gleichheit von Schöpfer und Geschöpf insistiert (u. a. mit der theologischen Frage, wie Menschheit ihrer Natur nach gedacht werden müsse, damit sie der Inkarnation fähig sei – 173). Als konkrete Vermittlungskategorie fungiert die der Exemplarität; dem Leitbild Harmonie steht das reichere des Konflikts gegenüber. – Kap. 2 nimmt von hierher die Theodizeeproblematik auf. In der Tragik geht es um die Setzung eines Sinns überhaupt der konkreten Weltordnung, ihre Negativität mit eingeschlossen (nicht aber um die Behauptung oder gar den Nachweis der Notwendigkeit des Negativen). H. sieht seine Lösung darin, daß auch Gott die Fähigkeit einer „Affizierbarkeit" von tragischen Konstellationen zuzusprechen ist, nicht als wäre er in geschöpflicher Weise leidensfähig; es ist vielmehr ein echtes „Affiziertsein an sich selbst, aber vom Wesen her allein ‚für andere'" (210), d. h. Gott wird in die Tragik einbezogen, aber nicht als göttliche Natur, sondern allein als göttliche Persönlichkeit (ebd.) (?). In diesem Zusammenhang formuliert H. das Postulat einer universalen Exemplarität tragischer Existenz (als Ansatz einer Religionsphilosophie) und das Postulat einer eschatologischen Legitimation der Geschichte im ganzen (wie sie der Christós-Kyrios oder der Übermensch Nietzsches anbieten). Das Buch schließt mit einem Exkurs über Zukunftsaspekte von Tragik und Philosophie. – Die Einleitung hat von einer räumlichen Systematik des Ganzen gesprochen, die in der Durchführung der Konstruktionsschritte eine relative Beliebigkeit erlaube. Das Vorgelegte stehe stellvertretend für ein Ganzes, das in ausgeführter Gestalt noch auszuarbeiten wäre. In der Tat könnte man das Buch wohl als eine Verbindung von Arbeitsprogramm und vorgegliedertem Arbeitsmaterial charakterisieren. Entsprechend wären einmal Teilaspekte und Einzelfragen historischer wie systematischer Art zu diskutieren (z. B. fehlt jeder Bezug auf P. Ricœur und seine Philosophie des Willens, speziell seine Stellungnahme zur tragischen Interpretation), sodann wäre die sichtbar werdende Systematik zu erörtern: das Verständnis von Person und Freiheit und das demgemäße Selbstverständnis dieser Transzendentalphilosophie. Was ergibt sich aus der für den Autor zentralen Anknüpfung bei Molina, welchen Ort hat bei aller Betonung von Relation und Relationalität hier das Personal-Dialogische? Welche Rolle hat vor allem im Gott-Mensch- wie im Mensch-Mensch-Verhältnis die Analogie als Entsprechungsgeschehen (und wie wäre von hier aus Exemplarität des näheren zu bestimmen)? Wäre vielleicht als Ergebnis solcher Reflexionen das Tragische auf das ursprünglichere Apriori des Dramatischen zu „relativieren"? Und indem dann, bei aller fälligen Korrektur des Augustinischen Ansatzes, die Faktizität des Bösen deutlicher hervorträte, würden Mensch und Menschheit gerade in der Richtung bestimmter gedacht, um die es dem Verf. geht: nämlich weniger essentiell, sondern geschichtlich, personal, weniger

allgemein, sondern konkret. Nicht nur seine wirkliche Freiheit träte dann schärfer in ihren Konturen heraus, sondern wohl auch das Programm der ihr gebotenen Humanität. J. Splett

Jerrentrup-Heide, Christa, Die Menschheit, woher – wohin? Vom lichten und dunklen Geheimnis der Welt. 8° (160 S.) Köln ²1971, Ansgar. Br. 9.80 DM. – Gemäß Untertitel dieser sehr konzis gearbeiteten Studie „Vom lichten und dunklen Geheimnis der Welt" geht es demnach um paradiesischen Urstand, um Sündenfall und um die Folgen dieses Falles in einer „erbsündlich" bestimmten Welt, es geht um das „dunkle Geheimnis" unserer Welt. Diese Frage nach dem „*Woher*" nimmt den breitesten Raum ein. Die andere Frage nach dem „*Wohin*", nach der Weltvollendung in der Fülle Gottes, wird auf den Seiten 91–107 vergleichsweise kurz behandelt. Dafür folgen noch 45 S. eines Anhanges, in dem die Standorte zeitgenössischer Theologen zur Paradies- und Urschuldfrage dargestellt und ihre Lösungsvorschläge als unzulänglich kritisiert werden. – Die Fragen von Gen 1–3 gehören ja heute zweifellos zu den dornigsten Fragen der Theologie. Ebenso wie man nach Kopernikus in der Auslegung des Sechstagewerks sich vor eine ganz neue Situation gestellt sah und nur sehr zögernd zu einer Neuinterpretation schritt, genauso tastet man auch heute – nach Darwin – recht unsicher und vorsichtig nach Wegen einer allseits stimmigen Interpretation der Urstands- und Sündenfallgeschichte. Die dabei vorgebrachten Auslegungen werden aber laut Verf. entweder dem Dogma oder sie werden den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht gerecht. J. bringt einen Lösungsvorschlag, nach welchem Urstand und Ursünde etwas – im Vergleich zur jetzigen Welt – *Präkosmisches* sind; was wir jetzt in dieser Welt forschend rückerschließen können, betrifft laut Verf. immer schon eine gefallene Welt; Urstand und Ursünde sind außerhalb der jetzt erforschbaren Weltimmanenz anzusetzen. Das sind zwar für seit langem eingeschliffene Gedankengänge recht ungewohnte Thesen; doch J. macht in ihrem Anhang sehr deutlich, wie hilflos und unbefriedigend die Antworten heutiger Theologen in diesen Fragen sind. Was da auf *Adam*, der Menschheit, lastet, muß sicher gravierender sein als nur störrisches Verhalten bei einem Lernprozeß; wir sind in der Verbannung. Weshalb mußte auch sonst ein derartiger Preis für unsere Erlösung gezahlt werden? J.s Arbeit wird jedenfalls den kirchlichen Glaubensaussagen und den heutigen Kenntnissen über die Anfänge unserer Erdenwelt widerspruchsfrei gerecht; die Verf. sieht ihre Studie schlicht als Diskussionsbeitrag an, als nicht mehr und nicht weniger. „Hier wird mit durchsichtigen Argumenten dargetan, daß die Antinomien einer rein innerkosmischen Gut-Böse-Interpretation so schwerwiegend sind, daß man einen größer dimensionierten Rahmen suchen muß", sagt dazu Prof. Dr. Erwin Nickel in „Grenzgebiete der Wissenschaft" (1/72). – Interessant ist, daß die Verf. zu ihren Gunsten noch hätte anführen können – was sie nicht tat –, wie die jüdische Tradition ganz ähnliche Gedankengänge kennt. Laut jüdischer Überlieferung trug der ursprüngliche Adam ein „Lichtgewand", bevor er durch den Sündenfall das „Kleid eines sterblichen Körpers" bekam. Er fiel dabei nicht nur aus Gott, sondern auch aus seiner eigenen harmonischen Einheit heraus; denn Adam heißt Mensch und Menschheit zugleich. Adam „zersplitterte" nach dieser Tradition in eine gottferne, disparate Vielheit. – Die alten jüdischen Kommentare zur hebr. Bibel sind immerhin am gleichen geistigen Ort gewachsen wie die Bibel selbst; man sollte sie mit erwägen und nicht einfach überhören. Hat nicht auch Paulus an sie angeknüpft? Seine Lehre vom „Zweiten Adam" und dem *einen* Leibe Christi läßt es fast vermuten. Denn der in Unseligkeit „zersplitterte Adam" wird laut Paulus erst von Christus, dem „Zweiten Adam", wieder zur – nunmehr unzerstörbaren – Einheit seines erlösten Leibes zusammengefügt.
W. Schlepper, S. J.

Ulrich, Ferdinand, Leben in der Einheit von Leben und Tod. 8° (154 S.) Frankfurt 1973, Knecht. 16.80 DM. – Es gibt zwei Kategorien philosophischer Bücher: Die einen haben zwar ein systematisches Interesse, beschränken sich aber auf die Auslegung der Gedanken großer Autoren; die anderen bewegen sich zwar im Gespräch mit den Denkern der Vergangenheit und Gegenwart, bemühen sich jedoch unmittelbar um die Sache selbst. Bücher der ersten Kategorie sind nützlich. Was aber wären sie ohne die (freilich seltenen) Bücher der zweiten Kategorie? Das

hier anzuzeigende Buch gehört zur zweiten Kategorie. Das läßt schon sein bescheidenes Äußeres vermuten. Den üblichen wissenschaftlichen Imponierstil macht es nicht mit, gibt sich vielmehr als eine Reihe von Meditationen, die von verschiedenen Ansätzen her um eine gemeinsame Mitte kreisen. U. hält diese meditative Methode für die einzige, die seinem Thema angemessen ist: Wie jede Meditation aus der Einheit von Leben und Tod erwächst, so sollte „jeder, der sich auf die Frage nach der Einheit von Leben und Tod einläßt, dies in der Form der Meditation tun" (58). – Der Titel des Buches signalisiert zugleich Thema und „These": Die Tatsache, daß wir sterben müssen, bestimmt unser Leben so tief, daß jeder Versuch, ihr auszuweichen, unser Leben von innen her tötet. Solch ein Versuch liegt etwa dann vor, wenn man das Leben von allen Erinnerungen an den Tod rein halten und es in jeder Hinsicht gegen den Tod absichern will; daß dieser Weg nicht der wahre sein kann, sieht man schon daran, daß dieses sterbenslangweilige Leben erst durch künstliche Formen der Gegenwart des Todes (im Kino und auf der Autobahn) wieder belebt werden muß. Ein anderer Versuch, dem Tod zu entgehen, besteht darin, daß man das gefährliche Leben gar nicht recht anzufangen wagt; das ist allerdings eine Manier, sich lebendig begraben zu lassen. Eine dritte Möglichkeit, den Tod aus dem Leben auszutreiben, wählt der, der ihn mit dem Blick auf das Unsterbliche für unschädlich erklärt: Das Wesentliche (das Werk, das Volk, die Menschheit, in anderer Form die Seele) überlebt ja; damit ist freilich auch das, was nicht überlebt, zu etwas erklärt, was es nicht wert ist, zu überleben, das Leben also von innen ausgehöhlt. All diese Versuche zeigen also, daß sich der Tod nicht vom Leben trennen läßt. Das wahre Leben (wenn es ein solches gibt), kann also nur darin bestehen, die *rechte* Einheit von Leben und Tod zu finden. U. verfolgt die Spannung von Leben und Tod und die möglichen (und unmöglichen)Weisen, eine Lösung zu finden, in verschiedenen Bereichen menschlicher Existenz: grundlegend im Biologischen, dann auch im Bereich des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Geistigkeit, auf dem Gebiet der zwischenmenschlichen Beziehung, der Sprache und der Religion. Die symbolischen Begriffe von „Leben" und „Tod" behalten dabei ihren ganzen und keineswegs zufällig vieldeutigen Reichtum. Konkret geht U. immer so vor, daß er die verschiedenen, paarweise einander gegenüberstehenden Fehlformen analysiert, in denen der Mensch die seinem Wesen immanente Spannung zu bewältigen versucht. Diese Analyse verweist wie von selbst in die Richtung der wahren Lösung. Von dieser her werden dann auch wiederum die vorher skizzierten und durchleuchteten Perversionen verstehbar: als mögliche Verweigerungen des „Seins als Liebe". Mit diesem Begriff, dessen Darlegung die zentralen, aber auch schwierigsten Seiten des Büchleins füllt, kommt U. auf die Grunderfahrung zurück, die seit „Homo abyssus" (1961) alle seine Schriften durchzieht. Es sei hier aber ausdrücklich angemerkt, daß das vorliegende Buch viel leichter zu lesen ist als manches, was U. früher veröffentlicht hat. Langsam, eben meditativ, wird es allerdings immer gelesen werden müssen, wenn man etwas davon haben will. Doch lohnt die Ausbeute reichlich die Geduld! – Ein Problem, das einem bei der Lektüre kommen könnte, sei hier noch kurz angerissen! Die leitende Idee, die allen Analysen vorausleuchtet, ist im Ausdruck vom „Sein als Liebe" ausgesprochen; sachlich steht dahinter die *christliche* Schöpfungsauffassung; entsprechend findet man im Büchlein hie und da wie selbstverständliche Hinweise auf biblische Figuren. Haben wir also kein philosophisches, sondern ein theologisches Buch in der Hand? Sicherlich ein *auch* theologisches! Ob es deswegen schon nicht mehr philosophisch ist? U. selbst ist überzeugt, daß die Philosophie durch den Glauben zu sich selbst befreit werden kann (78). Dieser Meinung, die auch die der Kirchenväter war, wird mancher widersprechen. Der Christ, falls ihm an Philosophie gelegen ist, sollte es nicht tun. Es scheint ja auch, daß es seit dem Ende der Antike keine Philosophie mehr gegeben hat, die nicht auch (so oder so) christliche Theologie war. U.s Büchlein bietet nicht nur eine tief durchdachte Theorie der Sterblichkeit, sondern auch eine sehr hilfreiche Orientierung auf dem sterblichen Weg ins rechte Leben. Es sei nachdrücklich empfohlen.

G. Haeffner, S. J.

Kranz, Gisbert, C. S. Lewis. Studien zu Leben und Werk (Abhandlung zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Bd. 158). 8° (191 S.) Bonn 1974,

Bouvier. 39.– DM. – C. S. Lewis ist leider bei uns noch immer nicht in dem Maße bekannt und geschätzt, wie es ihm zukommt, obwohl sich unter seinen Übersetzern und Befürwortern literarische und philosophische Autoritäten von Rang befinden. In mehreren Aufsätzen hat (wie auch in seiner Geschichte der christlichen Literatur) vor allem K. dankenswerterweise auf den anglikanischen Professor der Literaturwissenschaft hingewiesen, weniger auf seine wissenschaftlichen Arbeiten als auf seine Romane, Erzählungen, Gedichte, seine philosophisch-theologischen Essays, seine Kinderbücher und autobiographischen Schriften. Tl. I bringt fünf dieser Aufsätze, überarbeitet und um einen weiteren vermehrt: Sexualität, „Joy", Freud, Mythos und Weltraumfahrt, Amor und Psyche, moderne Erziehung bei Lewis. Tl. II gibt einen Überblick über das Gesamtwerk, dann einen 28seitigen Index der von ihm zit. Namen, Zeittafel und eine Bibliographie der Veröffentlichungen von und über L. – Wer L. so liebt wie der Rez., begrüßt mit Freude jede Publikation über ihn, leider bringt näheres Zusehen eine Enttäuschung. Die Aufsätze, allesamt eher hinführenden oder referierenden Charakters, stehen unzusammenhängend und mit Überschneidungen nebeneinander (vgl. die Äußerlichkeit, daß es am Schluß von Nr. 4, S. 81, heißt: „das wäre in einer anderen Abhandlung zu zeigen", was 82 ff. geschieht). Der Namenindex ist zwar von Interesse, doch kaum von dem Gewicht, das K. ihm zumißt (was besagt das wiederholte „er kennt" bzgl. z. B. Mauriac, Maurois, Marcel, Sartre aufgrund von 5, 1, 1, 5 Zitierungen im Gesamtwerk etwa bzgl. des nicht zitierten Camus?). (Der Christus-Charakter des Löwen Aslan wird übrigens nicht erst im letzten, sondern eindeutig schon im zweiten Narnia-Buch durch Selbstopfer und Auferstehung klar.) Lewis-Kennern bringt die Schrift also wenig, für andere aber, insoweit das Buch die Preisschranke zu ihnen überwindet, hätte man u. a. nicht nur nach den Originalwerken, sondern auch nach den deutschen Übersetzungen zitieren sollen (obwohl diese – zugegeben – kaum noch im Buchhandel greifbar sind). Mit einem Wort, der Werbetext auf der letzten Umschlagseite gilt leider wohl weiter: Ein deutsches Buch über C. S. Lewis fehlt [–] bisher. J. Splett

4. Kosmologie. Naturwissenschaften

Kanitscheider, Bernulf, Philosophisch-historische Grundlagen der physikalischen Kosmologie. 8° (207 S.) Stuttgart 1974, Kohlhammer. 32.– DM. – Der Verf. plant nicht eine systematische Darstellung der gegenwärtigen Forschungssituation zur Kosmologie, noch eine Geschichte dieser Disziplin vorzulegen, sondern möchte den „erkenntnistheoretischen Status" der Kosmologie dartun (12 f.), dennoch aber wird der Leser in die Historie wie auch den gegenwärtigen Stand der Kosmologiediskussion zureichend eingeführt, während speziell erkenntnistheoretische und wissenschaftstheoretische Probleme einen vergleichsweise schmalen Raum einnehmen. – Auf eine negative Abgrenzung der Kosmologie gegenüber anderen Disziplinen und Betrachtungsweisen von „Welt" (15–17) folgt eine geraffte Zusammenstellung der mythischen Kosmologien (China, Babylon, Griechenland) und das Erwachen der Mythenkritik. Angeschlossen werden eine Reihe protowissenschaftlicher kosmologischer Modelle (Jonier) und eine allgemeine Reflexion über das Zusammen und Auseinander von Theorie und Erfahrung. Dieser Abschnitt dürfte der schwächste des sonst gut gelungenen Buches sein, denn er läßt kaum etwas von der modernen wissenschaftstheoretischen Diskussion zum Thema aufscheinen. Einer gerafften Darstellung der kosmologischen Theorien des Aristoteles und des MA (47–49) mit Rückgriffen aufs Altertum folgen Kapitel über den heliozentrischen Kosmos (49–52), die Kosmologie zwischen Physik und Astronomie (52–59), über „zu spät gekommene Gedanken" (59–61), den „Neuen Kosmos" (Nikolaus von Kues, Giordano Bruno, Kopernikus, Tycho Brahe, Galileo Galilei, Isaak Newton, Immanuel Kant ...) (61–89). Doch dann kommt der Verf. zur Darstellung der auf der allgemeinen Relativitätstheorie basierenden „Relativistischen Kosmologie" (90–120) und der „Kinematischen Relativität" (121–132). Diese beiden Kapitel sind sehr gründlich und dennoch leserlich gearbeitet und referieren (mitunter etwas unkritisch) die für die Kosmologie erheblichen Inhalte und Konsequenzen der allgemeinen Relativitätstheorie. Unverhältnismäßig breiten Raum nimmt die Theorie vom stationären Zustand

des expandierenden Universums ein (133–148), offensichtlich, weil der Verf. sich ihr besonders verpflichtet fühlt. Im Schlußkapitel werden unter der Überschrift „Allgemeine erkenntnistheoretische Fragen" Themen behandelt wie: „Der Begriff des Universums", „Die Einzigkeit der Welt", „Die physikalische Geometrie der Welt im Ganzen", „Alter und Schöpfung" (ein vor allem für Theologen lesenswerter Abschnitt). – Aufs Ganze gesehen gibt es viel zu loben (so ist die Darstellung des Verf. die beste zum Thema, die auf dem deutschen Büchermarkt erhältlich ist): physikalisch saubere Darstellung, lesbarer und verständlicher Text, große Vollständigkeit, überlegte Kritik ... und wenig zu tadeln: So werden mikrophysikalische Überlegungen (etwa das Problem der mikrophysikalischen Zeitumkehr) nicht behandelt, sondern allenfalls angedeutet. Gerade aber von hierher wäre manches ergänzungsfähig und -bedürftig. Die Theorie des Rez., nach der nicht auszuschließen ist, daß der vom Verf. beschriebene Kosmos nichts als eine entropische Störung eines an sich makrophysikalisch unzeitlichen Kosmos (unzeitlich, weil sich die Zeitvektoren der mikrophysikalischen „Elemente" im ungestörten makrophysikalischen System wegmitteln) wird nicht behandelt, wie überhaupt der Zusammenhang von Mikrophysik und „Erscheinungsphysik" nur mit kurzen Notizen erledigt wird. – Dennoch ist das Buch sehr empfehlenswert für Philosophen, die sich für den Anspruch der Naturwissenschaften interessieren, als auch für Physiker, die sich über die Möglichkeiten, die die allgemeine Relativitätstheorie in Richtung auf kosmologische Modelle bereitstellt, unterrichten wollen. Der erkenntnistheoretische Anspruch des Buches wird jedoch kaum erfüllt.

R. Lay, S. J.

Asimov, Isaac, Biographische Enzyklopädie der Naturwissenschaften und der Technik. Gr. 8 (640 S.) Freiburg 1973, Herder. 118.– DM. – Der Biochemiker und Science-fiction-Autor Asimov legte 1972 seine „Biographical Encyclopedia of Science and Technology" (Verlag Doubleday & Co. Inc., Garden City, New York) als sein 100stes Buch vor. Es wurde für die dt. Ausgabe von 13 Autoren übersetzt und überarbeitet. Der Band enthält 1151 individuelle Biographien, die chronologisch geordnet vorgestellt werden. Zusammenhänge und Verknüpfungen werden durch Verweise an Ort und Stelle aufgezeigt. Ein Sachregister mit über 3000 Stichworten hilft zudem den historischen und biographischen Zusammenhang herzustellen. – Das Buch bietet gute und meist zutreffende (wenn auch nicht vollständige) Hintergrundinformationen für alle wissenschaftsgeschichtlich Interessierte. 240 Porträts ergänzen den informatorischen Teil. – Der Verf. beginnt seine Darstellung mit dem Baumeister des Pharao Djoser, Imhotep, dessen Leben er allerdings etwa 50 J. zu früh (um 2700 v. Chr.) ansetzt, und endet mit dem amerikanischen Astronomen Carl Sagan (*1934). – Vor allem für das Altertum gilt die Notiz: Der Autor arbeitet recht selektiv. So fehlen etwa Glaukos von Chios (Erfindung der Eisenlötung), Tullius Priscus (Bau der ersten römischen Steinbrücke), Theodoros (vollkommenes Erzgußverfahren, Wasserwaage, Schlüssel, Drehbank) allein aus den ersten 50 J. des 6. vorchristlichen Jh. – Manches wird auch ungenau berichtet: So wird der „Satz des Pythagoras" dem Pythagoras zugeschrieben (er taucht schon um 1000 v. Chr. in einem chinesischen Rechenbuch auf); die aristotelische Logik wird in die Nähe der Mathematik gestellt (obschon Aristoteles sie sprachphilosophisch entwickelte); die Aristoteleskommentare des Averroes sollen besonders von Thomas von Aquin geschätzt worden sein (obschon es vor allem die Mitglieder der Artistenfakultät in Paris und Oxford waren, die sich an ihnen orientierten); Roger Bacons Lebensdaten werden falsch wiedergegeben (er wurde nicht um 1220 geboren, sondern 1214; er starb zwar nach 1292, genauer aber am 11. 6. 1294; er wurde nicht 1241 Magister artium, sondern 1235 ...); Ockham sei in Konflikt mit der Kirche geraten, weil er den Wissenschaftscharakter der Theologie leugnete (er wurde vielmehr wegen inhaltlicher theologischer Irrtümer verfolgt – und weil er Papst Johannes XXII. als Häretiker apostrophierte); Pius V. habe das Kopernikanische Weltbild 1616 als ketzerisch verurteilt (als häretisch wurde jedoch nur der Satz zurückgewiesen: „Die Sonne ist der Mittelpunkt der Welt und ist völlig unbeweglich", was Kopernikus nicht behauptete); Galilei mußte sich (1633 und nicht 1632!) nicht verpflichten, nichts zu lehren, was von der Lehre des Ptolemaios abwiche, sondern dem als häretisch

verworfenen Satz (s. o.) abschwören; die (spezielle) Relativitätstheorie heißt nicht so, weil jede Bewegung relativ ist, sondern weil sich der Beobachter (messend) so verhalten kann, als ob sein Inertialsystem ruhe ... – Die Zahl der unscharfen und unrichtigen Darstellungen ließe sich auf ein gutes Hundert vermehren (soviel sind jedenfalls dem Rez. bei der Lektüre aufgefallen). – Die Darstellungen bis ins 15. Jh. sind zudem von einer „Geschwätzigkeit", die an die des Diogenes Laertius erinnert. – Trotz all dieser Mängel ist das Buch eine gute Hilfe für alle, die sich biographisch mit dem Entstehen des modernen Wissens von Welt auseinandersetzen wollen. R. Lay, S. J.

The Study of Time. Proceedings of the first Conference of the International Society for the Study of Time, Oberwolfach (Black Forest), hrsg. von *J. T. Fraser u. a.* Gr. 8° (VIII u. 550 S.) Berlin – Heidelberg – New York 1972, Springer. 64.– DM. – Der Band bringt 37 Beiträge, von denen 36 im Studium Generale 1970/71 erschienen sind. Es handelt sich um die Publikation der Vorträge und Beiträge anläßlich der 1. Konferenz der International Society for the Study of Time in Oberwolfach (Schwarzwald) vom 31. 8.–6. 9. 1969. Auf eine von *G. J. Whitrow* verfaßte Einführung (Reflections on the History of the Concept of Time), die – etwas unverbunden – die Zeitvorstellung der Mayas, der Griechen, der christlichen Philosophie des frühen und hohen MA und der aufbrechenden Naturwissenschaften des 17. Jh. referiert, folgt der 1. Tl. mit 11 Beitr. über die „Zeit" in der Physik. Behandelt werden die Zeitvorstellungen der speziellen („Uhrenparadoxon" ...) und allgemeinen Relativitätstheorie („Problem der Zeitumkehr" ...), sowie der Quantenmechanik (letztere eher angedeutet als ausgeführt). Der Schwerpunkt dieses Abschnitts liegt eindeutig auf dem Problem der Zeitisotropie, das von verschiedenen Autoren (D. Park, M. Bunge, O. Costa de Beauregard, K. G. Denibigh) behandelt und unter verschiedener Rücksicht angegangen wird. Bemerkenswert ist hier vor allem der Beitrag *M. Bunges* (Time Asymmetry, Time Reversal, and Irreversibility), der neben Problemgeschichte und Referat einen diskutablen Lösungsvorschlag bringt. – Der 2. Tl. handelt in 9 Beitr. über die Zeit in den „Life Sciences". Hier bringt vor allem der Beitrag *R. Efrons* über die Messung von Wahrnehmungsdauern einiges empirisch wertvolles Material. Interessant auch der Beitrag *E. Pöppels* (Oscillations as Possible Basis for Time Perception): Er kommt aufgrund zureichender empirischer Daten zu dem Ergebnis, daß das Zeitkontinuum *subjektiv* in diskrete Einheiten quantifiziert wird, die je nach den Umständen etwa 4 bis 7 Sek. währen. Dieses Thema wird von *P. Meredith* (The Psychophysical Structure of Temporal Information) aufgenommen und in mancherlei Weise variiert. – Im 3. Tl. werden in 5 Beitr. die Philosophie und die Logik des Begriffs „Zeit" abgehandelt. Die bekannten Fragen nach der Gegenwart (A. N. Prior, The Notion of the Present), nach Augenblick und Intervall (C. L. Hamblin, Instants and Intervals; M. Čapec, The Fiction of Instants), nach der Realität des Werdens (Eva Cassirer, On the Reality of Becoming) werden in recht orthodox anmutender Manier vorgestellt. Der Leser wird allenfalls im Beitrag Hamblins neuen Gedanken begegnen. – Am wenigsten befriedigt der 4. Tl. „Time and Culture"). Hier hätten unbedingt die heute intensiv diskutierten Fragen nach der speziellen Zeiterfassung im Denk- und Sprachraum des SAE abgehandelt werden müssen. Dazu gehört vor allem die (wenn auch problematische) Sapir-Whorf-Hypothese. Sollte es stimmen, daß nur das SAE eine Quantifizierung der Zeit nach Art von Gegenständen erlaubt (nicht aber etwa das Hopi, das Altsemitische ...), wäre von hierher verständlich zu machen, warum eine eigentliche Mechanik nur im Raum des SAE entwickelt werden konnte. Die Mechanik ihrerseits aber ist die Grundlage der „abendländischen Technik". – Von den 6 Beitr. dieses Teils handelt nur einer *(F. C. Haber,* Temporal Attitudes in Four Negro Subcultures) über ethnologische Differenzierungen im Zeitbegreifen, der allenfalls einiges Material in der angedeuteten Richtung bereitstellt, es aber nicht auswertet. Ansonsten werden die Zeitkonzeptionen Descartes, Hegels ..., des Dramas ... vorgestellt. Ein 5. Tl. über das Problem der Folgen der Um- und Einstellung auf Zeitrhythmen bei Flügen in Ost-West-Richtung (bzw. umgekehrt) beschließt den Band. – Die Mängel der Darstellung sind offensichtlich. Fast in allen Beiträgen wird völlig unzureichend zwischen Zeit, Zeitlichkeit und Dauer unterschieden. Ich möchte vorschlagen, die

Zeitquantität als Dauer, die Zeitqualität als Zeitlichkeit und „Zeit" als ausschließlich der Behandlung der allgemeinen Relativitätstheorie (oder entspr. Theorien) offenstehendes „Etwas" einzuführen. Eine unzureichende Unterscheidung dieser Begriffe verführt zu den eigenartigsten – auf Äquivokationen beruhenden – Mißverständnissen. – Auch die historische Darstellung hat ihre Mängel. Nur sporadisch und unzureichend wird der Leser über das Werden des Zeitproblems, wie es sich etwa in Mythen und deren (Fehl-)Interpretation, in dem Problem des Zeitkontinuums (mit den Versuchen, es zu überwinden: von den Muttakalimun bis zu W. Heisenberg), in der Abhängigkeit von Zeitauffassung und Sprache (B. L. Whorf ...) vorstellt, unterrichtet. Man könnte diesen Mangel entschuldigen, da eine 1. Konferenz zum Zeitthema nicht alles hat behandeln können: doch hätte sie die Fragen behandeln *müssen*, die gerade heute zur Diskussion stehen. Auf manche Beiträge hätte man dann gut verzichten können, da sie eher Referat von längst Bekanntem sind, denn einen erheblichen kritischen Wissensfortschritt bringen. – Als eine erste Einführung in das Zeitproblem jedoch scheint das Buch recht geeignet. Nicht mehr, aber auch nicht weniger. Und das ist mehr als nichts.

R. Lay, S. J.

Ponschab, August, Die Revolution unseres Weltbildes. Gr. 8° (125 S.) Tübingen 1973, Niemeyer. Sw. 18.– DM. – Der Vorsatz des Buches ist legitim: Es will dem statischen Weltbild des Menschen ein „Bild" eines dynamischen, evolutiven Kosmos kontraponieren. Der Anspruch des Buches ist überzogen: Es will, gespeist aus Quellen scholastischer Terminologie und Teilhardschen Denkens revolutionär sein. Das ist es nicht. Da hapert es zunächst an der Terminologie: zentrale Begriffe (Evolution, Grund, Leben, Materie, Geist ...) werden nicht definiert, sondern intuitiv abgehandelt und bleiben unklar. Vielleicht verweigert die Konzeption des Verf. (seine Theorie von Dynamik) das Fixieren von zentralen Begriffen in Definitionen – doch ist das Buch so kaum verständlich, insofern der Autor die erwähnten Begriffe (vermutlich) anders versteht als jede Philosophie vor ihm. Das macht das Lesen für jeden zur Qual, der im Rahmen der Schulphilosophie gewohnt ist, zu sagen, worüber er spricht. – Einige andere Begriffe werden jedoch bestimmt, wenn auch nicht festgemacht. Hier eine Kostprobe solcher Beschreibungen: 1. *Sein* (als psychologische Tatsache gesehen) = eine dialektische Empfindung, ein von Menschen gebildeter Begriff (1); = dritte Dimension der Existenz (neben Dauer und Ausdehnung) (22); (als dialektischer Begriff) = a) *Reines Sein* = Sein ohne Differenzierung, Ursache aller Möglichkeiten, die vom wirkenden Sein realisiert werden, b) *Wirkendes Sein* = Selbstmanifestation des Reinen Seins. Realisator aller Möglichkeiten in der Erschaffung der Realität (58) = „das dynamische Prinzip, aus dem alles Statische hervorgeht, also auch das Bewußtsein und Denken, die sicherlich statische Phänomene sind. Der Theologe nennt es den Heiligen Geist, der Naturwissenschaftler die kosmische Evolution" (64); = das Gute (65), *Konkretes Sein* = bestehender Kosmos = die Manifestation des Wirkenden Seins in Dauer und Ausdehnung (58). 2. *Vorgestelles* = bewußt Gedachtes = bewußtes Empfinden eines dialektischen Begriffs (31). 3. *Empfinden* = Fähigkeit, etwas „dynamisch zu erleben, sei es in sinnlicher Wahrnehmung durch Gefühle, oder dialektisch-gedanklich durch Bewußtwerden" (30). 4. *Wissen* (des Menschen) = „Empfindung der geballten Ladung aller Schwingungschiffren sowie Schlüsse, die wir durch deren Vergleich gewonnen haben" (32). 5. *Grundbegriff* = Begriff, „der aus sinnlichen Empfindungen besteht, die unter sich und mit anderen verbunden sind" (33). 6. *Dialektischer Begriff* = Komplex von Grundbegriffen = „Moleküle unseres Denkens und ... Erzeugnisse gedanklichen Überlegens, dialektischer Empfindung" (43). 7. *Dialektik* = „Methode reiner Formgebung, reine Statik, Typengestaltung" (84). 8. *Das Absolute* = „das jeder Bindung und Beziehung Übergeordnete" (91). 9. *Urmonade* = das differenzierte Sein in seiner ursprünglichen Gestalt = „die Form der Monade, die nichts als Differenzierung des Undifferenzierten bedeutet" (106). Mit diesem Begriffapparat entwickelt der Verf. sein Programm: „Nicht sosehr um die bereits erzielten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung sollen die Gedanken dieses Buches kreisen, als um das Problem des Seins" (1). Er will die Existenzangst überwinden. „Dazu bleibt uns nur eines: Uns von dem Zwang, die Dinge ausschließlich statisch zu sehen [wer tut das

eigentlich?], zu befreien und die Welt wieder als etwas Lebendiges, als ein Wirkendes, ein Werdendes zu verstehen, und sie in ihrem Entstehen, gleichsam im Anrollen, also dynamisch zu erfassen. Wir müssen aufhören, Leben und Geist zu Tode zu analysieren, sie durch statische Auflösung zu vernichten statt sie zu erklären" (27). Seine Vorbilder sind Sokrates, Heraklit und „der größte Dynamiker aller Zeiten, Jesus von Nazareth" (36). Aristoteles (den er gegen den Statiker (!) Platon ausspielt) und Leibniz (der den Dualismus des Descartes überwand) stehen ihm helfend zur Seite. Über die „Lebensphilosophie" des 19. und 20. Jh. fällt dagegen kein Wort. Und das nicht von ungefähr; denn die Gedanken des Verf. sind von ihr – wenn auch nicht mit dem Begriffsapparat einer sich nicht mehr wiedererkennenden Scholastik formuliert – allzumal besser gesagt worden. In (teils unverstandener) Entsprechung versucht er die Gedankenwelt Teilhards de Chardin zu rekonstruieren. Das beginnt mit dem Schöpfungsprozeß: Er begann mit der Produktion einer Urmonade durch das Wirkende Sein, der die Schaffung weiterer Urmonaden durch Divergenz folgte. Hierauf setzte eine Schöpfung von komplexen Einheiten durch Konvergenz der Urmonaden ein. Der Prozeß endet mit der „Schaffung der höchsten Komplexstufe, des menschlichen Geistes", der zur Freiheit kommt (74). Freiheit bedeutet „wirken können" (124). „Der physische Sitz des Geistes ist vermutlich in einer viel tieferen Größenstufe als der Atomstufe zu finden" (122). – Ein Satz, der nur verständlich ist, weil der Verf. eine Art von Panpsychismus einerseits und eine „dauernde Schöpfung" andererseits vertritt [vermutlich hätte eines dieser „Prinzipien" ausgereicht, das Behauptete zu begründen]. Was dabei nicht in sein Weltbild paßt, wird einfach eliminiert [so etwa die allgemeine Relativitätstheorie (91, 101)]. P. träumt von einer Rückkehr zum Mythos: „Nun ist die Idee [gemeint: der statische Begriff] keine Wirklichkeit mehr, sondern Mythos. Aber dieser Mythos bietet sich dem Menschen als Ausweg aus seinem seelischen Notstand an und kann daher nicht entbehrt werden ... Der Mythos kennt keine Begründung und braucht keine, er setzt sich ohne rationale Überlegung überall durch, wo er eine Lücke in der Erklärung der Weltgeheimnisse schließen kann und keine rationale Operation findet" (40). Das ist trivial, doch keineswegs ideal. Und man sollte das Triviale nicht zum Ideal machen und mit einem erheblichen metaphysischen Aufwand zu begründen (und damit zu entmythologisieren) versuchen. Wissenschaft und Mythos sind, nach beider Selbstverständnis, unvereinbar. Die Methode des Autors wird am besten durch seine eigene Feststellung verdeutlicht: „Metaphysik, der wir Form zusprechen, ist Mythos" (41). – Trotz zahlreicher formaler und inhaltlicher Mängel ist das Buch lesenswert, wenn auch das Fazit bleiben wird: Mythos ohne Form!

R. Lay, S. J.

Gläßer, Alfred, Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin (Eichstätter Studn, N. F. Bd. IV). Gr. 8° (XVI u. 485 S.) Kevelaer 1970, Butzon & Bercker. Ln. 39.50 DM). – Die vorliegende Arbeit wurde 1968 von der Kath. Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertationsschrift angenommen. Sie untersucht gründlich und kritisch die theologische Seite der „Weltsumme" Teilhards. Nach H. de Lubacs „La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin" (1962) dürfte das Werk eine erste umfassende Studie zur Theologie T.s bieten. Die Breite des Themas hat jedoch den Nachteil, daß einige wesentliche Aspekte der Theologie Teilhards (z. B. seine Lehre von der Erbsünde, seine geistliche Theologie ...) recht kurz abgehandelt werden. Einer Einführung über Teilhards Ziel, Methode und Denkform läßt der Verf. im 1. Abschnitt eine Darstellung der „Ordnungen des Natürlichen und des Übernatürlichen" (mit den Teilen: „Strukturen der evolutiven Welt" und „Strukturen des Übernatürlichen") folgen. Der 2. Abschnitt behandelt „Kosmogenese und Christogenese" (mit den Teilen: „Die Kosmogenese als Schöpfung", „Die Christogenese als Erlösung und Vollendung", „Die Konvergenz der Kosmogenese und der Christogenese"), der 3. Abschnitt „Geschichte und Heilsgeschichte" (mit den Teilen: „Geschichte und Zukunftserwartung der Menschheit", „Heilsgeschichte und christliche Hoffnung", „Die Konvergenz von Geschichte und Heilsgeschichte"). – Das Buch schließt mit kurzen Überlegungen zum „Ökumenischen Denken", zur „Modernen Apologetik", zum „Neo-Christentum" und einer Rezension von

S. M. Daeckes, „Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie". Der Klappentext meint etwas überscharf: „In der Interpretation der Kreuzestheologie und in der Beurteilung der Rolle des Bösen in der Evolution, vor allem aber durch den Nachweis, daß die christologische Struktur der Weltsumme Teilhards in eine umfassendere trinitarische Struktur integriert ist, werden neue Akzente der Teilhardforschung gesetzt." Das gilt allenfalls für die Darstellung der Kreuzestheologie bei T., kaum aber für die beiden anderen genannten Themenbereiche. Vor allem der letzte ist nicht zu übersehen, wenn man nur einmal „Comment je vois" zur Kenntnis genommen hat. – Die Teilhard-Interpretation dürfte im wesentlichen zutreffend sein, dennoch seien einige kritische Anmerkungen erlaubt: 1. „Was Teilhard über die Nutzlosigkeit eines Absuchens und Abschreitens der phänomenalen Ursachenreihe des Universums sagt, stimmt sachlich mit der negativen Beurteilung des ‚regressus in infinitum' durch Thomas von Aquin überein", schreibt der Verf. (161 f.). Doch schreitet gerade in seiner secunda via der Aquinate die kreatürliche Ursachenkette ab: „Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum" (Summa Theol. I, 2, 3c). Nutzlosigkeit und Unmöglichkeit eines regressus in infinitum sind nicht dasselbe. 2. „Die Entdeckung der Antimaterie bedarf der Vervollständigung und Präzisierung, ehe sie im Lichte des Glaubens beurteilt werden kann" (163 f.) meint G. Er übersieht, daß die Theorie der Antimaterie ebensowenig physikalisch geschlossen ist wie die der Materie. Ihre theologische Interpretation ist identisch mit der der Materie. 3. Man kann darüber streiten, ob die katholische Lehre von der unmittelbaren Erschaffung jeder Geistseele durch Gott Dogma im strengen Wortsinn ist, wie G. (75) annimmt. Zumindest folgt das nicht aus den von ihm angeführten kirchlichen Lehraussagen (die übrigens stets nach DB angegeben werden –, das sollte in einer theol. Diss. neueren Datums nicht vorkommen). Hier hat sich auch ein Druckfehler eingeschlichen: statt D 783 ist wohl D 738 gemeint. 4. Ob das tridentinische „propagatione non imitatione transfusum" „die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung" behauptet, ist ebenfalls nicht unbedingt als sicher zu behaupten. Im Gegensatz zur Ansicht des Verf. (198) würde diese Aussage jedenfalls kaum mit der Erbsündenlehre Teilhards zur Deckung zu bringen sein. 5. Zwar entscheidet sich T. nicht eindeutig für den Polygenismus, sympathisiert jedoch recht offen mit dieser Theorie (vgl. L'œuvre scientifique, 4580–4589). Die Feststellung des Verf., „Die Paläontologie verfügt seiner [i. e. Teilhards] Meinung nach über keine sicheren Anhaltspunkte für eine entsprechende Hypothese" (199), ist zumindest nicht für die späteren Publikationen T.s korrekt. 6. Die berühmt-berüchtigte „3. Natur" des „totalen Christus" macht G. einiges Kopfzerbrechen. Er kommt zu dem Schluß, daß „die Bezeichnung des Christischen als einer Art dritter Natur in Christus abgelehnt werden" muß (383). Warum eigentlich? „Natur" meint in diesem Zusammenhang keineswegs dasselbe, was in einer gewissen „statischen Ontologie" das Chalcedonense mit „physis" (vgl. DS 302) bezeichnet. „Le Christique" stellt doch klar genug heraus – wenn schon bei der Lektüre von „Comment je vois" einige Zweifel bleiben sollten –, daß es sich hier um eine Metapher handelt, die den am Ende mit Gott gleichsam „hypostatisch geeinten" Kosmos meint. Es handelt sich um einen „dritten Aspekt", eine „dritte Funktion" des Logos (die erste ist innertrinitarisch, die zweite erlösend, die dritte kosmisch). G. scheint hier nicht ganz unbeeindruckt von dem offensichtlich im Auftrag des Heiligen Offiziums von *Philippe de la Trinité O. Carm.* verfaßten Beitrags zu sein, der zusammen mit dem Monitum des Offiziums im Osservatore Romano vom 30. Juni 1962 ohne Namensnennung abgedruckt wurde, und der zur „dritten Natur Christi" meint: „Wir wollen das nicht wörtlich nehmen, denn dann wäre es eine regelrechte Häresie." Nun sollte man T. auch keinen Vorwurf daraus machen, daß er den Term „Natur" in einem von den frühen christologischen Konzilien abweichenden Sinn gebraucht, denn dieser Sinn ist – wenn er jemals eindeutig erhebbar gewesen wäre – heute mit den Mitteln der Hermeneutik kaum in völlige Eindeutigkeit zu bringen (verstanden doch die auf den Konzilien vertretenen rechtgläubigen, wenn auch einander kontroversen Schulen den Term recht verschieden). Von dieser nicht ganz gelungenen Darstellung der Christologie Teilhards her ist auch die interpretierende Aussage des Verf. verständlich: „Der formelle Effekt der kosmischen Inkarnation ist nicht die Verwandlung des Kosmos in das göttliche Sein oder des göttlichen Seins in den

Kosmos, sondern die Transformation der Menschheit und des Universums in eine göttliche Seinsweise" (393). Sicherlich kann man diesen Satz richtig verstehen, aber mißverständlich bleibt er allemal. T. hat's nicht so sehr mit dem Sein! Liest man: „Der formelle Effekt der kosmischen Inkarnation ist die Verwandlung der Welt in die göttliche Einheit" und versteht „Einheit" nicht scholastisch statisch, sondern mit T. dynamisch, dürfte das von T. Gemeinte einigermaßen zutreffend ausgedrückt worden sein. Doch gilt es, diese Beanstandungen nicht zu hoch zu bewerten. Aufs ganze gesehen, hat sich der Autor sehr gut in die theologische Gedankenwelt Teilhards eingefunden. Ein lesenswertes Buch, ein gründliches, sauber und exakt die Quellen und die notwendige Literatur (bis 1968) berücksichtigendes Werk. Es wäre zu wünschen, wenn der Verf. einiges, was er nur andeuten konnte, in monographischer Arbeit darstellen würde. Seine reiche Kenntnis bietet Gewähr für das Gelingen eines solchen Bemühens. R. Lay, S. J.

5. Psychologie

Ewert, Otto M. (Hrsg.), Entwicklungspsychologie, Bd. I (Neue wissenschaftl. Bibliothek 47). 8° (364 S.) Köln 1972, Kiepenheuer & Witsch. 28.– DM. – Bei diesem Buch kam es dem Herausgeber nicht darauf an, etwa nach seinen eigenen Gedanken und Vorstellungen Texte auszuwählen und zu gruppieren. Zwar war auch er anfangs der Meinung, daß es „sich bei Entwicklungspsychologie um eine selbständige psychologische Teildisziplin handeln müsse" (9). Bei der genaueren Beschäftigung meldeten sich jedoch ernste Zweifel an dieser verbreiteten Auffassung. So bietet er in diesem, wie uns scheint, wohlgelungenen Band eigentlich nicht eine systematische Darstellung der sog. Entwicklungspsychologie, wie man sie in Anlehnung an den Aufbau eines Lehrbuches erwarten könnte. Er wollte vielmehr „möglichst viele verschiedenartige Sichtweisen entwicklungspsychologischer Methoden und Probleme" zur Sprache bringen (ebd.). E. unterscheidet drei Phasen in der entwicklungspsychologischen Forschung. In den Anfängen (vgl. Preyer, Scupin, Shinn) ging es um das Sammeln von Tatsachen, die im Rahmen des Unternehmens von zufälligen Anlässen geboten wurden: genau datierte Kinderbeobachtungen, Sammlung von Jugendtagebüchern, Kinderzeichnungen usw., die bis zum heutigen Tag ihren Wert behalten haben. Sie waren vielfach von evolutionstheoretischen Gedanken getragen; sie haben allerdings in der Vielfalt ihrer Hinweise auf seelische Entwicklung des Kindes und des Jugendlichen ein tieferes Eindringen in die seelischen Zusammenhänge verstellt. Dann kam die zweite Periode der Forschung, in der man dazu überging, auch theoretische Entwürfe der Entwicklungspsychologie anzubieten, die vielfach von den Anschauungen und Methoden der Ganzheits-, der Struktur- und der Gestaltpsychologie inspiriert waren. Die dritte Periode, die etwa die letzten 10 J. umfaßt, wird gekennzeichnet durch ein sich wandelndes Verhältnis zwischen Entwicklungs- und Allgemeiner Psychologie: es läßt sich ein wechselseitiges Geben, Nehmen und Befruchten feststellen; gegenseitige Assimilations- und Akkomodationsprozesse sind in Gang gekommen. Nach Meinung von E. wird aber „die der Entwicklungspsychologie eigentümliche Art, Fragen an die Wirklichkeit zu stellen, alle inhaltlichen Wandlungen überdauern" (12). Für die Zusammenstellung der Texte war diese Auffassung des Hrsg. maßgebend. Zur Übersicht seien hier die einzelnen Teile des Buches mit Angabe einiger Autoren angeführt. Es handelt zunächst von den biologischen Grundlagen der Entwicklung (17–63: Anastasi, Skinner u. a.). Die folgenden Beitr. betreffen die soziokulturellen Einflüsse der frühkindlichen Entwicklung (67–118: Barry, Wendt, Bandura u. a.). Es folgt ein Kapitel über Entstehung und Bedeutung sozialer Beziehungen in der frühen Kindheit (121–165: Spitz, Harlow, Schenk-Danzinger u. a.). Auf die Genese von Emotionen und Motivationen gehen die Beitr. von Bridges, Meili, Heckhausen u. a. ein (169 bis 217). Über die Entwicklung sensumotorischer Funktionen berichten u. a. Hofstätter, Gesell, Fitzgerald (221–275). Den Abschluß bilden Untersuchungen zur Genese des Sprachverhaltens (279–324: McNeill, R. Brown, Irwin u. a.). Dem Buch sind Literaturverzeichnis für die einzelnen Abschnitte (325–350) sowie Namen- und Sachregister beigegeben. L. Gilen, S. J.

Leibbrand, Annemarie und Werner, Formen des Eros. Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe. Bd. I: Vom antiken Mythos bis zum Hexenglauben; Bd. II: Von der Reformation bis zur „sexuellen Revolution". Gr. 8° (703 bzw. 711 S.) Freiburg/München 1972. Alber. 198.– DM. – Die beiden Bände beruhen auf eingehendem Studium der Spezialliteratur, so besonders in den Abschnitten über den Eros im griechischen und römischen Altertum (29–229, 273–358) sowie in den verschiedenen Perioden der französischen Geschichte (II 139 ff., 295 ff., 501 ff., 557 ff.). Vielfach werden ausführliche Referate sowie auch längere Zitate aus dieser Literatur geboten. Dazu vgl. man den Abschnitt über Platon und Aristoteles (153–175), die Puella divina (291–344) oder II 635 ff.: G. D. Painter, Marcel Proust. An einigen Stellen hätte der Fundort näher angegeben werden können; so bei Platons Symposion 197 f., bei Simone de Beauvoir II 499, bei Nietzsche II 380 (vgl. aber II 439 A.), bei Freud II 580. Mit welchem Recht L.s unseren traditionellen Unzuchtbegriff aus dem Jahre 1871 stammen lassen (I 210) wird nicht ganz ersichtlich (vgl. auch Grimms Wörterbuch XI 3). Aus dem Abschnitt über Essener und frühes Christentum (409–465) sei auf die auch für heutige Diskussionen interessante Feststellung hingewiesen, daß Jesus bei seinen aus Galiläa stammenden Jüngerinnen „bewußt mit der Sitte seiner Zeit brach und die Frauen öffentlich in seine Gefolgschaft aufnahm und sie einschätzte wie den Mann"; sie waren allerdings nicht zum offiziellen Apostolat berufen und tauften auch nicht (438). Die Behauptung, daß den Frauen ihre „Glaubensfähigkeit ... von christlicher Seite bis in die Zeit der Hexenverfolgungen hinein stets abgesprochen wurde" (ebd.), kann man nur als einen erstaunlichen Irrtum bezeichnen, zumal „vor allem" diese Fähigkeit von Christus selber bei den Frauen „anerkannt" war. Ein Urteil L.s über die späteren patristischen Lehren von den Beziehungen der Geschlechter zueinander, die in den paulinischen Auffassungen wurzeln, wäre wohl noch kritisch zu überprüfen und müßte differenziert werden. In der vorliegenden Fassung scheint es zu stark emotional bestimmt zu werden: Diese „patristischen Lehren brechen den Sexus aus der Anthropologie des Menschen in einer Weise heraus, die man nur mit dem Materialismus des Evolutionsdenkens des 19. Jahrhunderts vergleichen kann" (465). Aus dem Kap. über Formen des Eros in der nachpaulinischen Zeit bis Augustinus (467–594) sei besonders auf die Darstellung Tertullians und seiner Wertung von Ehe und Jungfräulichkeit aufmerksam gemacht (497–521). Vielleicht kann man bei diesen Darlegungen (wie auch an einigen anderen Stellen) den Eindruck einer gewissen Weitschweifigkeit haben. Es ist aber zu bedenken, daß der kultur- und geistesgeschichtliche und damit auch der anthropologische Hintergrund, auf dem die Formen des Eros geschildert werden, auf diese Weise deutlicher und plastischer wird. Bemerkenswert sind auch die Bemerkungen über Origenes: Er vertritt „im Grunde eine völlige Leugnung der Frau; es gibt überhaupt keine positive Beziehung zwischen den Geschlechtern" (545). – Im 2. Bd. dieses Werkes ist theologiegeschichtlich interessant, was die Verf. über den „Pfahl im Fleisch der Reformation" sagen (67–127). Auch Luther hatte, trotz mancher neuer Anschauungen über Ehe und Zölibat „den alten Erbsündebegriff, der die Ehe belastete, nicht ändern können" (91). Über Calvins „in seiner Zeit so ungeheuer fortschrittliche" Eheauffassung handeln L.s in dem Abschnitt: Ehe als Lebensgemeinschaft und Grundlage menschlicher Soziologie (92–111). Sein Verbot der Scheidung bei Ehezerrüttung und andere Vorschriften über die mann-weibliche Partnerschaft seien in der modernen Gesellschaftsstruktur nicht mehr zu halten (110). Über das Jh. des Sonnenkönigs und die in ihm auftretenden Formen des Eros berichtet das 7. Kap. dieses Bandes (181–246). Besondere Erscheinungen und auch politische Auswirkungen des Eros werden in zwei Kapiteln dargestellt, die sich u. a. auf den deutschen Pietismus und Gestalten der französischen Politik und Kulturgeschichte beziehen: Weibliche Machtwirkungen in Gegensätzen (259–327), Der Eros als männlicher Kampfgeist (329–417). Aus diesen Abschnitten seien einige Gestalten genannt, die eingehender behandelt werden: Mme de Pompadour (295 ff.), Rousseau (371 ff.), Marquis de Sade (400 ff.). Aus den folgenden Kap. kann hier nur noch eine Auswahl genannt werden; Interessenten müssen das Werk selber zur Hand nehmen: Von der „Psychopathia sexualis" zur Sexualwissenschaft (569–586); Beabsichtigte Transposition des Eros (633 ff.) mit einer Darstellung der seelischen Entwicklung und der erotischen Lebensformen von Marcel Proust

(635 ff.); Die sogenannte sexuelle Revolution (651–678). Den Abschluß bildet ein Kapitel über das Problem der Freiheit (679 ff.). Darin betonen die Verf. mit Recht, daß gerade eine Darstellung der Geschichte der Liebe nicht ohne Wertdenken möglich ist und daher über allen historischen Relativismus hinaus nach der inneren Dynamik und Richtungstendenz dieser Grundkraft menschlichen Daseins über sich selber hinausweist. Ihrer innersten Tendenz nach drängt die Liebe und damit auch eine geistes- und kulturgeschichtlich orientierte Darstellung ihrer Formen in anthropologische und, in Weiterführung dieser Gedanken, in ethische und religionsgeschichtliche, letztlich auch theologische Zusammenhänge hinein. – Das Werk der L.s hat im Rahmen seiner Zielsetzung einen guten Rang, den es vermutlich noch lange Zeit behaupten wird. Ein ausführliches Namenregister (II 695–711) ist ihm beigegeben. Zur Ergänzung möchte man ihm noch ein Sachverzeichnis wünschen, das auch seine praktische Brauchbarkeit erhöhen würde.

L. Gilen, S. J.

Bitter, Wilhelm (Hrsg.), Meditation in Religion und Psychotherapie. Ein Tagungsbericht. 12. veränderte Aufl. 8° (212 S.) Stuttgart 1973, Klett. Kt. 12.– DM. – In diesen Vorträgen werden verschiedene Begriffe von Meditation verwendet. Zu einer Charakterisierung dieser Begriffe könnte man fruchtbar die Fragen heranziehen, die *K. Graf Dürckheim* an den Anfang seines Vortrages gestellt hat: Die heilende Kraft der reinen Gebärde (108–134). Die Fragen beziehen sich auf das Was und das Wie der Meditation. Anschließend könnte man auf die religionspsychologisch interessante Frage eingehen: „Was ist für den Erfolg der Meditation das Entscheidende – das Was oder das Wie?" (108). Dabei wäre freilich noch zu klären, worin man den „Erfolg" der Meditation zu sehen hat. Etwa in einer erspürten und erlebten Gottes- oder Christusnähe, wie sie von der religiösen Meditation manchmal erwartet wird? In den Bereich dieser Möglichkeiten gehören die Vorträge von *Frei* über Christliches Mantram-Yoga: das Herzensgebet (19–28); Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola (*H. Rahner,* 45–71); *J. B. Lotz,* Die Christusmeditation als Erfüllung des meditativen Lebens (135–161); *E. v. Severus,* Kult und Meditation (182–193). Auch Graf Dürckheim führt in manchen seiner Gedanken in die Nähe dieser Auffassung. So soll durch die Meditation der Mensch für die Erfassung des göttlichen Seins geöffnet und in dieser Seinserfahrung verwandelt werden. Mit dieser Verwandlung des Menschen stehen wir bei den Aufgaben, die der Therapeut gegenüber seinen Patienten hat: Er soll eine Wandlung einleiten und sie zu einem gewissen Abschluß führen, jedenfalls in dem Sinn, daß der Hilfesuchende nicht mehr in dem bisherigen quälenden Maß an sich selber und seinen Verhältnissen leidet, sondern für Beruf und Umwelt tragbar und einigermaßen einsatzfähig wird. Dabei braucht die psychotherapeutisch verstandene Meditation sich nicht etwa auf religiöse Inhalte, Texte oder Symbole zu beziehen; sie wird diese Beziehung vielleicht auch nur in seltenen Fällen haben. Denn Psychotherapie ist keine Seelsorge: eine Tatsache, die hin und wieder von Seelsorgern und auch von Therapeuten vergessen wird. Auf die Unterschiede zwischen diesen beiden Einstellungen bei der Menschenbehandlung und Menschenführung kommt B. in seinem Einleitungsvortrag mit Nachdruck zu sprechen: Über Meditation in der Psychotherapie (7–18). In der großen Psychotherapie soll der Patient über Bilder, Symbole, Worte, auch Farben, Zahlen usw. meditieren, „die der Betreffende selbst geträumt oder phantasiert hat" (11): ein wichtiger Zusatz und spezifischer Unterschied gegenüber einer Meditation, die z. B. von religiösen oder biblischen Texten ausgeht. Zur Ergänzung dieser Gedanken ist auf zwei Beiträge des Buches hinzuweisen: Aktive Imagination in der Psychologie von *C. G. Jung, M. L. v. Franz* (83–95) sowie *G. Elsässer,* Meditation von Traumsymbolen (162–181). Der inzwischen verstorbene ev. Pfarrer und Psychologe *H. Schär* hat einen aufschlußreichen Beitrag zu dem Thema geliefert: Protestantische Haltung und Meditation (194–212). Er akzeptiert die eigentlich operationale Definition der Meditation, die L. Ziegler vorgelegt hat: In der Meditation begibt der Mensch sich in die Tiefe des eigenen Seins „und holt daraus Material hervor, das ihm für die Auseinandersetzung und Deutung des Menschseins wichtig werden kann" (194). Daß bei diesem Abstieg in die Tiefen des Seins und der Seele auch Irrwege möglich sind, kann man

nicht leugnen. Das Kriterium dafür, daß man bei diesem Prozeß auf dem richtigen Weg ist, kann nur die Lebensbewährung sein, „die Bewährung am eigenen Schicksal, am Beruf und am Mitmenschen" (211). Für die religiöse Meditation könnte man vielleicht noch ein Kriterium hinzufügen: Widerspruchsfreiheit gegenüber den religiösen und evtl. theologisch fundierten Idealen und Grundkonzeptionen der betreffenden Persönlichkeit. L. Gilen, S. J.

Ulich, Dieter, Konflikt und Persönlichkeit. Pyschologische Modelle und ihre Bedeutung für die Pädagogik. 8° (175 S.) München 1971, Oldenbourg. 18.– DM. – Die Grundgedanken dieser sehr beachtlichen Untersuchung kann man mit den drei Begriffen Motiv – Konflikt – Neurose angeben (27). Über das Thema Konflikt und Neurose handelt der Verf. in dem Einleitungskapitel: Erziehungsfeld und Konfliktanalyse (11–42) nur kurz (34 ff.). Im 2. Kap.: Motiv-orientierte Konflikt-Modelle (43–99) bespricht er u. a. den Konflikt als Faktor der Neurosenätologie und als Kennzeichen der Neurose (61 ff.) und bringt dann einen größeren Abschnitt über die Rolle des Konflikts in der behavioristischen Neurosenlehre (89–99). Ausdrücklich kommt U. in einem weiteren Kapitel auf diese Problematik zurück: Persönlichkeit im Konflikt (127–147). Hier werden Konflikt und Neurose als Störungen der integrativen Ordnung betrachtet (136–147). Das Konflikt-Problem ist nach Meinung des Verf. hauptsächlich in den begrifflichen Dimensionen „Integriertheit – Desintegriertheit" und „Orientiertheit – Desorientiertheit" anzugehen, wenn man seiner Tragweite für die Persönlichkeit gerecht werden will (132). In seiner Analyse des Konfliktes möchte U. an die Stelle der „Motivation", wie sie von den Konflikt-Modellen der Tiefenpsychologie, speziell von Freud, und von den Behavioristen vorgelegt worden sind, den Gesichtspunkt der „Integrativen Ordnung" setzen (128 ff.). Er will damit einen Überstieg von dem, wie er glaubt, zweifelhaft gewordenen Begriff der Motive zur „Persönlichkeit" vollziehen. Man wird ihm keinen Vorwurf daraus machen können, daß er bei dieser Umzentrierung auch die Spekulation und anthropologische Gedankengänge zu Hilfe nimmt (130). Vielleicht wäre hier eine weitere Vertiefung seiner Gedanken, auch nach der wissenschaftstheoretischen Seite, angebracht gewesen. Zugleich hätte er damit auch seiner Auffassung von Person und Persönlichkeit ein besseres Fundament gegeben und neue Aspekte für ihr Verständnis beibringen können. Sicher ist seine Kritik an der Substantialisierung der Motive und der Motivkräfte berechtigt, wie man sie gelegentlich bei den Konflikt-Modellen der Tiefenpsychologie (44–69) und auch des Behaviorismus (70–99) findet. Nicht die Motive sind es, die als selbständige Größen im Konflikt miteinander kämpfen, sondern das Ich, die Person, trägt diese Spannungen in sich, nicht nur in ihren bewußten und erlebten Erscheinungen, sondern schon in ihrem unbewußten Erlebnisgrund. Nicht ganz geklärt erscheint bei U. das Verhältnis zwischen „Person", „Persönlichkeit" und „Persönlichkeit im Konflikt" (vgl. 128). Persönlichkeit faßt er für seine Zwecke (wie ausdrücklich betont wird) auf als ein „System von kognitiv-evaluativen Bezugssystemen", das den Stellungnahmen zu den erlebten Beziehungen des Ich und der Umwelt (in ihrem totalen, das Ich tangierenden Sinn genommen) als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt (ebd.). „Persönlichkeit im Konflikt" ist für ihn – hypothesenartig – die Person unter einem bestimmten Gesichtspunkt, nämlich insofern sie „einen Konflikt als Desintegriertheit und Desorientiertheit, als Veränderung der Zeitperspektive und als Störung des Zukunftsbezuges erlebt". Damit wird doch wohl die Person zur Bedingung für die Möglichkeit des Konflikterlebens. Und hier wäre ihr Verhältnis zur Persönlichkeit näher zu klären, die ja auch eine Bedingung für die Möglichkeit, allerdings kognitiv-evalutativer Bezugssysteme darstellt. Auf diese Weise käme der Unterschied zwischen Person und Persönlichkeit, wie der Verf. sie versteht, deutlicher zum Vorschein. – Im letzten Teil des Buches geht U. auf die Bedeutung eines persönlichkeitsorientierten Ansatzes für die Psychologie und Pädagogik des Konfliktes ein (148–161). Erziehung schließt wesentlich eine, wenn auch nur faktisch und ohne Reflexion vollzogene, Auseinandersetzung mit Konfliktsituationen und ihre Meisterung ein. Dem Buch ist ein ausführliches Literaturverzeichnis beigegeben (163–175).
L. Gilen, S. J.

Wick, Erika, Zur Psychologie der Reue. Beitrag zur Schuldüberwindung im Ausgang von einer empirischen Untersuchung Strafgefangener (Berner kriminologische Untersuchungen, 7). 8° (291 S.) Bern/Stuttgart 1971, Haupt. 34.– DM. – Die vorliegende Arbeit ist eine Basler Dissertation, deren Drucklegung sich verzögert hat. Es handelt sich um eine phänomenologisch orientierte gründliche Untersuchung. Empirischer Ausgangspunkt war die Befragung von 100 Männern und 42 Frauen, vornehmlich der Strafanstalt zu Basel. Der 2. Tl. des Buches „Empirisches" (53–133) berichtet u. a. über die Methodik der Untersuchungen und Reflexionen zu dieser Methodik (53–61). Daran schließt sich die Darstellung einzelner Fälle von Bereuenden und nicht Bereuenden sowie nicht leistbarer oder nachträglich gescheiterter Reue (65–133). Interessant für die Psychologie der Reue in dem Milieu der Strafanstalten ist die von W. festgestellte Tatsache, daß „sich nur bei einer verschwindend kleinen Zahl der erfaßten Männer und Frauen Reue aufweisen ließ" (62). Dieses Ergebnis hat sicher *auch* pastoralpsychologische Bedeutung. Auch diese Gesichtspunkte werden von der Verf. gelegentlich gestreift; so die Frage nach dem Unterschied von attritio und contritio (149 A.), deren Strukturverschiedenheit nicht nur vom Tridentinum hervorgehoben wurde. Im 1. Tl. (1–51) gibt W. zunächst eine kurze Einführung, sodann sprachliche, phänomenologische und kategoriale Abgrenzungen gegenüber der Reue. Hier ist besonders auf die Darlegungen über die Reuephänomene im sittlich-ethischen Raum hinzuweisen (17 ff.). Nach einer kurzen Erörterung über das Gewissen bespricht W. eingehender die Probleme der Schulderfahrung, ihrer Objekte und Konsequenzen (19 ff.). Sie setzt das moralische Gewissen gleich mit dem sog. „bösen" oder „schlechten" Gewissen, in dem der Mensch aufmerksam gemacht wird auf einen Zwiespalt zwischen moralischer Verpflichtung und „einem dawiderstehenden intendierten, ergriffenen oder bereits aktualisierten Inhalt" (18). Betrachtungen oder gar Analysen des guten Gewissens, dessen Existenz man kaum bestreiten kann, werden nicht geboten. Einige Anhaltspunkte für solche Analysen liegen zwar in dem Material vor, reichen aber nicht aus, um hier irgendwelche Theorien zu fundieren. Es wäre höchstens zu fragen, ob nicht im Anschluß an „Die Vollendung der Reue in der Vergebung" (236 ff.) auch bei Strafgefangenen Erlebnisse aufgetreten sind, die man in Verbindung mit dem guten Gewissen sehen könnte. Auf einen Bezug der Reue, der auch pastoralpsychologisch von Interesse ist, aber selten beachtet wird, kommt die Verf. mehrfach zu sprechen: auf die Demut und die Demutsgebärde (168 ff., 188 ff.). Im Anschluß an Scheler und Moers unterscheidet sie die Tat- und Seinssowie die existentielle Reue (155 ff.). Zwar haben Emotionen für die Reue ein nicht geringes Gewicht (208 ff.: Emotionalität). Es gibt aber auch eine emotionslose Reue (222). Zentral dagegen ist für die Reue der eine Willensakt, der sich notwendigerweise nicht bloß auf die Gegenwart und auf die Vergangenheit, sondern, besonders im Vorsatz, auch auf die Zukunft bezieht (177 ff.). Ebenso ist ohne Hoffnung eine Reue nicht möglich (223 ff.); vielmehr könnte ein Schuldbewußtsein ohne Hoffnung eher zur Verzweiflung führen, auch wenn auf der Grundlage der erlebten Schuld Versuche zur Reue gemacht werden; die Versuche wären zum Scheitern verurteilt (vgl. 76 ff.). – An einigen Stellen dieser erfreulichen Arbeit würde man sich Stilkorrekturen wünschen; so ist etwa S. 30 von einer „die Schuld erzeugt habenden Kausalität" die Rede. L. Gilen, S. J.

Salber, Wilhelm, Entwicklungen der Psychologie Sigmund Freuds. Bd. I. Gr. 8° (268 S.) Bonn 1973, Bouvier. Kt. 36.– DM. – Der Verf. sagt im Vorwort, daß man *Freuds* Psychologie in eigenen Worten wiedergeben können muß, will man sie verstanden haben. Das tut S. überaus gründlich anhand seiner „Morphologie" seelischen Geschehens, einem gestaltpsychologisch inspirierten Begriffssystem. Der Leser muß, wenn er über die Entwicklung der Freudschen Psychologie Bescheid wissen will, solche „Gegenstandsbildung" im psychischen Bereich verstanden haben. Sie umfaßt nach S. „das System unserer Tätigkeiten und Überlegungen, mit dessen Hilfe wir den Plan des Seelischen im ganzen zu rekonstruieren oder nachzubilden suchen" (79 f.). Freud gehe es während seiner verschiedenen Perioden „um Sinngestalten, um verschiedenartige Wirksamkeiten, um Chancen und Begrenzungen der Konstruktion sowie um die Regeln seelischer Systeme" (91). – Solche Perioden werden von S. für die Zeit der Freudschen Hysterieforschung (58–104),

des „Entwurfs einer Psychologie" (106–133), des frühen Sexualverständnisses (134–175) und der Traumpsychologie (176–221) verdeutlicht. Der Briefwechsel Freuds mit Fließ wird dabei besonders berücksichtigt. In einem abschließenden Kapitel kommt die Gegenstandsbildung im seelischen Bereich nochmals in extenso zur Sprache (222–247), zugleich mit einem zusammenfassenden Anhang eben dazu (248–258). Begriffe wie „Einkreisen", „Reorganisation", „Verkörperung", „Überdeterminierung", „Verrechnung", „Rotation" prägen solche Gegenstandsbildung. Vom seelischen Apparat im Sinne Freuds, den S. innerhalb des Ordnungsträgers („Rotation") stellt, sagt der Verf. z. B.: „Freud versucht, die Rotation von einer Topologie, von einem Instanzenweg oder von einem Rückgang auf genetisch Früheres überschaubar zu machen – die Rekonstruktionen des seelischen Apparates erfassen aber nicht komplett die Rotation, die Freud erkennt und methodisch praktiziert" (258). In einem Bild wiedergegeben, sei die Psychologie Freuds „manieristisch – i. S. der Stilrichtung, die man als Manierismus beschreibt" (233). Diese enthalte nämlich u. a. eine „Vorliebe für Raffiniertes, Sonderbares, Überspanntes", ein „Betonen des Hintergründigen, Problematischen und Doppelsinnigen; Übertreibung des Partikularen, das durch diese Übertreibung auf sein Gegenteil – auf das in der Darstellung Fehlende – hinweist" (234). – S. gibt die Psychologie Freuds wieder, indem er ihre immanente Struktur und Systematik in seine eigene Theorie des Seelischen übersetzt. Dabei wird deutlich, wie wenig vom oft üblichen Mißverständnis eines Pansexualismus und der Begrenztheit der Freudschen Psychologie auf die Psychopathologie übrigbleibt. Der durchgehaltene wissenschaftstheoretische Standpunkt imponiert in seiner Geschlossenheit, läßt aber doch immer wieder die ursprünglichen Phänomene des Seelischen und ihre von Freud selbst aufgefundene, metapsychologische Deutung vermissen. Man kann sagen, daß die Metatheorie des Verf. die Tiefenpsychologie Freuds auf einer sehr abstrakten Ebene einholt und in eine (sogenannte) Allgemeine Psychologie zu integrieren versucht. Schade, daß interessierte Leser für die Anmerkungen auf den abschließenden 2. Bd. verwiesen werden. Geisteswissenschaftlich orientierte Psychologen und an einer anthropologischen Philosophie Interessierte werden mit besonderem Gewinn nach einer solchen Darstellung Freudscher Psychologie greifen.

F. Schlederer

Andreae, Stefan, Pastoraltheologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität (Eichstätter Studn, N. F. IX). Gr. 8° (263 S.) Kevelaer 1974, Butzon & Bercker. 60.– DM. – Im 1. Tl. dieses Buches handelt der Verf. über den Begriff der Sublimierung bei Freud (3–60) und gibt anschließend eine Literaturübersicht (61–95). Im 2. Tl. wird der Sublimierungsbegriff einer Kritik unterzogen (99–207). Der 3. Tl., in dem man nach dem Titel des Buches das Hauptgewicht vermuten möchte, ist eher enttäuschend ausgefallen: Pastoraltheologische Aspekte der Lehre von der Sublimierung (211–236). Warum A. sich hier so kurz gefaßt und nach einer Literaturübersicht (211–221) dem eigentlichen Thema dieses Kapitels nur knapp 15 Sn. (223–236) gewidmet hat, vermag der Rez. nicht anzugeben. In diesen Seiten geht es vor allem um psychologische und auch theologische Fragen der Eheberatung des Arztes oder Therapeuten, an den die Probleme gefährdeter oder zerrütteter Ehen herangetragen werden und dem sich infolgedessen die konfliktgeladene Frage einer möglichen Ehescheidung stellt. – Ziel des Buches war es, die innere Unklarheit oder auch den Widerspruch aufzulösen, der nach Meinung des Verf. dem Vorgang und der begrifflichen Fassung der Sublimierung bei Freud innewohnt. Der Widerspruch liegt nach A. darin, daß Freud auf der einen Seite in der Sublimierung „aus einer sexuellen Liebe eine soziale und kulturelle werden läßt" (XI). Auf der anderen Seite hat er und haben andere bisher nicht erkannt, daß der Kern des Problems ein theologischer ist: die Liebe und auch die Sexualität können nicht erklärt werden „ohne den Rekurs auf ein absolutes Gut, also ohne Beziehung zu Gott" (ebd.). Hier wäre zu unterscheiden zwischen einer metaphysischen oder auch theologischen Erklärung und Reduktion der Liebe auf ihren letzten Grund und dem seelischen Erlebnis der Liebe. Die Liebe eines Atheisten etwa in einem atheistischen Staat, zu Freunden, Ehepartner, Kindern kann psychologisch durchaus echt und ethisch wertvoll sein, auch wenn sie für das Bewußtsein keine Liebe zu Gott beinhaltet, sondern diese ausschließt. Unter

diesem Gesichtspunkt wäre auch die manche Abschnitte des Buches durchziehende Meinung des Verf. von der Identität zwischen Gottes- und Nächstenliebe in all ihren Formen weiter zu differenzieren; dazu vergleiche man die Abschnitte über prinzipielle, onto- und phylogenezische Identität von Gottes- und Nächstenliebe (123 ff.). Aus dieser Konzeption A.s erklärt es sich, daß nach ihm „jede Liebe göttlich ist" (123), wobei für den kritischen Leser das Problem einer im theologischen Sinn sündhaften Liebe entsteht. Die Stärke des Buches liegt in der Darstellung des Sublimierungsbegriffes bei Freud (3–60), in der hier beigefügten Literaturübersicht (61–95) und seiner stellenweise recht spekulativen Kritik dieses Begriffes, die den 2. Tl. des Buches umfaßt (99–207). Man wird A. recht geben müssen, wenn er meint, daß Freuds Begriff der Sublimierung mit rein psychologischen Kategorien nicht adäquat erfaßt werden kann: er greift, auch nach Freud selber, über in das Gebiet der Metapsychologie und, hier nicht mehr nach Freud, in das der Philosophie (72), speziell der Wertphilosophie. Aus diesem Teil seien die Abschnitte über Ätiologie (138 ff.) und Therapie der Neurosen (177 ff.) sowie zur Redefinition der Sublimierung (192 ff.) besonders erwähnt. Der Verf. stellt neue Hypothesen über die Urschuld als Ursache der Neurosen auf und vergleicht dann diese Hypothesen mit der theologischen Lehre von der Erbsünde (162 ff.). Jeder Mensch ist auf die Liebe zu Gott hin verpflichtet, also auch das neugeborene Kind. A. fragt nun weiter: „Wie aber sollte es Gott lieben oder ablehnen, wenn nicht in der Teilnahme an der Gottesnähe oder Gottesferne der Eltern?" (146) Der Theologe wird auf diese und andere Fragen, die auf der zit. Seite angeschnitten sind, vielleicht doch andere Antworten zu geben wissen. Aus den Darlegungen des Verf. scheint sich aber zu ergeben, daß ein Neugeborenes von seinen Eltern, wenn sie in der Gottesliebe und damit im Gnadenleben stehen, keine Erbschuld, sondern eine ererbte Gottesliebe überkommt. Wieweit der Vergleich dieser Hypothese mit den exegetischen und dogmengeschichtlichen Aspekten der Erbsünde trägt (162 ff.), kann hier unerörtert bleiben. Für eine Vertiefung und auch kritische Überprüfung seiner Hypothese hätte der Verf. mit Nutzen, auch unter pastoraltheologischen Aspekten, noch die 7. Sitzung des Tridentinums heranziehen können. Bedeutsam für seine Hypothese ist die dort vorgetragene Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, so daß jedenfalls für die Tilgung der Erbsünde das Sakrament der Taufe genügt, Gottesnähe oder Gottesferne der Eltern dagegen nicht entscheidend sind (so hoch ihre Bedeutung für die religiöse Atmosphäre der Familie und für die religiöse Erziehung der Kinder anzuschlagen ist). Interessant ist die Anwendung der Potenz-Akt-Lehre des Aristoteles auf die Genese der zwischenmenschlichen, speziell auch der sexuellen Beziehungen (104 ff.). Dem Buch ist ein ausführliches Literaturverzeichnis beigefügt (241–263).

L. Gilen, S. J.

6. Sozialethik. Staatskirchenrecht

Festschrift für Ulrich Scheuner zum 70. Geburtstag, hrsg. von *H. Ehmke u. a.* Gr. 8° (602 S.) Berlin 1973, Duncker & Humblot. Lw. 118.– DM. – Um ein Sammelwerk, hier eine Festschrift mit Beiträgen zu besprechen, die sich auf eine Vielfalt von Wissensgebieten erstrecken, braucht man nicht das Ganze gelesen zu haben; es genügt, diejenigen Beiträge auszuwählen, für die man sich als kompetent ansehen kann, und über diese zu berichten. Das Lebenswerk von U. Scheuner erstreckt sich nicht nur auf seinen Kernbereich des Staatsrechts und insbes. Staatskirchenrechts, sondern auf mehr oder weniger alles, was das Interesse des Rechtswissenschaftlers verdient. Dementsprechend vielfältig sind denn auch die Beiträge dieser ihm gewidmeten Festschrift. Ich habe *alle* gelesen und bereue es nicht; kaum einer, der die auf ihn verwandte Zeit und Mühe nicht gelohnt hätte. Neun von diesen 30 Beitr. sind dem Thema nach für theologisch, insbes. kirchenrechtlich Interessierte von Bedeutung. – *A. v. Campenhausen* (53–66) behandelt die „Leuenburger Konkordie", eine Vereinbarung oder Verständigung bekenntnisverschiedener evangelischer Kirchen über die gegenseitige Anerkennung der Mitgliedschaft, ein zweifellos auch ökumenisch interessantes Thema. – *A. Hollerbach* (143–162) würdigt verständnisvoll den katholischen Staatswissenschaftler G. J. Ebers (1880–1958). – *H. J. Kaiser* (241–258) beleuchtet die namentlich

seit dem Bundessozialhilfe- und Jugendwohlfahrtsgesetz (beide 1961) leidenschaftlich umstrittene Stellung der von kirchlichen Institutionen getragenen Wohlfahrtspflege. – Der die ev. Kirche bei der Bundesregierung vertretende Bischof *H. Kunst* schildert ausführlich und aufschlußreich (307–361) „Luther als Berater seines Landesherren". – Mehr rechtshistorisch als spekulativ ist die Abhandlung von *C. Link* (377–398) über („Jus divinum' im Staatsdenken der Neuzeit"; die heutige innerkatholische Naturrechtskontroverse ist nicht einbezogen. – *Th. Maunz* (419–430) behandelt „Das Elternrecht als Verfassungsproblem"; im wesentlichen geht es um Eltern und Schule. – *P. Mikat* (455–472) greift ein patristisches Thema auf: „Die Fürbitte der Christen für Kaiser und Reich im 1. Clemens-Brief", gewiß nicht ohne Hintergedanken oder verstohlene Seitenblicke auf die Gegenwart. – Neuere Entwicklungen im ev. Kirchenrecht beleuchtet *E. Ruppel* (529–540). „Die Ordnungen des kirchlichen Lebens und ihre Stellung im kirchlichen Rechtsleben". – Den letzten Beitrag in der alphabetischen Reihenfolge bildet *W. Weber* (591–602), „Die Bindung theologischer Habilitationen an theologische Fakultäten"; er will dem Mißbrauch vorbeugen, daß philosophische Fachbereiche oder Fakultäten, in denen *ein* theologischer Lehrstuhl steht, sich befugt erachten, in Theologie zu habilitieren. – An einer Stelle, wo man es nicht erwarten sollte, im Beitr. von *P. Saladin* (541–562) über „Wachstumsbegrenzung als Staatsaufgabe" findet sich bei der Frage nach dem Staatszweck ein Hinweis auf das „christologische Staatsverständnis" (558), wobei der Verf. auf sein Buch „Grundrechte im Wandel" (Bern 1970) verweist. – Eine Festschrift wie diese ist wirklich des durch sie geehrten großen Gelehrten würdig. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Zacher, Ewald, Der Begriff der Natur und das Naturrecht (Schriften zur Rechtstheorie, H. 33) Gr. 8° (178 S.) Berlin 1973, Duncker & Humblot. 44.60 DM. – Auf die Einführung „Naturrecht im Grund und im Verhältnis zur Natur" (13–23) folgt ein 1. Tl. „Der Begriff der Natur" (24–104), worauf der 2. Tl. von „Natur im Naturrecht" handelt (105–171); den Abschluß bildet eine nur skizzenhafte „‚Fortführung' Der nachmetaphysische Weg zum Recht in der Sprache" (172–176). – Mit Recht heißt es in der Vorbemerkung: „Ein Name wirft seinen Schatten auf alles, was hier vorgebracht wird: *Erich Przywara*" (12); in der Tat dürfte das volle Verständnis der philosophischen Darlegungen der „Einführung" und des 1. Tls. und damit gut der Hälfte des Buches sich nur den engen Kreisen derer erschließen, die mit der Gedankenwelt und nicht zuletzt mit der Sprache Przywaras, aber auch *Heideggers* vertraut sind. – Erst der in unvergleichlich flüssigerer und verständlicherer Sprache geschriebene 2. Tl. verdeutlicht, was Z. unter Naturrecht versteht. Besonders einprägsam formuliert er es einmal so: „In gewissem Sinn nimmt Naturrecht den Mund zu voll, weil es allein keine Rechtsqualität hat; aber andererseits bleibt das Recht ein leeres Versprechen, wenn es nicht vom Naturrecht erfüllt ist. Das Naturrecht ist (noch) kein Recht, und, das Recht ohne Naturrecht ist (auch) kein Recht" (125; statt „leeres Versprechen" würde „leere Anmaßung" m. E. das, was Z. meint, noch besser treffen). – Geradezu vehement verwirft Z. das Naturrecht, wie seiner Meinung nach katholische, insbesondere (neo-)scholastische Autoren es verstehen (134). Man kann ihm unbedenklich zugeben, daß deren herkömmliche Darstellungsweise bei heutigen Lesern solchem Mißverständnis Vorschub leistet, vor allem die Rede von angeblich unwandelbarem und wandelbarem Naturrecht oder gar von Ausnahmen von Normen des Naturrechts, wo es sich bei genauerem Zusehen um den Unterschied von Rechtssätzen handelt, die entweder unter jeder denkbaren oder nur unter bestimmter Verumständung naturrechtlich *begründet* sind. Im klassischen Verstande ist Naturrecht nicht ein Inbegriff abstrakt geltender Normen, auch nicht im Vergleich zum positiven ein „höheres" Recht, sondern das, was in jeder positiven Norm, die als Recht gelten will, *innewohnt und begründet*, daß sie nicht Unrecht, sondern wirklich das ist, als was sie sich ausgibt, nämlich Recht. So sind Naturrecht und positives Recht in der Tat nicht zwei univoke species eines genus „Recht", sondern verhalten sich *analog*. Ebenso sind wir uns völlig klar darüber, daß jede in menschliche Begriffssprache gefaßte Norm ex definitione (sic!) nicht Naturrecht, sondern eben damit *positiviert* ist und daher bestenfalls gesatztes *Recht* sein kann, sich aber darüber auszuweisen hat, ob oder inwieweit sie dank ihr *innewohnendem* Naturrecht wirklich „rechtens"

ist. – Z.s Deutung des Naturrechts als „Seinsrecht", insbesondere dessen Ableitung aus dem „all-einigen Imperativ" (150 ff.), den er der „goldenen Regel" an die Seite stellt, führt zu Ergebnissen, durch die der Vertreter scholastischer Naturrechtslehre seine Thesen in überraschendem Ausmaß bestätigt findet. – *Nutzanwendung* dieses Buches sollte sein, unsere Naturrechtslehre aus der Sprache abstrakter logischer Deduktion *umzuschreiben* in eine Sprache, die den heutigen Menschen verständlich ist, vor allem den durch die Schule der Sprachanalyse hindurchgegangenen Philosophen und Juristen, aber auch den Praktikern. Das führt zu keiner „Krise" des Naturrechts, würde aber sehr viel dazu beitragen zur „Läuterung" nicht nur seiner Darbietung, sondern auch seiner Aufnahme und seines rechten Verständnisses; vgl. hierzu *diese* Zschr. 43 (1968), 98–100. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schack, Herbert, Grenzfragen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Gesammelte Aufsätze. 8° (275 S.) Berlin 1973, Duncker & Humblot. 48.60 DM. – Nicht weniger als 4 Bücher von Sch. wurden in dieser Zschr. bereits besprochen: „Wirtschaftsleben und Wirtschaftsgestaltung; die Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialphilosophie" 39 (1964), 479, „Die Revision des Marxismus-Leninismus; Wandlungen einer Ideologie" 42 (1967), 145, „Marx – Mao – Neomarxismus; Wandlungen einer Ideologie 45 (1970), 479 und „Volksbefreiung; sozialrevolutionäre Ideologien der Gegenwart" 47 (1972), 472/3. Dieser neue Band faßt dem gleichen Themenkreis angehörige Aufsätze aus den Jahren 1951–1960 zusammen. Obwohl der Mehrzahl nach in *Schmollers* Jahrbuch, also in einer vorzugsweise an engere Fachgenossen sich wendenden Zeitschrift erschienen, sind diese Aufsätze für jeden interessierten Leser verständlich. Fachgenossen würden gegen den Wiederabdruck wohl einwenden, inzwischen sei manches durch den Fortschritt der Wissenschaft überholt. Das trifft insoweit zu, als die Diskussion in Fachkreisen seither genauer und strenger geworden ist mit der Folge, daß sie sich mehr und mehr dem allgemeinen Verständnis entzieht. So wie Sch. die Fragen entfaltet und erörtert, bleiben sie auch dem interessierten Politiker, Publizisten u. a. m. noch zugänglich, ja diese Art und Weise ist geeignet, den Einstieg auch in den inzwischen fortgeschrittenen Stand der Diskussion zu erschließen. – „Der Verf. hat seine geistige Position in dem Spannungsfeld zwischen Ratio und Vernunft bezogen" (5); kürzer und treffender könnte Sch. sich und sein wissenschaftliches Bemühen gar nicht kennzeichnen. – Von marxistischer Seite werden Einwände gegen seine Wiedergabe der *Marx*schen Lehre erhoben; viel eher hätten sie ihm zu danken für die ungemein verständnisvolle Weise, wie er seine (Hörer und) Leser in das Verständnis von Marx und Marxismus einführt. – Unverständlich ist mir der Satz: „Die Selbstentfremdung kann nicht auf dem Wege über den Kollektivismus und die proletarische Diktatur erfolgen" (263). Unmittelbar zuvor heißt es, der Mensch wolle und müsse sich aus der Selbstentfremdung, die er (auch nach Sch.s Meinung) im Kapitalismus erleide, *befreien*. Folgerecht müßte daher im nächsten Satz von dieser *Befreiung aus* der Selbstentfremdung die Rede sein. Ist der Text hier infolge eines Druckfehlers verstümmelt wiedergegeben? – Nur gelegentlich einmal (so z. B. 130) läßt Sch. die *christliche* Fundierung seines Ethos durchblicken.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schmitz, Philipp, Die Armut in der Welt als Frage an die Christliche Sozialethik (Beitr. zur Praktischen Theologie). 8° (93 S.) Frankfurt 1973. Knecht. 9.80 DM. – Armut als konstitutives Element des sittlichen Grundaktes – so könnte man die Thematik kurz umschreiben, die Sch. in klarer, anschaulicher Sprache vor dem Erfahrungshintergrund persönlicher Erlebnisse in recht anspruchsvollen Gedankengängen behandelt. Sein Fazit: „Die Sozialethik kann sich für jede ihrer Fragen der Armut als Perspektive bedienen. Mit ihr bekommt sie die Realität voll in den Griff; ohne den Armen entbehrte sie des Leitbildes und des Maßes der Gerechtigkeit; ohne den Verzicht gelänge es ihr nicht, die Priorität des Menschlichen herauszustellen. Die Armut in der Welt kann als Korrektur und Kriterium für das Methodenproblem der Sozialethik aufgefaßt werden. Aus der Betrachtung der Not von zwei Dritteln der Menschheit kann sich die Motivation der sittlichen Tat erschließen" (64). – Beispielhaft zeigt der Autor an den Problemen der Umwelt und des Friedens, daß aus der Existenzbedrohung – der

Armut – heraus, die Priorität des Menschen, seine Rechte und seine Qualität des Lebens definiert werden müssen und alles andere dem unterzuordnen ist. So konkretisiert er seine Forderung an die Ethik als Koinzidenz von Seins- und Normwissenschaft, „daß man lediglich in ständiger Bemühung und in je neuem Ansatz Modelle des Handelns erarbeiten kann" (20). – Die sehr dichte und knappe Behandlung des Themas bringt es zwangsläufig mit sich, daß der Leser an einigen Stellen des Buches, z. B. bei der Begriffsbestimmung der Armut, bei der Interpretation empirischer Fakten und besonders bei der im 4. Abschnitt dargestellten Identitätsproblematik der „Kirche der Armut", das Verlangen hat, klärende Rückfragen an den Autor zu stellen. Dies mag beabsichtigt sein; es zeigt jedenfalls, daß es dem Verf. mit diesem Büchlein gelungen ist, seine eigenständige und interessante Meinung in die gegenwärtige Diskussion um die Rolle der theologischen Ethik und ihre Grundlegung einzubringen.

H. Zwiefelhofer, S. J.

Hengel, Martin, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte (Karl Heinrich Rengstorf z. 70. Geburtstag gewidmet). 8° (96 S.) Stuttgart 1973, Calwer. – Es gibt mancherlei Anlaß, in heutiger Zeit sich auf die frühchristliche Sozialgeschichte zu besinnen. Im Kampf gegen die Ungerechtigkeitsstrukturen in unserer Welt ist die Frage nach Recht oder Unrecht des Privateigentums unvermeidlich. Und wenn das Konzil sich zu einer „armen und dienenden Kirche" bekennt, dann ist es ratsam, die Zeugnisse der christlichen Frühzeit beizuziehen, in denen von der Eigentumskritik der Väter und von dem „Liebeskommunismus" der Urgemeinde die Rede ist. Wenn das wieder einmal machtvoll aufgebrochene Heimweh nach der Urkirche nicht romantisches Gefühl bleiben soll, muß in sauberer Analyse deutlich gemacht werden, was denn von Schrift und Tradition her die dem Christen zukommende Stellung zu Reichtum und Armut ist. Die vorliegende Schrift des Tübinger evangelischen Exegeten H. bietet bei aller Gedrängtheit der Darstellung einen vorzüglichen Zugang zu den hier zu bedenkenden Problemen. Sie zeigt, in welchem Umfang die Eigentumskritik der Väter unter dem Einfluß der zeitgenössischen Ideen vom Naturrecht und der damaligen Staatsutopien stand. Sie gibt eine wohlabgewogene Darstellung der atl. und jüdischen Auffassung von Eigentum und Reichtum. Sie untersucht die scheinbar widersprüchliche Einstellung Jesu zum Eigentum. Natürlich wird auch von den mannigfachen Lösungsversuchen gehandelt, mit denen die frühe Gemeinde-Ethik die Eigentumsfrage zu bewältigen suchte. Aus alldem wird deutlich, daß „uns heute in vielen Punkten ein breiter Graben von der frühen Kirche trennt", so daß eine kurzschlüssige Berufung auf die damalige Praxis oder gar Theorie sich verbietet. „Aber gerade darum sollten wir uns bemühen, das Verbindende zu sehen, mit dem Ziel, ihr geistliches und soziales Leben für unsere von Krisen geschüttelte Zeit fruchtbar zu machen"(86). Was damit gemeint sein will, faßt H. zum Schluß in zehn Thesen zusammen. In ihrer behutsamen Ausgewogenheit könnten sie eine wichtige Orientierung bei den uns heute aufgegebenen Überlegungen bieten. Das gilt vor allem von der 2. und 3. These: „Im Urchristentum steht die radikale Kritik am Reichtum und die Distanz gegenüber den Gütern dieser Welt... unter dem endzeitlichen Vorzeichen der Nähe des Reiches Gottes" „... Aufgrund der anderen Situation lassen sich die Aussagen des Urchristentums nur bedingt auf unsere Industriegesellschaft übertragen."

H. Bacht, S. J.

Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung (Systematische Beitr., 12), hrsg. von *Elisabeth Moltmann-Wendel*. 8° (226 S.) München–Mainz 1974, Kaiser-Grünewald. 24.50 DM. – In dem Überblick der Herausgeberin über „Christentum und Frauenbewegung in Deutschland" (13–77) tritt bereits die *evangelische* Frauenbewegung (38–62) im Vergleich zur nicht-kirchlichen, insbes. sozialistischen, deutlich zurück; von einer *katholischen* ist kaum etwas zu melden. – Besonderes Interesse verdienen die den 2. Tl. (81–226) bildenden zehn ausgewählten „Texte zur Frauenbewegung in den USA". Zwei davon stammen von Männern: *L. Swidler* und – soweit ersichtlich – dem einzigen Ausländer, dem schwedischen Exegeseprofessor *K. Stendahl*. Swidler und drei der insgesamt acht Verfasserinnen (S. C. Callahan, Rosemary Ruether und Mary Daly)

sind Katholiken. – Gleich an erster Stelle steht der sehr ansprechende Beitrag der katholischen Theologin *S. C. Callahan* (81–92); im Gegensatz dazu wirkt der unmittelbar folgende Beitrag von *Beverly Jones*, „Dynamik in Ehe und Mutterschaft" (93–107), auf mich abstoßend; m. E. wäre er mangels christlicher Substanz gut zu entbehren. – Reizvollen Genuß gewähren die in verschiedenen Beiträgen dargebotenen unterschiedlichen Auslegungen einschlägiger Schrifttexte; jedem von ihnen gelingt es, mit triftigen Gründen einsichtig zu machen, daß der hl. Paulus die Meinung teilt, die der Vf. (die Vf.in) sich zu der Sache gebildet hat, und sie mit seiner apostolischen Autorität bestätigt. Offenbar lassen die Texte solch unterschiedliche Auslegung zu, so daß es sich kaum vermeiden läßt, das eigene Vorverständnis in sie hineinzulesen und es ihnen dann wieder zu entnehmen. Aber gerade diese z. T. gegensätzlichen Auslegungen mahnen nicht nur zur Vorsicht, sondern regen auch sehr zum Nachdenken an. Von verdrießlichen Ausnahmen abgesehen wird man sagen dürfen, daß hier gläubige evangelische und katholische Christen hohen theologischen Bildungsstandes ehrlich darum ringen, der Frau die Rechte und die Stellung zu verschaffen, die ihr nach dem auch in der Kirche geltenden Gleichberechtigungsprinzip zukommen. – Anders als *Mary Daly*, die in „Pacem in terris" n. 15 einen „Türspalt" und in „Gaudium et Spes" n. 29 „prophetische Nüancen" zu erkennen glaubt (188), die der Frau den Ausblick auf die Priesterweihe eröffnen, will mir scheinen, daß die sorgfältige Redaktion des ersteren Textes eigens darauf bedacht war, *keinen* solchen Türspalt zu öffnen; eher schon lassen sich dem zweitgenannten Text „prophetische Nüancen" abgewinnen.

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

Kaufmann, Franz X., Theologie in soziologischer Sicht. Kl. 8° (187 S.) Freiburg 1973, Herder. 19.80 DM. – Soziologen und Theologen stehen einander meist mißtrauisch, wenn nicht gar mit gegenseitiger Geringschätzung gegenüber; verständnisvolle Begegnung ist selten; in diesem Buch findet sie statt. Der Verf. ist Soziologe, zugleich aber auch in der (kath.) Theologie bewandert und darüber hinaus – was für sein Buch wohl noch bedeutsamer ist – im (kath.) Glauben ganz unverkennbar beheimatet. Das setzt ihn in den Stand, mit den Theologen, aber nicht mit ihnen allein, sondern wenigstens mittelbar auch mit den Amtsträgern der (kath.) Kirche sachlich und offen über Dinge zu sprechen, an denen sich leicht Empfindlichkeiten und unsachliche Streitereien entzünden. In seinem Vorwort versichert K., er habe sich „um wohlwollende Neutralität gegenüber kirchlichen Selbstdeutungen und Entwicklungstendenzen bemüht" (6), und begründet das Wohlwollen mit seinem Vertrauen in „eine gewisse Widerstands- und Wandlungsfähigkeit dieser ältesten Institution des Abendlands" und die Neutralität damit, daß „nur die Einklammerung der Frage nach der Wahrheit der kirchlichen Selbstdeutungen Distanz und damit Reflexions- und neue Handlungsmöglichkeiten schafft" (7). Man beachte: Die Frage nach der Wahrheit wird nicht aus-, sondern *ein*geklammert; dank dieser Einklammerung ist sie ständig gegenwärtig, ja die eigentlich treibende Kraft der ganzen wissenschaftlichen Bemühung. – Ob mit den Stichworten Wandelbarkeit oder Unwandelbarkeit der Kirche (und des Kirchenrechts) das, worum es letztlich geht, sprachlich voll befriedigend zum Ausdruck gebracht ist, kann man bezweifeln, aber vielleicht haben wir dafür noch keinen treffenderen sprachlichen Ausdruck. Im Hintergrund stehen – K. selbst deutet es an (35) – die schweren Probleme der Wissenschaftstheorie und Wissenssoziologie: in welchem Sinn bewahren Kategorien wie Substanz, Natur, Wirklichkeit, Zeit u. a. m. über den Wandel nicht nur der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern der gesamten Lebensbedingungen ihren ursprünglichen Sinn, inwieweit wandeln sich nur die Wortbedeutungen im jeweiligen Sprachgebrauch und inwieweit geht der Wandel tiefer und betrifft, sei es den Erkenntnisgegenstand, sei es das erkennende Subjekt, die Struktur seines Erkenntnisvermögens oder des Erkenntnisvorgangs? – In der (kath.) Kirche sind diese Probleme seit der Modernismus- und Integralismuskrise der Jahrhundertwende *virulent*, haben aber in der Hauptsache nur Abwehrreaktionen manchmal recht unbeholfener, z. T. auch unschöner Art ausgelöst; erst seit dem 2. Vatikan. Konzil haben wir es mit einer *echten*, d. i. läuternden Krise zu tun. Zu der im Gang befindlichen, aber bei weitem noch nicht ausgetragenen Klärung liefert dieses Buch einen höchst verdienstvollen Beitrag.

Damit ist noch keine Zustimmung zu allen Meinungen des Verf. ausgesprochen; manche sollte man vielleicht eher als Versuche ansehen, die erst über error and trial zur vollbefriedigenden Lösung führen. Unzweifelhaft richtig aber ist der *Ansatz:* unter unsern heutigen hochdifferenzierten Verhältnissen erlebt der Mensch schon die Welt der Erfahrung nicht mehr als ein Sinnganzes und daher noch viel weniger das Sinnganze einer Welt, in der Erfahrung und Offenbarungsglauben zur Einheit verschmolzen wären. Infolgedessen erlebt er die Kirche und deren Verkündigung der Offenbarungswahrheiten und Offenbarungstatsachen (eine von ihnen ist die Kirche selbst!) auf ganz andere Weise als die Menschen früherer Zeiten, für die Welt und Kirche, diesseitiges und jenseitiges Leben ein einziges großes Sinnganzes waren, das von ihnen wie selbstverständlich und daher unbewußt (unreflektiert) als solches erlebt wurde. Was hat sich damit für die Kirche und ihre Aufgabe und was hat sich infolgedessen insbesondere auch für die theologische Wissenschaft gewandelt? Wie haben sie sich dieser Wandlung, sei es in Anpassung, sei es in Ablehnung oder wie immer *zu stellen?* Eine abschließende Antwort auf diese Frage wäre gewiß voreilig; mehr als einige Beiträge oder Anregungen dazu geben zu wollen wäre vermessen; vor solcher Vermessenheit weiß K. sich wohlweislich zu hüten. – Nicht zustimmen kann ich seinen Ausführungen über das „Naturrechtsdenken" (78–92). Zwar läßt sich nicht in Abrede stellen, daß sich im 19. Jh. ein „steriles (neo-)scholastisches Naturrechtsdenken" (92) breit gemacht hat, aber doch nur – wenn man dem Vulgär-Marxismus diesen Ausdruck nachbilden darf – in der *Vulgär*-Scholastik. Was echtes Naturrechtsdenken ist, hat niemand anders schöner und überzeugender dargelegt als *Alexander Rüstow,* namentlich in seinen beiden Vorträgen „Menschenrechte und Menschenpflichten?" (296–313) gelegentlich seiner Ehrenpromotion an der Universität Bern 25. 5. 1960 und „Politische Idee und politische Wirklichkeit" (314–337) vor den Altphilologen 24. 5. 1961, hier insbes. 352/3, Anm. 19 (in: A. Rüstow, Rede und Antwort, Ludwigsburg o. J. [1963], Hoch). Nachdrücklich betont Rüstow, daß jede sprachliche Ausformulierung bereits kein Naturrecht mehr ist, sondern unvermeidlich bereits Positivierung mit all ihren Begrenztheiten. Für mein Verständnis bedeutet das *echte* scholastische Naturrechtsdenken (inwieweit die Kompendien- und Sekundär-Literatur diesem Anspruch gerecht wird, steht auf einem anderen Blatt) gerdaezu die *Vorwegnahme* dessen, was erst die heutige Sprachanalyse und Wissenschaftstheorie explizit gemacht haben. Hier hat K. sich wohl durch *J. David,* „Das Naturrecht in Krise und Läuterung" (vgl. die ausführliche Besprechung in dieser Zschr 43 [1968], 98–100) irreführen lassen. Heute nach den bitterbösen Erfahrungen mit der „Arbeit nach Vorschrift" sollte doch für niemand mehr eine Unklarheit darüber bestehen, daß das, was in Wahrheit sittlich gesollt oder rechtlich geschuldet wird, sich niemals adäquat in Worten ausdrücken, sondern immer nur durch Rückgriff auf den nur gedanklich verstehbaren „Sinn" oder in anderer Ausdrucksweise auf die „Natur der Sache" einschließlich der in jedem Augenblick anderen Verumständung erfassen läßt. Daß wir uns über die buchstäbliche anstatt sinngetreue Befolgung der Vorschriften erbosen und entrüsten, ist doch gar nicht anders zu verstehen als aus diesem uns zutiefst eingeprägten Bewußtsein. Der von unseren Vorfahren immer wieder begangene Irrtum bestand darin, in unzähligen Fällen unwandelbare „Naturen" zu unterstellen, wo es sich in Wirklichkeit nur um Wortsymbole handelte, mit denen unser jeweiliger Sprachgebrauch Sachbereiche abdeckt, deren Grenzen sich in ständigem Fluß befinden, ja sogar deren ganze Flächen sich verschieben.

Den Nagel auf den Kopf trifft K. mit der Feststellung, die Theologen befänden sich nicht eigentlich in Konflikt mit den religiösen Autoritäten (Episkopat) als mit den „Verwaltungsmännern in der Kirche" (134). Für einen Soziologen ist das auch gar nicht verwunderlich. Auch der kirchliche Verwaltungsmann kann sich dem Verhängnis nicht entziehen, mehr oder weniger zum „Apparatschik" zu werden; ja vielleicht müssen die kirchlichen „Verwaltungsmänner" sich dieser Gefahr aussetzen oder dieses Schicksal auf sich nehmen, um es den Bischöfen zu *ersparen.* – Zu weit dagegen geht die Behauptung, nicht so sehr „der Inhalt abweichender theologischer Lehrmeinungen (stehe) im Vordergrund des kirchlichen Kontrollinteresses, sondern ihre möglichen Wirkungen" (ebda); so kann es denn auch nur in sehr begrenztem Umfang zutreffen, die Konflikte würden von den Bischöfen „nach einem

Opportunitätsprinzip geschlichtet" (ebda); Bedachtnahme auf das, was jeweils opportun ist, Ja; Opportunitäts*prinzip*, Nein; davor bewahre uns Gott! – Das Buch verdient, nicht gelesen, sondern studiert zu werden.

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

Stegmann, Franz Josef, Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland. Vom Beginn der Industrialisierung bis zum Jahre 1933 (Beitr. zur Katholizismusforschung, hrsg. von *A. Rauscher*, Reihe B). 8° (230 S.) München – Paderborn – Wien 1974, Schöningh. 28.– DM. – Nicht die Geschichte der heutigen, mit dem Bochumer Katholikentag 1949 einsetzenden MB-Diskussion stellt dieses Buch dar, sondern laut Untertitel deren *Vor*geschichte bis zur Machtergreifung des NS; – „Vorgeschichte" auch in dem Sinne, daß das Thema der Diskussion nicht ganz das gleiche war mit dem heutigen. Handelt es sich heute, nachdem die MB in Angelegenheiten des *Betriebs*-Lebens schon nicht mehr bestritten ist, im wesentlichen um die echte Beteiligung des Faktors Arbeit an den auf der *Unternehmens*ebene zu treffenden wirtschaftlichen Entscheidungen, so ging es damals um eine Mehrzahl nicht deutlich voneinander unterschiedener Fragen, einmal um die Vermenschlichung des Betriebslebens, die man sich von zunächst freiwilliger, später gesetzlich vorzuschreibender Einführung von Ältestenräten oder Arbeiterkommissionen versprach, zum andernmal um die (staatsbürgerliche und allgemein) gesellschaftliche Gleichberechtigung der mit der Industrialisierung entstehenden neuen gesellschaftlichen Gruppe der „freien" Lohnarbeiter, insbesondere um deren „mitbestimmenden" Einfluß auf den Gang der Wirtschaft oder, wie man damals sagte, der Produktion, also um gesamtgesellschaftliche und gesamtwirtschaftliche Fragen, die sich decken oder mindestens eng berühren mit dem, was man heute – sprachlich unkorrekt – „überbetriebliche Mitbestimmung" nennt. – Überzeugend zeigt St. auf, wie die Diskussion über Wiederherstellung der zu Bruch gegangenen ständischen Gesellschaft sich allmählich von geburts- und herrschaftsständischen Vorstellungen freischwimmt und zu etwas ganz und gar anderem, zum *berufs*ständischen Gedanken vorstößt. Die verschiedenen Sektoren von (Gesellschaft und) Wirtschaft sollen sich als Selbstverwaltungskörperschaften konstituieren, denen alle darin Berufstätigen, gleichviel ob Selbständige oder Unselbständige, *gleich*berechtigt angehören und folgerecht auch *gleich*berechtigt über deren Angelegenheiten entscheiden. – Bisher konnte ich Gewerkschafter, die mich fragten, was man sich denn unter der ihnen geheimnisvollen „Berufsständischen Ordnung" der katholischen Soziallehre vorstellen könne, mit der Auskunft zufriedenstellen, das sei so ungefähr das, was sie unter der Bezeichnung „überbetriebliche Mitbestimmung" erstrebten. Nachdem ich St.s Buch gelesen habe, werde ich nicht mehr sagen „ungefähr dasselbe", sondern „genau dasselbe" und werde hinzufügen: „und ebenso wie ihr sind auch wir uns noch nicht klar darüber, wie man das richtig macht". – Aus einer Äußerung von mir i. J. 1932 glaubt St. entnehmen zu können, ich hätte schon damals die gleichberechtigte MB der Arbeit auf der überbetrieblichen Ebene gefordert, die betriebliche dagegen abgelehnt (171). Ersteres stimmt; letzteres ist ein Mißverständnis. Berufsständische Zuständigkeit und Führung eines Unternehmens liegen in zwei verschiedenen Ebenen; was ich ablehne, ist der Übergriff aus der einen in die andere Ebene, nach oben in den Bereich der Staatsführung, nach unten in den Bereich der Unternehmensführung. Will man für die Frage der MB etwas daraus folgern, dann nur dieses: auf der Unternehmensebene erscheinen nur die Belegschaften, erst auf der „überbetrieblichen" Ebene – die Gewerkschaften als berufene Träger der MB.

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

Langner, Albrecht (Hrsg.), Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jhdt. (Beitr. zur Katholizismusforschung, hrsg. von *A. Rauscher*, Reihe B: Abhandlungen). 8° (188 S.) Paderborn 1974, Schöningh. Kt. 19.80 DM. – Fünf Referate einer am 2.–4. Juni 1971 in Speyer veranstalteten Tagung nebst einer Zusammenfassung des Gedankenaustauschs als Beiträge oder Vorarbeiten zu dem im Titel genannten Thema finden sich in dem Bändchen vereinigt. Das größte Interesse verdienen die Beiträge des Hrsg. „Grundlagen des sozialethischen Denkens

bei W. E. von Ketteler" (61–112) und von *Cl. Bauer* „Das Naturrecht in der ersten Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft" (135–170). – Mehr als solche „Stichproben" „zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jhdt" (Untertitel des Buches) kann man beim heutigen Stand der Forschung nicht bieten.

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

Aequitas und Toleranz. Gesammelte Schriften von Carl Joseph Hering, hrsg. von *E. Fechner/E. von Hippel und H. Frost.* 8° (VII u. 240 S.) Bonn 1971, Bouvier. 33.– DM. – Der vorliegende Sammelband ist ein Denkmal der Dankbarkeit und Verehrung des Kreises der Freunde und Schüler für den Kölner Ordinarius für Staats-, Rechts- und Moralphilosophie, Staats- und Kirchenrecht *Carl Joseph Hering* (1902–1968). Wie die kanonistischen, philosophischen und staatskirchenrechtlichen Abhandlungen, die in diesem Gedenkband abgedruckt sind, beweisen, vereinte H. verschiedene Wissensbereiche in heute seltener Kombination. Dieser Band bestätigt die Richtigkeit der These, daß das Staatskirchenrecht, d. h. jener Bereich des *vom Staate gesetzten Rechts,* der die rechtlichen Beziehungen des Staates zu den auf seinem Gebiet bestehenden Kirchen und übrigen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften regelt, in besonderem Maße auf seine theologischen und philosophischen Grundlagen und schließlich auch auf sämtliche Gesellschaftswissenschaften verwiesen ist. Noch viel mehr gilt dies von dem dem StKirchR im Bereich des kanonischen Rechts zugeordneten Gebiet des Ius Publicum Ecclesiasticum. Verliert das StKirchR den lebendigen Zusammenhang mit der Religion und der Theologie, erfährt es gegenüber seinem ureigensten Gegenstand, nämlich dem Vollzug der Religion und dem Leben der Kirchen, eine gefährliche Verfremdung und gewinnt, wie Martin Heckel zutreffend ausgeführt hat, einen Zug des Hohlen und Fassadenhaften (vgl. *M. Heckel,* Die Kirchen unter dem Grundgesetz: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, H. 26 [Berlin 1968] 10 ff.). Signifikante Beispiele einer solchen schwerwiegenden Verkennung des Wesens der christlichen Religion und vor allem der katholischen Kirche sind die auch heute noch greifbaren Werke der Kulturkampfjuristen Emil Friedberg (1837–1910), Rudolf Gneist (1816–1895), Paul Hinschius (1835–1898) und Otto Mejer (1818–1893). Ohne die Mithilfe dieser Juristen, die die Kirchen im Grunde nur als abgegrenzte Bereiche der Staatsverwaltungen betrachteten, wäre der Kulturkampf in der Weise, wie er sich tatsächlich ereignet hat, nicht möglich gewesen (vgl. u. a. *Rudolf Lill,* Der Kulturkampf in Preußen und im Deutschen Reich: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von *Hubert Jedin.* Bd. VI/2 [Freiburg–Basel–Wien 1973] 39 ff.). – Im Denken und im Schrifttum von Hering ist die Synthese zwischen Theologie, Philosophie, Kanonistik und Staatsrecht gegeben. Wie *H. D. Schelauske* in seinem Beitrag „Abschied von Carl Joseph Hering" hervorhebt, kreiste das Lebenswerk H.s vor allem um die zwei Problemkreise der *Aequitas* und der *Toleranz.* Diese beiden Gedanken haben nicht nur sein intellektuelles Interesse wachgerufen, sondern ihn auch innerlichst ergriffen (224). Diese Begriffe stehen daher auch zu Recht über diesem Gedenkband. Die beiden Abhandlungen „Über Toleranz und die Notwendigkeit der Erziehung zur Toleranz" (143–168) und „Wohlwollen als politische und religiöse Tugend" (169–185) legen Zeugnis ab von der geistigen Weite des Denkens H.s. Gleiches gilt von „Die Methodik des kanonischen Rechts" (45–67), „Die Billigkeit im kanonischen Recht" (68–83) und „Die Aequitas im Decretum Gratiani" (84–101). Neben anderen Beiträgen aus dem StKirchR fand in diesen Gedenkband auch die bedeutsame und inhaltlich überzeugende, ein Zentralproblem des StKirchR erörternde Abhandlung Aufnahme: „Zur Interpretation der Formel ‚innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes' (Art. 140 GG/137 III, 1 WRV)" (126–142) aus der Festschrift für Hermann Jahrreiß z. 70. Geb., hrsg. von *Carl Carstens* und *Hans Peters* (Köln 1964). – Von besonderem wissenschaftlichem Interesse auf dem Gebiete des StKirchR ist der konzentrierte Arbeitsbericht von *Manfred Baldus* über „Das Institut für Kirchenrecht und Rheinische Kirchenrechtsgeschichte der Universität zu Köln unter der Leitung von Carl Joseph Hering 1947–1968" (223–234). Dieses Institut wurde i. J. 1931 von dem bekannten Staatskirchenrechtslehrer Godehard Josef Ebers gegründet. Der Beitrag von *Baldus* vermittelt einen vorzüglichen Einblick in die Persönlichkeit und die konstruktive

und kommunikative Ausstrahlungskraft Herings, der, wie Baldus bemerkt, ein „echter Lehrer" war, „der andere zum Lernen führte". Nicht weniger als 52 Dissertationen junger Juristen hat H. angeregt und betreut. Von ihnen überragt eine ganze Reihe den Durchschnitt bei weitem. Dem Band ist am Ende neben der Bibliographie H.s (235 f.) erfreulicherweise auch das vollständige „Verzeichnis der unter Anleitung von Hering erarbeiteten Dissertationen" beigefügt. – Es gibt in der Gegenwart wenige Schriften, aus denen ein so hohes Maß berechtigter Verehrung für einen akademischen Lehrer spricht wie aus dem Gedenkband „Aequitas und Toleranz" für Carl Joseph Hering. J. Listl, S. J.

7. Geschichte der Philosophie

Weischedel, Wilhelm, Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen in Alltag und Denken. 8° (362 S.) 3., erw. Aufl., München 1973, Nymphenburger Verlagshandlung. 29.80 DM. – Der Zugang über die Hintertreppe: d. h. über die private Existenz, biographisch und anekdotisch. 34 Bildnisse, bewußt nur eine Auswahl, in der z. B. E. Husserl fehlt, aber auch Ockham usw. Man erwartet keine wissenschaftlichen Neuigkeiten, doch sind die Portraits oft sehr gekonnte Miniaturen. Der Ausgang vom „Alltag" der philosophischen Denker erschließt die persönliche Lebenssituation, die existentielle Atmosphäre, aus der heraus ihr Gedachtes zuweilen gerade auch in seiner Einseitigkeit, in seinen Verkürzungen und selbst Absonderlichkeiten verständlicher wird. Man wird sagen müssen, ganz ohne den Rückgriff aufs Private hat kaum eine philosophiegeschichtliche Darstellung von Format verzichten können (noch weniger eine ohne Format). Es ist jedoch lohnend und nicht selten amüsant, diese Hintertreppe einmal methodisch begangen zu sehen. Und es überrascht, daß keineswegs ein mitleidiges Lächeln über die so interviewten Geister und ihre Weltfremdheit das Ergebnis ist, sondern fast durchweg das Staunen über den unheimlichen Ernst, der dem Philosophieren innewohnt. Der Alltag der Philosophen sei sogar selbst Ausdruck dieses Ernstes, wie etwa u. a. bei Sokrates, Thomas (!), Kierkegaard, Wittgenstein. Man muß nun aber nicht geradezu marxistisch denken – sollte dennoch nicht viel stärker die Sozialstruktur und kulturgeschichtliche Gesamtsituation dasjenige sein, was Ansatz und Geist einer Philosophie be- und durchstimmt? Jedenfalls wird moderne Philosophiegeschichtsschreibung diesen Aspekt viel weniger vernachlässigen dürfen als den der Privatsphäre. Er fällt auch im vorliegenden Werk nicht immer völlig aus. Und schließlich sollte es noch erlaubt sein, das Epitheton „groß" im Untertitel zu befragen. Die Diskussion um die „Größe" eines Philosophen hat ja im Blick auf das unvollendete Geschichtswerk von K. Jaspers einen neuen Anstoß empfangen, besser: einen neuen Zungenschlag hören lassen. Ist denn Feuerbach, den der Verf. in die illustre Reihe aufnimmt, wirklich ein großer Philosoph (bei aller Geschichtsmächtigkeit!), oder Voltaire, oder auch Wittgenstein, der jeder eigenständigen Philosophie den Todesstoß versetzt haben will?
H. Ogiermann, S. J.

Speck, Josef (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. 1. Bd.: Philosophie des Altertums und des Mittelalters (UTB, Bd. 146). Kl. 8° (263 S.) Göttingen 1972, Vandenhoeck und Ruprecht. 17.80 DM. – Dieses Sammelwerk – es umfaßt noch ein Bändchen über die Neuzeit und eines über die Gegenwart – stellt dem Studenten die großen Philosophen mit ihren Hauptproblemen vor. Die Beschränkung des Platzes vorausgesetzt, war die Auswahl wohl richtig. Richtig war es auch, sich in der Darstellung auf jeweils nur ein, allerdings zentrales Problem zu beschränken. Die Auswahl des Problems war Sache der Bearbeiter: bei Sokrates die Entdeckung des Allgemeinen (*Gottfried Martin*), bei Platon die Idee (*Karl Bormann*), bei Aristoteles das Substanzproblem (*Ernst Vollrath*), bei Augustinus das Problem des Grundes im Dasein und Denken des Menschen (*Franz Körner*), bei Thomas von Aquin das Seiende und seine Prinzipien (*Wolfgang Kluxen*), bei Nikolaus von Kues die Idee der Koinzidenz (*Kurt Flasch*). Die einzelnen Beiträge werden durch ein Auswahlverzeichnis der Primär- und Sekundärliteratur abgeschlossen. Die Beschränkung auf wenige große Gestalten und je ein Problem hat Nachteile; aber sie werden bei weitem aufgehoben durch die Möglichkeit, statt

bloß totes Wissen auszubreiten, den Leser in lebendiges philosophisches Denken einzuführen. Das ist den Bearbeitern denn auch, obwohl in verschiedenem Maße, gelungen. Dabei ist aber auch die positive Information beträchtlich und zuverlässig. – Auf einzelne Interpretationsfragen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur einige Bemerkungen seien angeführt: S. 56 ist das letzte CE falsch; es muß heißen: „weiterhin AC zu CE wie CD zu DE". – Obwohl ratio ein Grundwort Augustins ist, wirkt die Verwendung des Ausdrucks Rationalismus ohne Anführungszeichen für Augustins Denken, das vom Verf. mit Recht als existentiell bezeichnet wird, eher verwirrend, da die gängige Bedeutung des Etiketts Rationalismus doch die einseitige Betonung des Verstandes ist. W. Brugger, S. J.

Gigon, Olof, Studien zur antiken Philosophie, hrsg. von *A. Graeser*. Gr. 8° (VI u. 442 S.) Berlin–New York 1972, de Gruyter. Lw. 110.– DM. – Der vorliegende Band vereinigt Arbeiten des Verf. aus den Jahren 1936–1965. Die Beiträge (Abhandlungen und ausführliche Rezensionen) umfassen die ganze Geschichte der antiken Philosophie von den Vorsokratikern bis Arnobius und Laktanz; etwas außerhalb dieses Kreises liegen zwei Aufsätze zur römischen Geschichtsschreibung und zur römischen Religionsgeschichte. Das Ganze ist ein außerordentlich reichhaltiges Werk geworden; es legt Zeugnis ab von der bewundernswerten Belesenheit des Verf. in der gesamten antiken Überlieferung. Viele Fragen der Philosophiehistorie werden behandelt; an zahlreichen Stellen weist G. auf Probleme hin, deren sich die weitere Forschung noch annehmen sollte. Mitunter sucht er hergebrachte Auffassungen zu korrigieren; um einige kleinere Dinge zu nennen: Das vielgenannte Zitat des Anaximenes (Diels Vorsokr. 13 B 2) hält er für unecht; er schätzt den Einfluß des Xenophanes für geringer ein, als es meist (besonders durch W. Jaeger) geschieht; den Bericht über Flucht und Tod des Protagoras betrachtet er als Legende; den Gorgias sucht er mehr aus seiner historischen Situation zu verstehen, als es gemeinhin getan wird. – Einigen antiken Denkern werden ausführliche Überlegungen gewidmet. In einer ansprechenden Darstellung der Geschichte der Neueren Akademie legt G. eine Interpretation vor, die die Gestalt des *Arkesilaos* in einem anderen Lichte erscheinen läßt, als es seit E. Zeller üblich ist; er sieht ihn nicht als den Begründer einer neuen, skeptischen Richtung der Akademie, sondern esoterisch als treuen Repräsentanten der platonischen Tradition, dessen Skepsis sich nur gegen die Erkenntnislehre der Stoa richtet. – Eingehend wird das Werk des *Poseidonios* gewürdigt, ebenso in seiner Geschichtsschreibung wie in seiner philosophischen Weltanschauung, deren Wirkung auf die spätantike Naturwissenschaft (ebenso wie die des platonischen Timaeus) von G. als negativ beurteilt wird. Des näheren geht er auf die Situation der Poseidoniosforschung seit K. Reinhardt ein und entwickelt umsichtig Richtlinien, die für die künftige Forschung Geltung haben sollten. – Genau analysiert wird das Verhältnis *Ciceros* zu Aristoteles. Eine innere Verbindung glaubt G. hauptsächlich in bestimmten Grundüberzeugungen zu erkennen, die in Ciceros Werk immer wieder zutage treten und dem Peripatos entstammen. Den Hortensius will G. nicht einfachhin in Abhängigkeit vom aristotelischen Protreptikos sehen. – Der größte Raum ist *Platon* gewidmet. Die Aufmerksamkeit G.s richtet sich dabei in der Hauptsache nicht auf den philosophischen Ertrag der platonischen Dialoge, sondern auf ihre dichterische Form. Solche Untersuchungen erscheinen ihm vordringlich, weil sie bisher nirgends thematisch geleistet worden sind, auch wegen „der Aura übermenschlicher Vollkommenheit" (188), mit der Platon mehr als jeder andere antike Autor umgeben sei. Besonders wichtig erscheint G., daß man Platon nicht, wie zumeist bisher, rein in sich, als unabhängige Größe betrachte, sondern auch nach seinen Vorgängern, nach der vorausliegenden Literatur sokratischer Dialoge frage. In genauerer Untersuchung des Aufbaus und der Gesprächsführung im Euthyphron, im Protagoras und in den einleitenden Sätzen der Nomoi („die so sonderbar sind wie das ganze Werk überhaupt" 236) greift G. selbst die gestellte Aufgabe an und kommt zu sehr kritischen Ergebnissen. Im Lauf der Untersuchungen wird auch die Echtheitsfrage berührt. Mehr beiläufig wird der Menexenos abgelehnt, der allgemein mit größerer Wahrscheinlichkeit als platonisch angesehen wird. Ebenso in Frage gestellt wird der 7. Brief „mit seiner Wirrheit im Philosophischen und seiner Redseligkeit im Historischen" (227); das ist 1962

geschrieben, vor dem ausführlichen Beweis für die Echtheit, den K. von Fritz (Platon in Sizilien, 1968) versucht hat. Auffällig aber ist, daß G. – im Bewußtsein, „eine Ungeheuerlichkeit auszusprechen" (108) – den Protagoras in Frage stellt, zwar ohne ein endgültiges Urteil fällen zu wollen; aber er redet von da an nur noch vom „Verfasser des Protagoras". Interpretationsschwierigkeiten zeigt er allerdings genug auf. Die weitere Forschung scheint bisher (die Arbeit über Protagoras war 1948 erschienen) die Frage nicht aufgenommen oder ernstgenommen zu haben. Um nur einige neuere Platonwerke zu nennen: *H. Gauß*, Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons I 2 (1954), betrachtet den Protagoras mit Selbstverständlichkeit als den Höhepunkt im frühplatonischen Schrifttum; *O. Wichmann*, Platon (1966) und *W. Bröcker*, Platons Gespräche (²1967) melden keinen Zweifel an der Echtheit an. A. Hartmann, S. J.

Marx, Werner, Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden (rombach hochschul paperback, 54). 8° (89 S.) Freiburg 1972, Rombach. 9.– DM. – Der Verf. geht von dem Satz im Buch Γ der Metaphysik aus: „Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und das ihm an ihm selbst Zukommende betrachtet" (Γ 1, 1003a 21 f.). Im 1. Tl. (15–29) sucht er die Eigenart dieser *Wissenschaft* zu klären. Als Lehre vom Seienden als solchen richtet sie sich nicht auf eine besondere Gattung, sondern ist allumfassend. Eben darum beruht sie weniger als jede andere Wissenschaft (ἐπιστήμη) auf Beweisen, sondern vor allem auf unmittelbarer Einsicht (νοῦς); der menschliche νοῦς ist allerdings nie reine Schau, sondern stets verbunden mit „dianoëtischem" Fragen und Forschen. Der 2. Tl. (30–63) erweist ihren Gegenstand als οὐσία; sie ist „*Ousiologie*". Denn da das Seiende auf „vielfältige Weise" (πολλαχῶς) ausgesagt wird, kann die Einheit der Wissenschaft vom Seienden nur dadurch gewahrt werden, daß dieses Viele auf Eines bezogen wird, und diese Eine ist eben die Ousia. Von ihr handeln die Bücher Z, H und Θ. Die Ousia ist ὑποκείμενον, dies aber nicht nur als grammatisches Subjekt, sondern als die grundlegende Wirklichkeit des Realen, und diese wiederum ist nicht allein Materie (ὕλη) sondern vor allem Form (εἶδος oder τὸ τί ἦν εἶναι). Die Form ist gegenüber der Materie als Potenz (δύναμις) Akt, Wirklichkeit (ἐνέργεια). Der Akt aber ist dem Begriff, der Zeit und dem Sein nach „früher" als die Potenz. Schon in Θ 8 schließt Aristoteles daraus, daß es als erstes Seiendes einen reinen Akt geben muß. So wird die Ousiologie, wie im 3. Tl. (64–83) gezeigt wird, zur *Theologie*. Als Theologie erscheint die „erste Philosophie" vor allem in den Büchern Λ, K und E. Daraus ergibt sich die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Ousiologie und Theologie und ihrer Einheit in der „ersten Philosophie". Sehr dankenswert ist die Zusammenstellung der verschiedenen Antworten auf diese Frage, die seit Natorp gegeben worden sind (71–81). *P. Natorp* entscheidet sich eindeutig für die Metaphysik als Allgemeinwissenschaft, d. h. Ontologie. Ähnlich *J. Düring* (1966). Nach *W. Jaeger* steht in der zeitlichen Entwicklung des aristotelischen Denkens im Anfang die erste Philosophie als Theologie, in der Reifezeit dagegen als Ontologie. Mehr oder weniger eindeutig als Theologie sehen die angezielte Wissenschaft *Ph. Merlan* (1953), *J. Owens* (1963) und *H. Boeder* (1965). Beides ist sie in der Deutung *A. Mansions* (1958), ein Schwanken zwischen beiden Auffassungen stellt *P. Aubenque* (1962) fest. *Heidegger* spricht von einer Zwiespältigkeit und zugleich Zusammengehörigkeit, die zusammen eben die „onto-theologische" „Metaphysik" kennzeichnen. Nach *H. Wagner* (1959) ist eine eindeutige Lösung noch nicht möglich. Nach *G. Patzig* (1960/61) wird die Ontologie als solche durch die Frage nach dem ersten Seienden naturgemäß zur Theologie. Noch klarer vertritt der Verf. selbst diese These: Die Seinslehre findet ihre letzte Erfüllung in der Theologie, diese ist der „Schlußstein" der Ousiologie (81). – Wenn Aristoteles diese Lösung nicht völlig überzeugend darstellen konnte, so wohl deshalb, weil er auf der Ebene der Ousia und damit des Essentialismus bleibt und so den Gott nur als erstes Seiendes, nicht aber als subsistierendes Sein denken konnte. J. de Vries, S. J.

Cilento, Vincenzo, Saggi su Plotino (Biblioteca di Filosofia, Saggi, 7). Gr. 8° (359 S.) Milano 1973, Mursia. 9000 L. – Die hier gesammelten Essays über Plotin zeigen ein reiches Spektrum. Mit großer Kenntnis des Textes und der Literatur geschrieben, umkreisen sie ihren Gegenstand und zeigen ihn in immer

neuer Beleuchtung. Aus den Themen seien herausgehoben: Kontemplation (θεωρία); die Geschichte des antiken Daimon; Poesie und Mythos bei Plotin; Psyche; die Kategorien des sinnlich Wahrnehmbaren, in Auseinandersetzung mit Christian Ruttens Buch „Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin" (Paris 1961), dessen Auffassung, daß Plotin Idealist und Nominalist sei, C. zurückweist; die göttliche Freiheit und „die verwegene Rede" der Gnostiker; die Wiedergeburt der Identität von Denken und Sein des Parmenides in Plotin; das Verhältnis von Mystik und Dialektik bei Plotin; religiöse Erfahrungen; Ekstase und Stille; das Fortleben Plotins in der modernen Welt. – Andere Essays bewegen sich mehr im Gebiet des Literarischen, wie: Stil, Sprache und Poesie. Ein Anhang behandelt die Textgeschichte der Ennéaden. W. Brugger, S. J.

Lohr, Charles H., Medieval Latin Aristotle Commentaries: Traditio 23 (1967) 313–413; 24 (1968) 149–245; 26 (1970) 135–216; 27 (1971) 251–351; 28 (1972) 281–396; 29 (1973) 93–197. – Für jede Forschungsarbeit bedeutet es eine große Erleichterung, wenn zuverlässige Repertorien zur Verfügung stehen, in denen der bisherige Ertrag der Forschung gesammelt ist. *Fr. Stegmüller* hat uns in seinem Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi und in seinem Repertorium Biblicum gleich zwei für jeden Mediävisten unentbehrliche Handbücher geschenkt. Sie haben ihrerseits wiederum viele Gelehrte zu weiteren Forschungen und Ergänzungen angeregt. Bisher fehlte uns ein solches Repertorium für die Aristoteleskommentare des MA. Sie sind für das Verständnis der geistigen Entwicklung des MA deshalb so wichtig, weil sich in ihnen ein großer Teil der Lehrtätigkeit, aber auch des Wissenschaftsfortschritts der philos. Fakultät niederschlug. Diese Lücke hat nun der Verf. ausgefüllt und in mühevoller Kleinarbeit ein Repertorium der lateinischen Aristoteleskommentare des MA zusammengestellt. L. ist ein Schüler Stegmüllers, lehrte eine Zeitlang an der Fordham-Universität in New York und ist heute Dozent an der theol. Fakultät der Universität Freiburg/Br. Sein Repertorium erschien in der angesehenen amerikanischen Zschr „Traditio", deren Mitherausgeber er seit einiger Zeit ist. Die Aufsätze tragen den Titel „Medieval Latin Aristotle Commentaries". In alphabetischer Ordnung werden die Autoren von Aristoteleskommentaren angeführt und zuerst die wichtigsten Lebensdaten jedes Autors angegeben; es folgt eine ausführliche, auf den neuesten Stand gebrachte Literaturübersicht, die bei wichtigen Autoren wie etwa Robert Grosseteste einen beträchtlichen Umfang erreicht. Schon diese Lit.-Angabe ist für jeden Mediävisten eine kostbare Fundgrube, zumal es fast ein halbes Jahrhundert her ist, daß B. Geyer in seiner Neuausgabe des „Überweg" die Literatur der Geschichte der Philosophie des MA zum letzten Mal möglichst vollständig zusammengestellt hat. Seit dieser Zeit fehlt uns eine solche zuverlässige Lit.-Übersicht. Nach diesen einführenden Übersichten folgt bei L. dann als Hauptteil die Angabe der einzelnen Aristoteleskommentare, auch der zweifelhaften und der unterschobenen; bei jedem werden sämtliche bisher bekannt gewordene Handschriften und Editionen angeführt. – Das Werk zeugt von einer immensen Arbeitskraft. Es ist in seinen Angaben präzis und zuverlässig; kaum je findet man einen Druckfehler oder eine nicht ganz vollständige Angabe. L. hat mit diesem Repertorium ein seines Lehrers Stegmüller würdiges Werk geschaffen. Sicherlich wird er – wie könnte es auch anders sein – nicht alle H.ss vollständig erfaßt haben, aber er hat wie die Repertorien Stegmüllers den Ansatzpunkt für weitere Forschungen geschaffen. Es ist bedauerlich, daß dieses unentbehrliche Werk nicht als selbständiges Buch erschienen ist. Nur wenige Mediävisten werden persönlich die Zschr „Traditio" besitzen, und auch die Verteilung auf so viele Jahrgänge erschwert die Benützung, zumal die Arbeit bei dieser Art der Veröffentlichung notwendigerweise keine Register enthält. Es wäre sehr zu wünschen, daß es dem Verf. gelänge, sein Repertorium zu vervollständigen, ihm die nötigen Register beizufügen und es als selbständiges Buch herauszugeben, weil es erst dann recht ausgewertet werden könnte E. Kleineidam

Pinborg, Jan, Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick, mit einem Nachwort von *Helmut Kohlenberger* (Problemata, 10). Kl. 8° (216 S.) Stuttgart 1972, Frommann. Studienausg. 22.– DM, Ln. 34.80 DM. – Das vorliegende Buch

geht auf die Vorlesungen des Verf. zurück, die er im WS 1970/71 in Kiel gehalten hat. Die einzelnen Kapitel behandeln die spätantike Logik (als Standort und Voraussetzung für die Logik des MA), die Logik der Frühscholastik, der Hochscholastik und der Spätscholastik. Aus dem Gesamtkreis der logischen Themen geht der Verf. vor allem auf das Bedeutungsproblem ein, er erläutert seine Analysen an zahlreichen Texten. Außerdem bringt das Buch eine ausgezeichnete Bibliographie. Damit eignet es sich vorzüglich, den an der Logik des MA interessierten Leser in die gegenwärtige Forschung einzuführen. An dieser Forschung ist bekanntlich der Verf. dieses Überblicks in nicht geringem Ausmaß mitbeteiligt. V. Richter, S. J.

Casula, Mario, La metafisica di A. G. Baumgarten (Studi di Filosofia, 5). Gr. 8° (245 S.) Milano 1973, Mursia. 5000 L. – Bekanntlich legte Kant Baumgartens Lehrbücher, namentlich dessen *Metaphysica,* seinen Vorlesungen zugrunde. Diese Tatsache, zusammen mit den positiven Beurteilungen, die Kant über seinen Autor gefällt hat, erweist, daß B. trotz der Einwände der kritischen Philosophie gegen seine herkömmliche, rationalistische Metaphysik für Kant doch immer ein Denker war, mit dem es galt, sich auseinanderzusetzen. Trotzdem ist seine Metaphysik in der modernen Geschichtsschreibung fast völlig in Vergessenheit geraten. E. Thomas verdanken wir eine kritische Ausgabe dieses Werkes, die im Bd. 15, 1 und 17 der Akademie-Ausgabe Kants zusammen mit dessen Reflexionen veröffentlicht worden ist. Aber außer diesem indirekten Zugang über den handschriftlichen Nachlaß Kants zu diesem einst viel benutzten Handbuch fehlte bis heute eine angemessene Studie über dieses Werk. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß es als eines der vielen Produkte der Wolffschen Schule angesehen wurde, wenn man seinem Verfasser auch eine gewisse Unabhängigkeit von Wolff einräumte (14).

Wir verdanken C. schon mehrere Veröffentlichungen über Leibniz, Wolff und Kant; in dieser neuen Studie versucht er, auch für den Nicht-Fachmann einen Zugang zur Metaphysik Baumgartens zu erschließen. Das Ergebnis ist eine Darstellung B.s, die gegenüber den negativen oder zumindest herabsetzenden Bewertungen von Historikern wie Max Wundt und Benno Erdmann neu ist. Nach C. stellt die Metaphysik B.s die erste Synthese zwischen Leibniz und Wolff dar: „Von Leibniz behält sie die eigentümliche monadologische Weltanschauung. Von Wolff die Beweismethode, die in genauen Definitionen und einem streng systematischen Verfahren besteht" (22). Insbesondere zeigt der Verf., daß zwei grundlegende und zusammenhängende Thesen dieser Metaphysik, die Monadologie und die prästabilierte Harmonie, typisch Leibnizsche Thesen sind. Die eine war von Wolff fallengelassen worden, während die andere von ihm nur bezüglich des Leib-Seele-Verhältnisses aufrechterhalten wurde. B. dagegen hat beide Thesen in sein System aufgenommen und sich darüber hinaus bemüht, einen stichhaltigen Beweis dessen zu erbringen, was bei Leibniz größtenteils im Zustand eines brillanten Entwurfes geblieben war (24). Noch allgemeiner betrachtet, erscheint die Metaphysik B.s durch eine Vertiefung des Seinsbegriffes in seine Bestandteile „Essenz" und „Existenz" gekennzeichnet, wobei er über die Wolffsche Definition von Existenz als „complementum possibilitatis" hinausgeht (102–106).

C. versucht, das „von Definitionen, Zitaten, Verweisen und Nebengedanken erfüllte Dickicht, das die Metaphysik B.s ist" (89), begehbar zu machen, indem er seine Darstellung nach verschiedenen Problemkreisen aufgliedert – was übrigens auch durch die Einteilung in 1000 Paragraphen, die B. seiner Metaphysik gegeben hat, nahegelegt wird. Aber auch so erfordert das Studium der Metaphysik B.s noch viel Anstrengung wegen des dürren Stils und des streng analytischen Verfahrens, das eher als Schema zu Vorlesungen als zum privaten Studium geeignet ist (25 f.). Auf jeden Fall vermittelt uns das Werk C.s eine konkretere und genauere Kenntnis jener rationalistisch-aufklärerischen Denkrichtung, die so großen Einfluß auf Kant ausgeübt hat und die auch nach der „kopernikanischen Wende" ein beständiger Bezugspunkt seiner kritischen Philosophie blieb. Unter dieser Rücksicht wäre es sogar wünschenswert, wenn der Verf. seine Untersuchung auf die Beziehung B.s zu Kant ausgedehnt hätte. Mit der vorliegenden Studie hat C. lediglich die Darlegung

der Lehre B.s beabsichtigt (8); die Ausarbeitung in Richtung auf Kant hat er sich anscheinend für eine spätere Veröffentlichung vorbehalten.

Eigens zu erwähnen ist das 1. Kap., das das kulturelle Milieu und das Leben B.s behandelt. Hier offenbart der Verf. eine außerordentliche Kenntnis dieser Epoche, die sich auf zahlreiche Dokumente und Schriften der damaligen und der folgenden Zeit stützt. Dadurch vermag C. einige Behauptungen der zeitgenössischen Biographien Baumgartens und der wenigen späteren Forscher, die sich mit ihm befassen, näher zu präzisieren bzw. zu korrigieren. In diesem 1. Kap. wird der Kampf zwischen Pietisten und Wolffianern geschildert, den B. z. T. noch miterlebte. Wir erfahren auch manches über die Universität Halle, die damals eine der bedeutendsten Stätten des deutschen philosophischen Lebens war. Besondere Aufmerksamkeit widmet C. dem Streit über die prästabilierte Harmonie. Entgegen der These, die Erdmann 1876 in seinem Buch „Martin Knutzen und seine Zeit" verteidigt hat, beweist C., daß B.s Wiederbelebung dieser Leibnizschen Lehre zwischen den Jahren 1735 und 1760 keine bloß nominelle war. Nach Erdmann kommt die diesbezügliche Lehre B.s vom ideellen Einfluß *de facto* einem Aufheben der Leibnizschen Erklärung des „substantiarum mundanarum commercium" gleich, weil die Lehre B.s der Knutzens vom physischen Einfluß näher stehe als der Leibnizschen Hypothese (47, 147). Demgegenüber geht aus C.s sorgfältigem Vergleich der Schriften Leibnizens und B.s hervor, daß die Lehre von einem ideellen Einfluß eine ausdrückliche These von Leibniz war (149). Neu ist bei B. die strenge Systematisierung dieser Lehre, die Leibniz mehr behauptet als ausgearbeitet hatte (152). „Auf diese Weise hat B. Leibniz bewiesen, wo Leibniz sich selbst nicht bewiesen hatte, indem er mit den deduktiven Methoden Wolffs, vor allem formal, aber oft auch inhaltlich arbeitete und so u. E. jene höhere Synthese zwischen Leibniz und Wolff schuf, die das metaphysische Denken B.s unmißverständlich und tiefgehend kennzeichnet" (232). G. B. Sala, S. J.

Rohs, Peter, Transzendentale Ästhetik (Monographien z. philos. Forschung, 115). Gr. 8° (192 S.). Meisenheim 1973, Hain. 38.– DM. – In dieser Studie stellt sich R. die Aufgabe, die grundlegende Phase unseres Wissens, der Kant den ersten Teil seiner KRV gewidmet hat, zu untersuchen. Über die kantische transzendentale Ästhetik hinaus richtet sich aber die Aufmerksamkeit des Verf. auch auf den darauffolgenden deutschen Idealismus. Die Hauptthese der Studie lautet: Die kantische Forderung nach einer Schematisierung gilt nicht nur für die zwölf Kategorien, sondern auch für die Begriffe, die in der Transzendentalphilosophie selbst verwendet werden, wie z. B. „Bedingung der Möglichkeit", „Form", „Spontaneität", usw. Dies führt der Verf. aus, indem er in Anlehnung an Heidegger einen weiteren Begriff von Zeit gebraucht als den, der Kant allein bekannt war. Unter Zuhilfenahme dieses erweiterten Zeitbegriffes kann „allen synthetischen Prädikaten durch ein Schema objektive Bedeutung" verschafft werden (5). Wir können diese These des Buches näher präzisieren, wenn wir die zwei Reihen von Begriffen anführen, die im 9. Kap. erörtert werden: apriorische Erkenntnis, nichtsinnliche Anschauung, nichtereignishafte Wirklichkeit einerseits, und empirische Erkenntnis, sinnliche Anschauung, Ereigniswirklichkeit andererseits. Nach R. ist es die nichtsinnliche Anschauung, die die synthetischen Urteile a priori möglich macht und diese beziehen sich ihrerseits wiederum auf nichtereignishafte Wirklichkeiten. Schon die Behauptung einer nichtsinnlichen Anschauung signalisiert, wie weit sich der Verf. von Kant distanziert, der bekanntlich uns Menschen nur eine sinnliche Anschauung einräumt. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die verschiedenen Thesen des Verf. wiederzugeben, in die sich sein Zentralgedanke im Fortgang des Werkes aufgliedert, auch deswegen, weil die Darlegung äußerst dunkel ist. Nützlicher ist vielleicht eine Überlegung, die sich auf die Art und Weise bezieht, wie R. das Problem angeht. R. schwankt zwischen einem interpretatorischen Studium Kants und einer eigenständigen systematischen Ausarbeitung der menschlichen Erkenntnis. Die zwei Aspekte schließen sich zwar nicht aus, aber das Buch R.s erweist, wie schwierig das zweite Unternehmen ist, wenn man von einer Erkenntnislehre ausgeht, die der Verf. selbst an entscheidenden Punkten als mangelhaft ansieht. R. erörtert nacheinander die verschiedenen Thesen der kantischen transzendentalen Ästhetik: die eine wird als falsch abgelehnt, die andere

uminterpretiert, wieder eine andere angenommen, usw. Aber auf Grund welcher Gesamtposition dies geschieht, ist schwerlich klar auszumachen. Solange man auf der Grundlage der Voraussetzungen Kants bleibt – deren mehrere von Kant nicht einmal ausdrücklich dargelegt werden –, ist es m. E. ziemlich willkürlich oder zumindest nebensächlich zu entscheiden, was in der transzendentalen Ästhetik stichhaltig ist und was nicht. Ein solches Verfahren führt sachlich nicht viel weiter. Notwendiger wäre, eine systematische Untersuchung des Erkenntnisprozesses auf Grund der Bewußtseinsdaten zu unternehmen. Die Folge wäre eine radikale Revision der Grundvoraussetzungen Kants, etwa des Prinzips Anschauung, das zu Beginn der Ästhetik formuliert wird, der Auffassung über den Ursprung unserer Begriffe und der Rolle, die er dem Urteil einräumt. Aus einer zweifelsohne durchgedachten Studie, wie diese von R., erweist sich wieder einmal, in welchem Maße die mehr und mehr unüberschaubare Kant-Literatur von vornherein zu recht kärglichen Ergebnissen bezüglich realer Probleme verurteilt ist, solange die kantische Erkenntnislehre nicht von Grund aus mit dem einzigen zutreffenden Wahrheitskriterium, nämlich dem Vollzug unserer eigenen Erkenntnis, konfrontiert wird. G. B. Sala, S. J.

Laberge, Pierre, La Théologie kantienne précritique (Philosophica, 2). Gr. 8° (192 S.) Ottawa 1973, Edit. de l'Université d'Ottawa. 4.50 $. – Das Interesse für die Gotteslehre war eine der Konstanten im Denken Kants. In dem vorliegenden Werk bietet L. eine Analyse der drei vorkritischen Schriften Kants, die für dessen natürliche Theologie in dieser Zeit die wichtigsten sind; es sind dies „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" und „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes". Er untersucht verschiedene Gottesbeweise, die in diesen Schriften erwähnt werden, wobei er besonderen Wert darauf legt, die Gesprächspartner zu ermitteln, mit denen sich Kant auseinandersetzt, und darüber hinaus das kulturelle Milieu zu bestimmen, aus dem diese Gotteslehre hervorgegangen ist. Nur unter Berücksichtigung eines solchen komplexen Rahmens gelingt es uns heute, die Kritik Kants an der rationalen Theologie zu verstehen und den Wert der einzelnen Beweise zu beurteilen. In seiner Studie folgt der Verf. der These *J. Schmuckers*, nach der die kantische Kritik an der rationalen Theologie, die einen breiten Teil der transzendentalen Dialektik ausmacht, nicht als bloße Folgerung der transzendentalen Analytik verstanden werden darf, da diese Kritik schon im Jahr 1763 größtenteils formuliert war, als das letzte der hier herangezogenen Werke erschien (8). Daraus erhellt die Bedeutung eines genauen Studiums der vorkritischen Theologie Kants. Es handelt sich dabei um kein leichtes Unternehmen. Denn während seiner langen Laufbahn hat Kant verschiedene Gottesbeweise in Betracht gezogen, dargelegt und weiter ausgearbeitet, und zwar aufgrund sich nach und nach wandelnder Standpunkte, die überdies in einer sich wandelnden Terminologie ausgedrückt werden. Es ist ein Verdienst L.s, dem heutigen Leser den Weg in diese Theologie anhand der Schriften Kants geebnet zu haben, ohne verfälschende Vereinfachungen vorzunehmen. Dafür ein Beispiel: Kant hat mehrmals eine „ontotheologische" Argumentation geführt, die durch einen starken Hang zum Spinozismus gekennzeichnet ist, d. h. zu einer Auffassung von Gott als der „omnitudo realitatis" oder dem „Inbegriff der Möglichkeiten" – dem also sämtliche „realitates" zukommen, die räumliche Ausdehnung inbegriffen. Kant versucht nun, sowohl in der „Nova dilucidatio" als auch, und zwar noch entschiedener, im „Beweisgrund", dieser an sich unvermeidlichen Folge auszuweichen (90), um demgegenüber zu einem Gott zu gelangen, der „Grund der Möglichkeiten" ist. Nun zeigt L., daß Kant in seinem antispinozistischen Beweisgang trotzdem den Gottesbegriff Spinozas benutzt (102, mit Verweis auf den „Beweisgrund", Ak.-Ausgabe II, 85–87). Derselben Spannung begegnen wir im „transzendentalen Ideal" der KRV, dem gleichfalls eine spinozistische Auffassung Gottes zugrundeliegt, deren Valenz aber Kant umzuwandeln versucht, bis es ihm gelingt, aus diesem Gottesbegriff die negative Voraussetzung für die Behauptung eines allgenugsamen und streng transzendenten Gottes zu machen (95 f. und 105, mit Verweis auf KRV, B 607). In der Tat stellt die Auffassung von Gott als einem der Welt gegenüber transzendenten Urwesen und

zugleich als Grund der Welt (im Sinne von Schöpfer und nicht bloß Baumeister) eine der Konstanten des theologischen Denkens Kants dar, um deren Hervorhebung der Verf. stets bemüht ist. Aber auch L. konnte nicht alle Fragen lösen, die Kants Gotteslehre aufwerfen, z. B. hinsichtlich des „einzigen Beweisgrundes". Denn *alle* möglichen Gottesbeweise, die Kant in der KRV aufzählt und widerlegt zu haben meint, waren schon in dieser vorkritischen Schrift einer Prüfung und Widerlegung unterzogen worden. Trotzdem glaubte Kant damals, den einzig möglichen Beweisgrund entdeckt zu haben. Ist nun diese Argumentation *sachlich* eine andere als der ontologische Gottesbeweis der KRV? Wenn ja, warum ist dann in der KRV keine Rede mehr von dieser Form der Argumentation? (167). Auf diese Frage ist keine befriedigende Antwort möglich. Nach Meinung des Rez. gibt es in den Schriften Kants diesbezüglich, wie auch hinsichtlich anderer Problemkreise, eine objektive Unabgeschlossenheit, ein Nicht-zu-Ende-gedacht-Haben, das verbietet, in den kantischen Schriften selbst eindeutige Lösungen für die darin angepackten Probleme zu finden. Nicht selten ist es dem Interpreten überlassen, eine Lösung auf eigene Verantwortung zu suchen. Dies verlangt oft vom Interpreten mehr, daß er die Prämissen Kants überprüft, als daß er seinen Gedankengang weiterführt.

G. B. Sala, S. J.

Harris, H. S., Hegel's Development. Toward the Sunlight. 1770–1801. Gr. 8° (XXXII u. 574 S.) Oxford 1972, Clarendon Press. Geb. 5 .– £ . – H., Professor in Toronto, beurteilt sein 600-Seiten-Buch, an dem er vor allem während eines Sabbatjahrs 1964/65 arbeitete, mit understatement: es sei nicht so sehr mit Hegels Entdeckung der Philosophie befaßt als vielmehr mit dem Grunde, warum er ein Philosoph werden mußte (S. XV). Er scheint da doch einen zu strengen Maßstab an das, was Philosophie ist, anzulegen und ihn glücklicherweise im einzelnen nicht durchzuhalten, denn schon ab S. XVIII rechnet er mit gelegentlichen philosophischen Schritten des jungen Hegel, gar schon mal mit einem „important positive step" ... Jedenfalls hat H., abgesehen von dem 2bändigen Werk von Th. L. Haering (1929/38, nachgedr. 1963), die bislang ausführlichste Gesamtdarstellung über den „jungen Hegel" vorgelegt, die auf den früheren Untersuchungen in der von einem wissenschaftlichen Unternehmen zu erwartenden Weise aufgebaut, nach Ausweis der Fußnoten und des Analytical Index (535–574). Ist also eine auf der Höhe der zeitgenössischen Forschung stehende, dabei überschaubare Information über die einzelnen Etappen von Hegels geistiger Entwicklung – Stuttgart, Tübingen, Bern, Frankfurt nebst den beiden ersten Jenaer Jahren – gefragt, wird man derzeit auf H.' Werk verweisen. Hundert Seiten Anhang bieten einige Textübersetzungen sowie gründliche Indices. Was das Interesse des jungen Hegel für religiöse Materien betrifft, so wird man dieser Hauptlinie der umsichtigen Deutungsergebnisse zustimmen: „for him the study of Judaism and of Christian origins was simply an extension, a new dimension of his study of human nature through cultural history, ‚the philosophical history of humanity'" (XIX). – Gerade dieses vorzügliche Buch verdient es, auch in zweit- oder drittrangigen Genauigkeitspunkten korrigiert zu werden: S. IX, 17 u. 533, 13: Herman Nohl; XIII, 3 v. u., u. 530, 10 v. u.: die neue Briefe-Ausgabe 1952–1960; XIV, 6 u. 531,6: die Jubiläumsausgabe 1927–1940, mit Neuausgaben des Lexikons von 1957 und der Monographiebände von 1954 bzw. 1958; 530, 2 v. u.: P. Roques, Diederichs; 531, 19: Göttingen 1970; 532, 5 v. u.: die Erstausgabe von Georg Lukács' „Der junge Hegel" erschien im Europa-Verlag Zürich.

W. Kern, S. J.

Carabelli, Giancarlo, Hume e la retorica dell' ideologia. Uno studio dei „Dialoghi sulla religione naturale" (Pubblicazioni della Facoltà, di lettere e filosofia dell' Università di Milano, Sezione a cura dell' Istituto di storia della filosofia, 20). Gr. 8° (297 S.) Firenze 1972, La Nuova Italia. 3300 L. – Vorliegende Studie gibt das Ergebnis einer Forschungsarbeit an der Universität Mailand unter der Leitung von Prof. *M. Dal Pra* wieder. Das Ziel des Verf. war es nicht so sehr, die Beweisführungen Humes gegen die Erkennbarkeit der Existenz und der Eigenschaften Gottes, die dem herkömmlichen metaphysischen Theismus sowie auch dem damaligen englischen Deismus gemeinsam waren, nachzuprüfen. Vielmehr wollte der Verf. die literarische Gattung dieser Schrift und den kulturellen Rahmen,

in dem sie ihren Ursprung fand, bestimmen. Im 1. Tl. klassifiziert C. aufgrund der allgemeinen Unterscheidung zwischen darlegendem (espositivo) und darstellendem (rappresentativo) Dialog (49) Humes Dialoge über natürliche Religion als darstellende Dialoge. In diesen Dialogen verzichtet Hume darauf, seine eigene (theoretische oder praktische) Meinung darzulegen, sondern läßt nur Personen auftreten, die ihrerseits selbst ‚darlegende Philosophen' sind, d. h. *ihre* Auffassung darlegen (63). Der 2. Tl. untersucht die Rolle, die die Grundsätze der natürlichen Religion im historischen Milieu innehatten, von dem die Dialoge ein Widerhall sind. Diesbezüglich wird folgende These aufgestellt: „Die Dialoge verweisen auf ein ideologisches System, das zwar dasjenige Großbritanniens ist, dessen Epizentrum aber nicht in London, sondern in Edinburg liegt" (128). Diese These von einem schottischen Milieu wird von C. anhand einer sorgfältigen und gut informierten Untersuchung über die religiöse, literarische, wirtschaftliche und soziale Lage Schottlands in der ersten Hälfte des 18. Jh.s erwiesen. Die gegensätzlichen Stimmen, die in den „Dialogen über natürliche Religion" zusammentreffen, stellen den Widerhall einer äußerst lebhaften Debatte dar, die innerhalb des schottischen Kulturraums um die Mitte des 18. Jh.s stattfand; und zugleich offenbaren sie gewisse Grundrichtungen, die sich dann in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts und am Anfang des darauffolgenden Jahrhunderts durchsetzten (239). Hierin liegt wohl das Hauptverdienst des Werkes C.s: es ist ein bedeutsamer Beitrag zur Kenntnis derjenigen schottischen Aufklärung, die einige Jahrzehnte des 18. Jh.s lang eine der lebhaftesten und schöpferischsten Äußerungen der damaligen europäischen Kultur darstellte. G. B. Sala, S. J.

Studi in onore di Antonio Corsano, hrsg. v. Facoltà di Lettere e Filosofia der Universität Bari. 4° (871 S.) Manduria 1970, Lacaita. – Antonio Corsano (geb. 21. 3. 1899), dem die umfangreiche Festschrift gilt, war Schüler Rodolfo Mondolfos und del Vecchios; er lehrte seit 1945 Geschichte der Philosophie an der Universität von Bari. Die Bibliographie von 1923–1969 umfaßt 133 Titel, darunter eine dreibändige Geschichte der Philosophie (1957) sowie zahlreiche Buchveröffentlichungen, vor allem zur Geschichte der neuzeitl. Philosophie. Die Festschrift umfaßt 43 Arbeiten zur Philosophiegeschichte, zur Literaturgeschichte und zu verschiedenen Disziplinen der Kulturgeschichte. Aus ihnen seien die Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte kurz vorgestellt. – *Francesco Adorno* publiziert mit gelehrten Anmerkungen den Prologus in Platone (sic!) „De re publica" von Ubertus December und die Praefatio in Libros Platonis „De legibus" von Gregorius Trapezuntius (7–17). *Antonio Antonaci* erläutert die Logik des Renaissance-Aristotelikers Marcantonio Zimara unter Verwertung gedruckter und ungedruckter Quellen (19–70). *Nicola Badaloni* informiert über Gaspard Cuenz (1676–1752) im Hinblick auf den Übergang vom Spinozismus zur Aufklärung (71–82). *Adriano Bausola* handelt vom Existenzurteil und der Kritik der Gottesbeweise bei Franz Brentano (83–94). *Santino Caramella* untersucht die Auffassung vom Menschen im Humanismus und in der Aufklärung (125–130). Der Beitrag von *Paolo Casini* handelt von Bentley und Newton (131–152), der von *Vincenzo De Rufo* von der modernen nihilistischen Protesthaltung (153–162). – Freiheit und Schicksal bei Pietro Pomponazzi ist das Thema einer Abhandlung von *Giovanni Di Napoli* (175–220). *Raffaello Franchini* untersucht den Aufklärungsbegriff im italienischen Denken der letzten 20 Jahre (287–307), *Eugenio Garin* die Vorwürfe der Aufklärung gegen die Scholastik (309–325). *Ernesto A. Gatta* interpretiert Montaigne (327–348). *Carlo Giacon* geht den Spuren Ockhams bei Leibniz nach (349–360). *Alfonso Ingegno* schreibt über „Sigillus sigillorum" bei Giordano Bruno (361–369). – In ihrem gründlichen Beitrag über die cognitio symbolica bei Kant, der außer den Werken auch die Nachschriften, Vorlesungen und Reflexionen einbezieht, spürt *Ada Lamacchia* zunächst den historischen Quellen nach, die das Material zu Kants Thema geliefert haben, und zeigt dann dessen Entfaltung in der vorkritischen und kritischen Philosophie Kants auf (371–403). *Giuseppe Martano* behandelt die Antilogien des Protagoras (421–434), *Rodolfo Mondolfo* den Beitrag Spinozas zur Geschichtsauffassung (435–441). *Emile Namer* widmet seine Studie der philosophischen Anthropologie von Jules-Cesar Vanini (1585–1619) (465–494), *Antimo Negri* dem iatrochemischen

Materialismus und der Ethik Holbachs (495–519). *Giovanni Papuli* schreibt über die Zusammenhänge von Logik und Poetik bei B. Varchi (525–552), *Dino Pasini* über Gesellschaft und Staat bei Vico (567–604). – Der Beitrag von *Pietro Piovani* befaßt sich ebenfalls mit dem Studium von Vico (605–628). *Fritz Joachim von Rintelen* erörtert die Frage: Gibt es überzeitlichen Sinn in der Geschichtlichkeit? (645–652). Mit Vico und dem Strukturalismus befaßt sich *Giovanni Santinello* (693–702), mit Spinozas Theorie der Einbildungskraft *Giuseppe Semerari* (747–767).

W. Brugger, S. J.

Sladeczek, Franz-Maria, S. J., Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existentialphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage? 2., ergänzte Aufl. (Forschungen z. neueren Phil. und ihrer Gesch., N. F. 17). Gr. 8° (XVIII u. 146 S.) Würzburg 1973, Triltsch. 18.– DM. – Die 1. Aufl. dieses Buches wurde von mir in dieser Zeitschr. 43 (1968) 456 f. besprochen. Es ist erstaunlich – und erfreulich –, daß eine so streng metapysische Abhandlung, die dem Leser wahrhaftig von den Schwierigkeiten der metaphysischen Gedankengänge nichts erläßt, in verhältnismäßig kurzer Zeit schon eine Neuauflage erlebt hat. Das zeigt jedenfalls, daß die nicht recht haben, die immer wieder das Ende der Metaphysik verkünden. Vielleicht hat gerade der Mut, mit dem sich S. entschieden dagegen wendet, daß „subjektive Tagesmeinungen zum Kriterium der Wahrheit" gemacht werden (124), ihm Freunde erworben. Neu ist in dieser 2. Aufl. vor allem das Nachwort (123–137), in dem sich S. mit Einwänden von Rezensenten der 1. Aufl. auseinandersetzt. Freilich wird man sagen müssen: Wenn selbst Fachphilosophen die Ausführungen des Verf. in so manchen, auch wesentlichen Punkten mißverstanden haben, so zeigt das jedenfalls, daß der heutige Mensch einer behutsamen Hinführung zu der Sprache und Gedankenwelt der „patristisch-hochmittelalterlichen Spekulation" bedarf, wenn er zu der eigenen Einsicht kommen soll, daß deren Kerngedanken – bei aller Zeitbedingtheit der Einkleidung – überzeitliche Geltung in Anspruch nehmen kann. Wie viele (oder wenige) auch philosophisch geschulte Leser mögen wohl wissen, was der Unterschied von „megarischer" und „sokratischer" Identitätsauffassung genau ist, oder gar, was der Ausdruck „absolut betrachtete" Natur" bedeutet. Zur Frage, ob Heideggers Auslegung des Seins das Seiende in ein Erscheinendes entwurzele, wäre wohl jetzt die sorgfältig abwägende Antwort von *J. B. Lotz* (in: „Die Identität von Geist und Sein", 230–232) zu beachten. Er meint, daß Heidegger das dem Menschen gegebene Sein wohl auf das jeweils sich ihm geschichtlich „zuschickende" Sein einschränkt (von dem er sogar einmal sagt, es „erschöpfe sich in seiner Zuwendung zum Menschen"), daß er aber doch mittels der epochalen Schickungen das übergeschickliche Sein als Hintergrund oder Grenzgegebenheiten hat; freilich lasse sich dieses nicht als solches (begrifflich) fassen oder thematisieren. – Störende Druckfehler: S. 69 Anm. 52 lies Hegyi statt Heggi, S. 124 Z. 10 v. u. subsistens statt subsistenz, ebd. Z. 6 v. u. Studiorum, S. 133, Z. 23 vegetative statt vegative.

J. de Vries, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Arana, Andres Ibanez, El Levitico. Introduccion y Comentario (Biblica Victoriensia 2). Gr. 8° (VIII u. 243 S.) Vitoria/España 1974, Editorial y Libreria eset.

Archäologische Bibliographie 1972. Beilage zum Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, Bd. 88/1973, bearb. v. *G. Reincke*. 4° (Sp. I–XVIII u. 1–548) Berlin 1974, de Gruyter.

Aufbruch zur Moderne. Politisches Denken im Frankreich des 17. Jahrhunderts, hrsg. v. *T. Schabert* (List Tb der Wissenschaft, Bd. 1511). Kl. 8° (201 S.) München 1974, List. 10.80 DM.

Bader, Dietmar, Der Weg Loisys zur Erforschung der christlichen Wahrheit (Freiburger theol. Studien, 96). 8° (200 S.) Freiburg–Basel–Wien 1974, Herder. Kart.-lam. 32.– DM.

Colomer, Eusebi, Hombre y Dios al Encuentro. Antropologia y teologia en Teilhard de Chardin (Biblioteca Herder, No. 143). Gr. 8° (480 S.) Barcelona 1974, Herder. 580 ptas.

Corbin, Michel, Le chemin de la Théologie chez Thomas d'Aquin (Bibliothèque des archives de Philosophie, N.S. 16). Gr. 8° (908 S.) Paris 1974, Beauchesne. 108 F.

Cunchillos, Jesus Luis, La Bible. Première Lecture de l'Ancien Testament I, préface par *J. Hamaide* (Le Point théologique, 11). 8° (160 S.) Paris 1974, Beauchesne. 21 F.

Curran, Charles E., New Perspectives in Moral Theology. 8° (284 S.) Notre Dame, Indiana 1974, Fides Publishers, Inc. $ 8.50.

Dunne, John S., The City of the Gods. A Study in Myth and Mortality. Introduction by Ninian Smart. 8° (243 S.) London 1974, Sheldon Press. Cloth £ 4.50, Paper £ 1.95.

Feenberg, Wolfgang, Der Markusprolog. Studien zur Formbestimmung des Evangeliums (Studien zum AT u. NT, Bd. 36). Gr. 8° (216 S.) München 1974, Kösel. Kt. 58.– DM.

God's Word Among Men. Theological Essays in honour of Joseph Putz, S. J., edit. by *G. Gispert-Sauch, S. J.* Gr. 8° (XXXI u. 384 S.) New Delhi 1973, Vidyajyoti/United India Press. $ 8.00.

Gumppenberg, Rudolf, Freiheit und Wissenschaftsgeschichte. Analysen zur Philosophie der praktischen und historischen Vernunft (rombach hochschul paperback, Bd. 71). 8° (152 S.) Freiburg 1974, Rombach. Pb. 19.– DM.

Heitler, Walter, Die Natur und das Göttliche. 8° (136 S.) Zug/Schweiz 1974, Klett & Balmer. 13.80 Fr/DM.

Höggmayr, Angelus, O.S.A., Monasteria Ordinis FF. Eremitarum S. Augustini per Germaniam (Neudr. mit Einführung v. *A. Zumkeller, O.S.A.* u. mit Registern v. *N. Teeuwen, O.S.A.* †). 8° (XXIV u. 191 S.) Würzburg 1974, Augustinus. 59.– DM.

Jauregui, José Antonio, Testimonio Apostolado-Mision. Justification Teologica del Concepto Lucano. Apostol-Testigo de la Resurreccion. Análisis Exegético de Act 1, 15–26 (Teologia Deusto 3). Gr. 8°. (252 S.) Bilbao 1973, Universidad de Deusto.

Krahl, Helfried, Erziehungswissenschaft. Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit (Franzisk. Forschungen, H. 26). Gr. 8° (115 S.) Werl 1974, Dietrich-Coelde. 32.– DM.

Mösl, Stephan, Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara–Florenz–Rom (1438–1445) (Studien u. Arbeiten d. Theol. Fakultät; Veröffentl. d. Univ. Innsbruck, 89). Gr. 8° (66 S.) Innsbruck 1974, Univ. Innsbruck.

Nordenfelt, Lennart, Explantation of Human Actions (Philosophical Studies . . ., No. 20). 8° (134 S.) Uppsala 1974, Beckmanns Tryckerier. $ 8.00.

Nordlander, Agne, Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut Thielickes. Untersuchungen eines Beispiels der personalistisch-existentiellen Konzeption der theologischen Anthropologie (Acta Universitatis Upsaliensis, 11). Gr. 8° (239 S.) Uppsala 1973, Univ.-Bibliothek.

Osculati, Roberto, Fare la verità. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso (Studi Bompiani, 2). Gr. 8° (132 S.) Milano 1974, Bompiani & C. L. 2.500.

Otto, Stephan (Hrsg.), Die Antike im Umbruch. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians (List Tb der Wissenschaft, Bd. 1523). 8° (160 S.) München 1974, List. 8.80 DM.

Pesch, Rudolf / Zwergel, Herbert A., Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung. 8° (144 S.) Freiburg 1974, Herder. Kart.-lam. 17.80 DM.

Piolanti, Antonio, Pio IX e la Rinascita del Tomismo (Biblioteca per la Storia del Tomismo, 3). Gr. 8° (114 S.) Città del Vaticano 1974, Libreria Editrice Vaticano.

La Portée de l'Eglise des Apotres pour l'Egilse d'Aujourd'hui, publié sous les auspices de la revue Istina (Colloque Œcuménique de Bologne, 10–13 Avril 1973; Académie Internationale des Sciences Religieuses). Gr. 8° (130 S.) Bruxelles 1974, Office International de Librairie.

Rahner, Karl, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis (Quaest. Disp., 65). 8° (95 S.) Freiburg–Basel–Wien 1974, Herder. Kart.-lam. 12.80 DM.

Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, hrsg. von *K. Kertelge* (Quaest. Disp., 63). Gr. 8° (224 S.) Freiburg–Basel–Wien 1974, Herder. Kart.-lam. 22.80 DM.

Ruf, Wolfgang, Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie (Studien z. Theol. u. Geistesgesch. d. 19. Jh., Bd. 7). Gr. 8° (176 S.) Göttingen 1974, Vandenhoeck & Ruprecht. Lw. 28.– DM.

Sand, Alexander, Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus (Bibl. Untersuchungen, Bd. 11). Gr. 8° (246 S.) Regensburg, Pustet. Kt. 47.– DM.

Schilson, Arno / Kasper, Walter, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe (R.: theologisches seminar). 8° (166 S.) Freiburg–Basel–Wien 1974, Herder. Kart.-lam. 18.– DM.

Schott, Uwe, Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825. Ein Beitrag zur Genese der Feuerbachschen Religionskritik (Studien z. Theol. u. Geistegesch. d. 19. Jh., Bd. 10). Gr. 8° (256 S.) Göttingen 1973, Vandenhoeck & Ruprecht. Lw. 39.– DM.

Schupp, Franz, Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie (Quaest. Disp., 64). 8° (160 S.) Freiburg-Basel-Wien 1974, Herder. Kart.-lam. 22.– DM.

Schwarz, Reinhold, Die eigenberechtigte Gewalt der Kirche (AnalGreg., Series Facultatis Iuris Canonici: sectio B, n. 34). Gr. 8° (XXXV u. 141 S.) Roma 1974, Università Gregoriana Editr. L. 4.300.

Stagl, Justin, Kulturanthropologie und Gesellschaft. Wege zu einer Wissenschaft (List Tb, Sozialwissenschaften Bd. 1617). Kl. 8° (181 S.) München 1974, List. 8.80 DM.

La Vita Cattolica in Polonia. 8° (79 S.) (Pax 4/99/1974). La rivista della stampa polacca. Warschau.

Willms, Wilhelm, Der geerdete Himmel. Wiederbelebungsversuche – Meditationen – Bilder – Geschichten – Texte – Neue Lieder. Gr. 8° (192 S. mit 15 Bildcollag. v. *Herta Strauß)* Kevelaer 1974, Butzon & Bercker. Snol. 22.– DM.

Der Mittler

Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches

Von Jörg Splett

Als Friedrich Nietzsche vor 75 Jahren, am 25. August, in Weimar starb, war er schon seit 11 Jahren verstummt. Erst 1908, 20 Jahre nach der Niederschrift, erschien sein Vermächtnis: Ecce Homo. Wie man wird, was man ist. Das Vorwort skizziert das Ziel des Buchs: angesichts der Zumutung, die sein Denken bedeute, klarzustellen, wer hier spreche: „Verwechselt mich vor allem nicht." Das Schlußkapitel trägt die Überschrift „Warum ich ein Schicksal bin", und dessen letzter Paragraph, Nr. 9, besteht nur aus einer Zeile, zugleich der Schlußzeile des ganzen Buchs: „– Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten* . . ." [1]

Stimmt es, daß Nietzsche heute – wiederum – aktuell ist [2], dann ist er es wohl gerade mit diesem Programm: einer in Zerrissenheit und rauschhafter Identität gleichermaßen welthaften Religiosität gegen den absoluten Anspruch „von oben" (Jo 1, 17; 3, 13) der christlichen Botschaft.

I. Atheismus als Wille zur Identität

1. „Warum heute Atheismus? – ‚Der Vater' in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso ‚der Richter', ‚der Belohner'. Insgleichen sein ‚freier Wille': er hört nicht – und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? – Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt" (Jenseits von Gut und Böse). [3]

Gerd-Günther Grau hat 1958 mit Nachdruck vertreten, „daß in dieser Wiederaufnahme der (eigentlichen) Fragestellung Hiobs Nietz-

[1] Werke in drei Bänden (K. Schlechta) (München 1954) II 1065, 1159 (im weiteren einfach durch die röm. Bandziffer zitiert).

[2] *G. Rohrmoser*, Nietzsche und das Ende der Emanzipation (Freiburg 1971) 7: „Nach dem definitiven Scheitern aller Versuche, durch marxistisch angeleitetes revolutionäres Handeln Entfremdung aufzuheben, hat Nietzsche eine Aktualität gewonnen, die nach der Erfahrung mit dem Faschismus nicht erwartet werden konnte."

[3] Nr. 53: II 615.

sches Infragestellung des Christentums ihren eigentlichen (bislang kaum beachteten) Höhepunkt hat, ja daß mit diesem, dem Zentrum seiner *religiösen* Motivation – den Gipfel zugleich seiner Konzeption der Selbstauflösung darstellend – Nietzsches Angriff repräsentative Bedeutung für jede relevante Entscheidung gegen das Christentum [...], wo nicht gar stellvertretende Funktion für jedes ernste Ringen um die Redlichkeit des christlichen Glaubens gewinnt." [4]

Gottes Redlichkeit also [5] steht zur Frage, wenn seine Verborgenheit zu diskutieren ist: „Über den ‚verborgenen Gott' und über die Gründe, sich so verborgen zu halten und immer nur halb mit der Sprache ans Licht zu kommen, ist niemand beredter gewesen als Pascal, zum Zeichen, daß er sich nie darüber hat beruhigen können: aber seine Stimme klingt so zuversichtlich, als ob er einmal mit hinter dem Vorhang gesessen hätte. Er hatte die Witterung einer Unmoralität in dem *‚deus absconditus'* und die größte Scham und Scheu davor, sich dies einzugestehen: und so redete er, wie einer, der sich fürchtet, so laut als er konnte." [6]

Daß Nietzsche Gott im Namen jener Redlichkeit bestreitet, die er dem Christentum verdankt, hat er selbst gewußt und ausgesprochen; sein Protest entspringt dem „Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt". [7] Bernhard Welte formuliert in Anknüpfung an das Gespräch zwischen Zarathustra und dem alten Papst (II 500), „im Grunde von Nietzsches großem und exemplarischem Atheismus" liege „der Streit des Gottes *im* Menschen mit dem Gott *über* dem Menschen". [8] Nach der Ermöglichung dieses Streits fragend, stößt er wie Grau (und im selben Jahre wie dieser) auf das Faktum, daß das Göttliche bei seinem eindringlichen Anspruch „doch zugleich in einer wesentlichen Ungegenwärtigkeit und Entzogenheit dem Menschen anwest und ihm beiwohnt. Es ist nichts weniger als von selbst deutlich und klar, weder in seiner Natur noch in seinem Bezug zum Menschen" (ebd.).

Dabei bildet nicht der Entzug als solcher den Anstoß, sondern die Unbestimmtheit und Entzogenheit einer Wirklichkeit, die den Menschen gleichwohl – im doppelten Wortsinn – angeht, d. h., die ihn beansprucht und beansprucht, er sei auf sie angewiesen. Unter dieser Hinsicht hat in jüngerer Zeit Eugen Biser Nietzsches Protest wiederholt thematisiert. Das Grundwort lautet hier ‚Vermittlung'.

---

[4] Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche (Frankfurt/M. 1958) 251.

[5] So die Überschrift von Nr. 91 im 1. Buch der *Morgenröte:* I 1071 f.

[6] Ebd. 1072.

[7] Nachlaß: III 881.

[8] Nietzsches Atheismus und das Christentum (Darmstadt 1958) in: *B. Welte,* Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 228–261, 246.

Biser meint, „daß sich Nietzsches Angriff auf das Christentum weit mehr gegen das von diesem verkündigte und praktizierte Mittlertum als gegen es selber richtet. Hier liegt auch der Schlüssel zu seiner Kritik des christlichen Gottesglaubens. Widerspruchsfrei geht nämlich auch sie mit den gelegentlich geäußerten Gedanken einer Wiederkehr Gottes nur unter der Voraussetzung zusammen, daß es entgegen der landläufigen Ansicht gerade nicht die Wirklichkeit Gottes ist, was Nietzsche bekämpft, sondern der göttliche Anspruch, dem Menschen innerlicher zu sein als er sich selbst und ihn erst wahrhaft mit sich zu versöhnen." [9]

Gott, und erst recht das Angebot seiner Nähe in Jesus Christus, erscheint „geradezu als der Inbegriff personaler Mediatisierung". [10] Nietzsche sucht demgegenüber die reine Unmittelbarkeit. Welte, der die angesprochene Doppelung des Gottes in und über uns als „die letzte entscheidendste Dialektik in der Wesenskonstitution des Menschen" bezeichnet, merkt zugleich an, daß sie „von Nietzsche als Dialektik nicht mehr durchdacht" worden ist („wohl aber auf eine einzigartige Weise durchlebt") [11]. Noch schärfer sagt es Günter Rohrmoser, bezüglich der Vereinbarkeit von Entzweiung und Einheit in der Welterfahrung bei Nietzsche: „Zu der Entscheidung dieser Frage hätte es der Dialektik bedurft, die Nietzsche durch Schopenhauer verstellt wurde. [...] Es wäre eine Vereinfachung, aber nicht völlig falsch, wenn man das Scheitern Nietzsches überhaupt darauf zurückführen würde, daß die unbegriffene Dialektik bei ihm sich bewußtlos gegen ihn durchsetzt." [12]

2. Grau versagt sich eine Antwort an Nietzsche und hält angesichts der Zwiegesichtigkeit der Welt die Frage offen. Er schließt mit einem Briefwort Nietzsches, wonach sein Leben jetzt (1885) in dem Wunsche besteht, „daß es mit allen Dingen anders stehen möge, als ich sie begreife; und daß mir jemand meine ‚Wahrheiten' unglaubwürdig

---

[9] Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen: PhJb 78 (1971) 34–65 u. 295–305, 42. – Die Gegenüberstellung zum Cusaner, für den Gott das Leben statt der Tod des Ich ist, sollte sich freilich nicht (34) gerade auf das Wort „sis tu tuus, et ego ero tuus – Sei du dein [nicht: dich], und ich werde dein sein" beziehen (De vis. Dei 7, Studienausgabe [L. Gabriel/D. u. W. Dupré], Wien 1964 ff., III 120), da hier Gottes Nähe gerade undialektisch als Ertrag, nicht als Bedingung der Identität bezeichnet wird.

[10] Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik (München 1972) 60. – Vgl. *K. Marx*, Zur Judenfrage: „Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg. Durch einen *Mittler* [...,] dem der Mensch seine ganze Göttlichkeit, seine ganze religiöse Befangenheit aufbürdet." (Studienausgabe [H.-J. Lieber/P. Furth] Darmstadt 1971 f., I 459.)

[11] A. a. O. (Anm. 8) 246.

[12] A. a. O. (Anm. 2) 24.

mache“ [13]; dies unterstrichen durch das Zitat von Vers 25 f. aus Kap. 6 des Ijobbuchs. Welte will Nietzsches Traum vom Übermenschen als obzwar „wie in Trunkenheit und Wahnsinn“ verkehrte Rede als Botschaft der Sehnsucht nach der Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem lesen, die freilich nicht gefordert und verfügt, sondern nur als Gnade erhofft werden kann [14].

Biser verwahrt sich wohl rechtens dagegen [15]. Er fordert seinerseits: „Die utopische Suche nach der reinen Unmittelbarkeit muß daher dem Versuch weichen, jene vermittelnden Prinzipien ausfindig zu machen, die in ihrer Vermittlungsfunktion aufgehen, anstatt sie selbstherrlich zu überdauern.“ [16] Er verweist hierfür, gegen das systematisierende Denken, auf das *Wort*. In seiner Analyse von Nietzsches Wort „Gott ist tot“ hat er für seinen Antwortvorschlag zweierlei gewonnen. Einmal stellt er Nietzsches Protest gegen Gott als größten Horizont des Denkens, den Umfassendsten und Größtdenkbaren, heraus und scheint dem weithin zuzustimmen [17]. Sodann bestimmt er als Intention des Aphorismus' vom tollen Menschen (II 126 ff.) statt eines Berichts über die aktive Bewirkung des Gottestodes durch das Wort, durch eben diesen Aphorismus selbst. „Das Wort ist, mit der Metaphorik des Textes gesprochen, die Mordwaffe, mit der das Attentat auf Gott verübt wird“ [18]. Angesichts dieses Versuchs, die Differenz von Theorie und Praxis im Wort aufzuheben, verweist Biser auf die Entdeckung der Dialogiker, daß in der Erfahrung des Gesprächs das Wort den elementaren Seins- und Gewißheitsgrund biete. Und dies – das der entscheidende Punkt – im Sinne „aufgehobener Vermittlung“. „Denn das Wort ist der demütigste aller Boten: es verklingt in seinem Gesprochensein. Indem es seine Botschaft ausrichtet, verzehrt es sich“ [19].

3. In der Tat dürfte im Hinweis auf das Wort die einzig treffende und so befreiende Antwort auf die Angst und Abwehr Nietzsches liegen. Hier allein kann die Frage Antwort erhalten, die Grau

---

[13] Am 2. 7. 1885 an Overbeck. Nietzsche in seinen Briefen und Berichten seiner Zeitgenossen (A. Baeumler) (Stuttgart 1941) 368. – Auch *K. Löwith* stellt dieses Briefwort an den Schluß seines Nietzsche-Buchs: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Stuttgart 1956) 198.

[14] A. a. O. (Anm. 8) 258–261.

[15] PhJb (Anm. 9) 36. Welte schreibt selbst, sein Beitrag warte auf Antworten, die ihn zurechtrücken: 231.

[16] Ebd. 302.

[17] „Gott ist tot.“ Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (München 1962), etwa 295 ff.; PhJb, etwa 54 f.

[18] PhJb 60.

[19] Ebd. 304 f. So auch in Theologie und Atheismus (Anm. 10) 86: es lasse sich „die aporetische Engführung [spekulativer Theologie] unter der Voraussetzung vermeiden, daß sich der theologische Gedanke auf das Wort begründet, anstatt sich lediglich an ihm zu orientieren“.

solidarisch offen hält, und die wohl zu unvermittelte Versöhnung Weltes fände hier ihre zu fordernde Vermittlung. Aber Ausgangspunkt der hier vorgelegten Reflexion ist der Eindruck, Biser selbst werde seinem Hinweis nicht voll gerecht. Um es vorweg thesenhaft zu formulieren: Nicht das (verklingende) Wort vermittelt, sondern in ihm sein (bleibender) Sprecher – und von daher gilt, daß zwar der Laut verklingt, aber damit doch nicht das Zusage- und Treuewort selbst, eben weil es nicht in seiner Lautgestalt aufgeht.

Als Frage des Philosophen an den Theologen gestellt[20]: Darf man den verschwebenden Geist und seine Weise der Vermittlung derart mit dem Mittlertum Jesu Christi parallelisieren? – Wenn es heißt, „daß auch die pneumatische Vermittlung – genau wie das personale Mittlertum Christi – darauf angelegt ist, in der Erreichung des Ziels aufzugehen", dann sei hier auf eine Erörterung jener subsistierenden Selbstlosigkeit verzichtet, als die immer wieder in der Tradition das Pneuma bedacht worden ist. Aber ich möchte bestreiten, daß das personale Mittlertum Jesu Christi sich jemals aufhebt. Anders gesagt, auch 1 Kor 15, 28 verlangt nach jenem dialektischen Verständnis, das sich in den Texten Bisers, auch in seiner groß angelegten Hermeneutik[21], auf die er wiederholt verweist, wohl doch nicht genügend aufgenommen findet.

Doch statt Polemik geht es um die gemeinsame Antwort. So soll im folgenden positiv jene Struktur skizziert werden, in deren Klärung m. E. allein der Frage Nietzsches hilfreich geantwortet werden kann: die Struktur *dialogischer* Dialektik. Die Überlegungen sollen hierzu an jenen Versuch anknüpfen und ihn fortführen, der in dieser Zeitschrift unter dem Titel „Deus datus" vorgelegt worden ist[22], um – ausgehend von der prinzipiell triadischen Struktur von Vermittlung – besonders die Frage „absoluter" Vermittlung (*der* – einen – guten Gabe) einen Schritt weiter voranzutreiben. Dafür sei eingangs nochmals ausdrücklich gemacht, daß es jetzt nicht um Theologie als die Auslegung des als wirklich geglaubten Vermittlungsereignisses in Jesus Christus geht, sondern um *eine philosophische Reflexion des Vorverständnisses* der „Struktur", der Möglichkeit eines solchen Ereignisses. Es geht also, anders gesagt, um das „Durchspielen von (Denk-) Möglichkeiten", um die Formulierung von Hypothesen, die Statuierung von Alternativen. Deren Lösung und Entscheidung ist nicht mehr Sache der Philosophie. Daß solche Möglichkeit vielleicht erst *nach* dem Erscheinen ihrer unvordenklichen Wirklichkeit gedacht werden kann,

[20] Zu PhJb 302.

[21] Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik (München 1970).

[22] TheolPhil 47 (1972) 321–340. Auch in *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Freiburg/München 1973) 137–165, 272–276.

bedeutet uns keinen Einwand. In der Tat scheint der Begriff etwa der Person nicht außerhalb der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte faßlich geworden zu sein, ebenso wie der Schöpfungsbegriff. (Beides hängt ja zusammen, da Person als solche durch kein Seiendes gemacht oder gezeugt werden kann, so daß sich innerweltlich Entstandenes entweder nicht als Person verstehen kann oder ihr unleugbares Entstehen als Schöpfung verstehen muß [23].) Aber wenn Offenbarung nicht allererst die Vermittlung neuer Inhalte, sondern die Eröffnung eines neuen (auch Selbst-)Bewußtseins besagt, dann kann die Selbstreflexion eines solchen Bewußtseins trotz dessen geschichtlicher Bestimmtheit ebenso Philosophie genannt werden wie die Reflexion jedes anderen, nicht minder konkret geschichtlich bestimmten, Bewußtseins – solange es jedenfalls in seiner Reflexion jene Bestimmtheit zwar bejahend akzeptiert, aber nicht als behauptete absolute Wahrheit (als „letztes Wort" – Hebr 1, 1 f.) zur Prämisse seiner Aussagen und Begründungen macht.

II. Gott als Vermittlung dialogischer Unmittelbarkeit

1. Wählen wir zum Ausgangspunkt eine Notiz aus der „Fröhlichen Wissenschaft", die freilich eher ironisch-bitter gemeint sein dürfte: „*Einmaleins.* – Einer hat immer Unrecht: aber mit zweien beginnt die Wahrheit. Einer kann sich nicht beweisen: aber zweie kann man bereits nicht widerlegen" [24]. Dabei geht es jetzt nicht um die „pragmatische Anthropologie" des isolierten Menschen Friedrich Nietzsche, überhaupt nicht um Psychologie, sondern um die philosophische Erörterung der in seinem Aphorismus enthaltenen, obzwar geleugneten, Wahrheit: daß sie erst mit zweien beginnt. Und zwar gerade nicht mit der Gleichheit beider bzw. ihrer Sicht, was offenbar Nietzsche im Blick (und für sich ersehnt) hat, sondern gerade mit ihrer Differenz. Wahrheit sei dabei als stimmiges Wirklichkeitsverhältnis verstanden, unter dem Existenz- wie dem Erkenntnisaspekt.

Hinsichtlich des Seins mag die heutige sententia communis durch Max Scheler ausgesprochen werden (der auf J. G. Fichte zurückweist): daß „Gemeinschaft von Personen überhaupt zur evidenten Wesenheit einer möglichen Person gehört", aufgrund der „wesensmäßigen Gegenseitigkeit und Gegenwertigkeit" personalen Verhaltens; diese liegen „in der idealen Sinneinheit dieser Akte als Akte des Wesens von Liebe, Achtung, Versprechen, Befehlen usw., die Gegenachtung, Gegenliebe, Annehmen, Gehorchen usw. als ideale Seinskorrelate

---

[23] Vgl. Gotteserfahrung ... 116–119.
[24] Nr. 260: II 158.

fordern, um einen sinneinheitlichen Tatbestand überhaupt zu bilden“ [25].

Indem aber so die verwirklichende (Gegen-)Wirklichkeit des Ich das Du ist, wird auch allein von dessen Erkennen her die Erkenntnis des Ich zu einer solchen, d. h. als solche gewußt. Erst die Dazwischenkunft des Du unterscheidet das Ich von seinem Objekt; erst die differenzierende Ansicht macht die eigene Ansicht als solche bewußt und läßt damit im Unterschied zu ihr die *Wirklichkeit* erscheinen. D. h. 1., einzig so erscheint der Begriff ‚Wirklichkeit‘; 2. erscheint sodann hier – „wirklich“ – Wirklichkeit, doch sie erscheint nur: einerseits werden die Ansichten nicht bloß ihrer Subjektivität überführt, so daß nicht wirklich Wirklichkeit erschiene, sondern nur – aufgrund des Begriffs ‚Wirklichkeit‘ – die faktische Unwirklichkeit (Unwahrheit) der Ansichten; andererseits wird, obzwar die differierenden Ansichten die Wirklichkeit selbst, nicht bloß eine Meinung über sie, zeigen, doch diese nicht selber greifbar und gehabt; sie geht in ihren Aspekten und auch im (niemals mehr als faktischen) Gesamt ihrer Aspekte nicht auf. Eben so aber geht sie als *Wirklichkeit* auf und gelangt das Verhältnis zu ihr in seine Wahrheit. Und dies gilt für alle drei klassischen Momente oder Dimensionen der Wirklichkeit: für das Ich selbst, die Welt und für Gott [26]. Mit anderen Worten, es gibt kein unvermitteltes Subjekt-Objekt-Verhältnis. Zu einem Objekt als realem verhält sich das Subjekt nur dann, wenn es sich zu ihm als dem Objekt auch anderer Subjekte (mindestens eines anderen Subjekts) verhält. Und ebenso gibt es ein Subjekt-Subjekt-Verhältnis nur so als reales, daß das Gegensubjekt nicht bloß das meine, nicht ich allein seine Welt bin.

„Das ist kein Hinweis bloß auf eine empirische Tatsache, der nichts vermöchte gegen den Radikalismus des erkenntnistheoretischen Rückgangs auf die Einsamkeit des Ego cogito, und ebensowenig die einfache Berufung auf eine intuitive Evidenz, die sich verschließt gegen die Macht der erkenntnistheoretischen Argumentation. Weder wird die Vorgängigkeit des Du vor jedem Selbstverständnis des Ich als eines isolierten empirisch aufgewiesen oder unter Berufung auf eine unmittelbare intuitive Evidenz postuliert, noch auch wird die Existenz des Anderen als einer echten Transzendenz gegenüber der Immanenz des Solus ipse bewiesen, vielmehr wird gezeigt, daß jede Ansetzung ‚objektiver Realität‘, sei es von Dingen, sei es von anderen Subjekten, also von etwas, das ‚transzendent‘ ist gegenüber der Immanenz

---

[25] Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Ges. Werke 2 (Bern/München ^{5}1966) 524.

[26] Im Blick auf Gott hat das wohl am bildkräftigsten der Cusaner in der von Biser herangezogenen Schrift „De visione Dei“ verdeutlicht. Und zwar ist jetzt nicht die Gott-Ich-Dialogik gemeint, auf die Biser abhob, sondern die zwischenmenschliche Ich-Du-Dialogik als einziger Weg zur Erkenntnis Gottes als solchen: Indem angesichts des alles-sehenden Bildes A sich ungeteilt angeblickt *sieht* und zugleich B glaubt, von dem er (gleichzeitig) *hört*, dieser werde ebenso angeblickt, geht A das Zumal zweier „Ausschließlichkeiten“ auf, und eben dies – das anders nicht erkannt werden könnte – ist die Wirklichkeit Gottes (Praefatio, Studienausgabe III 96 f.).

des Ego cogito, als intentionale Vermeinung ihrem Sinne nach bereits voraussetzt die Horizontstruktur der Welt als gemeinsamer Welt“ [27].

2. Ist nun aber diese Gemeinsamkeit gerade insofern gegeben, als sie nicht auf solipsistische Evidenz reduziert werden kann, d. h., läßt sich die Ansicht des/der anderen gerade nicht aus meiner Perspektive adäquat überprüfen, so daß ich ihm *glauben,* seine (Er-)Kenntnis anerkennen, seine Perspektive respektieren muß, dann meldet sich die Frage nach der Möglichkeitsbedingung solcher Anerkennung als vernünftig zu vertretender. Im Blick auf das Gleichnis des Cusaners (Anm. 26): Woher kann der eine dem anderen überhaupt glauben, auch er werde ungeteilt angeblickt? Allgemeiner, als hermeneutisches Grundproblem formuliert: Das Ziel des Verstehensbemühens ist offenbar die Auflösung jener Bekanntheit des zu Verstehenden, die das Erkennen der ihm eigenen Wahrheit verstellt; es geht darum, diese „gewöhnlichste Selbsttäuschung“ (Hegel) aufzuheben und „das Unbegriffene zu beseitigen, damit das Unbegreifliche sich zeige“ [28]; und dies nicht nur bezüglich Gottes („si comprehendis, non est Deus“ [29]), sondern auch des anderen Menschen, ja sogar bezüglich der Dinge, deren Eigensein und bewegende Fremdheit sichtbar zu machen das Amt der Kunst ist. Wie aber kann man das Nicht(mehr)begreifen, in dem das Erkennen sich zum Anerkennen vollendet, von Miß- und Unverstehen unterscheiden? Wie unterscheidet man Geheimnis von Unsinn, Paradoxie von Absurdität, Über-Sinn von bloßer Leere? – Und dieser Kriterienfrage voraus: von woher läßt man sich überhaupt auf eine Situation ein, in der solche Fragen sich stellen?

Beginnen wir mit dieser zweiten, prinzipiellen Frage. Die Antwort lautet: Man läßt sich nicht ein, man ist stets schon in dieser Situation. Der Mensch ist immer schon beim anderen seiner, Bewußtsein ist intentionales Bewußtsein, Denken und Erkennen zielen auf Sein, Ich ist und lebt als Transzendenz. Darum läßt die erste Frage sich nicht als müßig und rein theoretisch abtun. Auch sie muß beantwortet werden, und zwar sowohl grundsätzlich wie jeweils konkret in jedem Einzelfall. Dies zweite ist Sache des Lebens, nicht philosophischer

---

[27] *L. Landgrebe,* Phänomenologie und Metaphysik (Hamburg 1949) 179. – Für den Subjekt-Subjekt-Bezug als solchen vgl. *M. Scheler,* der dies ausdrücklich am Gottesbezug thematisiert: „Die höchste Form der Gottesliebe ist nicht die Liebe ‚zu Gott‘ als dem Allgütigen, d. h. einer Sache, sondern der Mitvollzug seiner Liebe zur Welt (amare mundum in Deo) und zu Sich selbst (amare Deum in Deo).“ Wesen und Formen der Sympathie. Ges Werke 7 (Bern/München [6]1973) 166 (vgl. Ges. Werke 6, 90 [Liebe und Erkenntnis]).

[28] *S. Weil,* Schwerkraft und Gnade (München 1952) 231. *Hegel:* Phänomenologie des Geistes (Hamburg [6]1952 [J. Hoffmeister]) 28 f.: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt [...] Das Analysieren einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes als das Aufheben der Form ihres Bekanntseins.“

[29] Augustinus, Serm. 117, 3, 5. Vgl. Nikolaus v. Cues, De vis. Dei VI, IX.

Reflexion; sie aber hat den grundsätzlichen Aspekt der Frage zu klären. Die Lösungsworte der Tradition lauten hier: gemeinsamer Logos, Licht der Vernunft, in Übernahme religiöser Sprache: Zeugnis des Geistes [30]. Gesucht wird also ein Verbindendes, das die Unterschiede nicht egalisiert. Und ein solches kann nicht auf derselben Ebene bzw. in derselben Dimension zu finden sein wie jene, deren Übereinkunft es ermöglichen und verwirklichen können soll. Ja, es muß jegliche Dimension übersteigen, transzendental sein, wenn es nicht Einheit um den Preis der Entfremdung, Gleichheit um den Preis der Freiheit bringen soll. Es muß alle so zum selben bringen, daß es jeden zu sich selbst bringt, d. h., es muß absolut sein: trans-immanent [31]. Goethe nennt es in einem bekannten Distichon, auf das sich Hegel bezieht, das Heilige [32]. Thomas von Aquin schreibt im Kommentar zum Schluß des 2. Thessalonicherbriefs (3, 16: „Herr des Friedens"): „Homines non uniuntur inter se nisi in eo quod est commune inter eos; et hoc est maxime Deus." [33] Weniger unvermittelt sagt es die Cusanische Meditation des *Non-aliud*.

Bedurfte es also des anderen, um vor die Wirklichkeit als solche zu gelangen, so zeigt sich nun die Wirklichkeit, zuhöchst Gottes, als Ermöglichung des Wegs zum anderen. Von dort her scheint eine Unterscheidung fraglich zu werden, die Biser einbringt: die zwischen einem Atheismus als Reaktion auf Gottes Sein, die man auf sich beruhen lassen könnte, und der auf die Betroffenheit durch Gott, der Negation eines bestimmten Gottesverhältnisses, die auch den Glauben betreffe [34]. Wie soll man zwischen Gottes Sein und seinem Anspruch unterscheiden? Wie wären Gott und Göttlichkeit anders zu denken als so, daß diese Wirklichkeit den Menschen innerlichst betrifft? Gott ist nicht Gott ohne den Anspruch – s. S. 162 f.; man ist versucht zu sagen, im Blick auf den Menschen ist er nichts anderes als das Woher dieses Anspruchs, „dem Menschen innerlicher zu sein als er sich selbst und ihn erst wahrhaft mit sich zu versöhnen" (Biser ebd.).

3. Die Wahrheit beginnt mit zweien, aus Übereinkunft. Übereinkunft geschieht im Geist. Der Geist aber, dahin führt der bisherige Gedankengang, weist ins Wort; will sagen: Die Wahrheit des Transzendentalen zeigt sich in der Wirklichkeit des konkreten interpersonalen Geschehens. Übereinkunft ist niemals vag allgemein,

---

[30] Z. B. *G. W. F. Hegel,* System und Geschichte der Philosophie (J. Hoffmeister) (Leipzig [2]1944) 179; Phänomenologie 472 (s. S. 171).

[31] Dies jetzt nicht als Aufweis, sondern als thetische Erinnerung gemeint; vgl. Gotteserfahrung im Denken, Kap. 6 u. 7.

[32] *G. W. F. Hegel,* Grundlinien der Philosophie des Rechts (J. Hoffmeister) (Hamburg [1955] 1967) 398, 414.

[33] Ep. II ad Thess. III 2: Expos. S. Pauli Epist ... Omnia Opera XIII (Parmae 1862) 584.

[34] Theologie und Atheismus 63.

sondern jeweils bestimmte. Die Stunde, der Augenblick solchen In-eins-Falls meint der Name ‚Kairos'; der Name eines Gottes, da es sich um eine menschliche Ursituation, einen Grundvollzug handelt. Dem Geschehen selbst möchte Max Müller den Namen ‚Symbolos' geben. „Der Mensch muß den Ineinsfall und den Augenblick sein-lassen. Vielleicht ist gerade diese Handlung diejenige, die den Menschen zum Menschen macht. Sollten wir daher diesem Ereignis nicht auch einen Gott zuordnen? Symbolos soll ein Gott sein – es hat ihn nie gegeben –, den es hätte geben sollen: vor dem Kairos, ihn begründend [,] und nach dem Kairos, ihm entspringend [,] und als er lebend, sein Vater, sein Sohn und er selbst." [35]

Um die Erfahrung dieses Gottes ist es offenbar auch Nietzsche letztlich zu tun. Den Zusammenfall von Sein und Sollen, das Ereignis, in dem quaestio facti und quaestio iuris mit einem einzigen Ja beantwortet werden, diese Ewigkeit in der Zeit meint er wohl eigentlich mit seiner unglücklich formulierten Lehre von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen". Dies Geschehen stellt die letzte der „drei Verwandlungen", vom Löwen zum Kind, dar [36]. Nietzsche beschreibt diese „Seligkeit wider Willen" [37] als „Glück vor Sonnenaufgang" oder als Nachmittagsfrieden [38], vor allem aber als den vollkommenen, den „großen Mittag" [39]. Entscheidende Kategorie ist hier die „Mitte": „In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall." [40] Das Überall-Sein der Mitte ist dabei weniger im Sinn der klassischen mystischen Tradition zu verstehen, die mit diesem Bild eines Kreises oder einer Kugel, dessen (deren) Mittelpunkt überall sei, die geschichtslos ewige Unendlichkeit Gottes aussagen wollte, als vielmehr im Sinne stets erneuter Inkarnation.

Max Müller, der den Sinn der Geschichte statt im fernen Anfang oder Ende im Symbolos gegenwärtiger Mitte erblickt [41], löst entsprechend „das Bild einer einheitlich fortschreitenden Menschheitsgeschichte in die Pluralität von um solche Mitten [im Plural] jeweils zentrierten Geschichten auf: ganz entsprechend der Struktur der *Identität von Sprache und Geschichte* [von woher er sein Geschichtsverständnis entwickelt]. Diese Identität kennt im geglückten Sprachwerke nur Vollendungen, nicht aber ‚die' Vollendung, nur Mitten für Geschichten, nicht aber eine einzige Mitte einer einzigen Geschichte; sie

[35] Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung (Freiburg/München 1971) 556.
[36] Zarathustra I: II 294. Vgl. Ecce Homo: II 1128: „der Ewige-Wiederkunft-Gedanke, die höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann".
[37] Zarathustra III: II 411–414.
[38] Ebd.: II 144–416, 413.
[39] Zarathustra IV, Mittags: II 512–515; vgl. die Schlußsätze des Werks: II 561.
[40] Zarathustra III: II 463.
[41] A. a. O. (Anm. 35) 586 ff.

kennt nur die Enden und Preisgaben im Blick auf Neues und Kommendes, sie kennt aber nicht ‚das' Ende." [42] Übereinkunft, Mitte, ereignet sich jeweils im glückenden Wort: „Nur in dieser Mitte wird eigentlich ‚gesagt': alles vorher ist Gestammel und alles nachher ist Geschwätz" [43].

Wort aber ist nach dem zuvor Bedachten Wort zwischen (mindestens) Zweien über ein Drittes (oder einen Dritten). Nicht nur das Wort also an ihm selbst ist ein Drittes, vom Sprecher und vom Angesprochenen zu unterscheiden; auch wovon es spricht, ist ein solches. Noch in der Selbstaussage bekunde ich eine (Selbst-)Stellungnahme, von der ich mich unterscheide, und in der „selbstvergessenen" Anrede bekunde ich dasselbe, das ich darum nun vor allem von dem Angesprochenen zu unterscheiden habe. Kurzum: Gespräch, Wort, „Zwiegesang" [44] sind – gerade als Ereignis von Unmittelbarkeit – Vermittlungsgeschehen. Vermittlungsgeschehen auch insofern, als nicht bloß die zu Vermittelnden, sondern die Vermittlung selbst auch ihrerseits im Wort vermittelt wird (sich vermittelt). Eben dies bedeutet es ja, wenn dieses Geschehen (s)einen Gott erhält, und dieser Gott einen Namen, bei dem man ihn rufen und ihm danken kann. Die Wahrheit, bei zweien beginnend, erscheint im Wir ihres gemeinsamen Danks. So mündet das „entzweite Wissen" und das Wissen dieser Entzweiung „in die Einheit des Selbst [. . ., in das] versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen [. . .;] es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen [d. h., als die vollendete Identität] wissen [und vollziehen]." [45]

Blicken wir zurück: Identität gibt es nur als Übereinkunft. Übereinkunft ereignet sich nur aus dem „Geist" und in ihm. So ist sie als Faktum der Einung über das Faktische hinaus Erscheinung, Epiphanie dieses Geistes: sie ist *Offenbarungsgeschehen*. Wie transitorisch und fragmentarisch auch immer dies sein mag, und wie wenig dies Identitätsereignis an den Nichtidentitäten ringsum zu ändern vermag: es selbst ist keineswegs unklar, ebensowenig die Wirklichkeit, die sich darin bezeugt, und deren Qualität. So viele Fragen offen bleiben: offen bleiben sie nicht zuletzt eben deshalb (statt daß sie eindeutig negativ: atheistisch, zu erledigen wären), weil sich im Kairos der Sinnerfahrung der Sinn(ab)grund derart unwidersprechlich als gut und heilig bezeugt [46]. Und insofern die nicht bloß erste, sondern einzig adäquate Antwort auf die „Mittags"erfahrung der Dank ist

[42] Ebd. 591 f.
[43] Ebd. 595.
[44] *F. Rosenzweig*, Der Stern der Erlösung (Heidelberg ^{3}1954) II 185 ff. *B. Casper*, Das dialogische Denken (Freiburg 1967) 129 f.
[45] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie (Amn. 28) 472 (s. o. Anm. 30).
[46] Vgl. Gotteserfahrung im Denken (Anm. 22) Kap. 3, bes. 54 ff. u. Kap. 9, bes. 239 ff.

(wie übrigens Nietzsches eigene Texte belegen), könnte sich von hier aus auch der Vorrang-Konflikt zwischen Gott-in-uns und Gott-über-uns in jenes Spiel wechselseitigen Zuvorkommens wandeln, von dem immer wieder in der Schrift die Rede ist [47] und dessen Regel der Selbstlosigkeit vielleicht auch Nietzsche und seinem Stilwillen gegenüber eine gemäßere Antwort wäre als der Hinweis auf das tatsächlich (wenngleich nur aus Gnaden) erreichte Gottmenschentum.

Ist damit auch der dritte, entscheidende Vorbehalt, der Vorwurf der Mediatisierung, entkräftet? Reine Unmittelbarkeit hat sich als wirklichkeitswidriger Wunschtraum herausgestellt, und dies keineswegs bloß im Sinn eines resignierenden „Realismus", sondern gerade im Blick auf die eigentlich gewünschte ideale Realität freier Identität. Im Sinne dieses Wunschtraums kann also die „einfache Formel von einer ‚Theologie der Unmittelbarkeit'" [48] keine Antwort bedeuten. Nimmt man sie aber im Sinn der vermittelten Unmittelbarkeit von Kairos und Symbolos, dann spricht sie den zentralen Einwand gegen die christliche Botschaft aus, gegen den Anspruch nämlich, daß unter den vielen Worten ein Wort *das* Wort sein soll, unter den Stunden eine die Stunde, unter den Mitten eine die Mitte für alle. Sinn muß man selbst erfahren, *von* ihm zu erfahren genügt nicht. Wie aber soll dessen Erfahrung gedacht werden können, wenn er exklusiv an ein bestimmtes innerweltliches Ereignis geknüpft wird?

III. Der Mittler

1. Die Existenz eines persönlichen Gottes wird hier vorausgesetzt; d. h., das ἀνυπόθητον mag hier als Hypothese stehenbleiben. Gefragt wird also nur nach der Denkmöglichkeit, einer möglichen Kohärenz des christlichen Anspruchs; denn wenn auch im Namen des Menschen gegen ihn polemisiert wird, ist doch der Mensch (gerade gemäß Nietzsche) nicht um seinetwillen gemeint, sondern um seines Umwillen, um seiner Bestimmung willen. D. h., um der Göttlichkeit Gottes (als des derart verbindenden Heiligen) willen protestiert man gegen ein Reden, das ihn als den Vater des einzigen Sohnes (und damit als trennenden [49]) verkündet. Unter dieser Voraussetzung ist Gottes

---

[47] Z. B. 1 Kor 15, 24–28; Jo 4, 34; 12, 27 f.; Phil 2, 5 ff.; – Mt 6, 19–33; Jo 3, 29 f. Vgl. *Seneca*, Ad Lucil. ep. IX 10: „In quid amicum paro? Ut habeam pro quo mori possim [...] cuius me morti et opponam et inpendam."

[48] *E. Biser*, PhJb 300.

[49] Mt 10, 34 ff. Demgegenüber der wiederholt etwa von *G. Mensching* zitierte indische Spruch: „Ein und derselbe Mond spiegelt sich / In allen Wassern. / Alle Monde im Wasser / Sind Eins in dem einen einzigen Mond." (Als Schlußwort in: Toleranz und Wahrheit in der Religion [1955], München/Hamburg 1966; ebenso in: Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander, Stuttgart 1974.)

Erscheinung, wie oben gesehen, als *Offenbarung* zu bezeichnen; d. h., sein Sichtbarwerden ist ein *Sich-Zeigen.* Dies aber ist es erst dann, wenn es ein Sich-Zeigen *für* jemanden ist, und zwar nicht bloß ein Sichtbarwerden für ihn, sondern eben Sich-Zeigen für ihn; d. h., Offenbarung im Vollsinn geschieht nur dort, wo Offenbarung *als* Offenbarung sich ereignet. Offenbarung verwirklicht sich demnach als menschliches Bewußtsein von Gott, das sich als Offenbarung von Gott her weiß (s. S. 171, Anm. 45)[50]. Weiß aber das Gottesbewußtsein, daß seine Sicht Gottes nicht bloß seine (subjektive) Ansicht ist, auch nicht bloß eine (objektive) Ansicht des aspektereichen Unendlichen abbildet, sondern daß seine Sicht darüber hinaus von dieser unendlichen Freiheits- und Personalwirklichkeit her *erwirkt* wird, dann kann es seinerseits nicht dekretieren, alle „Ansichten" seien grundsätzlich gleichrangig, nur graduell verschieden.

Solches Bewußtsein muß die Möglichkeit offenlassen, daß unter den vielen verschiedenen Selbstkundgaben Gottes eine als *die* Selbstkundgabe *gemeint* wird, die dann auch für die anderen, für alle gilt. Mögen verschiedene Menschen sich in der genannten Weise in den Dienst der Gottesoffenbarung stellen: „unter mehreren möglichen Selbsthingaben kann eine als *die* Selbsthingabe *von Gott* her *gemeint* sein (und dies folgerichtig dann nicht ‚hinter dem Rücken' des sich Hingebenden, sondern auch von ihm selber gewußt und bezeugt, auch von ihm her *gemeint*). Gott kann sich in unüberbietbarer Weise mit der Hingabe eines Geschöpfs (dialogisch) ‚identifizieren'." [51] Die Möglichkeit als solche scheint in der Tat unabweisbar. Und nehmen wir ihre Einzigkeit noch nicht im strengsten Sinn, dann beschreibt das Gesagte sogar eine Wirklichkeit: eben die der Mitten, religiös: der Propheten und Stifter. Aber muß nicht gerade das Amt von Propheten und Stiftern als *vorläufig* bestimmt werden, und spricht nicht von daher alles gegen die Absolutsetzung einer solchen Institution? Verkündet nicht gerade jede wahre Prophetie ihre Selbstaufhebung, und ist nicht eben dies ein entscheidendes Kriterium ihrer Echtheit? [52]

Dann wäre die Möglichkeit eines einzigen, letzten, *des* Wortes zwar unabweisbar; aber dieses Wort wäre dann die endgültige Unmündigkeitserklärung des Menschen und eher als ein Wort der Selbstkundgabe

---

[50] „In der Sprache der Bibel: ‚Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre' durch den Mund des *Psalmisten.* So ist dessen Lied die wahre Ehre Gottes, und vollends dann, wenn es selbst diesen Sachverhalt ausspricht, Gott also nicht bloß als Macher der Sterne, sondern als den väterlichen Herrn des Menschen preist (siehe Ps. 8)." *J. Splett,* Anthropo-theologie: TheolPhil 48 (1973) 351–370, 365 (jetzt auch in: Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen [Frankfurt/M. 1974] 173).

[51] Deus datus (Anm. 22) 339; vgl. Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott (Frankfurt/M. 1973) 48–67.

[52] Joel 3, 1 f.; Jo 4, 42; 16, 12 f.; Gal 4, 1–7.

(was es in jedem Fall ist) das „Wort" sich verschließenden Schweigens? [53]

2. Um darauf zu antworten, ist zuerst an die prinzipielle Vermittlungsstruktur *jeden* Gottesbezugs zu erinnern. Wenn wahrhaftige Prophetie ihre eigene Aufhebung in die Ankunft Gottes selbst hinein verkündet, dann doch keineswegs in dem Sinn, als ob nun das Hören auf den Zeugen durch das Sehen Gottes mit eigenen Augen *abgelöst* würde. Gott als Gott ist, wie bedacht, grundsätzlich nur im Zugleich von Sehen seiner und glaubendem Von-ihm-Hören erfahrbar. Daß jeder einzelne den Geist empfängt, der Gottes Tiefen kennt [54], besagt gerade nicht, daß jeder nun für sich allein zu Gott unmittelbar wird; es bedeutet vielmehr die Ermöglichung von Übereinkunft: gemeinsamer Unmittelbarkeit. *Bloßes* Hören hört auf, Vermittlung im Sinn von *Zwischeninstanzen* [55] ist überwunden: in die *dialogische* Identität je (wenigstens) Zweier im Dritten [56].

Ist das Mißverständnis der Gottunmittelbarkeit als solipsistischer bzw. streng dualer Vollendung – φυγὴ μόνου πρὸς μόνον [57] – behoben, steht die Erfüllung also nicht von vornherein *jenseits* der Worte, ist, anders gesagt, das Wort nicht grundsätzlich immer nur vorletztes, dann läßt sich vielleicht doch ein Zugang zu einem positiven Verständnis eines möglichen letzten Wortes auftun. In einem solchen Verständnis würde *das* Wort dann nicht bloß positiv möglich, sondern erwartbar, wenn nicht gar als not-wendig zu erhoffen. Wir versuchen diesen Zugang in zwei Schritten: einmal allgemeiner von dem Problem ‚Konflikt der Interpretationen – authentische (autorisierte) Interpretation' her, sodann in der noch existenznäheren Frage ‚Schuld und Vergebung'.

a) Greifen wir zuerst erneut auf das Bild des Cusaners zurück, wonach Gott im Zumal zweier „Ausschließlichkeiten" erscheint. Nur indem die divergenten Sichten festgehalten werden, zeigt sich seine Göttlichkeit; es darf also nicht eine zugunsten der anderen abdanken wollen oder sollen. Andererseits bedeutet eben dieses Festhalten zugleich eine wechselseitige Korrektur. Sie zielt keineswegs auf eine Wahrheit, die nach dem Gemeinspruch in der Mitte zwischen ihnen läge; denn es stehen nicht Übertreibungen zur Debatte, und es wird ausdrücklich kein (kleinster) gemeinsamer Nenner gesucht. Die Korrektur soll darum nicht die Sicht des einen zum anderen hin verschieben, sondern jede klarer zu sich selber

[53] „Geist ist kein Anspruch darauf, daß Gott spricht. Aber wenn er nicht spricht, hört der Geist gerade das Schweigen Gottes [...] Als Geist steht der Mensch vor dem lebendigen Freien, vor dem Sicherschließenden oder dem Sichverschweigenden als einem solchen." *K. Rahner*, Hörer des Wortes (München [3] [J. B. Metz] 1963) 115.

[54] Joel 3, 1 f.; 1 Kor 2, 10–16. [55] Gal 3, 19 f.

[56] Vgl. *J. u. I. Splett*, Meditation der Gemeinsamkeit (München 1970) 30–45.

[57] Plotin En VI 9, 11.

bringen [58]. Doch dieses Selbst gerade ist mitbestimmt durch den Partner.

Im Dialog verändern sich beide: jeder verändert den anderen, jeder verändert sich; doch wohin? Wenn man allein durch Dialoge zur Wahrheit und zu sich findet [59], so garantiert doch der Dialog (was man mitunter vergißt) die Selbst- und Wahrheitsfindung mitnichten. Im Gegenteil fehlt es der „monologischen" Tradition der Innerlichkeit ja durchaus nicht an Gründen: „inhumanior, quia inter homines fui." [60]

Obzwar also ich das Maß des anderen bin und zu sein habe – wie er das meine, bedürfen wir beide eines Maßes unserer Maßstäblichkeit, das nicht so fragwürdig ist wie jeder von uns. Dies jedenfalls dann, wenn man es nicht resignierend bei der Pilatusfrage „Was ist Wahrheit?" und beim Verzicht auf jenen Willen zur Wahrheit bewenden lassen will, der sich gleichwohl in jeder Diskussion und jedem ernsten Einspruch (etwa auch gegen diese unsere Überlegung) ununterdrückbar bezeugt. Der „Konflikt unserer Interpretationen" (Paul Ricoeur) läßt uns ausschauen – nicht nach einer wort- und weiselosen Weisheit, die sich höchstens in lächelndem Schweigen zu zeigen vermöchte, sondern nach der authentischen Deutung, dem autorisierten Wort. Als Wort nimmt es weder den Sprecher noch den Hörer aus der Dialogsituation heraus; d. h., es löst den Konflikt nicht auf eine Einheitsformel hin auf: es selbst steht unterschiedlicher Auslegung offen (und erhält diese einfach schon dadurch, daß es von verschiedenen Hörern gehört wird). Aber es ist nicht mehr jede beliebige Auslegung möglich [61]. Mit anderen Worten: Wenn Offen-

---

[58] „Vor dem Ende sprach Rabbi Sussja: ‚In der kommenden Welt wird man mich nicht fragen: „Warum bist du nicht Mose gewesen?" Man wird mich fragen: „Warum bist du nicht Sussja gewesen?" ' " *M. Buber,* Schriften zum Chassidismus. Werke III (München/Heidelberg 1963) 372.

[59] Vgl. *K. Rahner,* Kleines Fragment „über die kollektive Findung der Wahrheit", in: Schriften ... VI (Einsiedeln ²1968) 104–110; Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft: ebd. 46–58.

[60] Seneca, a. a. O. ep. VII 3. – *M. Merleau-Ponty,* Eloge de la philosophie et autres essais (Paris [Gallimard, idées] 1967) 39 f.: „Notre rapport avec le vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou ce n'est pas au vrai que nous allons. Mais le comble de la difficulté est que, si le vrai n'est pas une idole, les autres, à leur tour, ne sont pas des dieux. Il n'y a pas de vérité sans eux, mais il ne suffit pas, pour atteindre au vrai, d'être avec eux." Als bezeichnendes Motto gewählt von *B. Waldenfels,* Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl (Den Haag 1971).

[61] Vgl. *K. Rahner:* Während „die Profangeschichte im ganzen und allgemeinen keine eindeutige Interpretation auf Heil und Unheil gestattet, das in ihr geschieht" (Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Schriften ... V [Einsiedeln ³1968] 115–135, 119), ist für den Glaubenden in Jesus Christus „Gott unwiderruflich der, der uns in Liebe angenommen, seine unendliche Fülle an Wahrheit, Leben und Ewigkeit zu unserem eigenen Besitz gemacht hat" (Die Forderung nach einer „Kurzformel" des christlichen Glaubens, in: Schriften ... VIII [Einsiedeln 1967] 153–164, 162).

barung *als* Offenbarung sich ereignen soll (im Unterschied zur Vielfalt der Ansichten im doppelten Sinne des Wortes), dann muß sie als Offenbarung *eines* Gottes in der Vielfalt ihrer Worte und Interpretationsmöglichkeiten *eine* Offenbarung sein. Und ist diese Einheit zunächst auf seiten der Hörer gegeben, durch die eine Vernunft in der gemeinsam einenen Welt des Menschen,so muß sie auch als von seiten ihres freien und einen Ursprungs her ausdrücklich werden, um sich von der Einheit der Ansichten zu unterscheiden. Und dies geschieht in der authentischen einen Deutung ihrer Fülle, im inklusiv absoluten „letzten" Wort. In einem Wort, das nicht Kompromißresultat eines zwischenmenschlichen Dialogs, etwa von Weltreligionskonferenzen, sein kann, sondern – wie immer es faktisch zustande kommt[62] – sich als *das Wort* von Gott her behauptet.

b) Doch brechen wir unsere grundsätzlich-transzendentale Reflexion ab und konkretisieren wir sie auf das Thema ‚Schuld und Vergebung' hin. Der Interpretationen-Konflikt ist ja in Wirklichkeit nicht bloß das reiche Mit- und Gegeneinander „symphonischer Wahrheit"[63]; er ist die Kakophonie von Eigensinn und Eigenwille, die Verzerrung der Wahrheit durch Schuld. So muß de facto authentische Interpretation *Gericht* der Interpretationen und Gericht über die Interpreten bedeuten. (Wozu erinnert sei, daß Interpretation erst sekundär ein theoretisches Unternehmen ist; zuerst und vor allem geschieht sie im gelebten Leben selbst.)

Damit stehen wir wieder ausdrücklich bei Nietzsche. Nietzsche kämpft gegen Gott als den Gott der Moral. Gegen die Moral aber kämpft er, weil sie das Leben, d. h. uns, verurteilt. „Denn von der Moral (insonderheit christlichen, das heißt unbedingten Moral) *muß* das Leben beständig und unvermeidlich Unrecht bekommen, weil Leben etwas essentiell Unmoralisches *ist*, – *muß* endlich das Leben, erdrückt unter dem Gewichte der Verachtung und des ewigen Neins, als begehrens-unwürdig, als unwert an sich empfunden werden."[64] Daß es eine selbstgefällige unmenschliche Form der Moral gibt und daß gegen diese Jesus entschieden Stellung bezogen hat, bedarf heute wohl kaum noch eigener Betonung. Sollte es schon wieder eher

[62] Damit hält unsere religionsphilosophische Reflexion an dieser Stelle noch offen, ob es das Wort eines Einzelnen ist, das eines Paars, einer Familie (so etwa in einigen neueren japanischen Religionen – vgl. *G. Lanczkowski*, Die neuen Religionen [Frankfurt/M. 1974]), einer Gruppe oder eines Volkes, oder auch das Wort einer Kirchenkonferenz. Es geht nur darum, daß es sich statt einfach oder primär als dessen oder deren, zuhöchst als *Gottes* Wort versteht (vgl. Jo 12, 49 f.; Apg 15, 28).

[63] *E. Rosenstock-Huessy*, Soziologie in zwei Bänden. I Die Übermacht der Räume (Stuttgart 1956) 294: „Am Satz vom Widerspruch halten wir uns fest, wenn wir den Dingen der Natur gegenüberstehen [...]. Der Ursatz der soziologischen Logik lautet: Wir müssen einander im gegenseitigen Widerspruch treu bleiben [...]. Alle Wahrheit ist symphonisch."

[64] Versuch einer Selbstkritik zur Geburt der Tragödie, Nr. 5: I 15.

(un)zeitgemäß sein, der Vermutung zu widersprechen, „daß Nietzsche sicherer weiß als wir, was ‚Gott' und ‚Gnade' heißen kann", weil er Gott als den „größten Immoralisten der Tat" bezeichnet hat? [65]

„*Nicht* ‚Buße', *nicht* ‚Gebet um Vergebung' sind Wege zu Gott: die *evangelische Praktik allein* führt zu Gott, sie eben *ist* ‚Gott'! – Was mit dem Evangelium *abgetan* war, das war das Judentum der Begriffe ‚Sünde', ‚Vergebung der Sünde', ‚Glaube', ‚Erlösung durch den Glauben'." [66] – Wie das? – „Die ‚Sünde', jedwedes Distanz-Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist abgeschafft – *eben das ist die ‚frohe Botschaft'*" (ebd.). In der Tat. Aber doch keineswegs in dem Sinn, daß es die Sünde nicht gäbe noch gegeben hätte, sondern gerade im Sinn gnadenhafter Befreiung von ihr.

Wenn der „‚Sohn' mit ‚Zöllnern und Sündern Mahlzeit hält'", dann sagt er damit nicht, sie seien keine Sünder, die der Gnade nicht bedürften, und die Gnade, die dem Haus des Oberzöllners Zachäus widerfährt, besteht gerade in der Erkenntnis seiner Schuld und in der Erkräftigung zu tätiger Umkehr (Lk 19, 1–10). Ob man das nun „eine an Moral und Metaphysik verkaufte Gotteslehre" schilt oder als „nach Bedarf besorgbare ‚dialektische Theologie'" abtun will [67]: hier sei darauf bestanden, daß erstens in der Welt, in der wir leben, jeder, der nicht seine Freiheit leugnen will, sich als schuldig bekennen muß, und daß zweitens Schuld weder durch ihre (biologistische) Umdeutung zur „sogenannten" noch allein durch Bessermachen (eine „neue Praktik") abgeschafft werden kann, sondern allein durch Vergebung [68]. Vergebung wird unter Menschen gewährt, und man könnte sagen, Gnade vor Recht ergehen zu lassen, sei die größte, schon eine göttliche Möglichkeit des Menschen. Aber inwieweit ist sie – eben deshalb – die seine? – Einmal kann jemand, der selbst schuldig ist, nicht im vollen Sinn Gnade gewähren; er kann eher nur „es gut sein lassen", auf sein partielles Recht verzichten im Blick auf das eigene Unrecht und im Blick auf dessen gnadenhafte Tilgung, so daß er die Gnade eigentlich nur weiterreicht. Sodann heißt Vergebung im Vollsinn Neuschöpfung; d. h., es geht (bei ernstlicher Schuld) um die „Erweckung von Totem zum Leben". Diese Rede der Schrift trifft hier präzise, ohne jede Übertreibung. Der Schuldige verlangt danach, ein „neuer Mensch", eine „neue Schöpfung" (2 Kor 5, 17) zu werden, nicht eine andere Person (es geht ja um ihn), aber als er selbst „ein anderer",

[65] *J. Nolte*, Wahrheit und Freiheit. Meditationen über Texte aus F. Nietzsche: Der Antichrist (Düsseldorf 1973) 30. Das Nietzsche-Wort: III 688 (Der Wille zur Macht, Nr. 304).

[66] Der Antichrist, Nr. 33: II 1195 (Nolte 27).

[67] Nolte 30.

[68] *J. Splett*, Schuld, in: H. Krings / H. M. Baumgartner / Chr. Wild (Hrsg.), Handbuch philos. Grundbegriffe (München 1973/74) (vgl.: Konturen der Freiheit, Kap. 4); *ders.*, Gebet um Vergebung: Orientierung 37 (1937) 52–55.

anders [69]. Ist schon das Werden von Person als solcher nicht anders als von Gott her zu denken, gehören also die Begriffe ‚Person' und ‚Schöpfung' untrennbar zusammen [70], so gilt dies „erst recht" von einem solchen Neuwerden von Person: „Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?" (Mk 2, 7) Solche Vergebung von Gott her geschieht nun auf vielfache, oft „anonyme" Weise. Zuerst wäre wohl die bloße Fortexistenz des Schuldigen zu nennen, insofern ist alle Zeit „Zeit der Gnade" (2 Kor 6, 2); sodann der Fortbestand seiner moralischen Existenz, seines Gewissens, also seines Bezugs zu Gut und Böse als solchem. Die anonymen Gestalten von Vergebung reichen bis zum „Sakrament des Schlafs" (den Goethe seinem Faust zwischen Teil I und II gewährt [71]). Das Vergebungswort unter Menschen ist schon eine sehr ausgeprägte Gestalt; noch schärfer tritt sie in den Versöhnungszusagen der Religionen heraus. Doch wiederum und besonders hierzu erhebt sich die Frage nach einer letzten, bindenden, vollauthentischen Gewähr des Heils. Sie kann nicht vag allgemein in dem gemeinsamen Gefühl, es werde schon gut sein und gehen, gegeben sein. Sie muß explizit, ein für allemal, in einem bestimmten Wort uns zugesagt werden [72].

Und wiederum entmündigt solch ein Wort den Menschen nicht. Es erlaubt ihm keineswegs, sich „magisch" in Sicherheit zu wiegen. Die

---

[69] Entsprechend der Tiefe der Reue, die vom „Ach, was habe ich getan" fortgeht zu der Frage: „Wer bin ich, daß ich solches tun konnte?" *(M. Scheler,* Vom Ewigen im Menschen. Werke 5 [Bern/München [4]1954] 24 [Reue und Wiedergeburt]).

[70] Siehe oben Anm. 23. „Da nämlich Geist und Sein, als alles Seiende vorwegenthaltend, durch kein Seiendes gemacht oder gezeugt oder in der Weitergabe einer Bewegung verursacht sein können." *M. Müller* in der Einleitung zu: Thomas von Aquin, Gott und seine Schöpfung. Texte (Freiburg 1963) 23.

[71] Vgl. etwa *W. Emrich,* Die Symbolik von Faust II. Sinn und Vorformen (Berlin 1943) 81 ff.

[72] Siehe oben Anm. 61. Vielleicht läßt sich von hier aus auch die oben, Anm. 62, offengehaltene Frage weiter klären. Gruppe, Versammlung und Volk jedenfalls scheinen ihre Einheit nur durch Bezug auf ein Stiftungsereignis hin zu gewinnen, und das besagt: auf Stifter hin. Wir stehen damit wieder vor dem Gesetz der „unbedingten Konkretion", dem „Apriori eines personalen Heilandes", das *B. Welte* in seiner „philosophische[n] Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums" herausgearbeitet hat: Heilsverständnis (Freiburg 1966) 216 ff., 228. – Zunächst scheint dafür das Paar noch denkbar zu bleiben, das prophetische Brüderpaar oder das liebende Paar, das „einstimmig" das letzte Wort spricht wie ein gemeinsames Kind. Aber die Forderung restloser Selbstlosigkeit an den Boten, die hier für *das* Wort Gottes unabdingbare totale Hingabe in das Geschehen zwischen Gott und der Menschheit läßt keinen Raum für jenes Binnen-Zueinander, ohne welches die Rede vom Paar doch wohl hinfällig wird. Entweder hätten wir so eine leere Verdoppelung oder ein perspektivisches Zueinander, das wieder einer endgültigen Autorisierung bedürfte. So scheint auch von hier aus zu folgen: Das Heil gewinnt „Dasein nur als in *diesem Einzelnen,* und nur *ein* solcher Dieser [ist] eben die unendliche Einheit [...] Eben diese prosaische Festigkeit des Selbstbewußtseins in sich, in diesem Einzelnen [ist] so objektiv" und offen für alle: „Einmal ist allemal – Subjekt muß an Subjekt sich wenden – *ohne Wahl.*" (*Hegel,* Die absolute Religion [G. Lasson, 1929], Hamburg 1966, 133.)

dialogische Situation bleibt bestehen: Obzwar es keiner Vorleistungen, keiner Vorbedingungen seinerseits bedarf, muß dieses Wort doch von ihm angenommen werden. Vom Tod zum Leben erweckt, muß *er* erwachen und leben; und wenn er bekennt, es sei Christus, der in ihm lebe (Gal 2, 20), so sagt *er* es, nicht Christus, oder vielmehr: es wird hier in dialogischer Identität gesprochen. Hier wird der Widerstand Nietzsches gegen Vermittlung und sein verzweifelter Wille zur Unmittelbarkeit am schärfsten sichtbar. Nicht bloß Geist und Freiheit als solche kommen eben einzig durch das andere/den anderen zu sich – ja, kommen einzig so zu sich, daß sie (statt bloß, auf unvermeidlichem Umweg zu sich, durch diese Andersheit *hindurch*) auf den/die anderen *zu*gehen. Schuldig gewordene, unfreie Freiheit kann ihre Identität nur von Gnaden eines Mittlers erhalten, so sehr diese Gnade sie gerade zu sich (= der Freiheit) selbst und in bestimmtem Sinne einzig durch sich (= die Freiheit) selbst befreit.

3. Wie aber könnte nun ein solches letztes Wort sich überhaupt verlautbaren? Wie bekundet es sich und wie weist es sich aus? Damit kehren wir zur Eingangsfrage zurück: „Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar?" Die Antwort muß in aller Entschiedenheit lauten: Rein objektiv ablesbare Einzigkeit kann es nicht geben. Klarheit im Sinn deutungsunbedürftiger Univozität ist beim Erscheinen von Freiheit nicht möglich. Anders gesagt: Einzigkeit erscheint nicht anders als dadurch, daß sie *behauptet* wird, und die Behauptung fordert *Glauben*, da sie anderweitig – vielleicht – falsifiziert, aber keinesfalls „verifiziert" werden könnte. Dies auch schon darum, weil es sich bei diesem Wort nicht um Sätze-über handelt, sondern um *Selbst*aussagen als Selbst*zu*sage (also um „illokutionäres", „performatives" Sprechen – J. L. Austin).

Ehe man sich nun der Furcht überläßt, daß eine solche These „zu jener verhängnisvollen katholischen Form dialektischer Theologie beiträgt, die heute allenthalben grassiert und sowohl die Rede vom Heiligen wie die Rede von Jesus der rationalen Diskussion auf fatale Weise entzieht" [73], sollte man zu Wahrheit und Falschheit des Gesagten und zur Schlüssigkeit seiner Begründung Stellung nehmen.

Kein „physisches oder moralisches Wunder", keinerlei „Bewahrheitung" durch neue Praxis kann ein Wort als *das* Wort verifizieren, weil solche Zeichen sich im Vergleichbaren (ob quantitativ oder qualitativ) bewegen, Einzigkeit aber Unvergleichlichkeit besagt. Entweder bleibt ein solches Wort also prinzipiell unvernehmbar – und worauf könnte sich dann Hoffnung gründen? Oder der Mensch läßt die Möglichkeit zu und läßt im gegebenen Fall sich darauf ein, dem Selbstzeugnis dieses

[73] *H. R. Schlette*, in: Zeitschr. f. Missionswissenschaft u. Religionswissensch. 57 (1973) 150 (Rez. von Splett, Die Rede vom Heiligen [Freiburg/München 1971]).

Wortes zu glauben. Damit wird nicht erklärt, der Glaube sei einfach beliebig. Der Sprecher eines solchen Wortes muß zumindest in dem Maß glaubwürdig sein, daß er die Hörer in die Entscheidungssituation für oder gegen sich bringt. Und dem Ernst des Sprechers muß die Glaubwürdigkeit seines Wortes entsprechen. ‚Glaubwürdig' meint hier freilich das Gegenteil von ‚naheliegend' oder ‚wahrscheinlich'. Oder sollte es dem „häßlichsten Menschen" auch nur im geringsten Maß wahrscheinlich sein, er werde und sei von Gottes täuschungsloser Liebe vorbehaltlos angenommen? Und dieses „sacrifizio dell'intelletto" [74] aber, nicht um die Hinnahme metaphysischer oder meta-metaphysischer Rätsel geht es bei dem εὐαγγέλιον; und das „absurdissimum" [75] des Glaubens bezieht sich wesentlich nicht auf unwahrscheinliche historische Einzelereignisse, sondern auf die bindende Zusage der göttlichen Annahme unser [76].

Absurd, und doch das einzig Ersehnte, auch wenn diese Sehnsucht sich nochmals meint als Sehnsucht nach dem Tod von Gottes Hand maskieren zu müssen [77]. Daß es darum nicht bloß (in Übersprunghandlung) ein Wunschtraum sei, muß gesagt werden; deshalb bedarf es des *Worts*, eines Wortes und seines Sprechers mit Vollmacht. (Entscheidender Ausweis dieser Vollmacht ist den Jüngern Jesu seine Auferwekkung.) Damit aber erhält das „sacrificium intellectus" nun doch seinen faktisch-historischen Bezug auf bestimmte „Winkelereignisse" (und vom Zentrum des heute fragenden Ich aus liegt *jedes* vergangene Datum „weit weg"). Mit einer puren existenzialen Interpretation ist wenig gewonnen. *Das* Wort *des* Zeugen kommt zu uns nur durch Vermittlung der Worte *der* Zeugen. So wie Gott nie der meine, sondern immer „unser Vater" ist, so ist Jesus Christus dem Christen nicht einfach der seine, sondern „Haupt" und „Herr" der *Kirche*, die ihrer beider dialogisch-eine Gegenwart ist.

---

[74] II 694; vgl. II 889: „Ein starker Glaube, der selig macht, ist ein Verdacht gegen das, woran er glaubt, er begründet nicht ‚Wahrheit', er begründet eine gewisse Wahrscheinlichkeit – der *Täuschung*." Noch schärfer: „Der Glaube macht selig: *folglich* lügt er . . ." (II 1216). Es zeigt sich hier dieselbe im Grunde verzweifelte Weltsicht, wie sie Feuerbachs Religionskritik zugrundeliegt: Die Religion, der Glaube beantworten Wesensfragen des Menschen – also handelt es sich um Illusion; denn Wunscherfüllung it offensichtlich zu schön, als daß sie wahr sein könnte.

[75] II 610.

[76] Und was wäre diese Annahme, wenn sie nicht allumfassender Horizont, wenn sie ein Vorletztes wäre, das ein mögliches Jenseits ihrer, also möglichen Widerruf offen zu halten hätte? So gesehen, hätte man Nietzsches Gefängnismetapher für das Umgreifende (s. o. Anm. 17) weniger durch Verzicht auf die Kategorie des Umfassenden als durch Insistieren auf deren positiver Deutung zu begegnen (ähnlich wie die angemessene Antwort auf Sartres Konzeption des „bösen Blicks" kaum im Verzicht auf die Rede von Gottes wissender Allgegenwart, sondern im Bekenntnis zur „auctoritas", d. h. wörtlich, zu mehrenden, lebenspendenden Liebeskraft dieses Blicks, liegen dürfte).

[77] Dionysos–Dithyramben, bes. Klage der Ariadne: II 1556 ff.

Es wäre sinnlos, diese Last (man spricht auch von Skandal) wegdeuteln oder herabinterpretieren zu wollen. Immerhin sei aber zu bedenken gegeben, daß auch dem „Gott in uns" jene Klarheit unmöglich ist, die Nietzsche ebenso zu fordern scheint wie seinerzeit die Zeitgenossen Jesu [78]. Auch und gerade dem eigenen Gewissen kann man nur in Hoffnung folgen [79]. Die Entschiedenheit der Großen wie Sokrates oder Thomas More ist *Entschiedenheit*, d. h., Frucht von Entscheidung, Freiheitstat, die keinerlei Ort hätte, wäre zuvor „alles klar". Unklar aber sind hier weniger verworrene Verhältnisse und ihr Für und Wider als vielmehr der Angerufene. Insofern allerdings diese Isolierung nur abstrakt und vorläufig sein kann, ist, wie alle Freiheitsverhalte, auch diese Unklarheit ein *Interpersonalverhalt*. Anders gesagt: ist das Wort-Gottes immer darum „unklar", weil es im Gehörtwerden Menschenwort ist, das erst im Gehorsam klar wird, so gilt darüber hinaus 1., daß niemand schlechthin allein hört: andere haben sein Hören gebildet, und 2., daß das Gehörte nicht bloß im Gehörtwerden, sondern auch im Gesprochenwerden Menschenwort ist: „Gottessohn" (gottunmittelbar) ist jeder nur als Sohn von Menschen. Daß aber im Menschlichen Unklarheit herrscht, hängt nicht an der Vieldeutigkeit jeder Freiheitsäußerung [80], wie auch die von Nietzsche attackierten Christen immer wieder annehmen wollen, sondern an der Verunklärung dieser Vieldeutigkeit durch menschliche *Schuld*.

In der Tat also hat der „deus absconditus" mit „Unmoralität" zu tun; aber anders, als Nietzsche es unterstellt: „Selig, die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott schauen" (Mt 5, 8). Nicht weil Gott sich ansonsten verbärge, sondern weil die Selbstsucht blind macht. Damit meldet sich eine Frage, die Gegner und Leugner wie Verteidiger Gottes nicht einander, sondern jeder sich zu stellen hätten – dies jetzt nicht unangemessen erbaulich, sondern durchaus hermeneutisch, „theorie(selbst)kritisch" verstanden [81]. Und eine zweite Frage – wohl nur für den ersten, oberflächlichen Blick paradox – geht dahin, ob der humanistische Protest gegen Gott sich überhaupt gegen Gott richtet, sei es gegen ihn als den Größten, den Höchsten oder als Vermittler menschlicher Identität, und nicht eigentlich und in Wahrheit *gegen den Menschen*, also gegen Gott bloß insofern, als er den

---

[78] Vgl. die Spitze des Gleichnisses vom Prasser und vom armen Lazarus: „[...] werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten auferstünde" (Lk 16, 31).

[79] 1 Kor 4, 4.

[80] Vgl. Konturen der Freiheit (Anm. 50) 37–67.

[81] Die Schuld der Freunde Ijobs bestünde dann im letzten darin, zu genau über Jahwe Bescheid gewußt zu haben, im Vergessen ihrer eigenen Blindheit.

Menschen nur über Menschen mit sich vermittelt. Der religiöse Instinkt, von dem Nietzsche spricht, will dann weniger die Gottheit Gottes als gerade alles (Allzu-)Menschliche hinter sich lassen. Hierher gehören etwa die vielfachen Berg-, Meer- und Himmel-Einsamkeits-Texte Nietzsches und sein Pathos des Columbus-Aufbruchs. Hat aber die Psychologie recht mit ihrer These, daß man im anderen das Eigene, sich selbst bekämpfe und verachte, dann wäre Nietzsche ernster genommen, wenn man ihm die Szene mit dem häßlichsten Menschen glaubt, als indem man ihn zum modernen Ijob (oder auch Prometheus) hinaufstilisiert. Er wäre so auch eine ernstere Frage an jeden Christen, scheint mir doch die eigentliche Bedrohung christlicher Freiheit, und damit des Kerns der christlichen Botschaft, nicht im Zuviel, sondern im Zuwenig an παρρησία zu liegen: in „Kleingläubigkeit" bezüglich des oben angesprochenen „absurdum".

Die Antwort an Nietzsche, wie an die anderen Humanismen, läge dann weniger in einer Verteidigung Gottes, so sehr es auch dieser bedarf, als in einer Verteidigung des Menschen, end-gültig ermutigt durch das unzweideutige Ja Gottes zu ihm in Jesus Christus (2 Kor 19 f.). Er ist dem Glaubenden so auch Sammlung und Klärung („Fokus") eines doppelten Ja des Menschen: zu Gott und sich.

Die Grundlegung des Nihilismus in der Existenzphilosophie

Von Winfried Weier

Es läßt sich nicht bestreiten, daß alle Repräsentanten der Existenzphilosophie in dem Bemühen geeint sind, dem Dasein im Nichts einen Sinn abzugewinnen, ihm einen Inhalt zu geben und es mit der Aufgabe zu erfüllen, sich in und aus sich zu wählen, zu entwerfen, die volle und durch vorgängige Objektivitäten unentlastete Verantwortung für sein Sein, für die Wahrhaftigkeit und Unveräußerlichkeit seiner Eigentlichkeit auf sich zu nehmen.

Indes vollzieht sich dieses Bemühen um einen, jedenfalls aus dem Blickfeld der Existenz objektiven Sinn im Gegenüber und Angesicht des Nichts, und es drängt sich die Frage auf, ob Existenzphilosophie nicht einen im Prinzip unbegangbaren Weg beschreiten möchte, wenn sie vom Nichts ausgeht, um gleichwohl und dennoch zu einem Sinn vorzustoßen [1]. Denn gibt es einen für Existenz gültigen Sinn, so steht sie letztlich nicht im Nichts. Ist sie aber diesem verfallen, so erscheint ihr Suchen nach das Dasein ergründenden Inhalten nicht nur als aussichtslos, sondern auch als in sich widersinnig und absurd. Aus diesem inneren Zwiespalt könnte Existenzphilosophie nur herauskommen, wenn sie davon abgehen würde, das Nichts als eine Grundsituation des Daseins, als ein gleichsam prinzipielles anzusehen. Allein, diese Möglichkeit steht ihr nicht offen, solange sie an Antizipationen festhält, die den Nihilismus mit Notwendigkeit nach sich ziehen. Eine genaue Bezeichnung dieser Voraussetzungen, um die es im folgenden geht, soll daher nicht nur den inneren Zwiespalt der Existenzphilosophie verdeutlichen, sondern darüber hinaus und indirekt den Weg

[1] Wir sprechen daher im folgenden von jenen Grundströmungen innerhalb der Existenzphilosophie, die diesen Weg beschreiten, also nicht von jenem, ebenfalls in der Existenzphilosophie vertretenen, genau umgekehrten Weg, den Denker wie G. Marcel, P. Wust, J. Hessen, D. von Hildebrand, H. Barth, H. Thielicke, O. F. Bollnow, F.-J. von Rintelen erstreben, indem sie von der (weitgehend auch ethisch begründeten) Unabweisbarkeit objektiver Sinn- und Wertgeltungen ausgehen, um eine Antwort auf die Probleme des existentiellen Daseins zu geben. Dagegen gehört auch das Spätwerk Jaspers' und Heideggers zur Thematik dieser Studie, soweit diese darin die im folgenden darzustellenden Antizipationen nur modifiziert, keineswegs aber grundsätzlich aufgegeben haben. Zur Frage, wie weit in ihrem Denken der Nihilismus grundgelegt ist, vgl. die sehr instruktive Besprechung von *H. Pfeil*, Existentialistische Philosophie (Paderborn 1950) durch O. F. Rotter: Philos. Jb. der Görres-Gesellsch., Jg. 60 (1950) 480.

beschreiben, den diese zu gehen hätte, um mit sich selbst ins reine zu kommen, um zu sich selbst zu finden.

I. Der Phänomenalismus und Autonomismus[2]

J.-P. Sartre huldigt einem Phänomenalismus, der keine über das unmittelbar Aufscheinende hinausgreifende Dimension von Wesens-, Sinn- oder Wertgehalten kennt. Um das Denken von der „Illusion der Hinterwelten“ [3] zu befreien, will er weder eine Wirklichkeit „hinter den Dingen“ [4] noch hinter den existentiellen „Akten“ [5] zulassen, sondern sich „mit den vorhandenen beschränkten Mitteln orientieren“ [6]. In allen, die unmittelbarsten Erscheinungen und Erfahrungen übersteigenden Inhalten will A. Camus eine Maskierung der Welt [7], „Kulissen des Ewigen“ [8] sehen, um sich nur auf das einzulassen, was er „berühren“ [9], „innerhalb menschlicher Grenzen begreifen“ [10] kann, um sich „mit dem zu begnügen, was er hat“ [11]. Dieser auf unmittelbarsten Zugriff ausgerichteten Grundhaltung können Inhalte und Geltungen, die zwar als solche im direkt Greifbaren nicht auftreten, gleichwohl aber zur vollen Bergung seiner Gegebenheit einer phänomenologischen Betrachtungsweise unerläßlich sind, nicht mehr begegnen. So rechnet auch K. Jaspers nicht mit der Möglichkeit, daß in Welt, Zeit und Geschichte selbst zeitüberlegene Sinngestalten gegenwärtig sein könnten, sondern hält grundsätzlich daran fest, daß „jede Gestalt“, „jede Idee“ „in der Welt scheitern“ [12], darin „zusammenbrechen“ [13], „Fragment ihrer selbst“ bleiben muß [14]. Sollen alle Sinngestalten in der den Phänomenalismus bezeichnenden Weise selbst zu einem Zeitereignis, zu einer greifbaren Faktizität werden, so müssen sie in der Tat zerbrechen. Denn sie gehen des ihnen unabdingbaren Charakters der zeitüberlegenen Geltung verlustig. So wird die Konsequenz unumgänglich, daß es „das zeitlose Sein nicht

---

[2] Eine ausführlichere Darstellung dieses Kapitels findet sich in: *W. Weier*, Die nihilistischen Wurzeln der Existenzphilosophie: Sophia, 41. Jg., Nr. 1–4 (1973) 93 bis 106.

[3] Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenolog. Ontologie, übers. v. *J. Streller* (Hamburg 1962) 10.

[4] Der Ekel, übers. v. *H. Wallfisch* (Stuttgart–Hamburg–Baden-Baden 1949) 131.

[5] L'être et le néant (Paris 1943) 12: Tout est en acte.

[6] Man schreibt für seine Zeit, übers. v. *W. Busse:* Der Monat 1 (1948) H. 1, 47.

[7] Der Mythos von Sisyphos, übers. v. *H. G. Brenner* u. *W. Rasch* (Düsseldorf 1956) 18.

[8] Ebd. 45.

[9] Ebd. 21.

[10] Ebd. 47.

[11] Ebd. 59.

[12] Von der Wahrheit (München 1947) 980.

[13] Ebd. 620.

[14] Philosophie I, Philosophische Weltorientierung (Berlin–Göttingen–Heidelberg 1956) 113.

gibt“ [15] und „Ideen“, d. h. alle Sinn-, Wesens- und Wertgeltungen, nie „objektives Dasein“ erlangen [16]. Was bleibt, ist nicht der objektive Sinn, sondern allein der rein subjektiv entworfene, die „Wahrheit für mich“ [17], das, was „in mir geschieht“ [18], „in mir bewegende Kraft wird“ [19]. Dagegen „bleibt das Objektive leer, ein fremdes Andere“ [20], kann als solches „nicht bestehen“ [21], sondern nur in der Reduktion auf „die Situation des Zeitdaseins“ [22].

„Phänomen“, wie M. Heidegger es versteht, kann gleichfalls nicht zeitlich bedingte Ausdrucksgestalt zeitüberlegener Inhalte sein, sondern geht in bloßer Zeitlichkeit auf und unter, ist das „Sich-an-ihm-selbst-zeigende“ [23] und will so begriffen sein, „wie es sich von ihm selbst her“, d. h. von seiner reinen Zeitgestalt her, „zeigt“ [24]. Während Jaspers sieht, daß der Sinn in seiner Verzeitlichung „scheitern“ muß, will Heidegger „die Zeitlichkeit“ selbst als den „ontologischen Sinn“ [25], den „Seinssinn des Daseins“ [26] deuten, so wie er sich ihm in der „Sorge“ zeigt [27]. Dieser metaphänomenale Ansatz darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Heidegger immer im phänomenalistisch verengten Kreis der reinen Zeitlichkeit verbleibt: „Auch das ‚Unzeitliche‘ und ‚Überzeitliche‘ ist hinsichtlich seines Seins ‚zeitlich‘“ [28]. In dieser phänomenalistischen Verquickung von Zeit und Sinn ist dieser nicht nur ein solcher der „Zeitlichkeit“, sondern vielmehr selbst zeitlich und „muß in die Zeitlichkeit zurückgenommen werden“ [29]. Durch diese Zeitlichkeit, die „Endlichkeit“ besagt [30], ist der Sinn selbst auf eine Zeitsituation „begrenzt“ [31]. In dieser Reduktion aber auf die Phänomene der Zeit muß der Sinn, wie Jaspers unter dieser Voraussetzung völlig zu recht erkennt, zum Fragment seiner selbst werden, da er das ihm unabdingbare Merkmal zeitüberlegener, d. h. auf kein Zeitmoment begrenzbarer Geltung preisgegeben hat.

Indem Existenzphilosophie also in ihrem Phänomenverständnis nicht mit der Möglichkeit rechnet, daß in den Gegebenheiten der

---

[15] Ebd. 275.
[16] Ebd. 102.
[17] Philosophie II, Existenzerhellung (Berlin–Göttingen–Heidelberg 1956) 342.
[18] Vernunft und Existenz (München 1960) 119.
[19] Ebd. 342.
[20] Ebd. 337.
[21] Philosophie I, 273.
[22] Ebd. 275.
[23] Sein und Zeit (Tübingen 1963) 28.
[24] Ebd. 34.
[25] Ebd. 303.
[26] Ebd. 235.
[27] Ebd. 326, 328, 367.
[28] Ebd. 18.
[29] Ebd. 370.
[30] Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt 1951) 215.
[31] Einführung in die Metaphysik (Tübingen 1953) 69.

Zeitsphäre ein selbst werdeloser, urphänomenaler und zeitentrückter Sinn Parusie haben könne, hat sie diesen schon im vorhinein aufgegeben. Die unter dieser Voraussetzung gemachten nihilistischen Erfahrungen liegen daher in dieser selbst, nicht aber in der Sinnlosigkeit (Satre) oder Absurdität (Camus) des Daseins, dem Scheitern jeder Sinnfindung in der Welt (Jaspers) oder in der Zeitbedingtheit der Ek-sistenz (Heidegger) begründet. Eben diese Antizipation ist aber insofern eine rein definitorische, als sie nicht wiederum mit phänomenalistischen Prinzipien gesichert werden kann. Denn indem diese grundsätzlich in der Zeitsphäre verbleiben, können sie über eine zeitenthobene Wirklichkeit gar nichts sagen, also auch nicht, daß diese nicht bestehen könne. Dieser Phänomenalismus konspiriert hintergründig mit dem existenzphilosophischen Autonomismus, der im Zuge des idealistischen Verständnisses der Freiheit [32] diese nur als eine absolute, jede ihr vor- und übergeordnete Wirklichkeit per se bereits ausschließende kennt. So sieht Sartre eine Antinomie zwischen „einer Ordnung der Wahrheiten außer mir" und der „freien Handlung", und er verlangt von dieser, daß sie sich jener „verweigern", „sich ihr entziehen" müsse, um sie selbst zu sein [33]. Aufgrund dieser Antinomie zwischen Freiheit und Ordnung gibt er diese schließlich ganz auf und erklärt, weil das Leben „a priori keinen Sinn" habe und, ehe wir leben, „nichts sei", deshalb hätten wir die Freiheit, ihm allererst einen „Sinn" oder „Wert" zu verleihen [34]. Und gerade weil es keine über den jeweiligen Akt hinausliegende Wesensbestimmtheit menschlichen Daseins gebe, deshalb sei der Mensch frei, ja selbst Freiheit [35]. Ein solcher in totaler Loslösung von jeder objektiven Ordnung wie von allen verbindlichen Inhalten gewählter Sinn unterscheidet sich aber durch nichts von willkürlichen Imaginationen und leeren Fiktionen und fällt daher selbst ins Nichts zurück. Auch Camus findet eine Antinomie zwischen Sinn und Freiheit. Jeden objektiven Sinn betrachtet er als eine „Schranke", „in die ich mein Leben einzwänge" [36]. Im Zuge seiner phänomenalistischen Denkweise läßt er daher alle Sinn-, Wesens- und Wertgeltungen in den sinnleeren Faktizitäten des bloß Zeitlichen versinken [37], durch Konfrontation mit diesen in Existenz das „Gefühl des Absurden" aufbrechen [38], um

---

[32] Vgl. *J. G. Fichte*, Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, hrsg. v. *J. H. Fichte* (Berlin 1845 f.) I, 371.
[33] Descartes und das Problem der Freiheit, übers. v. *K. Johns*, in: Descartes, Abhandlung über die Methode (Mainz 1948) 195.
[34] Ist der Existentialismus ein Humanismus (Berlin 1968) 34.
[35] Ebd. 16.
[36] Der Mythos von Sisyphos, 52.
[37] Ebd. 59.
[38] Ebd. 29.

so eine absolute „Handlungsfreiheit", einen „Zuwachs an Verfügungsmacht" [39] und eine „neue Unabhängigeit" [40] zu gewinnen. Obgleich Camus dabei so tut, als ginge er von der Absurdität als einer Grundgegebenheit des Daseins aus, um darin den Grund der Freiheit zu erkennen, verläuft sein Gedankenweg doch zugleich auch in umgekehrter Richtung: weil menschliche Freiheit absolut ist, deshalb darf und kann es keine sie beengenden Sinngeltungen geben. Und weil solche nicht bestehen, ist das Leben absurd. Auch für Jaspers schließt Freiheit der Existenz schon per se jede ihr vorgegebene Wesens- oder Sinnobjektivität aus. Wenn Existenz sich in Freiheit entwirft, „bringt sie sich in autonomem Handeln hervor" [41] und „schafft ihr eigenes Wesen" [42]. Dabei gibt es „Wahrheit" nur als „meine Wahrheit, die ich, sofern ich existiere, schlechthin bin als Freiheit" [43]. „Unabhängig von mir" gilt keine Wahrheit, sondern nur, sofern „ich sie bin als vollziehend in der Existenz" [44]. „Idee" lebt nur „als getragen von Existenz und bricht zusammen, wenn alle Existenz sie verläßt" [45]. Diese steht „über der Idee" [46]. „Transzendenz" würde „ohne Existenz zum Aberglauben" [47], und in ihr tritt Existenz ausschließlich zu sich selbst in ein Verhältnis: „Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält" [48]. Aller Sinn fällt daher mit Freiheit selbst zusammen: „Freiheit dieser Wahl ist ... sich in sich selbst als freier Ursprung bewußt, der schlechthin unvergleichbare und eigentliche Sinn" [49]. Dieser Autonomismus darf nicht losgelöst von dem für das Denken Jaspers' bezeichneten Phänomenalismus gesehen werden: beide bedingen sich gegenseitig wie das Nichts und die so verstandene Freiheit. Nicht in diesem Prinzip, wohl aber in der Anwendung desselben ist die Position Heideggers von der Jaspers' verschieden. Auch für ihn kann es keinen, dem freien Entwurf ek-sistierenden Daseins vor- und übergeordneten Sinn geben. Vielmehr gilt: „Der primäre Entwurf des Verstehens von Sein „gibt den Sinn" [50]. Imgleichen kann für ihn unabhängig von Ek-sistenz kein Sinn bestehen. Deshalb muß „alles Seiende von nicht daseinsmäßiger Seinsart als unsinniges, des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen

---

[39] Ebd. 51.
[40] Ebd. 53.
[41] Philosophie II, 48.
[42] Ebd. 182.
[43] Ebd. 417.
[44] Von der Wahrheit, 652.
[45] Ebd. 620.
[46] Philosophie I, 48.
[47] Ebd. 52.
[48] Ebd. 15.
[49] Philosophie II, 182.
[50] Sein und Zeit, 324.

werden“ [51], und „vordem Dasein überhaupt nicht war und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein“ [52]. Allerdings steht Heidegger nun im Unterschied zu allen anderen Existenzphilosophen nicht an, in den Entwürfen dieser verabsolutierten Freiheit das Ereignis des Sinnes und der Wahrheit des Seins sehen zu wollen [53]. Ek-sistenz wird so zur „Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden“ [54], die Sprache zur „Sprache des Seins“ [55], zum „Haus des Seins“ [56], das Denken zum „Denken des Seins“ [57]. Der „Seinssinn des Daseins“ ist somit „kein freischwebendes Anderes“, sondern „das sich verstehende Dasein selbst“ [58]. Da aber dessen Entwürfe grundsätzlich von allen in sich stehenden Inhalten und objektiven Geltungen losgerissen sind, vollziehen sie sich ins Nichts hinein. Dadurch geraten nicht nur dieses auf der einen und Sein wie Sinn oder Wahrheit des Seins auf der anderen Seite in eine sonderliche Nahestellung [59], sondern auch Eksistenz selbst wird zum „Platzhalter des Nichts“ [60].

Es wird deutlich, wie der existenzphilosophische Phänomenalismus und Autonomismus zusammengehören und miteinander den Nihilismus begründen. Wie dabei die phänomenalistische Ablehnung aller, die Zeitsphäre überschreitenden Inhalte ihren Grund in der rein definitorischen Festsetzung des Phänomenbegriffs hat, von diesem Standpunkt aus aber nicht gesichert werden kann, so gilt ein völlig Analoges für die autonomistische Preisgabe aller der Freiheit überlegenen Geltungen. Denn nicht Freiheit selbst schließt diese aus, sofern sie auch durchaus in Teilhabe an objektivem Sinn bestehen, ja darin allererst sich voll entfalten kann, sondern der idealistische Freiheitsbegriff, der Freiheit als eine alle vorgängige Wirklichkeit ausschließende definiert.

II. Der existenzphilosophische Fiktionalismus als Nihilismus

Gibt es keine, dem menschlichen Sinnentwurf vorausliegende und von diesem unabhängige objektive Geltungsgründe [61] und sind Wert-,

---

[51] Ebd. 152.
[52] Ebd. 226.
[53] Was ist Metaphysik (Frankfurt 1949) 43.
[54] Brief über den Humanismus (Bern 1947) 77.
[55] Ebd. 119.
[56] Ebd. 53.
[57] Ebd. 57.
[58] Sein und Zeit, 325.
[59] Was ist Metaphysik, 36.
[60] Ebd. 34.
[61] Zu der sehr umfassenden Frage, ob solche sich positiv nachweisen lassen, vgl. *W. Weier*, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung: Salzburger Studien z. Philosphie, Bd. VIII (Salzburg–München 1970) Sachregister, die Stichworte: „Sinn“: „-absoluter“, „-geltender (objektiver)“, „-fingierter (subjektiver)“, „-übergeschichtlicher“, „-vorgegebener“, „Kriterien“: „-für Sinngel-

Sinn- und Wesensinhalte nichts als die jeweiligen Setzungen eines Bewußtseins, das sich von aller Objektivität „losgesagt" und „befreit" [62] hat, so heben sie sich selber auf: der Sinn wird zum Ersonnenen, der Wert zum situationsbedingten Zweck und das Wesen zum zufälligen Akt. Sie alle verlieren jeden Geltungsanspruch und sind nur noch Darstellung der zufälligen Bestimmtheit des Ich, seiner jeweiligen Situationen und Wünsche, seiner augenblickshaften Neigungen, Annahmen, Anmutungen. Zwar hat die Existenzphilosophie die nötige Konsequenz gezogen, nicht mehr von objektiven „Werten" oder dem eidetischen „Wesen" zu sprechen. Doch geht ihre Rede mit unverminderter, eher gesteigerter Nachhaltigkeit um den „Sinn", obgleich es nach ihren Antizipationen sich im eigentlichen nicht mehr um Sinn handeln kann, sondern um Darstellungsweisen der zufälligen Verfaßtheit des Ich oder fiktionale Gebilde [63]. Existenzphilosophie befindet sich somit in einer zwiespältigen Situation [64], die durch die beiden Thesen gekennzeichnet ist: These: Es gibt gar keine Sinngeltungen, sondern nur jeweilige Sinnentwürfe, die Kundgabe einer augenblickshaften Zuständlichkeit sind; Antithese: Es gibt sehr wohl Deutungen der Existenz und ihrer Situation, die unbedingt zutreffen und daher objektiv sinnvoll sind. Ist die erste These richtig, so kann

---

tung", „-für Wahrheit", „Geltung", „Geltungsanspruch". Der Kürze wegen sei hier nur auf die Undurchführbarkeit der Leugnung objektiver Geltungsgründe hingewiesen: Ihre Negation müßte, um sich von willkürlicher Annahme oder bloßer Setzung zu unterscheiden, selbst solche voraussetzen. Anderenfalls könnte auch ihre Negation nicht in Kraft treten. Wollte man einwenden, die Negation setze ja schon – jedenfalls innerlogisch – eine vorgängige, eben zu negierende Annahme solcher Gründe voraus, so ist zu antworten: Auch ihre völlig voraussetzungslose Nichtannahme muß sich deutlich von reiner Hypothesenbildung abheben, um legitim zu sein, d. h. auf in sich gültige und verbindliche Prinzipien rekurrieren. Auch der psychologistische und transzendentalphilosophische Einwand, es handle sich dabei um ein bloßes Nichtumhinkönnen der Psyche oder des transzendentalen Subjekts verfängt nicht, da dieser seine Annahme selbst ja nicht wiederum psychologistisch, bzw. transzendentalphilosophisch begründen kann. Näheres dazu in: *W. Weier,* Menschliches Fragen als Zeugnis für objektiven Sinn: Freiburger Zeitschr. für Philos. u. Theol., Bd. XX, H. 1–2 (1973) 168–197.

[62] Man hat die Entbindung des existenzialen Philosophierens von aller Objektivität hinreichend als Befreiung von „beruhigendem Selbstverfestigen" und zum „erneuernden fundamentalen Fraglichmachen" (*F. J. Brecht,* Bewußtsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie [Bremen 1948] 170) gefeiert. Es gilt aber, auch die Kehrseite dieser Befreiung, den fiktionalistischen Nihilismus, zu erkennen.

[63] Vgl. *J. Mühlethaler,* Existenz und Transzendenz in der gegenwärtigen Philosophie (Basel 1958) 157: „Freies Tun ist zunächst ein fiktives Gestalten von Möglichkeiten, die als solche vergegenständlicht werden können und so in den Bereich der Gesetze der psycho-physischen Wirklichkeit gelangen". *G. Siebers,* Die Krisis des Existentialismus (Hamburg 1949) 31: „Sie (sc. die Existenzphilosophie) meint das Weltbild verloren zu haben und sieht einen neuen Haltepunkt in der Subjektivität, stellt aber als Surrogat des Weltbildes nur die formale, inhaltleere Subjektivität wieder her".

[64] Vgl. *J. Hommes,* Zwiespältiges Dasein (Freiburg 1953).

überhaupt nicht mehr von Sinn die Rede sein, sondern nur von „Zeit". Gilt die Antithese, so muß ein objektiver und der existentiellen Jeweiligkeit vorgeordneter Sinn bestehen, der für diese bestimmend, nicht aber umgekehrt von ihr bestimmt ist. Existenzphilosophie gerät so vor die Alternative: entweder gar nicht mehr von Sinn zu sprechen oder ihre phänomenalistischen und autonomistischen Vorentwürfe zu korrigieren. Betrachten wir diesen Zwiespalt genauer.

Einerseits erklärt Sartre: „das Leben hat a priori keinen Sinn" [65]. Wenn dem so ist, muß es doch als absolut unmöglich erscheinen, ihm einen Sinn abzugewinnen. Dann kann es nur noch darum gehen, ihm einen fingierten „Sinn" zu unterstellen, der mithin nicht Sinn, sondern leere Vorstellung eines Ersonnenen ist. Indes erklärt Sartre schon im nächsten Satz: „es liegt bei Ihnen, ihm einen Sinn zu verleihen" [66]. Entweder kann ich dem Leben tatsächlich einen Sinn verleihen, dann muß es diesen als für sich gültig annehmen können. Mithin war es nicht a priori sinnlos, sondern stand bereits in einer vorgängigen und objektiven Hinordnung zu diesem Sinn. Oder aber das Leben ist in der Tat sinnlos, dann ist der ihm verliehene „Sinn" nicht Sinn, sondern bloße Annahme einer Fiktion [67]. Andererseits betont Sartre, daß „die Werte im Grunde nicht ernst genommen werden können" [68] und wir daher die Werte erfinden. Dann aber gibt es überhaupt keine Werte, sondern nur Wertfiktionen. Dennoch meint Sartre: „Die absolute Schöpfung, von der alle anderen (sc. schöpferischen Leistungen) nur Konsequenzen sein werden, ist die Schaffung einer Stufenordnung der Werte" [69]. „Wir wollen aber gerade das Menschenreich als eine Gesamtheit von Werten aufbauen" [70]. Sartre glaubt sogar, die Unmöglichkeit einer Erfahrung objektiver Werte begründe allererst die menschliche Wertschöpfung: „Die menschliche Natur verlangt gerade, daß man sich in der Unwissenheit entscheidet, nur die Unwissenheit macht moralische Werte möglich" [71]. H. H. Holz bemerkt hierzu: „Es scheint aber durchaus möglich, auch vom existenzialistischen Ansatz aus zu einer materialen Wertphilosophie zu kommen, die über das formale Prinzip in einer ‚differentiellen Situationstypik' hinausstößt und sittliche Forderungen herausarbeitet" [72]. Unter der Hand nimmt Holz hier in seinen Begriff der „Situationstypik" die im vorhinein abgewiesene Sinnobjektivität

---

[65] Ist der Existentialismus ein Humanismus, 34.
[66] Ebd.
[67] Vgl. *Th. Lessing*, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen (Hamburg 1962).
[68] Ist der Existentialismus ein Humanismus, 34.
[69] Baudelaire (Paris 1947) 50.
[70] Ist der Existentialismus ein Humanismus, 26.
[71] Man schreibt für seine Zeit, 47.
[72] *J. P. Sartre* (Meisenheim/Gl. 1951) 94.

wieder auf. Konsequenter erscheint daher die Erklärung R. Montignys: „Es gibt keine vorbestimmten Werte, wir selbst schaffen die Werte, und diese Unschlüssigkeit in der Wahl dessen, was uns ein Wert sein soll, kann uns nur in Angst und Verzweiflung führen“ [73]. Bestehen letztlich keine Werte, sondern nur Werterfindungen, so ist es inkonsequent, überhaupt noch von „Werten“ zu sprechen und sogar eine Wertschöpfung zu fordern. Soll aber eine solche möglich sein, ja sogar im Sinne einer „Stufenordnung der Werte“ erfolgen, so ist diese niemals aus einer „Unwissenheit“ angesichts gültiger Werte, sondern allein durch ein Wissen um objektive und verpflichtende Wertgehalte zu erwirken. Mithin muß es solche geben, so daß die erste These hinfällig wird. Beide Thesen sind schlechtweg unvereinbar: Sind Werte erdichtet, so ist auch jede Schöpfung einer Wertordnung leere Fiktion, d. h. unerreichbar. Allenfalls kann noch ein jeweiliger, situationsbedingter Zweck und eine Reihenfolge von Zwecken erzielt werden, niemals aber eine „Ordnung“ von Werten, da diese, soll sie gelten, stets den Bezug zu einer vorgängigen Objektivität verlangt.

Simone de Beauvoir wollte Sartre aus dieser Aporetik heraushelfen, indem sie die menschliche Existenz selbst als absoluten Wert definierte: „Der Mensch darf seine Existenz nicht als etwas Vergängliches, Relatives setzen, sondern muß sie ... als etwas Absolutes setzen“ [74]. Indes erbringt auch dieser Versuch keinen Ausweg. Denn entweder ist also der Mensch als absoluter Wert *nur* ein „gesetzter“, so ist dieser eine leere und willkürliche Annahme, die beliebig durch jede andere ersetzt werden könnte. Oder aber solche Wert-Setzung, bzw. Verabsolutierung hat ein „fundamentum in re“, so geht derselben die objektive Werthaftigkeit voraus. Dann aber stimmt es wiederum nicht mehr mit der Antizipation Sartres, daß es keine objektiven Wertgeltungen gebe.

Genauso wie Sartre alle, seiner verabsolutierten Freiheit übergeordneten Sinn- und Wertinhalte ablehnt, so jede Vorgegebenheit eines Wesens: „Wenn der Mensch, wie ihn der Existenzialist versteht, nicht definierbar ist, so ist es darum, weil er zunächst nichts ist. Er wird erst in der weiteren Folge sein, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird“ [75]. „Der Mensch ist zuerst ein Entwurf, der sich subjektiv lebt ... nichts existiert diesem Entwurf vorweg“ [76]. Hat es damit seine Richtigkeit, so kann es überhaupt nicht mehr angehen, von Wesen oder „Essenz“ zu sprechen. Alles menschliche Sein ist dann nichts als subjektiver und zufälliger Entwurf, bloße Fiktion, für die der *völlige* Verlust alles Wesenhaften gerade kennzeichnend ist. Dennoch meint

[73] *J. P. Sartre* und der Existentialismus (Lindau 1948) 15.
[74] Soll man de Sade verbrennen. Drei Essays zur Moral des Existentialismus (München 1964) 190.
[75] Ist der Existentialismus ein Humanismus, 11.
[76] Ebd.

Sartre: „Aber wenn wirklich die Existenz der Essenz vorausgeht, so ist der Mensch verantwortlich für das, was er ist. Somit ist der erste Schritt des Existentialismus, jeden Menschen in Besitz dessen, was er ist, zu bringen ... Indem wir sagen, daß der Mensch sich wählt, verstehen wir darunter, daß jeder unter uns sich wählt; aber damit wollen wir ebenfalls sagen, daß, indem er sich wählt, er alle Menschen wählt" [77]. „Indem ich mich wähle, wähle ich den Menschen" [78]. Wieder muß gesagt sein: Gibt es keine wesenhaften Bestimmtheiten des Menschen, die jeder Selbstwahl vorgeordnet sind, so kann sich der Mensch weder „in den Besitz dessen, was er ist, bringen" noch in seinem Entwurf „den Menschen" wählen. Auch kann nicht die Existenz einer „Essenz" vorausgehen, die dem Nichts entspringt und grundsätzlich imaginär ist. Der Mensch kann lediglich sich irgendein beliebiges Bild von sich machen, eine imaginative Impression, die sich in Nichts von einem willkürlichen Wunschbild unterscheidet und niemals wesenhafte, essentielle oder kategoriale Züge besitzen kann. Kann sich dagegen der Mensch tatsächlich auf sich selbst hin entwerfen und in den Besitz dessen bringen, „was er ist", so ist er sich bereits wesenhaft vorgegeben, was Sartre nun gerade leugnen will.

Es wird deutlich, wie die fiktionalistische Umdeutung von Wesen, Sinn und Wert in innerer Notwendigkeit im Nihilismus endet und sich in eine aporetische Situation begibt, indem sie glaubt, jede beliebige Setzung schon als Sinn, leere Wertphantasmen als Wert und willkürliche Imagination als „Essenz" ansprechen zu können. Doch ergibt sich das Problem, ob nicht in diesen Figmenten der Sinn als objektiver intendiert und somit im nachhinein dem fiktionalen Nihilismus die letzte Folge verweigert ist.

Wie Sartre so geht auch Camus davon aus, daß Leben und Welt in keinerlei Bezug zu objektivem Sinn stehen können: „Der absurde Mensch ahnt so ein ... Universum, jenseits dessen der Zusammenbruch und das Nichts liegen" [79]. „Das einzig Gegebene ist für mich das Absurde" [80]. „An sich ist diese Welt nicht vernünftig – das ist alles, was man von ihr sagen kann" [81]. Sucht man, konsequent von dieser Antizipation Camus' auszugehen, so ist Sinn oder Wert eben, wie betont, ein „Nichts" oder imaginäre Vorstellung, die wir in die absurde Wirklichkeit hineinzuprojizieren suchen, die aber niemals darin auf einen Widerhall stoßen kann. Ja, streng genommen müßte selbst der Sinn dieser Ausgangsthese Camus' absurd sein, d. h. nicht Sinn,

[77] Ebd. 12.
[78] Ebd. 13.
[79] Der Mythos von Sisyphos, 53 f.
[80] Ebd. 31.
[81] Ebd. 23.

sondern Widersinn. Gleichwohl bemerkt aber Camus zu Beginn seiner Schrift „Der Mythos von Sisyphos": „Also schließe ich, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist. Wie sie beantworten?" [82] Und in der Tat sucht Camus eine Antwort auf die Frage, was das Leben in einem solchen Universum „bedeute" [83]. Unter den bezeichneten Voraussetzungen kann sich aber seine Frage nach „Sinn" und „Bedeutung" des Lebens nicht mehr auf gültigen und wirklichen Sinn richten, sondern entweder auf die Fiktion von Sinn oder eben den „Sinn" des Absurden. In beiden Fällen kann aber nicht von Sinn die Rede sein, sondern nur von beliebigen Annahmen, die – konsequent gedacht – selbst absurd sein müßten. Wie ein angesichts jeden Sinn widerlegender Absurdität fingierter „Sinn" leere Dichtung, ja selbst absurd wäre, so ein „Sinn" des Absurden. Gleichwohl bemüht sich Camus um echte, verbindliche Geltungen: „Was *bedeutet* das Leben in einem solchen Universum? *Nichts anderes* zunächst als die Gleichgültigkeit der Zukunft gegenüber und das leidenschaftliche Verlangen, alles Gegebene auszuschöpfen" [84]. „Wenn ich zugebe, daß meine Freiheit *nur* in ihrer Beziehung auf ihre schicksalhafte Begrenzung *sinnvoll* ist – dann muß ich sagen, daß es nicht *gilt*, so gut wie möglich, sondern so lange wie möglich zu leben" [85]. „Mein *Gebot* lautet: mit dem auszukommen, was unmittelbar evident ist" [86]. „Das Absurde *lehrt* einerseits, daß alle Erfahrungen gleichgültig sind, andererseits treibt es zur größten Quantität von Erfahrungen" [87]. „Sein Leben, seine Auflehnung und seine Freiheit so stark wie möglich empfinden – *das heißt:* so intensiv wie möglich leben" [88]. Dazu ist zu bemerken: gilt tatsächlich Camus' Antizipation von der Absurdität des Lebens, so ist all dies, was er über den „Sinn" der Freiheit, die „Geltung" des intensivierten Daseins, das „Gebot" der unmittelbaren Evidenz, die „Lehre" des Absurden, die Bedeutung der „Auflehnung" sagt, selbst absurd, widersinnig oder sinnlos und daher zufällige Impression, der jene Verbindlichkeit und Geltung gerade abgeht, die Camus gleichwohl dafür beansprucht. Soll jedoch sein Anspruch auf den Sinn als Sinn bestehen bleiben, so muß seine Ausgangsposition zuvor aufgegeben werden, d. h. der Ausschluß jeder objektiven und daher vorgängigen Sinngeltung. Denn wie der Nihilismus den Fiktionalismus begründet, so zieht dieser notwendig den Nihilismus nach sich.

---

[82] Ebd. 9.
[83] Ebd. 54.
[84] Ebd.
[85] Ebd.
[86] Ebd. 55.
[87] Ebd.
[88] Ebd. 56.

Entsprechend seiner Grundthese, daß Leben und Welt absurd seien, hält Camus grundsätzlich die Werte für imaginäre Gebilde, die jeder Grundlage im Objektiven entbehren: „Ein für alle Male: die Werturteile sind hier zugunsten der sachlichen Urteile beseitigt“ [89]. „Werturteile“ sind also für Camus keine „sachlichen“, sondern bloß eingebildete. Dennoch sucht er zu zeigen, daß der „Mensch in der Revolte“ „ein Werturteil einfließen“ lasse, „und so wenig unverpflichtend, daß er mitten in der Gefahr an ihm festhält“ [90]. Obgleich – konsequent gedacht – Camus den Revoltierenden für einen Illusionisten halten müßte, will er zeigen, daß der „Wert“, den „jede revoltierende Bewegung anruft“ [91], als ein solcher erfaßt werde, „der allen Menschen gemeinsam ist“ [92], „vor jeder Handlung *vorausbesteht*“ [93] und den „Verdacht“ begründet, „daß es, wie die Griechen dachten, im Gegensatz zu den Postulaten des heutigen Denkens eine menschliche Natur gibt“ [94]. Würde man bei Camus' Antizipation verbleiben, daß alle Werturteile zu beseitigen sind, so müßte man in der Haltung des Revoltierenden jenes Festhalten an Wunschbildern erkennen, das zu überwinden ist. Ganz im Gegenteil aber will Camus darin die Präsentation einer die Werturteile begründenden „menschlichen Natur“ und „die Grundlage dieses Wertes“ [95] sehen. Diese Verobjektivierung des Wertes verfällt aber unter der Voraussetzung seines Wertillusionismus ebenso dem Fiktiven wie die Werterlebnisse, von denen sie ausgeht. Man könnte ihr vorwerfen, sie suche aus einzelnen Fiktionen ein menschliches Urphänomen zu eruieren. Soll es aber möglich sein, in den Werterlebnissen des Revoltierenden die Darstellung der von ihm als objektiv intendierten Seins-, Sinn-, Wesens- und Wertordnung zu erkennen, so kann eine solche nicht zuvor zur unsachlichen Imagination entwirklicht werden. Denn alsdann fallen alle der Wertobjektivität verpflichteten Phänomene dem fiktionalistischen Nihilismus anheim, der im vorhinein jede Ausrichtung auf eine Wertobjektivität phänomenvergessen zur Intention eines Wertfigments entmächtigt.

Wie Sartre und Camus lehnt auch Jaspers grundsätzlich jede den existentiellen Entwürfen vorausliegende Objektivität ab: „Ich vergegenwärtige mir, daß es keine Objektivität an sich gibt“ [96]. Wenn Existenz in äußerer Wirklichkeit einen Sinn zu erkennen meint, so hat sie in Wahrheit nur ihre eigene und jeweilige Befindlichkeit in eine

[89] Ebd. 54.
[90] Der Mensch in der Revolte, übers. v. *J. Streller* (Hamburg 1953) 14.
[91] Ebd. 15.
[92] Ebd. 16.
[93] Ebd.
[94] Ebd.
[95] Ebd. 21: „die Grundlage dieses Wertes ist die Revolution“.
[96] Von der Wahrheit, 591.

Erfahrung hineingelesen: „Im Lesen der Chiffreschrift wird so wenig ein unabhängig von mir bestehendes Sein erfaßt, daß vielmehr dieses Lesen nur mit meinem Selbstsein möglich ist“ [97]. Das Selbstsein ist aber seinerseits wiederum keinerlei Sinn- oder Wesensbestimmtheit verpflichtet. Denn da es, indem es wählt, sich überhaupt erst konstituiert, und, indem es sich entscheidet, allererst ist [98], kann ihm keinerlei objektiver Inhalt vorausgehen. Ein von *aller* Objektivität abgelöster und in autonomistisch verabsolutierter Freiheit aus der Zufälligkeit des „Selbstseins“ heraus entworfener „Sinn“ ist eine beliebige Setzung und in ihrer inobjektiven Willkür ebenso unverbindlich wie die „Phantasie“. So nennt Jaspers „die kontemplative Phantasie“ „das Auge der Existenz“ [99] und erklärt: „Umgekehrt ist Existenz ohne das Auge der Phantasie auch ohne Helle in sich selbst“ [100]. Der also phantasierte „Sinn“ soll sich sodann im „Vieldeutigen“ erschöpfen: „das Objektivwerden und damit das Allgemeinwerden der Existenz ist vieldeutig“ [101]. „Darum ist Philosophie das Denken, das ... vieldeutig offenbaren kann“ [102]. Erschöpft sich eine Konzeption jedoch nur im Vieldeutigen, so enthält sie überhaupt keinen Sinn mehr [103], sondern nur ein beliebig deutbares Ineinander von Impressionen. Weiterhin glaubt Jaspers, daß solcher „Sinn“ nur für „mögliche Existenz“ signifikant sei, nicht aber objektiv bestimmt werden könne: „Durch signa spricht Existenzerhellung aus, was für mögliche Existenz wahres Sein ist, nicht als Feststellung dessen, was objektiv ist ... Die in der Existenzerhellung spezifischen signa leiten zwar äußerlich als Worte ihre Herkunft aus Gegenständen der Weltorientierung ab ..., aber um am Ende nicht gegenstandsformende Kategorien, sondern Zeichen für den an existentielle Möglichkeiten appellierenden Gedanken zu werden“ [104]. Dagegen muß betont werden, daß existenzerhellende Aussagen alleine schon, um „signa“ für „mögliche Existenz“ sein zu können, mitteilbar sein müssen. Um aber mitteilbar zu sein, müssen sie einen bestimmbaren Sinn enthalten, der sich nicht bloß im Fiktionalen ergehen kann. Sind aber existenzerhellende Aussagen nur „signa“, die keinerlei Übereinstimmung des im Gegenüber hervorgerufenen „Widerhalls“ mit dem Gemeinten zulassen, so waren es gar keine Aussagen, sondern

---

[97] Philosophie III, Metaphysik (Berlin–Göttingen–Heidelberg 1956) 137.
[98] Philosophie II, 182.
[99] Philosophie III, 154.
[100] Ebd. 155.
[101] Philosophie II, 19.
[102] Philosophie I, 275.
[103] Vgl. *W. Weier*, Die Bedeutung der aristotelischen Begründung des Widerspruchsgesetzes für die neuzeitliche Erkenntniskritik: Salzburger Jb. f. Philos., Bd. IX (1965) 55 f.
[104] Philosophie II, 15.

„hohle" Worte [105]. Ohne die Voraussetzung einer, wenn auch noch so geringen Bestimmbarkeit, d. h. Objektivierbarkeit eines Sinnes, ist es also sinnlos, überhaupt noch von einer Aussage zu sprechen. Ist aller „Sinn" inobjektiv, vieldeutig, unbestimmbar, nur mit den Augen der Phantasie lesbar, so ist er überhaupt nicht Sinn, sondern Figment. Dann kann es aber nicht mehr angehen, weiterhin so in extenso von Sinn zu sprechen, wie Jaspers es tut. Zwar hat er die nötige Konsequenz gezogen und die Begriffe von „Wesen" und „Wert" [106] aus seiner Terminologie verbannt. Doch spricht er weiterhin von „Sinn", obgleich unter seinen Voraussetzungen dabei nur an willkürliche Setzungen und Impressionen des phantasierenden Bewußtseins oder situationsbedingter Anmutungen gedacht werden kann.

Die nötige Konsequenz ist ein unbedingter Nihilismus, der rigoros und radikal auf jede Aussage über Sinn verzichtet [107]. Auf diese letztlich undurchführbare Position kann und will es aber Jaspers nicht ankommen lassen, wie die Worte zeigen: „Wirklich sinnlos zu leben vermag ich keinen Augenblick: Schon der Weg zufälliger Neigung und Lust ist selbst eine Entscheidung; im Behaupten seines Soseins liegt zugleich ein Willensakt, der die Sinnlosigkeit ergreift und unvermeidlich ein ... Sinn ist" [108]. Der in „zufälliger Neigung" oder im „Behaupten eines Soseins" intendierte Sinn ist jedoch nicht wiederum als zufälliger und lediglich behaupteter gemeint, sondern als objektiver. Dieser Gedanke mag hier vor Jaspers gestanden haben, doch ließ er ihn unausgesprochen in Rückblick auf seine Antizipation, daß Sinn nur in völliger Lossage von aller Objektivität bestehe. Will also Jaspers an seiner Sinnkonzeption festhalten, so besagen diese Worte so viel wie: „ohne Illusion oder Fiktion vermag ich keinen Augenblick zu leben; zufällige Neigung und Behauptung eines Soseins sind Figmente, die bereits die Sinnlosigkeit überwinden". Man kann nicht ernsthaft glauben, daß Jaspers dies sagen wollte. Er meinte den „Sinn" als intentional-objektiven, nicht aber als bloß fiktiven. Dann aber müßte er zuvor seinen nihilistischen Fiktionalismus aufgeben, eine intentionale Sinnobjektivität einräumen, die wiederum auf den objektiven Sinn ihrer Intention hin zu hinterfragen wäre. Angesichts dieser Alternativen verbleibt Jaspers in der „Schwebe" mit ihren Inkonsequenzen.

Das autonomistische Setzungsdenken geht zurück auf den idealistischen Grundgedanken, daß das transzendentale Subjekt *allen* Sinn

---

[105] Ebd. 10.

[106] Vgl. Von der Wahrheit, 322: „Was als ‚wertfreie Wissenschaft' gefordert wurde, ist jene Erkenntnis, welche von aller Täuschung durch Willensinteressen befreit wäre".

[107] Eine solche Epoché ist freilich undurchführbar, da sie ihre eigene Sinnhaftigkeit für objektiv nehmen müßte.

[108] Philosophie II, 36.

urhebe und keinerlei Sinn-, Wert- oder Wesensordnung vor sich habe. Dem darin grundgelegten Fiktionalismus entzogen sich Fichte, Schelling und Hegel, indem sie in den transzendentalen Setzungen die Präsentation und Manifestation des schlechthin Objektiven, des „absoluten Ich", des „objektiven Geistes" oder des „Weltgeistes" sehen wollten. Soweit und sofern Existenzphilosophie zwar an der Grundkonzeption festhielt, daß aller Sinn bloß entworfener sei, nicht aber die idealistische Identifizierung alles Objektiven mit den Entwürfen oder Setzungen des Ich nachvollziehen konnte, behielt sie rein fiktionale Sinngebilde in Händen, denen jeder Charakter des Gültigen oder Verbindlichen abging. Um sich dieser Konsequenz zu entziehen, suchte Heidegger – ganz in der Tradition der idealistischen Gleichschaltung von Sein und Bewußtsein – den „Sinn" oder die „Wahrheit des Seins" mit den Entwürfen ek-sistierenden Daseins in einer Seinsdimension zusammenzulegen: Wie Ek-sistenz daher einerseits „Hirte" des Seins ist, wird sie andererseits und zugleich vom Sein behütet: „Der Mensch ist der Hirt des Seins" [109]. „Der Mensch ist vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen', daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte" [110]. Andererseits gilt: „Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem eksistenten Wesen ... zu ihrer Wahrheit behütet" [111]. Der im Hinausstehen der Ek-sistenz [112] entworfene Sinn ist einerseits ein von dieser gesetzter, andererseits zugleich vom Sein gezeugter: „Der primäre Entwurf des Verstehens von Sein ‚gibt' den Sinn" [113]. „Die Eröffnung des Offenen und die Lichtung des Seienden geschieht nur, indem die in der Geworfenheit ankommende Offenheit entworfen wird" [114]. Andererseits heißt es: „Daß es (sc. das Dasein) der Möglichkeit nach ein Selbst und faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, ... steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Solche Ohnmacht (Geworfenheit) ... bestimmt dessen Sein als solches. Aller Weltentwurf ist daher geworfener" [115]. Aus diesem Ineinander von Subjektivität und Objektivität, von spontanem Entwerfen und rezeptiver Geworfenheit ergibt sich für Heidegger das Zugleich von Lichtung und Verbergung des Seinssinnes, von „Wahrheit" und „Unwahrheit": Sofern der in der Ek-sistenz entworfene Sinn ein bloß subjektiver oder fiktionaler ist, stellt er die „Unwahrheit" oder die Verbergung des Seinssinnes dar. Sofern sich hingegen in Ek-sistenz der Sinn des Seins

---

[109] Brief über den Humanismus, 90.
[110] Ebd. 75.
[111] Ebd. 115.
[112] Was ist Metaphysik, 14.
[113] Sein und Zeit, 324.
[114] Holzwege (Frankfurt 1963) 59.
[115] Vom Wesen des Grundes (Frankfurt 1949) 50.

ereignet, geschieht darin die Lichtung der Wahrheit des Seins: „Die Lichtung, in die das Seiende hereinsteht, ist in sich zugleich Verbergung“ [116]. Es „zieht durch die Lichtung ein ständiges Verbergen in der Doppelgestalt des Versagens und Verstellens ... Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Unwahrheit“ [117]. „Wahrheit west nur als der Streit zwischen Lichtung und Verbergung ... der Streit ist die Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden“ [118]. So gelangt Heidegger zu dem Ergebnis: „Seiendes ... hat eine ontologische Zirkelstruktur“ [119]. In diesem Zirkel von entwerfender Subjektivität und sich darin ereignender Objektivität will Heidegger die Grundstruktur des Sinnes selbst erkennen: „Der ‚Zirkel‘ im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes“ [120]. In diesem Zirkeldenken sucht Heidegger jene Rückkehr vom Seienden zum Sein zu realisieren, die er im Deutschen Idealismus grundgelegt sieht: „Wenn der Idealismus betont, Sein und Realität sei nur ‚im Bewußtsein‘, so kommt hier das Verständnis davon zum Ausdruck, daß Sein nicht durch Seiendes erklärt werden kann“ [121]. Insofern diese idealistische Rückführung des Seins auf das Bewußtsein die Verobjektivierung des Subjektiven meinte, suchte sie das autonomistische Setzungsdenken vor dem nihilistischen Fiktionalismus zu retten. Und nur um den Preis einer Rezeption der idealistischen Thesis [122] von der Subjekt-Objekt-Identität kann auch Heidegger versuchen, sich dem andrängenden Fiktionalismus zu entziehen. Doch trotz dieser Wendung, die er im Unterschied zu Sartre, Camus und Jaspers durchführt, erreicht er nicht das Ziel, das sich in den Worten ausdrückt: „Nach dem Sinn von Sein soll die Frage gestellt werden ... Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein ... wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff“ [123].

Denn nicht den „Sinn von Sein“ kann Heidegger in seiner Analyse der Ek-sistenz eruieren, sondern – genau betrachtet – nur den „Sinn“ solcher Erlebnisse, die gerade im Bann der phänomenalistischen und autonomistischen Absage an jede Sinn-, Wesens- und Wertordnung

---

[116] Holzwege, 42.
[117] Ebd. 43.
[118] Ebd. 51.
[119] Sein und Zeit, 153.
[120] Ebd.
[121] Ebd. 207 f.
[122] Vgl. *K. Löwith*, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit (Göttingen 1960) 22 ff. *M. Reding*, Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, G. Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht (Düsseldorf 1949) 31, spricht von einer „Sympathie Heideggers für den Idealismus“.
[123] Sein und Zeit, 5.

verbleiben [124]: Die Angst soll das Nichts als den Sinn oder die Wahrheit des Seins offenbaren: „Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinslosigkeit" [125]. Doch dieser Seinssinn „enthüllt" sich als das „Nichts" [126]. Gleicherweise soll sich in der Sorge als dem „Innestehen in der Offenheit des Seins" [127] der Seinssinn lichten. Doch was als „Seinssinn der Sorge" [128] sichtbar wird, ist das „Sein zum Tode" [129], der „Grundsinn einer Nichtigkeit" [130], die „Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen" [131].

Überdenkt man diese Aussagen Heideggers, so zeigen sie eine innere Antinomik. Denn entweder ist die Angst Manifestation des Nichts. Dann kann sich nicht zugleich in ihr der Sinn des Seins als wirklicher und vom Nichts entschieden abzuhebender ereignen. Oder aber in der Angst enthüllt sich tatsächlich die Wahrheit des Seins, und dann erschöpft sich die Bedeutung der Angst keineswegs darin, nur Präsentation des Nichts zu sein. Entweder zeigt sich in der Sorge das „Sein zum Tode", die „Nichtigkeit", die Verfallenheit an die „Faktizität", und dann kann die Sorge nicht zugleich Entbergung des Seinssinnes besagen. Denn ein zeitbedingter, der reinen Zufälligkeit oder Geworfenheit verfallener „Sinn" ist nicht Sinn, sondern eben sinnindifferentes Ereignis. Oder aber in der Sorge soll tatsächlich die Wahrheit des Seins aufhellen. Dann kann jedoch Sorge niemals in bloßer Konkretion des Zeitbedingten wie des „Seins zum Tode" bestehen, sondern müßte bloßer Zuständlichkeit enthoben sein. Im Grunde zeigt sich hier wieder jene Aporetik, die Schelling erfuhr, als er die in sich sinnleere transzendentale Subjektivität mit der transzendenten Objektivität allen Sinnes und Seins zu identifizieren suchte: „Indem ich diese Identität erklären will, muß ich sie schon aufgehoben haben" [132].

Was Heidegger nach der Verlagerung allen Sinnes in Zeit, Endlichkeit, Begrenztheit, Faktizität und Bedingtheit noch in Händen hält, ist nicht „Sinn" oder „Wahrheit des Seins", sondern ein existentielles Erleben, das keine vorgängige Seinswahrheit zu präsen-

---

[124] Vgl. *H. Meyer*, Heidegger und Thomas von Aquin (München–Paderborn–Wien 1964) 119 ff.
[125] Was ist Metaphysik, 41.
[126] Ebd. 29 f. Sein und Zeit, 342.
[127] Was ist Metaphysik, 14.
[128] Sein und Zeit, 316, 324.
[129] Ebd. 251, 259.
[130] Ebd. 185.
[131] Ebd. 328, 231.
[132] System des transzendentalen Idealismus, Werke, hrsg. v. *M. Schröter* (München 1958–62) Bd. II, 339.

tieren vermag, sofern es trotz aller letztlich idealistischen Verontologisierung in der Sphäre seiner bloßen Zuständlichkeit verbleibt. Indem Heidegger jene zeitbedingte Befindlichkeit ek-sistierenden Daseins, die gerade durch die Lossage von allem geltenden und daher überzeitlichen Sinn bestimmt ist, in die Sinndimension erhebt, entwirklicht er den Seinssinn in der Bedingtheit des bloß Geschichtlichen, Unzulänglichen. Ist der Sinn der Zeitlichkeit ek-sistierenden Daseins überantwortet, so kann dieses frei über ihn verfügen und ihn zum Gegenstand seiner situationsbedingten Impressionen machen, denen aller Verbindlichkeitsrang abgeht. Sofern solche Entwürfe des Zeitdaseins nur für dieses selbst jeweilige Geltung beanspruchen können, erreichen sie nie einen überzuständlichen, werdelosen und urphänomenalen Sinn, d. h. sie überschreiten nie die Schwelle des bloß Imaginativen, um zu einer Sinnobjektivität vorzustoßen. Vielmehr enden sie im Fiktionalen ihres zufälligen und von überzeitlichen Inhalten abgekehrten Befindens. Mit solchem Fiktionalismus, vor dem auch keine „vermutende" Verobjektivierung des nur Subjektiven mehr bewahren kann, hat der Nihilismus sogleich leichtes Spiel.

Indem also Existenzphilosophie – jedenfalls in ihrem originären Ansatz – den Sinn zum Spielball eines zeitlichen, zuständlichen und rein geschichtlichen Entwerfens macht, gibt sie ihn als Sinn, d. h. als eine übergeschichtliche Wirklichkeit, preis. Deshalb enden auch alle Versuche, ihn durch eine Sinndeutung der Existenz als eine dafür zutreffende, bezeichnende und gültige Gegebenheit zurückzuerobern, im Fiktionalen.

III. Die Nähe des existenzphilosophischen Irrationalismus zum Nihilismus

Der fiktionalistischen Loslösung des Sinnes vom Objektiven entspricht die irrationalistische Trennung desselben von der Vernunft. Es ist gewiß richtig, daß die unaufteilbare Einheit und Ganzheit von Sinn-, Wesens- und Wertgestalten nicht in analysierender Begrifflichkeit geborgen werden kann, wie sie in der Fülle und Totalität ihrer Inhalte nicht in Definitionen fixiert, sondern in nie ermattendem Intuitionsprogreß erschaut sein will. Dennoch hat Rationalität jederzeit die Funktion, vor einem zügellosen Intuitionismus zu bewahren und den existentiellen Entwurf an die Kriterien der Widerspruchsfreiheit, des zureichenden Grundes oder der notwendigen Folge rückzubinden. Wie die Intuition feinsinnigen Schauens oder nur „Witterns" (M. Scheler) jederzeit die Begriffe zu entgrenzen, vor voreiliger Verfestigung oder Stagnation zu bewahren hat, so muß die Vernunft den fiktionalen Ausschweifungen der Intuition Einhalt gebieten. So sah Pascal den „esprit de finesse" und den „esprit de

géometrie" aufeinander verwiesen und zeigte von da her den Rationalisten wie den Irrationalisten ihre Grenze [133].

In der emphatischen Abkehr von der Vernunft, die besonders Jaspers, aber auch Heidegger und Camus in Übereinstimmung mit H. Bergson und L. Klages vollziehen, zeigt sich – so seltsam es klingen mag – ein rationalistisches Vernunftsverständnis [134]. Sie kennen im Grunde nur eine „Ratio", die sich von dem lebendigen Progreß der Intuitionen losgesagt hat, um in ihren eigenen Fixierungen oder Definitionen zu erstarren, die keinen Blick mehr hat für begrifflich nicht festlegbare Inhalte und Sinnbezüge. So betrachtet ist der existenzphilosophische Irrationalismus doch im Banne des Rationalismus verblieben und nur dessen Metathese: wer verfolgt, folgt (Nietzsche). Im eigentlichen ist er nicht über die rationalistische Vernunftkonzeption hinausgewachsen, um die korrelative Funktion von rationalem und intuitivem Erfassen klar zu sichten.

Die also von den Vernunftkriterien abgerissene Intuition bewegt sich leicht im Leerlauf einer Reflexion der Reflexion, wirft sich vorbehaltlos jeder beliebigen Anmutung in die Arme, eilt willkürlich von Fiktion zu Fiktion und kann auf diesem Wege keinen tragenden oder verbindlichen Sinn mehr fassen. Also frustriert muß sie sich schließlich zum Nihilismus als der Preisgabe aller Sinn-, Wesens- und Wertgeltungen bekennen.

Camus schreibt: „Diese allgemeine, praktische oder moralische Vernunft, dieser Determinismus, diese alles klärenden Kategorien haben für einen aufrichtigen Menschen etwas Lächerliches. Sie haben mit dem Geist nichts zu tun. Sie leugnen seine tiefe Wahrheit: daß er in Fesseln liegt" [135]. Allerdings liegt der Geist in Fesseln, wenn er durch die phänomenalistischen, autonomistischen und fiktionalistischen Antizipationen seines eigentlichen und spezifischen Gegenstandsbereichs, der vorgängigen Wert-, Wesens- und Sinngehalte

---

[133] Vgl. Pensées § 13, übers. v. *E. Wasmuth* (Stuttgart 1953) 26: „Die Mathematiker, die nichts als Mathematiker sind, haben einen klaren Verstand, vorausgesetzt, daß man ihnen alles durch Definitionen und Prinzipien erklärt, sonst sind sie wirr und unerträglich, denn sie denken nur richtig an Hand deutlich gemachter Prinzipien. Und die Feinsinnigen, die nichts als feinsinnig sind, sind unfähig, die Geduld aufzubringen, bis zu den ersten Prinzipien der Spekulation und Abstraktion vorzudringen".

[134] Vgl. *J. Ell*, Der Existentialismus in seinem Wesen und Werden (Bonn 1955) 62 ff. *H. Rauschning*, Masken und Metamorphosen des Nihilismus. Der Nihilismus des 20. Jahrhunderts (Frankfurt–Wien 1954) 149: „Paradoxerweise entstehen die modernen Mythen im Zeitalter der Aufklärung, dem nichts abgeschmackter erschien als ‚Mythen'. Sie waren den Männern der Aufklärung schlechthin das Barbarische der dunklen Vorzeit... Die Väter des Rationalismus hätten es entrüstet zurückgewiesen, auch die Väter der modernen Mythen sein zu sollen. Der Zusammenhang ist trotzdem nicht abzustreiten".

[135] Der Mythos von Sisyphos, 23.

beraubt ist. Dann kann er nicht mehr die Begriffe der Vernunft beseelen, entgrenzen, verlebendigen, so daß diese als starre Schablonen, leere und sinnlose Hülsen erscheinen und eben wie die Fixationen des Rationalismus wirken. In der Tat muten somit die Verstandeskategorien lächerlich an, wollen sie Wirklichkeit „erklären". Eine so verengte und verstellte Vernunft wirkt wahrhaftig unglaubwürdig und verdient es, abgelehnt zu werden. Ist aber die Vernunft einmal entmächtigt und daher negiert, so wird der Sinn zum Produkt willkürlicher Imaginationen und selbst unwirklich, gegenstandslos. In einem hintergründigen logischen Zirkel begründet sodann wiederum der so gedeutete „Sinn" den Fiktionalismus, der erneut die Auflösung aller Sinnobjektivität und daher die „Fesselung" und Depotenzierung des Geistes nach sich zieht.

Da es auch für Jaspers keine in geistigen Intuitionen vernehmbaren objektiven Sinngehalte geben soll, können auch die Begriffe nicht mehr mit solchen konspirieren. Ganz zu recht bemerkt sodann Jaspers, daß die vom Prozeß geistigen Vernehmens abgeschnittenen Begriffe eher verstellen als erhellen: „So wird die Begrifflichkeit der Existenzphilosophie ein Medium, durch das statt der Erhellung gerade die Verwirrung der Existenz hervorgebracht werden kann" [136]. Mit der „Begrifflichkeit" lehnt Jaspers alle „Wißbarkeiten" ab und verlangt die „Vieldeutigkeit jeder existenzerhellenden Aussage" [137]. Im weiteren riegelt er den existentiellen Sinnentwurf nicht nur vom „Verstande" ab, sondern setzt ihn sogar dazu in Gegensatz: „Das für den Verstand Sinnwidrige kann eine notwendige Form des Sinnes sein" [138], und daher gilt: „Ich bin eigentlich vernünftig nur, wenn meine gesamte Vernunft auf Unvernunft gründet" [139]. Damit gibt Jaspers alle Vernunftkriterien für die Geltung eines existentiell entworfenen Sinnes auf und überliefert diesen der jeweiligen und zufälligen Neigung der Existenz, deren Vollzüge ihm den Inbegriff aller „Wahrheit" bedeuten: „Das eigentliche Sein, in einem wißbaren Sinne nicht zu finden, ist in seiner Transzendenz zu suchen, zu der kein Bewußtsein überhaupt, sondern nur jeweils Existenz in Bezug tritt" [140]. „Die radikale Verschiedenheit des Wahrheitssinns zeigt sich eindringlich an dem Unterschied der Wahrheit, die nur ist, wenn ich ihr durch mein Leben entspreche, die ich ‚bekenne', wenn sie meine Wahrheit ist und die mit dem Ausbleiben des Bekennens selber verschwindet" [141]. Solche ohne alle Verstandeskriterien wie ohne

[136] Vernunft und Existenz, 118.
[137] Philosophie I, 275.
[138] Vernunft und Existenz, 109.
[139] Ebd. 116.
[140] Philosophie I, 23.
[141] Von der Wahrheit, 651.

Bezugnahme zu einem objektiven Sinn vollzogene existentielle „Wahrheit" unterscheidet sich letztlich nicht mehr von willkürlichen existentiellen Anwandlungen und verliert somit den aller Wahrheit unabdingbaren und durch Vernunft überprüfbaren Verbindlichkeitsrang. So wird sie schließlich zu einem existentiell zwar vollzogenen, deshalb aber noch lange nicht sinnvollen Entwurf, der seinen Charakter bloßer Imagination auch dadurch nicht aufgibt, daß er „Widerhall" in der jeweiligen Situation oder auch in der „Kommunikation" finden kann. Können doch auch Phantasiegebilde, denen alle Sinngeltung abgeht, durchaus von ästhetischem oder impressivem Reiz sein und als solche mit- oder nachvollzogen werden. Vor der Frage nach wirklichem und verbindlichem Sinn zerbrechen diese aber in ein Nichts, da sie ohne vernunfthafte Rückbindung an ein Objektives entworfen sind.

Heidegger sieht im Denken der „Logik" als solchem eine jede Konspiration mit dem Sinn des Seins ausschließende „technische Auslegung" [142], der es nur um die Bewältigung des Seienden, nicht aber um ein Stehen in der Lichtung des Seins geht. Im Hinblick darauf sagt er: „Schon lange, allzu lange sitzt das Denken auf dem Trockenen. Kann man nun das Bemühen, das Denken wieder in sein Element zu bringen, ‚Irrationalismus' nennen?" [143]. Auf diese Frage antwortet er, es könne nicht um eine völlige Abwertung des logischen Denkens, sondern nur um eine radikale Umstellung des Denkens, ein „denkenderes Denken" gehen, das nicht am Seienden haften bleibt, sondern hinhört auf das Sich-Ereignen des Seinssinnes in ihm: „So liegt alles daran, daß zu seiner Zeit das Denken denkender werde. Dahin kommt es, wenn das Denken ... in eine andere Herkunft gewiesen ist. Dann wird das vom Seienden als solchem gestellte und darum vorstellende und dadurch erhellende Denken abgelöst durch ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken" [144]. Dieses „denkendere Denken" findet „in der Wahrheit des Seins, nicht aber in der Betrachtung der Gegenständlichkeit des Seienden" [145] seine Quelle. Es ist nicht das „exakte Denken", das sich lediglich in das Rechnen mit dem Seienden bindet und diesem ausschließlich dient [146], sondern sich „im Sein für die Wahrheit des Seins verschwendet" [147]. Insofern aber dieses „denkendere Denken" alle „Gegenständlichkeit" hinter sich läßt, muß es in letzter Konsequenz Begrifflichkeit und logische Stringenz aufgeben und in einem reinen Intuitionismus enden. Es ist

---

[142] Brief über den Humanismus, 55.
[143] Ebd.
[144] Was ist Metaphysik (Frankfurt 1949) 12.
[145] Was ist Metaphysik (Frankfurt 1943) 28.
[146] Ebd. 28.
[147] Ebd. 29.

weder an gültige Sinnwirklichkeit noch an Vernunftkriterien rückgebunden, sondern der autonomen Freiheit des ek-sistierenden Daseins überantwortet: „Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit“ [148]. Diese „Freiheit“ ist jedoch in ihrer absoluten Losgelöstheit von allen objektiven Vorgegebenheiten Willkür. Um sich dieser Konsequenz zu entziehen, greift Heidegger eben auf die rein definitorische, idealistische Verobjektivierung des Subjektiven zurück und bestimmt diese Willkür als die Freiheit des Seins selbst und als Epiphanie des Seinssinnes: „Der Mensch ‚besitzt‘ die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Dasein besitzt den Menschen ... Die so verstandene Freiheit als das Sein-lassen des Seienden erfüllt und vollzieht das Wesen der Wahrheit im Sinne der Entbergung von Seiendem“ [149]. Ist also jeder willkürliche, von allen objektiven Geltungskriterien abgeschnittene Sinnentwurf Entbergung der Freiheit des Seins als seiner Wahrheit, so sind entweder alle Irrtümer und Wahn-Ideen als Ereignis des Seinssinnes zu rechtfertigen, oder aber das Ereignis des Seinssinnes ist selbst, wie Heidegger gesteht, bloße „Vermutung“ [150]. Eine dieser beiden Alternativen oder beide sind zwingend und liefern allen „Sinn“ und alle „Wahrheit des Seins“ einem vagen Illusionismus aus. Unter diesen Voraussetzungen ist es dann dem „Sinn“ eigentümlich, nur noch als Imagination eines Entwerfens auftreten zu können, das sich in irrationaler Freizügigkeit ergeht und jeder Vernunftkontrolle entzieht. Solcher „Sinn“ ist aber nicht Sinn, da er ein Nichts alles Geltenden und Unbedingten präsentiert. Bedeutet er also nichts, so sind Phänomenalismus und Autonomismus im Recht. Meint er „*das* Nichts“, so ist ein alle objektiven Sinnkriterien abweisender Irrationalismus begründet. Diese drei Grundhaltungen leisten sogleich wieder dem Fiktionalismus Vorschub und führen mit ihm zusammen den Nihilismus auf den Plan.

Es wird deutlich, wie eine nihilistische Existenzphilosophie sich im Kreise dreht und daher in einem Vorläufigen, Unabgeschlossenen

---

[148] Vom Wesen der Wahrheit (Frankfurt 1949) 18.

[149] Ebd. 16.

[150] Was ist Metaphysik (1949), 13; Holzwege, 337 ff.; Was heißt Denken (Tübingen 1961) 114 ff.; Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 23 ff.; Der Satz vom Grund (Pfullingen 1957) 146 u. 157. Vgl. *K. Löwith,* Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, 31: „Die einzige, freilich ‚alles tragende Vermutung‘, welche Heidegger berechtigt, eine wesentliche Beziehung zwischen dem Sein und der für es nötigen Besinnung auf das Wesen des Menschen herzustellen, ohne in die Ausgangsstellung bei der Subjektivität zurückzufallen, ist, daß der Bezug des Seins zum Menschenwesen ‚gar zum Sein selbst gehöre‘, weil das Sein den Menschen ‚brauche‘. Dies bleibt jedoch eine bloße Vermutung. Denn wie sollte man wissen und nicht nur wünschen, hoffen und glauben können, daß das Sein alles Seienden an uns Menschen oder gar an den Europäern wesentlich interessiert ist“.

verharrt, das hinterfragt werden muß. Sie steht in einem Spannungsfeld zwischen Phänomenalismus, Autonomismus, Fiktionalismus, Irrationalismus und dem aus diesen Haltungen hervorgehenden Nihilismus auf der einen und der Hinwendung zu Sinn und Bedeutung der Existenz auf der anderen Seite. Diesen Sinn intendiert sie entgegen ihren nihilistischen Antizipationen als einen solchen, der tatsächlich für Existenz und ihre Situation zutrifft und gilt; sie intendiert ihn also unbestreitbar als einen letztlich objektiven und daher der Jeweiligkeit des Daseins vorgeordneten. Sie verfällt der Aporie, einen verbindlichen Sinn des In-der-Welt-Seins zu suchen und gleichzeitig in letzter Konsequenz zu leugnen. Sie führt daher vor die Alternative, entweder eine unbedingte Sinngeltung anzunehmen und somit die phänomenalistischen, autonomistischen, fiktionalistischen und irrationalistischen Vorentwürfe korrigieren zu müssen, oder an diesen festzuhalten und sodann die Frage nach dem Sinn als Sinn folgerichtig auszuschalten. Diese letztere Alternative dürfte sich als kaum durchführbar erweisen, sofern auch in der unbedingten Ausklammerung der Sinnfrage wiederum ein Sinn als objektiv gültig intendiert wäre: der Sinn dieser Ausschaltung selbst.

Philosophische Forschung steht mithin vor der noch nicht bewältigten Aufgabe, eine Entscheidung für eine der beiden Alternativen herbeizuführen und genau zu begründen. In und aus solcher Entscheidung muß Existenzphilosophie ihre notwendige Weiterführung, Klärung und Komplementierung finden[151].

---

[151] Eben darum hat sich der *Verf.* in den folgenden Studien bemüht, in denen das im Vorausgehenden dargestellte Hinausdrängen der Existenzphilosphie über ihre nihilistischen Antizipationen auf seine Möglichkeit untersucht wird, diese endgültig zu überwinden: 1.) zu Herkunft und Grenzen des Nihilismus: Die Vorläufigkeit der nihilistischen Selbstreflexion: TheolPhil, 47. Jg., H. 1 (1972) 77–90. Die nihilistischen Wurzeln der Existenzphilosophie, a. a. O., 93–106. Die definitorischen Ursprünge des Nihilismus: Studia Philosophica, Vol. XXXIV (1974 [1975 erschienen]), 56–92. 2.) zur Neubegründung des existentiellen Sinnverständnisses: Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung, a. a. O., 636 S. Existenz und Sinn. Der Dialog zwischen existentiellem Erleben und Sinnverstehen: Zeitschr. für philos. Forschung, Bd. XXVI, H. 3 (1972) 389–416. Menschliches Fragen als Zeugnis für objektiven Sinn, a. a. O., 168–197. Der Zirkel der Existentialien: WissWeish (1973) H. 1, 199–217. Die existentielle Verwandlung des Nichts in den Sinn: Wiener Jb. für Philos., Bd. VI (1973 [1974 erschienen]) 59–91. Sentido y Libertad, Anuario Filosofico (Universidad de Navarra), Vol. VII (1974) 491–525; Die Überhöhung der Endlichkeit im existentiellen Sprung: Salzburger Jb. f. Philos. (1975).

Papst, Konzil und Unfehlbarkeit

bei Wilhelm Emmanuel Freiherrn v. Ketteler, Bischof von Mainz

Neue Gesichtspunkte zum Thema „Ketteler und das 1. Vatikanum“ [1]

Von Klaus Schatz

Die Rolle des Bischofs von Mainz auf dem Konzil von 1869/70 und sein Widerstand gegen die Definition der päpstlichen Lehrinfallibilität findet in den letzten Jahrzehnten als Zeugnis einer mehr „kollegialen“ Kirchenkonzeption Beachtung und auch positive Würdigung [2], nachdem die frühere Forschung weitgehend entweder aus apologetischen Rücksichten seine Opposition minimalisiert [3] oder einseitig bloß den unüberbrückbaren Widerspruch seiner Anschauungen zum definierten Dogma konstatiert [4] hatte, ohne sich hinreichend zu bemühen, in die Eigenart seines Denkens einzudringen. Dabei ist trotz vieler früherer Arbeiten das vorliegende Quellenmaterial, vor allem aus dem Mainzer Diözesanarchiv, durchaus noch nicht vollständig bekannt, geschweige denn erschöpfend ausgewertet [5]. Aus diesem Grunde sowie angesichts des 1975 bevorstehenden 1000jährigen Jubiläums des Mainzer Doms,

---

[1] Dieser Aufsatz beschränkt sich auf einige neue Aspekte des genannten Themas, welche in der thematisch umfassenderen Dissertation des Verf. „Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum“ ausführlicher begründet und entwickelt werden; sie wurde am 4. 11. 1974 an der kirchenhistorischen Fakultät der Gregoriana in Rom verteidigt und wird 1975 in den „Miscellanea Historiae Pontificae“ erscheinen. – Wegen der hier notwendigen Kürze muß sowohl auf eine ausdrückliche Darstellung der Zusammenhänge verzichtet werden, die dem Kenner des 1. Vat. vertraut sind, wie auch Belege und Illustrationen auf das absolute Minimum reduziert werden. Die hier zit. Dokumente Kettelers stammen, soweit nicht anders angegeben, aus dem Mainzer Diözesanarchiv; für ihre genaue Stelle sei auf die zukünftige Arbeit verwiesen.

[2] *V. Conzemius:* Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte (AMK) 14 (1962) 229 – *L. Lenhart,* Bischof Ketteler, Bd II (Mainz 1967) 145 ff., Bd III (Mainz 1968) 153 ff. – *V. Conzemius:* TheolPhil 45 (1970) 417.

[3] So bei O. *Pfülf,* Bischof Ketteler (Mainz 1899) III, 1–120.

[4] Sowohl von liberaler Seite bei *F. Vigener,* in: Forschungen zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Festschr. für Dietrich Schäfer (Jena 1915) 652–746; *ders.,* Ketteler (München–Berlin 1924) 565–611, wie auch in der katholischen Antwort v. *U. Ried:* HistJb 47 (1927) 657–726.

[5] Erst nachträglich wurde mir bekannt, daß, ungefähr gleichzeitig mit meiner Arbeit, eine Diss. von *K. Rivinius* unter der Leitung v. Prof. Iserloh in Münster angenommen wurde, welche Kettelers Einstellung zur Infallibilität untersucht. Es ist anzunehmen, daß sich viele Parallelitäten ergeben; der Vergleich kann aber die wissenschaftliche Diskussion nur beleben.

welches die Aufmerksamkeit auch auf Ketteler als zweifellos die bedeutendste Gestalt in der Mainzer Bischofsgeschichte des 19. Jahrhunderts lenken wird, ist es wohl angebracht, einige Gesichtspunkte beizusteuern, die geeignet sind, seine Konzilsopposition in neuem Licht zu sehen.

Ketteler, der bisher als ausgesprochen „ultramontan" galt und es in gewissem Sinne auch war, schloß sich nicht nur seit Beginn des Konzils der „Minorität" an, sondern übte in ihr auch eine beherrschende Stellung aus. Mit der Mehrzahl seiner Amtskollegen aus Deutschland und Österreich-Ungarn nahm er an den gemeinsamen Versammlungen der deutschsprachigen Minoritätsgruppe teil, welche unter dem Vorsitz des Kardinals Schwarzenberg v. Prag mehrmals wöchentlich zuerst im Hause des Rota-Auditors Nardi, dann – seit dem 24. 12. 1869 – in der römischen Wohnung Kardinal Rauschers, Erzbischof v. Wien (Via Condotti 11) stattfanden. Die Opposition dieser Minorität (welcher außer der deutsch-österreichisch-ungarischen Gruppe auch vor allem viele Franzosen, Amerikaner und Orientalen angehörten, insgesamt etwa 140 von 700 Konzilsvätern) hatte außer der *materialen* (Widerstand gegen die päpstliche Unfehlbarkeit und ihre Definition) auch eine *formale* Seite: sie betraf den Einwand gegen das Konzil und seine Geschäftsordnung wegen mangelnder Freiheit und wegen Verletzung des Prinzips der moralischen Einstimmigkeit bei dogmatischen Konzilsentscheidungen. Diese letzteren Bedenken konkretisierten sich u. a. in dem Protest mehrerer Minoritätsbischöfe vom 21. 1. 1870 gegen die Geschäftsordnung „Multiplices inter", welche das Vorschlagsrecht der Bischöfe im Konzil allzusehr zu beschneiden schien [6], vor allem dann aber – nachdem die Modifikation der Geschäftsordnung vom 22. 2. das Prinzip der einfachen Mehrheit auch bei dogmatischen Definitionen zu insinuieren schien, jedenfalls nichts Gegenteiliges vorsah – in den Protesten von Anfang März gegen das Majoritätenprinzip [7]. An diesen Dokumenten hatte Ketteler entscheidenden Anteil; ja, es läßt sich sogar zeigen, daß er in den formalen Einwänden oft weiterging als die meisten seiner Kollegen, und daß er – wenn auch in vorsichtiger Form – Gedanken äußerte, die das Vorhandensein der fundamentalen Freiheit und damit die Legitimität des Konzils selbst in Frage stellten.

I. Die formale Seite: Freiheit des Konzils und „Consensus unanimis"

Bereits an der Redaktion der Eingabe vom 2. 1. hatte Ketteler mitgewirkt. Freilich ist dieser Text, nach wochenlangem Hin und Her und ohnehin viel zu spät zustandegekommen, ein typisches Kompro-

[6] Coll.Lac. VII 917 f. – Mansi 50, 52–54.
[7] Coll.Lac. VII 958–68 – Mansi 51, 18–29.

mißdokument; seine Geschichte zeigt, wie schwer sich zu Beginn des Konzils noch viele Mitglieder der Minorität, allen voran Erzbischof Melchers von Köln, taten, entschiedenen Schritten zuzustimmen, die als mangelndes Vertrauen gegenüber dem Papst ausgelegt werden konnten [8]. Die Eingabe beschränkt sich darauf, zu beantragen, daß die Commissio de postulatis, welche Vorschläge der Bischöfe zu begutachten und dann dem Papst vorzulegen hatte, nicht einseitig vom Papst ernannt, sondern teilweise auch vom Konzil gewählt werden sollte; in vorsichtiger Form läßt sie freilich auch durchblicken, daß das bischöfliche Propositionsrecht auf dem Konzil nicht als „Gnade" und „Zugeständnis", sondern als „Recht" verstanden werden müsse.

Mindestens einige Zeit später, wenn nicht schon damals, scheint Ketteler fundamentalere Bedenken gegen die Geschäftsordnung und das in ihr ausgesprochene Prinzip der exklusiv päpstlichen Konzilsleitung gehegt zu haben. Dies geht aus seinen *Privatgedanken zur Geschäftsordnung* hervor, welche, nach der Modifikation der Geschäftsordnung am 22. 2., wahrscheinlich zwischen dem 24. und 26. 2. verfaßt [9], auch schon die erste Geschäftsordnung einer sehr eingehenden Kritik unterziehen.

Gleich am Beginn stellt er die Frage, ob die päpstliche Festlegung des Kreises der Teilnahmeberechtigten, ohne jede Prüfung durch das Konzil selbst, schon genüge, um alle Zweifel hinsichtlich der rechtmäßigen Konstitution des Konzils zu beseitigen. Dies betrifft insbesondere die Teilnahmeberechtigung der Titularbischöfe und der apostolischen Vikare, deren Gleichberechtigung mit den Diözesanbischöfen von Ketteler in Frage gestellt wird [10]. Dahinter steht Kettelers ausgeprägte Vorstellung von der ekklesiologischen Bedeutung gerade der Ortsbischöfe als Repräsentanten der „Vielheit" der Kirche [11].

Vor allem ist das entscheidende Stichwort hier das der *Freiheit* des Konzils als Konstitutivum seiner Gültigkeit.

Ohne definitiv zu urteilen, sieht er jedoch diese Freiheit schon

---

[8] Darüber demnächst in meiner Arbeit.

[9] Siehe Anm. 16 u. 17 u. d. dazugehörigen Text.

[10] Ketteler hat in den deutschen Entwurf des von ihm verfaßten Protestes gegen das Majoritätsprinzip nachträglich handschriftlich den Zusatz eingetragen: „Dies (sc. die Urgierung der moralischen Unanimität) scheint uns in diesem Concil um so wichtiger, da so viele Patres an den Abstimmungen theil nehmen, von denen es nicht evident ist, ob sie nur jure ecclesiastico oder auch jure divino ein Stimmrecht haben." – Diese Formulierung war anfänglich auf den Widerstand des Bischofs Eberhard v. Trier gestoßen (Tagebuch über das Vat. Konzil, 164), wurde dann aber nicht nur in dieser Eingabe, sondern auch in der sonst ganz anders redigierten österr. Paralleleingabe übernommen (Mansi 51, 27 A/B), die im übrigen der v. Dupanloup verfaßten franz. Vorlage folgt.

[11] So in seinem Hirtenbrief v. 12. 11. 1869 (*Ketteler*, Hirtenbriefe, hrsg. v. J. M. Raich, Mainz 1904) 594 f.

dadurch in Frage gestellt, daß dem Konzil einfach vom Papst eine *Geschäftsordnung aufoktroyiert* wird, ohne daß es selbst dabei überhaupt gefragt wird [12], vor allem jedoch dadurch, daß es seine *Beratungsgegenstände nicht frei wählen* kann, bzw. die filternde Kommission nicht vom Konzil selbst gewählt wird, und ihre Autorität daher nur im Papst, nicht im Konzil ruhe. Bezüglich des Propositionsrechtes sei es den Mitgliedern des Konzils nur als „Gnade" gestattet, „Bitten" vorzutragen. „Das Concil hat also als Concil absolut kein eigenes Recht der Mitentscheidung über die Tractanda."

Hier kommt eine sehr ausgeprägte Überzeugung von der Eigenständigkeit des Konzils, auch gegenüber dem Papst, zum Ausdruck. Ketteler geht dann weiter auf die neuen Geschäftsregeln vom 22. 2 ein. Seine Kritik bezieht sich einmal auf das Recht der Präsidenten, auf den Antrag von zehn Mitgliedern hin durch einfache Mehrheit den Schluß der Debatte beschließen zu lassen.

Zweifellos habe die Konzilsleitung das Recht, die Diskussion vernünftig zu ordnen, damit unnötiger Zeitverlust vermieden wird. „Ob aber das Concil das Recht hat, überhaupt einem Bischofe durch Majorität das Wort abzuschneiden, scheint mir äußerst zweifelhaft. Mir scheinen die neuen Regeln dadurch den unterscheidenden Charakter eines Concils und eines Parlaments außer Acht gelassen zu haben, welcher darin besteht, daß jeder Bischof judex und testis ist." Vor allem werde dies noch bedenklicher dadurch, daß hier ein *unbeschränktes Recht der Majorität* konstituiert sei, die jederzeit, auch gegen eine noch so starke Minorität, von sich aus die Debatte abbrechen könne. „Ist das noch jene Freiheit der Meinungsäußerung, wie sie zu einem freien Concil erfordert wird?"

Jetzt erst geht Ketteler auf den bedenklichsten Punkt der neuen Geschäftsregeln ein: daß weder in der Frage des Schlusses der Debatte noch auch in der Abstimmung über die Dekrete ein Unterschied zwischen disziplinären und dogmatischen Beschlüssen gemacht wird, vielmehr auch für letztere ein reines Majoritätsprinzip zu gelten scheint.

„Die große Frage, welche die Welt bewegt, ist jetzt die, ob die Unfehlbarkeit des Papstes als Dogma deklariert werden soll." Zufälligkeiten entscheiden dann, wer zu Wort kommt, und wer nicht, „die Präsidenten machen die Listen unter sich, überdies entscheidet der Rang nach der Zulassung; vielleicht hat sich die Majorität schneller gemeldet, wie die Andern, und nachdem eine Anzahl von ihnen

[12] „Kann ein Concil für frei angesehen werden, welches über seine Geschäftsordnung gar nicht gefragt wird? Hat der Papst unzweifelhaft das Recht, *ohne alle Mitwirkung* des Concils demselben eine Geschäftsordnung zu geben? ... Ist ein Concil frei, welches über alle diese Dinge nicht bestimmen, ja nicht einmal berathen, ja nicht einmal seine Meinung aussprechen darf?"

gesprochen, werden alle Andern zum Schweigen verurteilt, und zwar in einer Frage, durch welche der Welt ein Dogma auferlegt werden soll. Ist das ein freies Concil? Sind diese Hunderte von Bischöfen, die da schweigen müssen, frei gewesen?"

Was die Abstimmung über die ganzen Dekrete betreffe, so werde zwar dafür nicht ausdrücklich das einfache Majoritätsprinzip festgesetzt, wie für die Abstimmung über die einzelnen Modi, „es ist aber die bei allen bisherigen Abstimmungen maßgebende Majorität nicht ausdrücklich ausgeschlossen". Es müsse schließlich möglich sein, die schriftlich eingereichten Modi auch beim mündlichen Placet oder Non placet öffentlich auszudrücken. „Wenn das Letztere nicht der Fall wäre, so ist die Abstimmung über ganze Decrete mit Placet und Non placet geradezu unmöglich; sie wäre eine unerträgliche Gewissenstortur und eine grausame Gewaltthätigkeit." [13]

Es war wahrscheinlich nicht Ketteler selbst, der zuerst feststellte, daß das Majoritätsprinzip in den neuen Geschäftsregeln enthalten sei. In der Versammlung der deutsch-österreichischen Minorität[14] vom 23. 2. war es nur Stroßmayer, der in ihnen einen tödlichen Schlag gegen jede konziliare Freiheit sah, während die anderen, auch Ketteler, zögerten[15]. Dann scheint am 24. 2. Lord Acton indirekt über Haynald Ketteler darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß kein Unterschied zwischen dogmatischen und anderen Fragen gemacht werde, worauf Ketteler in einer seiner charakteristischen impulsiven Augenblicksreaktionen sofort meinte, daß auf dieser Basis die ganze Arbeit der Minorität sinnlos sei und man gleich den ersten Zug nach Hause nehmen könne[16]. Mit Ketteler war aber – was wiederum bezeichnend ist – die ganze Minorität für eine Protestaktion gewonnen.

Nicht alle Forderungen Kettelers waren in einer Versammlung von 700 realisierbar. Freilich ist zu bedenken, daß er trotz einiger allzu individualistisch klingender Formulierungen („daß jeder Bischof judex und testis ist") hier doch ausdrücklich eine schrankenlose Freiheit ablehnt, und für eine vernünftige Ordnung der Diskussion eintritt, während das unbegrenzte Recht eines Jeden, über alles und jedes zu sprechen, gerade die Mehrheit der Konzilsväter von der Meinungsäußerung ausschließe. Und wenn sich nicht alle Befürchtungen Kettelers

---

[13] Ketteler meint hier offensichtlich das Recht, auch bei der *feierlichen* Schlußabstimmung mit „Placet iuxta modum" stimmen zu dürfen – eine freilich ebensowenig realisierbare Forderung wie die der mündlichen Darlegung der Modi, welche die Abstimmungen ins Endlose verzögert hätte.

[14] Im folg. kurz „Rauscher-Versammlung" genannt.

[15] Tagebuch des Ossegger Cisterziensers Salesius Mayer „Vom Concilium Vaticanum" (Tb Mayer) 138.

[16] *Döllinger-Acton*, Briefwechsel, bearb. v. V. Conzemius, II, 179.

im Verlaufe des Konzils bewahrheiteten (insbesondere nicht seine Angst, man werde bei der Infallibilitätsdebatte durch geschickte Manipulation der Wortmeldungen die Minorität von der Diskussion aussschließen), so ist doch zu sagen, daß diese insofern nicht unbegründet waren, als eine hinreichende institutionelle Schranke gegen einen solchen Mißbrauch fehlte. Auch Ketteler hatte eingeräumt: „Das Meiste wird dabei abhängen von der Art, wie sie (sc. die Geschäftsregeln) von den Präsidenten gehandhabt werden". Aber er hatte hinzugefügt: „Wenn sie nicht von einem sehr hohen Grade der Gerechtigkeit geübt werden, so kann dadurch jede Freiheit der Meinungsäußerung der Minorität unterdrückt werden".

Vor allem ist jedoch der Kernbegriff der konziliaren Freiheit bemerkenswert. Er richtet sich nicht nur gegen eine absolutistische päpstliche Konzilsleitung, sondern auch gegen ein reines „Majoritätsrecht" und meint positiv das Recht *aller* Konzilsmitglieder, effektiv am Zustandekommen der Entscheidungen mitzuwirken. „Freiheit" des Konzils bedeutet, daß die Beschlüsse Frucht des *ganzen* Konzils und des Zusammenwirkens seiner faktisch bestehenden Fraktionen sein müssen, und nicht einer Mehrheit, die ihren Willen einfach der Minderheit aufzwingt. Sie hängt damit engstens mit dem Unanimitätsprinzip zusammen.

Ketteler schrieb diese „Privatgedanken" nicht nur für sich persönlich nieder, sondern trug sie – oder wenigstens ihre entscheidenden Gedanken – auch in der Rauscher-Versammlung vom 26. 2. vor [17]. Ihre entscheidenden Forderungen finden sich dann in der von 14 deutschprachigen Minoritätsbischöfen unterzeichneten Protestadresse vom 2. 3. gegen das neue Reglement [18]; sie ist – im Unterschied zu der weitschweifigeren französischen, von Dupanloup verfaßten, Adresse [19] und der mit dieser im wesentlichen übereinstimmenden österreichischen Eingabe [20] – ganz auf diese wesentlichen Hauptpunkte und vor allem auf das *Unanimitätsprinzip* bei dogmatischen Konzilsentscheidungen konzentriert, stellt außerdem – was in der französisch-österreichischen Adresse nicht in dieser Deutlichkeit geschieht – die Gültigkeit des Konzils selbst und seiner Beschlüsse bei Nicht-Beachtung dieser Regeln in Frage. Ketteler selbst ist auch der Verfasser dieses Protestes; das geht daraus hervor, daß ein deutscher Entwurf des lateinischen Textes aus der Hand von Kettelers Sekretär Raich erhalten ist, und außerdem in den Rauscher-Versammlungen vom 1.

---

[17] Tb Mayer, 139 (die stichwortartige Notiz über den Vortrag Kettelers resümiert die Hauptpunkte der „Privatgedanken").
[18] Mansi 51, 29.
[19] Ebd., 18–22.
[20] Ebd., 23–28.

und 3.3. Ketteler offen als Autor dieses Textes hervortrat[21]. Der Schlußsatz des deutschen Manuskriptes stellt, wie in den „Privatgedanken", alles auf den Zentralbegriff der konziliaren Freiheit ab:

„Wir halten die Berücksichtigung dieser Bemerkungen für um so wichtiger, da sie uns als nothwendige Consequenzen jener unveräußerlichen Freiheit erscheinen, von welcher die Gültigkeit des Concils abhängt."

In der lateinischen Endfassung ist an diese Stelle eine längere Formulierung getreten, in welcher das Stichwort „Freiheit" seine beherrschende Stellung verliert, und stattdessen noch bestimmter das Unanimitätsprinzip in den Vordergrund rückt[22], das freilich in Kettelers Freiheitsbegriff eingeschlossen ist. Man darf annehmen, daß in der Formulierung dieses Schlußsatzes Bischof Hefele v. Rottenburg mitgewirkt hat, der mit Ketteler zusammen sich gerade für diese Adresse einsetzte und damals besonders auf den Kernpunkt des „Consensus unanimis" hinwies[23].

Der „Consensus unanimis" als Voraussetzung dogmatischer Konzilsentscheidungen, damals zentraler Programmpunkt der Minorität, auch heute wieder von namhaften Theologen in seiner prinzipiellen Berechtigung anerkannt[24], wird von Ketteler nicht erst Februar/März 1870 verfochten. Bereits in seinem Hirtenbrief vom 12. 11. 1869 vor dem Konzil hatte er darauf hingewiesen, daß Glaubensentscheidungen „nicht etwa nach Majoritäten getroffen werden, sondern durch die Einmütigkeit des gesamten kirchlichen Lehramtes", und daß in ihnen „das Haupt und die Glieder des apostolischen Lehrkörpers, der Papst und die Bischöfe, in unauflöslicher Einheit ... übereinstimmen"[25]. Dies hängt engstens mit seinem „organischen" Kirchenbegriff zusammen, wie er ihn, in enger Anlehnung an Möhlersches Gedankengut, in diesem selben Hirtenbrief vorlegt: das Wesen des kirchlichen

[21] Tb Mayer, 141 (v. 1. 3.): „*Adresse inbetreff der GO: ... Mainz* wünscht sie kürzer – gegen die Forderung der schriftlichen Formulierungen – wünscht zu § 11, daß vor Schluß der Debatte Generalredner (Einer), daß die absolute Majorität ausgeschlossen – die Commissionen verstärkt werden ... *Rottenburg* wünscht Abkürzungen mit Mainz ..." – Diese Vorschläge Kettelers sind, abgesehen vom letzten Punkt, identisch mit den Forderungen der genannten Eingabe. – Ebd., v. 3. 3.: „Diakovar (Stroßmayer, d. Verf.) liest die wenig corrigierte Zuschrift der Franzosen bzgl. der GO (also die österreichische Adresse, d. Verf) .. – *Mainz* liest *seine* Eingabe ..."

[22] „Existimamus hisce observationibus eo maius pondus inesse, quia desumptae sunt ex ipsa rerum natura et ex ea praxi, quam in conciliis oecumenicis ecclesia immutabiliter observavit, quarum proinde observatio adeo connexa est cum ea libertate et forma, quibus decretum synodale in rebus fidei ferendum est, ut omitti non possit, quin ipse valor synodalis et oecumenici decreti vel nullus vel dubius reddatur." Dieser lat. Passus ist im dt. Ms am Rande eingefügt.

[23] *Döllinger–Acton*, Briefwechsel II, 188.

[24] *Y. Congar:* Una Sancta 14 (1959) 161 f. – *H. Küng*, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962) 39–46; *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 143.

[25] *Ketteler*, Hirtenbriefe, 600 f.

Lehrorganismus, wie er auf einem Konzil dargestellt wird, versteht er als dialektische Bezogenheit von „Vielheit" (wie sie durch den über den Erdkreis zerstreuten Episkopat repräsentiert wird) und „Einheit" (wie sie in Petrus und dem Papste verkörpert ist), die beide in ihrem Aufeinander-angewiesen-sein das Lehramt der Kirche ausmachen[26]. Entsprechend hatte er in einem vom 21. 12. 1869 datierten lateinischen Entwurf einer Eingabe an das Konzil, welche die Definitionsformel betraf (die in der ursprünglich geplanten Fassung den Papst als allein Definierenden erscheinen ließ), betont, die Autorität des Konzils liege nicht allein im Papst, sondern im „Consensus universalis Concilii", bzw. in dem „numerus testium totam Ecclesiam repraesentantium". Es ist die „Vielheit" der Kirche, welche im Weltepiskopat repräsentiert ist, und die sich in der Einheit des einen Glaubenszeugnisses ausdrücken muß[27].

Damit war freilich, nachdem diese Proteste unwirksam geblieben waren, ganz massiv die Autorität und Legitimität des Konzils selber in Frage gestellt. Ketteler, der zu dieser Infragestellung ganz wesentlich beigetragen hatte, und der in der Frage des Unanimitätsprinzips zum „harten Kern" der Minorität gehörte, der damals auch einen „Versuch" („experimentum"), die päpstliche Infallibilität durch Majorität zu definieren, als „wahres Verbrechen an der Kirche" bezeichnete[28], wehrte sich andererseits mit allen Kräften gegen Tendenzen in der Minorität, die es auf einen Bruch ankommen ließen[29], wenn er auch andererseits wohl mehr als einmal, besonders nach dem bekannten Zwischenfall mit Stroßmayer am 22. 3., in einer seiner üblichen, freilich oft verständlichen Temperamentsausbrüche sich in schärfsten Worten gegen das Konzil äußerte[30].

Man kann wohl sagen, daß, anders als in der inhaltlichen Frage der päpstlichen Infallibilität, die formale Problematik eines Konzils, das nun einmal seine unmittelbar folgenschwerste Definition durch Majorisierung zustandebrachte, von Ketteler auch nach dem Konzil nicht wirklich bewältigt worden ist. Es war einfach sein kirchlicher Sinn, der es nicht zuließ, daß er – wie manche andere Minoritätsbischöfe – nach dem 18. Juli zunächst in abwartender Stellung verharrte, bis sich die moralische Unanimität des Weltepiskopates nachträglich in der Annahme der Konzilsbeschlüsse einstellte. Der innere Schwebezustand, den Kardinal Schwarzenberg ein halbes Jahr lang durchhielt, kam für ihn nicht in Frage. Aber eine überzeugende

[26] Ebd., 594 f.
[27] Auf den Unterschied zwischen dieser Auffassung und dem „parlamentarischen" Repräsentationsbegriff Döllingers wird in der angekündigten Arbeit eingegangen.
[28] HistJb 47 (1927), 679.
[29] *Döllinger–Acton*, Briefwechsel II, 212.
[30] Ebd., 260.

Antwort auf den Einwand gegen das Konzil wegen mangelnder Unanimität konnte er auch nicht geben. Seine Erwiderung gegenüber Acton ist mehr polemisch als überzeugend und setzt gerade die formale Autorität des Konzils voraus, die hier in Frage steht [31]. Offenbar legte er sich die Dinge so zurecht, daß durch das Fernbleiben der Minorität bei der feierlichen Schlußsitzung vom 18. Juli die moralische Einstimmigkeit doch im Konzil selbst erreicht sei. In den beiden von ihm verfaßten gedruckten Entwürfen für das Hirtenschreiben der Fuldaer Konferenz vom 30. 8. bis 1. 9. 1870 wird die Ökumenizität des Konzils in erster Linie darauf abgestellt [32]. Nun ist wahr, daß Ketteler in seinem eigenen Abschiedsschreiben [33] seinem Fernbleiben den Charakter einer „Stimmenthaltung" gegeben hatte. Er hatte jedoch Unrecht, wenn er meinte, auch die Entscheidung seiner meisten Kollegen der Minorität in diesem Sinne deuten zu können; diese verstanden vielmehr ihr Schreiben [34] als innerkonziliarischen Akt und als ein – in der Form höfliches, aber in der Sache eindeutiges – „Non placet", auch wenn sie gerade auf Betreiben Kettelers hin von einem ausdrücklichen Protest gegen die Gültigkeit des Konzilsbeschlusses Abstand genommen hatten [35]. Diese Begründung Kettelers wurde dann auch im Fuldaer Hirtenbrief nicht übernommen; stattdessen verwies man dort zunächst auf die nachträgliche Einstimmigkeit durch den Beitritt der meisten bisherigen Minoritätsbischöfe [36]. Als Bischof

[31] „Ein solches Urtheil (sc. über die Bedingungen eines gültigen Konzils) steht dem einzelnen Bischofe nicht zu, viel weniger einem einzelnen Laien oder einem einzelnen Priester. Jene Aeußerungen der Bischöfe über die Bedingungen eines gültigen Concils konnten nimmermehr die Absicht haben, ein solches unberechtigtes Urtheil hervorzurufen. Sie waren berechtigt als Meinungsäußerungen der einzelnen Bischöfe bei den Verhandlungen selbst. Sie können aber unmöglich als Normen dienen, nach welchen jeder Einzelne die Gültigkeit der Beschlüsse des Concils beurtheilen darf ... Damit wäre die Lehrautorität der Kirche in ihrem Grunde vernichtet und dem schrankenlosen Subjectivismus Thür und Thor geöffnet" (Die Minorität auf dem Concil [Mainz 1870] 8).

[32] „So lange die Berathungen dauerten, haben die Bischöfe ... ihre Ansichten mit unumwundener Offenheit und unbehinderter Freiheit ausgesprochen, und es sind hiebei ... auch manche Verschiedenheiten hervorgetreten. Aber bei der Beschlußfassung herrschte eine so vollkommene Übereinstimmung, daß beim ersten der beiden Decrete kein Bischof, beim andern nur zwei verschiedener Meinung waren" (2. Entwurf) – Im 1. Entwurf wird dies ausführlicher begründet, und dann hervorgehoben: „Die öffentliche Sitzung allein ist der entscheidende conciliarische Act".

[33] Coll. Lac. VII 994 a – Mansi 52, 1324 B/C; vgl. dazu auch *Ketteler*, Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des vaticanischen Concils (Mainz 1871) 71 f., Anm. 1.

[34] Coll. Lac. VII 994 c – Mansi 52, 1325 f.

[35] *Ketteler*, Die Minorität auf dem Concil, 11 (vgl. Granderath III, 495).

[36] „Wegen dieser Meinungsverschiedenheiten kann aber, selbst abgesehen von dem Umstande, daß fast sämtliche Bischöfe, welche abweichender Ansicht waren, in der betreffenden öffentlichen Sitzung nicht erschienen sind, die Gültigkeit der Beschlüsse um so weniger bestritten werden, als weitaus die meisten dieser Bischöfe den Beschlüssen des Concils nachher beigetreten sind" (gedruckt. Entwurf im Kölner Diözesan-Archiv, Cab. Reg. II 19 II).

Dinkel von Augsburg diese damals verfrühte Behauptung beanstandete [37], strich man sie in der Endfassung, verzichtete aber damit praktisch darauf, den formalen Einwand gegen das Konzil zu widerlegen [38]. Die Ratlosigkeit, angesichts der selber auf dem Konzil eingenommenen Position des „Consensus unanimis" nun seine Ökumenizität positiv zu begründen, tritt so nicht nur bei Ketteler, sondern in noch eklatanterer Weise bei den anderen deutschen Minoritätsbischöfen hervor.

II. Die materiale Seite: Päpstliche und gesamtkirchliche Infallibilität

Anders als in der formalen Frage ist es Ketteler, der doch keineswegs nur „Inopportunist" war, in der Sachfrage der päpstlichen Unfehlbarkeit gelungen, ohne Bruch mit seinen auf dem Konzil vertretenen Überzeugungen zu einer Bejahung des Dogmas vom 18. Juli zu gelangen, auch wenn er nach wie vor von der „Einseitigkeit" und Ergänzungsbedürftigkeit dieser Definition überzeugt blieb. Die bereits sehr reichhaltigen gedruckten Quellen, die über sein inneres Ringen mit dieser Frage vorliegen [39], ergeben im wesentlichen folgendes Bild:

1. Ketteler war bereits vor dem Konzil von der päpstlichen Lehrinfallibilität in definitiven Ex-cathedra-Entscheidungen persönlich überzeugt und hat an dieser Überzeugung auch während des Konzils nie gezweifelt.

2. Er war jedoch, abgesehen davon, daß er ihre Definition aus den verschiedensten Gründen für „inopportun" hielt, gleichfalls überzeugt, daß der Papst bei solchen unfehlbaren Definitionen nicht als „isoliert" von der Kirche und vom Episkopat vorgestellt werden dürfe, vielmehr in untrennbarer organischer Einheit mit dem gesamten Lehramte, dessen Haupt er ist, stehe. Dabei bestimmte ihn

a) positiv sein organisches Kirchenverständnis auf der Linie der katholischen Romantik [40]. Immer wieder hob er hervor, daß im Sinne von Röm 12, 5 („ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra"), alle Einzelfunktionen der Glieder (und damit vor allem des Primates) nur im Zusammenhang der Mitwirkung des Ganzen, und niemals isoliert, rein „in sich" betrachtet, richtig

---

[37] RömQschr 58 (1963), 46

[38] „Wegen dieser Meinungsverschiedenheiten kann aber die Gültigkeit der Concilsbeschlüsse in keiner Weise bestritten werden, selbst abgesehen von dem Umstande, daß fast sämtliche Bischöfe, welche zur Zeit der öffentlichen Sitzung noch abweichender Ansicht waren, sich der Abstimmung in derselben enthalten haben" (Coll. Lac. VII 1734 c).

[39] Außer seinen beiden Konzilsreden zum Schema Pastor aeternus (Mansi 52, 202–11 u. 890–99) in erster Linie die Dokumente bei *Ried* (vgl. Anm. 4) und *Lenhart:* AMK 3 (1951) 323–54; 4 (1952) 307–29; 5 (1953) 325–55; 6 (1954) 208–29 (außerdem seine Ketteler-Monographie; vgl. Anm. 2).

[40] Vgl. dazu *E. Fastenrath:* MünchThZ 21 (1970) 43–56.

verstanden und ausgesagt werden können [41]. Alle spezifischen Funktionen, also alle „Actus proprii", sind umgriffen von dem grundlegenderen „Alter alterius membra" [42];

b) negativ sein Anti-Absolutismus, welcher seine Färbung durch persönliche Erfahrungen (bewußte spirituelle Lebensentscheidung auf dem Hintergrund des „Kölner Ereignisses") und durch sein kirchen- und gesellschaftspolitisches Engagement [43] erhält: „Absolutismus" ist für ihn Inbegriff autonomer statt theonomer Lebensgestaltung; und Emanzipation eines Menschen aus allen vorgegebenen und von seinem Willen unabhängigen Bindungen, sei es auch im kirchlichen Bereich, widerspricht dem Wesen des Menschen. Denn gerade auch dadurch, daß wir in zwischenmenschliche Abhängigkeiten gestellt sind, zeigt sich, daß wir uns nicht selbst gehören, sondern Gott [44]. Er widerspricht darum erst recht dem Wesen von Kirche. Einen päpstlichen Absolutismus aufzurichten, heißt für ihn, demselben neuzeitlichen Autonomie-Denken verfallen, dem man entgegenwirken möchte, und nicht sehen, daß der Absolutismus mit innerer Konsequenz zur Revolution führt.

3. Andererseits war Ketteler auf der Suche nach einer Synthese, die diese verschiedenen Anliegen miteinander verbinden konnte, bzw. nach einer Fassung der päpstlichen Lehrinfallibilität, in welcher gleichzeitig die ursprüngliche Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, bzw. des Bischofskollegiums in seiner organischen Ganzheit, unangetastet blieb. Es war ihm dabei evident, daß das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium niemals von einem Pol aus sinnvoll erfaßt werden kann, sondern immer nur indem man beide Größen im Auge behält.

4. Dabei hat Lenhart [45] gezeigt, daß Ketteler, unbefriedigt von dem im Grunde doch „papalistischen" Ansatz seines Domdekans Heinrich,

---

[41] So in dem dt. Entwurf des – abgesehen von einem kl. Absatz, der wohl von Hefele stammt – von ihm verfaßten Protestes v. 8. 5. gegen die Herauslösung der Primatskapitel aus dem Kirchenschema: „Die Kirche ist... Ein Leib mit vielen Gliedern, die aber non eundem actum habent, die aber doch wieder so zusammenhängen, daß singuli alter alterius membra sunt... In diesem Zusammenhang findet erst der besondere Act, welchen Gott jedem einzelnen Gliede durch seine Institution angewiesen hat, sein wahres Verhältnis, sein Recht, aber auch seine nothwendige Beschränkung. In diesem Zusammenhange kann vieles von dem Primat gesagt werden, was ohne Berücksichtigung desselben unwahr ist. In diesem Zusammenhang könnten wir bei der Abstimmung zu vielem Placet sagen, zu dem wir ohne diesen Zusammenhang ein unbedingtes Non placet sagen müßten".

[42] „Die Exposition dieser Lehre vom Primat muß, um richtig und wahr zu sein,... vor allem anerkennen, daß die actus proprii auch der edelsten Glieder immer nur als alter alterius membra, immer nur in Anerkennung dieses Verbandes mit den anderen Gliedern des Lehrkörpers ausgeübt werden können" (ebd., dieser Passus fehlt im lat. Text).

[43] Zu diesen Hintergründen vgl. jetzt *A. M. Birke*, Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus (Mainz 1971) 7 ff.

[44] So bes. im Brief v. 5. 3. 1870 an Heinrich: AMK 4 (1952) 320.

[45] Bischof Ketteler III, 83 ff.

fasziniert wurde durch den Lösungsversuch, den ihm P. Francisco Quarella SJ, Studienpräfekt am Germanikum und damit Hausgenosse Kettelers, anbot. Dieser Einfluß ist nun genauer zu untersuchen.

1. Der Papst als Repräsentant und Mund der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche

Die von Ketteler verbreitete Konzilsschrift „Quaestio" Quarellas [46] schließt sich in der Fragestellung ganz offenbar an Maret [47] an. Wie dieser sieht er die Kirche als konstitutionelle Monarchie („monarchia temperata"), in welcher erst Papst und Bischofskollegium zusammen in ihrer Einheit den vollen und adäquaten Träger sowohl der Unfehlbarkeit wie der Fülle kirchlicher Jurisdiktion ergeben. Und doch geht die „Quaestio" in einem wesentlichen Punkte über Maret hinaus: denn letzten Endes wird in ihr das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium nicht eigentlich additiv verstanden, wie dies weitgehend bei Maret geschieht, sondern als zwei Größen, die sich gegenseitig einschließen. Der Papst besitzt als Repräsentant, Sprecher, Mund und Organ des Bischofskollegiums und der Gesamtkirche (freilich auch nur qua Repräsentant und niemals „isoliert", für sich, „persönlich"!) noch einmal die Prärogative, die dem Apostelkolleg als Ganzem in seiner Einheit mit dem Haupte zukommt [48]. Damit berührt sich die These Quarellas in bemerkenswerter Weise mit dem heute von Rahner vorgetragenen theologischen Ansatz [49].

Bemerkenswert sind die grundsätzlichen Überlegungen über den *Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit*, vor allem deshalb, weil sich, wie wir noch sehen werden, Ketteler in einem persönlichen Konzept daran anschließt, und diese noch ergänzt. Es gebe hier drei mögliche Theorien:

1. es gibt nur *eine* Unfehlbarkeit, deren unmittelbares Subjekt nur der *Papst* ist, und die Gesamtkirche nur mittelbar durch ihn;

2. es gibt *zwei* Unfehlbarkeiten: eine der Gesamtkirche mit Einschluß des Papstes als ihres Hauptes zukommende, und dazu noch eine rein „persönliche" des Papstes allein;

---

[46] (Ad instar Manuscripti impressum) Quaestio (Druckort: Solothurn), hier zit. nach der Wiedergabe bei *J. Friedrich*, Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870 (Nördlingen 1871) 1–128.

[47] Du Concile général et de la paix religieuse, 2 Bde (Paris 1869) – Le pape et les évêques. Défense du livre sur „Le Concile général et la paix religieuse" (Paris 1869) – Zur Ekklesiologie Marets vgl. *R. Thysman:* Revue d'Histoire Ecclésiastique 52 (1957) 401–65 – *H. Bacht:* Catholica 24 (1970) 93–110.

[48] Besonders bezeichnende Stellen: *Friedrich*, Documenta, 4 ff., 31, 39, 110.

[49] *K. Rahner – J. Ratzinger*, Episkopat und Primat (QuaestDisp 11 [Freiburg 1961] 86 ff. – *K. Rahner*, Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 374–94.

3. es gibt nur *eine* Unfehlbarkeit, die der *Gesamtkirche,* welche sich ihrerseits auf verschiedene Weisen ausdrückt:

a) „vel ... per Ecclesiam dispersam, quae eandem cum ecclesia Romana doctrinam promulgat"
b) „vel ... in conciliis oecumenicis"
c) „vel sese manifestat per Romanum Pontificem, ad quem omnes ecclesiae conveniunt, quique in se omnium ecclesiarum fidem comprehendit et pronunciat" [50].

Die erste ist also die ausgesprochen „neo-ultramontane" Unfehlbarkeitstheorie, welche in dem Papst die Quelle der kirchlichen Unfehlbarkeit sieht [51]. Es fällt dem Autor nicht schwer, aufzuweisen, daß diese Theorie mit dem ganzen Schrift- und Traditionsbefund in Widerstreit steht. Aber auch die zweite sei unhaltbar und noch dazu überflüssig: um eine solche persönliche Unfehlbarkeit des Papstes neben der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche anzunehmen, müßte man u. a. einen mirakulösen Eingriff des Heiligen Geistes bei jeder Definition voraussetzen, was gegen die Vernunft sei, da der Papst dieses Licht doch von der Kirche empfangen könne [52]. Es bleibt also nur die dritte, von ihm selbst verfochtene Theorie.

Am Schluß seiner Ausführungen kommt er dann zu folgendem Ergebnis:

Letzte unfehlbare Autorität ist die Gesamtkirche, „sive consideretur in Ecclesia dispersa, sive in Ecclesia congregata, sive in Romano Pontifice, in quo tanquam in supremo vertice tota veluti assumitur et repraesentatur Ecclesia".

M. a. W.: „Ecclesia universa est infallibilis, et explicat suum magisterium sive dispersa, sive congregata, sive per Romanum Pontificem, qui eodem cum toto corpore spiritu veritatis vivit et ad quem ut ad caput et centrum omnes ecclesiae confluunt" [53].

Die Unfehlbarkeit kommt also in erster Linie der ganzen Kirche in ihrer räumlich-zeitlichen Erstrecktheit zu; sie ist aber noch einmal konzentriert und verdichtet im Papst, der dabei freilich niemals „persönlich" unfehlbar ist, sondern immer nur im Namen der Kirche, als ihr Sprecher und Repräsentant, als ihr göttlich bevollmächtigtes Organ, ihren Glauben ausspricht. Dieses Gebundensein des Papstes an die Kirche, deren Repräsentant er ist, hat bei Quarella durchaus praktische Konsequenzen: nicht zwar in der Weise, daß der Papst an einen bestimmten fixierbaren juridischen Modus gebunden wäre, aber doch in der Weise, daß die richtig verstandene Unfehlbarkeit dem

[50] *Friedrich,* Documenta, 105.
[51] Über die Bedeutung dieser Theorie als Hintergrund des Kampfes der Minorität komme ich in meiner Arbeit ausführlicher zu sprechen.
[52] *Friedrich,* Documenta, 109.
[53] Ebd., 127.

Papst gerade durch die ständige Kommunikation mit der Gesamtkirche und das von ihr ausgeübte „Korrektiv" (und nicht etwa durch persönliche „Erleuchtung"!) zukommt [54]. Wir werden demselben Gedanken noch bei Ketteler begegnen.

Übrigens hat Quarella seine Gedanken noch einmal in einer für Ketteler bestimmten *Kurzfassung* resümiert, welche vom 10. 4. 1870 datiert und „Decretum de infallibilitate Romani Pontificis" betitelt ist. Sie geht von der Frage aus, in welchem Verhältnis die päpstliche Unfehlbarkeit zu jener der Gesamtkirche stehe, bzw. inwiefern beide miteinander vereinbar sind und sich nicht ausschließen. Alles hängt nach diesem Skriptum davon ab, wie die päpstliche Infallibilität verstanden wird: als *Organ* der unfehlbaren Kirche – oder als *persönliche*, von der Kirche unabhängige Unfehlbarkeit. Ähnlich wie in der Quaestio wird eine Reduzierung der kirchlichen auf die päpstliche Unfehlbarkeit zurückgewiesen, ebenso die Vorstellung einer „doppelten Unfehlbarkeit". Die richtig verstandene päpstliche Unfehlbarkeit falle vielmehr mit der einen der ganzen Kirche zusammen. Glaubensregel ist allein das Urteil der Gesamtkirche, welches sich jedoch auf verschiedene Weise manifestiert [55]:

„a) entweder durch die Ecclesia dispersa

b) oder durch die im Konzil versammelte Kirche

c) oder durch den Papst, zu dem als Haupt alle Glieder zusammenkommen, in dem als Zentrum alle Linien zusammenlaufen, in welchem als in ihrer höchsten Aufgipfelung die Lehren aller Kirchen zusammengefaßt sind, und durch welchen als ihr göttlich bestelltes Organ die ganze Kirche spricht und ihren Glauben ausspricht."

Daraus folgt für das richtige Verständnis der päpstlichen Unfehlbarkeit:

„Wenn man unter dem ex cathedra definierenden Papst den Papst versteht, der als Haupt der Kirche repräsentiert, ihren Glauben ausspricht, ihre Entscheidung durch seine höchste Autorität bestätigt – oder wenn man darunter die Gesamtkirche versteht, die durch ihr von Christus eingesetztes Haupt, ihr Organ und ihren Mund ihre Entscheidung verkündet, ihren Glauben ausdrückt", dann stehe es außer Zweifel, daß man in diesem Sinne von päpstlicher Unfehlbarkeit sprechen könne.

„Wenn man darunter jedoch den Papst versteht, der, unabhängig von der ganzen Kirche, nur seine persönliche und höchste Autorität

[54] Eine wesentliche Rolle spielt in diesem Zusammenhang das „convenire" der Irenäus-Stelle (lib. III contra haer. c. 2), welches v. Quarella in dem Sinne ausgelegt und immer wieder zitiert wird, daß die römische Kirche *durch* den ständigen Kontakt mit allen übrigen Kirchen in der Wahrheit bleibe: „ad hanc ecclesiam Romanum omnes confluunt ecclesiae et in ipsa reassumitur (ein häufiger Ausdruck in der Quaestio!) traditio omnium ecclesiarum" (*Friedrich*, Documenta, 38).

[55] Dt. Übersetzung durch mich.

gebraucht, und dann durch eine mirakulöse und außerordentliche Assistenz des Hl. Geistes unfehlbar ist, dann sagen wir, daß es weder in der Schrift noch in der Tradition irgendeine Grundlage gibt, dies als Glaubensdogma zu definieren".

Gerade diese Alternative ist aber wiederum wichtig, um die Formel in *Kettelers Kirchenschema* zu verstehen, welches freilich mehr als ein Monat früher liegt [55a]. Möglicherweise ist Quarella auch der Verfasser dieses Kirchenschemas [55b]. In Kap. 13 dieses von Ketteler dem Konzil vorgelegten Alternativschemas über die Kirche heißt es, die Ausübung des (unfehlbaren) kirchlichen Lehramtes geschehe:

1. wenn die Kirche auf ökumenischen Konzilen unter der Autorität des römischen Papstes über Sachen des Glaubens oder der Sitten definiert;

2. wenn sie in der ordentlichen Lehrverkündigung dieselbe Lehre wie ihr Haupt vorträgt;

3. „sive cum per suum caput, ad quod omnia membra conveniant necesse est (vel: ad quod necesse est convenire omnem ecclesiam, quodque eodem cum universo corpore spiritu vivit) quaenam sit apostolica traditio et ecclesiastica praedicatio christianos populos edocet" [56].

Das sind aber wiederum genau die drei Weisen der Ausübung der kirchlichen Unfehlbarkeit in der „Quaestio". Wenn Haynald in der Rauscher-Versammlung kritisch äußerte, daß darin „die ganze (päpstliche) Unfehlbarkeit enthalten sei" [57], dann übersah er doch, daß dieser Unfehlbarkeitsbegriff wesentlich verschieden ist von der „neo-ultramontanen" Infallibilitätslehre. Denn in Wirklichkeit steckt in dieser Formulierung die ganze Repräsentationstheologie Quarellas. Was die Termini „die Kirche durch den Papst", bzw. „die Kirche durch

---

[55a] Dieses Kirchenschema Kettelers (Mansi 51, 863–72) wurde zuerst am 1. 3. der Rauscher-Versammlung unterbreitet (Tb Eberhard, 164 – Tb Mayer, 140), dann am 9. 3. in lithographierter Form unter die Konzilsväter verteilt.

[55b] Bemerkenswert ist jedenfalls: während sich im Ketteler-Nachlaß zu fast allen eigenen Konzils-Stellungnahmen Konzepte finden, fehlen diese für das Kirchenschema. – Eine Bemerkung K. s. in einem Brief an Heinrich („Ich habe jetzt eine Arbeit über die Kirche, die mich unendlich erfreut und meine ganze Anschauung tausendmal besser ausdrückt, als ich sie hätte ausdrücken können": AMK 4 [1952] 322) scheint eher auf das Kirchenschema hinzuweisen, als auf die „Quaestio", wie *Lenhart* (Bischof Ketteler III, 122) annimmt, der überdies hier beide miteinander zu verwechseln scheint; denn die „Quaestio" ist keine ganze „Arbeit über die Kirche". Dann hat K. seine eigenen Ideen zwar in dem Kirchenschema wiedererkannt, dieses jedoch nicht selber verfaßt. Gerade in dieser Zeit hat er sich jedoch besonders der Mitarbeit Quarellas bedient. Für die Autorschaft Quarellas, oder jedenfalls für seine Mitarbeit, spricht dann weiter die fast wörtliche Übereinstimmung der im folg. zit. Formel in K.'s Kirchenschema, und in dem – von Quarellas Hand stammenden – Zusatz in K.'s Observationes zum Caput addendum: HistJb 47 (1927) 679.

[56] Mansi 51, 869 C.

[57] *Döllinger–Acton*, Briefwechsel II, 210.

ihr Haupt" letzten Endes besagen, wird deutlich durch die oben zitierten Texte der „Quaestio", die z. T. wörtlich mit der Formulierung im Kirchenschema Kettelers übereinstimmen, sowie durch die Gegenüberstellung in der Kurzfassung Quarellas: auf der einen Seite primäre Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, die durch den Papst als ihr Haupt und Organ spricht – auf der andern Seite eine „isolierte", rein „gottunmittelbar" verstandene päpstliche Unfehlbarkeit, die nicht innerlich und wesentlich auf die Kirche angewiesen ist. Auf jeden Fall hat sich Ketteler hier mit dem Grundansatz Quarellas identifiziert. Auch in seinen beiden Konzilsreden tauchen bemerkenswerte Parallelen zu Zentralgedanken der „Quaestio" auf [58], wenngleich es auch verfehlt ist, sich die Abhängigkeit Kettelers von dieser Schrift zu eng vorzustellen. In einem wesentlichen Punkte scheint der Mainzer Bischof jedenfalls, wie wir noch sehen werden, über die „Quaestio" hinausgegangen zu sein: insofern er annahm, daß der Hl. Geist bei eigentlichen Ex-cathedra-Entscheidungen auch garantiert, daß diese notwendige Bedingung des Sich-stützens auf die Kirche tatsächlich realisiert wird.

2. Sichtbare Rückbindung als Strukturelement der sichtbaren Kirche

Ketteler hat die Gedanken Quarellas weitergeführt in einem persönlichen Konzept, das uns mitten in sein inneres Ringen mit der Frage hineinführt, und das sicher aus der zweiten Konzilsphase, wahrscheinlich aus der Zeit nach seiner Rede vom 23. 5. stammt. Es zeigt vor allem, warum er auf eine – auch äußerlich verifizierbare – Bindung des Papstes an die Gesamtkirche drang. Sein nicht immer leicht zu entziffernder Text lautet:

„*Begriff der Unfehlbarkeit des Papstes.*

1. der Papst unfehlbar utens cons.(ilio) et req.(uirens) adj.(utorium) Ec.(clesiae).

2. der Papst *persönlich* unfehlbar und *allein* unfehlbar, die Quelle der Unfehlbarkeit der Kirche. Total verwerflich.

---

[58] Augenfälligste wörtliche Parallele: „*adaequatum* Ecclesiae *fundamentum*, adaequatum subiectum, quod accepit claves regni coelorum ... non est unus et solus Petrus, sed est *Petrus una cum Apostolis:* Petrus ut caput, Apostoli ut membra Petro capiti unita: est *ipsum collegium Apostolorum*, cuius Petrus est supremus dux, princeps et coryphaeus: vel est Petrus, quatenus in ipso ut *in supremo vertice* totum collegium apostolicum *reassumitur*" (aus d. „Quaestio": *Friedrich*, Documenta, 31, ebenso 110) – „*Adaequatum* ... et completum *fundamentum* est *Romanus pontifex una cum episcopis*, vel *totum collegium episcoporum* in Romano pontifice veluti *in suo vertice* consertum et *reassumptum*" (aus der Konzilsrede K.'s v. 23. 5.: Mansi 52, 206 C). Weitere bemerkenswerte Übereinstimmungen: *Friedrich*, Documenta, 102 – Mansi 52, 209 D / 210 A; *Friedrich*, Documenta, 1 ff. – Mansi 52, 896 D.

4. (sic!) der Papst für sich unfehlbar und zugleich die Kirche unfehlbar; also zwei Subjekte der Unfehlbarkeit, zwei Unfehlbarkeiten. Unvernünftig.

3. der Papst zwar nicht persönlich, getrennt von der Kirche, nicht allein unfehlbar; aber dennoch ohne alle sichtbare, wahrnehmbare Theilnahme der übrigen Kirche unfehlbar, weil (er) immer innerlich, geistig, wesentlich mit Kirche verbunden ist.

1) Dann würde konsequent folgen, daß er immer unfehlbar wäre.

2) Das widerspricht dem ganzen Organismus der Kirche, welcher immer für die inneren Gaben, deren Träger sie ist, äußere, sichtbar wahrnehmbare Zeichen hat.

3) Das neigt daher zu den Meinungen der unsichtbaren Kirche und verflüchtigt die Organisation des Lehrkörpers zu einer Lehrgabe. Christus Jesus hat sein Lehrdepositum nicht einem unsichtbaren Lehrkörper, sondern dem sichtbaren Apostolat übergeben; und die höchsten Akte dieses Lehrkörpers, die iudicia irregrafabilia (sic!) müssen daher auch sichtbar getroffen (?) sein; der *Zusammenhang* muß sichtbar vorhanden sein." [58a]

Der Gedankengang Kettelers schließt sich an die drei möglichen Konzeptionen vom Verhältnis gesamtkirchlicher und päpstlicher Unfehlbarkeit in der „Quaestio" und ihrer Kurzfassung vom 10. April an. Während Ketteler hier die 2. und 4. Auffassung (bei Quarella 1 u. 2), die dort ausführlich widerlegt ist, kurz und nicht ohne persönliche Emotion abtut, befaßt er sich eingehender mit der 3. (d. h. an vierter Stelle erwähnten) Auffassung, die bei Quarella noch nicht berührt ist; sie beschäftigte ihn möglicherweise nach der Relatio Pies vom 13. 5., welche in einem Passus [59] zu einem solchen Verständnis Anlaß bot. Es ging also um die Frage einer „Bindung" des Papstes an die Kirche bei Ex-cathedra-Entscheidungen, die jedoch nicht institutionell greifbar ist. Und hier ist das Argument der Sichtbarkeit der Kirche interessant [60]. Wenn die Rückbindung des Papstes an die Kirche ein ekklesiologisches Strukturelement ist, muß sie auch an der Sichtbarkeit der Kirche partizipieren. Hier spricht sich die Eigenart des Denkens Kettelers aus: aus seiner Leib- und Organismus-Vorstellung, die zugleich, wie schon aus seinem Kirchenschema hervorgeht [61], engstens

[58a] Lesart von Punkt 3 nicht immer ganz sicher.

[59] Mansi 52, 36 D.

[60] Ähnliche Erwägungen, daß es gerade auf den *sichtbaren* Zusammenhang des Papstes, bzw. seiner Definition, mit dem übrigen Lehramt ankomme, finden sich auch in der anonymen Konzilsschrift „De Summi Pontificis infallibilitate personali", 25, welche von *S. Mayer*, dem De-facto-Berater Kard. Schwarzenbergs, stammt, außerdem in der Konzilsrede Ginouilhacs v. 23. 5. (Mansi 52, 216 f.). Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß K. davon mit inspiriert wurde; und doch wird in beiden Fällen der Zusammenhang mit dem Prinzip der „Ecclesia visibilis" nicht so deutlich hervorgehoben, wie es in diesem Konzept K.'s geschieht.

[61] Mansi 51, 866 A/B.

mit dem Gedanken der Kirche als gott-menschlicher Gemeinschaft und damit als sichtbarer verbunden war, folgte für ihn, daß das Gebundensein des Papstes an die Kirche sich sichtbar-institutionell ausdrücken müsse. Und darum meinte er, allein eine päpstliche Unfehlbarkeit im Sinne der 1. Lösung, also der bekannten, von der Minorität immer wieder zitierten, Formel des Antoninus v. Florenz, akzeptieren zu können: der Papst ist insofern unfehlbar, als er sich auf die (primär als ganze unfehlbare) Kirche stützt.

Bemerkenswert ist ferner die Gegenüberstellung von „Lehrkörper" (als sichtbar organisiert) und „Lehrgabe". Hier klingt bereits seine Ablehnung des Begriffes eines (rein persönlichen) „Charismas" zur Wesensbestimmung der päpstlichen Unfehlbarkeit an. Er wollte die päpstliche Unfehlbarkeit aus der rein persönlichen Ebene der Gottunmittelbarkeit in die objektiv-sichtbare ekklesiologische Ebene heben: sie hat nichts mit einer besonderen „Erleuchtung" zu tun; sie ist nichts „Persönliches", der Subjektivität des Papstes Geschenktes, sondern eine Gabe, die der sichtbaren Leibstruktur der Kirche im Zusammenwirken ihrer Glieder zukommt. Damit wird freilich noch nicht klar, wie Ketteler diesen notendigen sichtbaren Zusammenhang versteht und welchen genauen Stellenwert er bei ihm besitzt.

3. Unfehlbarkeit des Papstes durch das Medium der kirchlichen Konsultation

Dies wird etwas deutlicher in seinen Ausführungen in der Konzilsrede vom 25. 6. zum 4. Kapitel. Ketteler möchte dort die päpstliche Unfehlbarkeit auf der Linie der 4 Prinzipien Melchior Canos bestimmen, die für das ganze Lehramt der Kirche gelten. Wichtig ist vor allem das erste und zweite Prinzip:

1) Der ex cathedra sprechende Papst ist angewiesen auf die sorgfältige Benutzung der *menschlichen Mittel* der Wahrheitsfindung: denn es handelt sich um „Assistenz" des Heiligen Geistes, nicht um Offenbarung, Inspiration oder „Charisma". Unter diesen Mitteln nimmt wieder einen ersten Rang das Urteil der Bischöfe als „testes et iudices fidei" an. Freilich hängt die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Befragung des Episkopates von den konkreten Fällen ab: nicht unbedingt notwendig, wenn es darum geht, einen Irrtum zu verwerfen, dessen Widerspruch zum ausdrücklich formulierten Glauben der Kirche schon mehr oder weniger evident ist, oder wenn die Einstellung des Episkopates schon aus anderen Quellen bekannt ist, ist sie auf jeden Fall erforderlich, wenn es um die Definition eines „neuen" Dogmas geht, dessen Enthaltensein in der Tradition und der Glaubensverkündigung der Gesamtkirche nicht so eindeutig ist. Es ist also nach Ketteler in erster Linie der mehr oder weniger explizite

Zusammenhang des Inhaltes einer neuen Definition mit dem bisher formulierten Dogma, von welchem Grad und Notwendigkeit einer ausdrücklichen Konsultation abhängt!

2) Die Vorsehung Gottes für die Kirche verbürgt, daß diese Mittel *faktisch immer* angewandt werden, und *dadurch* (dies ist wichtig für die Position Kettelers!) verbürgt sie die Unfehlbarkeit dieser Entscheidungen. Es ist darum nicht möglich, die Anwendung dieser Mittel und damit die Richtigkeit der Entscheidung selbst nachträglich in Zweifel zu ziehen [62].

Im ursprünglichen deutschen Entwurf der Rede steht dann noch ein für die Einstellung Kettelers interessanter Exkurs, den er in der lateinischen Rede weggelassen hat:

„Manche wollen die Wahrheit, daß die göttliche Assistenz, wodurch Papst und Concilien vor dem Irrtum befreit werden, ganz wesentlich und unauflöslich an den Gebrauch aller nothwendigen natürlichen Mittel geknüpft sind, nicht offen und klar aussprechen, weil sie eben den Einwand fürchten ... daß nämlich dann jeder berechtigt sei, sowohl Aussprüche des Concils wie der Päpste unter dem Vorwande, daß jene natürlichen Mittel nicht angewendet seien, anzweifeln könne. Das ist aber nur dann der Fall, wenn dieser zweite Grundsatz nicht mit derselben Klarheit ausgesprochen wird. Beides ist also gleich nothwendig ... *Wer aus Furcht vor diesem Einwurf die Nothwendigkeit jener Mittel nicht aussprechen will, verwirrt die Gedanken der Menschen, so daß sie das Wesen der Unfehlbarkeit der Kirche nicht richtig erkennen können* [63]. Ebenso verwirrt aber auch der die Ansichten der Menschen und erschüttert die Lehrautorität der Kirche, welcher nicht ausspricht, daß derselbe Gott, der durch seine übernatürliche Gnade den Irrthum von Papst und Concil fernhält, mit demselben Grunde sie auch bewahrt, nicht die nothwendigen Mittel anzuwenden."

Sachlich wird dies freilich auch in der lateinischen Rede gesagt. Wie notwendig es war, auf diesen Punkt hinzuweisen, zeigt die unverkennbare Anspielung Kettelers auf den nur 7 Tage zurückliegenden Ausspruch Pius IX.: „La tradizione sono io" [64].

Wesentlich ist nicht so sehr die von Ketteler hervorgehobene Notwendigkeit der Konsultation an sich. Sie wurde auch auf seiten der Majorität anerkannt, aber dort mehr als „moralische Verpflichtung", also als individueller Sittenkodex für den Papst, der darum auch nicht

[62] Ebd. 52, 891 f.

[63] Hervorhebung durch mich.

[64] „cum nostris diebus pie quidem, sed certe non secundum prudentiam iam affirmetur, Romanum pontificem talem traditionem superna quadem infusione quasi in pectore inclusam habere" (Mansi 52, 893 B) – Der ohnehin naheliegende Zusammenhang ergibt sich auch daraus, daß im dt. Entwurf der Rede, der aus der ersten Junihälfte stammt, dieser Passus noch fehlt.

in den Rahmen eines dogmatischen Dekretes falle[65]. Entscheidend ist vielmehr der theologische Stellenwert, der dieser Konsultation gegeben wird. Für Ketteler handelt es sich hier um eine wesentliche ekklesiologische Aussage. Es ist für ihn entscheidend zum richtigen Verständnis der kirchlichen und damit auch päpstlichen Unfehlbarkeit, daß durch diese Mittel, also durch das Medium der kirchlichen Konsultation, von Gott die Unfehlbarkeit gewirkt wird; und wer meint, darüber hinweggehen zu können, „verwirrt die Gedanken der Menschen, so daß sie das Wesen der Unfehlbarkeit der Kirche nicht richtig erkennen können". Sonst wird die Unfehlbarkeit als besondere individuelle Erleuchtung verstanden, bzw. – was für Ketteler dasselbe bedeutet – als „Charisma" [66].

Für die Majorität stand freilich allein die Frage nach der juridisch-letztverbindlichen Instanz im Vordergrund, und sie war darum geneigt, ekklesiologische Anliegen, die nicht in das Schema dieser Fragestellung zu pressen waren, von vornherein auszuklammern, oder sie in den Bereich der bloß individuellen sittlichen Verpflichtung zu verweisen. Das Doppelanliegen K.s, welches durchaus dem „antigallikanischen" Bedürfnis der Mehrheit Rechnung trug, aber das andere Moment ebenso eindeutig betonen wollte, wurde nicht gesehen.

Freilich ist zu sagen, daß Ketteler in dieser seiner Rede sein Anliegen nicht eindeutig genug zum Ausdruck gebracht hat. Aus seiner etwas eigenwilligen Bellarmin-Interpretation [67] scheint bei oberflächlicher Lektüre hervorzugehen, daß der Papst nur dann unfehlbar ist, wenn er sich auf die Bischöfe stützt, ebenso aus seiner von ihm dann vorgeschlagenen Formel [68]. Man muß die Fragestellung aber hier

[65] So in der Antwort Freppels v. Angers am 2. 7. (Mansi 52, 1041).

[66] Die lat. Rede (Mansi 52, 891 C) bezieht sich auf den Gebrauch des Terminus „Charisma" in der Relatio d'Avanzos v. 20. 6. (ebd., 764 B); hier war tatsächlich ausgesagt: Die Bischöfe brauchen die Einheit mit dem Papst, um in der Wahrheit zu bleiben; der Papst dagegen braucht nur den Heiligen Geist.

[67] Mansi 52, 897 f.

[68] Ebd., 899 A: der Papst könne nicht irren „cum *unitus cum episcopis* sive in concilio congregatis sive per orbem dispersis ... definit"; man könne auch statt „unitus cum episcopis" im Sinne Antonins v. Florenz „consilio episcoporum, et auxilio ecclesiae utens" oder im Sinne Bellarmins „audito consilio aliorum pastorum" sagen. Die folgende Erklärung der Formel durch K. hebt die Schwierigkeit nicht auf. K. meint, durch eine solche Formel werde 1) zum Ausdruck gebracht, daß der Papst auch außerhalb eines ökumenischen Konzils eine Glaubensfrage verbindlich entscheiden könne. 2) die Lehre offengelassen, nach welcher der Papst *dann*, wenn er *ex cathedra spricht*, niemals allein, sondern *immer in Verbindung mit den Bischöfen* handelt, ohne daß man dadurch die schwierige Frage löst, *wie* sich diese Einheit mit den Bischöfen manifestieren müsse. 3) bleibt die Frage nach wie vor offen, ob der Papst auch *ohne* diese Verbindung mit den Bischöfen („etiamsi solus definiat") unfehlbar sei. Aus 2) scheint hervorzugehen, daß K. (der sich offensichtlich mit der hier offenzulassenden Doktrin identifiziert) sich diese Verbindung mit den Bischöfen als Wesensmerkmal vorstellt, das bei eigentlichen Ex-cathedra-Entscheidungen niemals fehlen kann. 3) scheint jedoch andererseits die reale Möglichkeit einer Definition ohne diese Verbindung vorauszusetzen.

präzisieren. Nicht das steht in Frage, daß für Ketteler das Sich-stützen auf die Kirche wesentliche Voraussetzung einer Ex-cathedra-Entscheidung ist; daß es das ist, haben wir bereits deutlich gesehen. Die Frage ist vielmehr: Ist Ketteler der Meinung, daß bei Ex-cathedra-Entscheidungen Fälle vorkommen können, wo der Papst einfach autonom handelt, und wo er dann auch nicht unfehlbar ist? Und will das der Ausdruck „cum unitus cum episcopis ..." in der von ihm vorgeschlagenen Definitionsformel besagen? Wenn dies der Fall wäre, dann und nur dann könnte man vielleicht sagen, daß die Auffassung, die der Mainzer Bischof auf dem Konzil vertreten hat, in einem entscheidenden Punkte durch die nachträgliche Definition desavouiert ist. Nur dann könnte man mit einigem Recht sagen, daß er „grundsätzlicher Gegner" nicht nur der damaligen Vorlage und der faktisch weitgehend von der Majorität vertretenen Auffassungen, sondern auch des tatsächlichen Dogmas vom 18. Juli gewesen sei.

Es gibt eine Reihe von Gründen, dies zu verneinen. Innerhalb der Rede selbst ist das entscheidende Gegenargument das von ihm aufgeführte 2. Prinzip des Melchior Cano, welches eine solche Interpretation geradezu ausschließt. Dann ist weiter zu bedenken, daß die Bellarmin-Interpretation redaktionsgeschichtlich sekundär ist; sie findet sich noch nicht im ursprünglichen deutschen Entwurf dieser Rede; ebenso fehlt dort noch die vorgeschlagene Definitionsformel am Schluß. Dieser erste deutsche Entwurf macht den Eindruck größerer Geschlossenheit und Klarheit; es scheint, daß sich durch ihn die ursprüngliche Intention Kettelers sicherer eruieren läßt. Auch die anderen bekannten Dokumente aus den letzten Konzilswochen weisen in die gleiche Richtung. Dies gilt einmal für die Bemerkungen zur Bilio-Cullenschen Vorlage [69], für die „Leitenden Prinzipien für das Kapitel de infallibilitate" [70] und für seine vom 29. 6. datierten „Animadversiones" [71]. Seine Kritik bezieht sich hier eigentlich nicht auf die Tatsache der Irreformabilität päpstlicher Definitionen; was vielmehr für ihn im Vordergrund steht, ist das Wie des Zustandekommens von Ex-cathedra-Entscheidungen; und hier wendet er sich vor allem gegen den Ausdruck „Charisma", der wiederum für ihn eine „persönliche" Infallibilität zu suggerieren schien, die dem Papst unmittelbar, ohne Vermittlung der Kirche zukommt. Weiter ist zu bedenken, daß Ketteler in einem, zwischen dem 6. und 12. 7. geschriebenen Brief an den Mechelner Erzbischof Dechamps [72] wohl unbedingt daran festhält, daß nach seiner und Bellarmins Auffassung

[69] HistJb 47 (1927) 720 f.
[70] Ebd., 718 f.
[71] Ebd., 715–17 – Diese Reihenfolge der Dokumente scheint mir aus inneren Gründen wahrscheinlicher als die umgekehrte, in welcher *Ried* (ebd.) sie bringt.
[72] *Ketteler*, Briefe, hrsg. v. J. M. Raich (Mainz 1879) 554 f.

unfehlbare Definitionen von der Konsultation der Kirche als von einer wirklichen Bedingung abhängen, anderseits zuzugestehen bereit ist, daß es dabei ausgeschlossen ist, daß der Papst ohne eine solche Beratung („temere") definiert. Von da aus scheint folgende Interpretation der einschlägigen Äußerungen Kettelers näher zu liegen: der Papst ist nach ihm wesentlich (auch) durch seine Einheit mit dem Bischofskollegium unfehlbar; es ist aber anderseits sicher, daß diese Einheit bei Ex-cathedra-Entscheidungen auch tatsächlich besteht. Bzw.: weil der Beistand des Hl. Geistes „Assistenz" ist, wirkt er durch die „media humana", also mittels der notwendigen Konsultation durch die Kirche, und nicht in „unmittelbarer" Weise. Diese Konsultation (deren genauer Modus nach Ketteler von den konkreten Umständen abhängt) ist dabei durchaus theologisch notwendige „Bedingung" einer päpstlichen unfehlbaren Entscheidung, aber wiederum nicht in „gallikanischem" oder „semi-gallikanischem" Sinne. Von da aus ist dann auch sein Widerstand gegen die „Citra"-Theorie in der Rede vom 25. 6.[73] zu sehen. Diese „Citra-Theorie", die er im Schema wiedererkennt, und die er von jener Infallibilitätslehre abgrenzt, wie sie von den anerkanntesten Theologen vertreten werde, und wie er sie auch selbst immer geglaubt habe, lehre, daß der Papst „per se", „citra episcopos" unfehlbar sei. Diese Formulierungen standen aber tatsächlich in der schriftlichen Relatio, auf welche sich Ketteler hier bezieht[74]. Es braucht uns hier nicht zu beschäftigen, ob und inwieweit die Autoren der Relatio tatsächlich denselben Begriff meinten, den Ketteler im Auge hat. Ihm ging es dabei, wie aus dem Kontext seiner ganzen Äußerungen ersichtlich ist, um den Kampf gegen eine Theorie, die die Cooperatio der Kirche, in welcher konkreten Form auch immer, als ekklesiologisch notwendigen und wesentlichen Faktor für das Zustandekommen päpstlicher unfehlbarer Entscheidungen ausschließt.

Jedenfalls ist hier bereits ersichtlich, daß das „Ex sese" der schließlichen Definition nicht identisch ist mit der von Ketteler abgelehnten „Citra-Theorie"[75]. Ersteres meint nur die Verbindlichkeit der faktisch getroffenen Entscheidungen und bezieht sich nicht auf die ekklesiologischen Faktoren, die zu ihrem Zustandekommen notwendige Voraussetzung sind.

Immerhin scheint es Ketteler in jenen Tagen noch nicht gelungen zu sein, sein Anliegen unmißverständlich und klar zu artikulieren, auch nicht in der von ihm in den „Animadversiones" vorgeschlagenen Formel, die von Ried[76] als „klarste aller Kettelerschen Äußerungen

[73] Mansi 52, 894 C, 898 C; vgl. auch in d. Rede v. 23. 5.: ebd., 207 C/D.
[74] Ebd., 23 A.
[75] So auch K. selbst nach dem Konzil (Das unfehlbare Lehramt des Papstes, 24 ff.).
[76] HistJb 47 (1927) 717.

zur Infallibilitätslehre" charakterisiert wird. Dies geschieht jedoch deutlicher in einem Dokument, von dem bisher nicht bekannt war, daß es von Ketteler stammt.

4. Die letzte Vermittlungsbasis Kettelers

Es ist bekannt, daß sich der Mainzer Bischof trotz aller bleibenden Bedenken und allem Schwanken im taktischen Vorgehen dogmatisch mit der kommenden Definition abzufinden begann. Dazu trug vor allem die Bilio-Cullensche Vorlage [77] bei, welche Ketteler nach dem 25. 6. bekannt wurde. Sie enthielt bereits den Passus über die „Auxilia", deren sich die Päpste je nach Zeit und Umständen bedienten, bevor sie zur definitiven Entscheidung schritten [78]. Ketteler erkannte an, daß hier nicht mehr eindeutig jene „persönliche" und „absolute" Unfehlbarkeit gelehrt werde, die er bekämpft hatte [79]. In diesen Wochen setzte allenthalben auch auf seiten der Minorität ein fieberhaftes Suchen nach Kompromißformeln ein, die wenigstens privat diskutiert und herumgereicht wurden. Eine Reihe von Formeln, die sich unter den Papieren Kettelers finden, legt Zeugnis ab für das Bemühen des Mainzer Bischofs, einerseits der Majorität entgegenzukommen, und andererseits doch seine Anliegen unbedingt aufrechtzuerhalten. Darunter ist auch das – nahezu identische – Pendant eines Dokumentes, das damals an die Glaubensdeputation gelangte, und das sich als „Anonymus" unter den privat eingereichten Modifikationsvorschlägen im Mansi findet [80]; es stammt jedoch von Ketteler, da das Originaldokument im Vatikanischen Archiv die Handschrift seines Sekretärs Raich trägt. Dieser Definitionsvorschlag enthält folgende wesentliche Aussagen:

Positiv definiert er:

1) der Papst, „ad quem ut ad caput et centrum catholicae unitatis necesse est omnem convenire ecclesiam", und dem in Petrus gesagt worden ist „Ich habe für dich gebetet...", kann, wenn er als allgemeiner Lehrer eine Glaubens- und Sittenlehre der Kirche „ultimo et solemni iudicio" definiert und allen Christgläubigen vorlegt, kraft der Verheißungen, die Christus „ipsi et ecclesiae" [81] machte, nicht irren.

---

[77] Coll. Lac. VII 1645 – Mansi 53, 265 f. – dt. Übers. bei Aubert, Vaticanum I, 345 ff. (letzt. Spalte).

[78] DS 3069.

[79] HistJb 47 (1927) 720 f.

[80] Mansi 52, 1166 f.

[81] Die Formel „ipsi et ecclesiae", bemerkenswert in ihrer Doppelstruktur und der dahinterstehenden theologischen Aussage, findet sich auch damals – freilich in umgekehrter Reihenfolge – im Vermittlungsvorschlag Hefeles (Mansi 52, 1183 D).

2) „Pontifex vero ita definiens non est a fratribus, qui sub ipso et cum ipso catholicam ecclesiam gubernant seiunctus, sed cum eisdem, ut caput cum membris in unam coalescit Christi ecclesiam docentem, quam Spiritus Sanctus inhabitat, regit et inducit in omnem veritatem."

Unter den Kanones schlägt er u. a. die Verurteilung folgender Auffassungen vor:

1) der ex cathedra definierende Papst könne irren;

2) er sei unfehlbar durch Inspiration und nicht vielmehr durch Assistenz.

3) „Si quis calumnietur catholicam Ecclesiam, quasi dividat Romanum pontificem ab episcopis ... doceatque eundem Romanum pontificem ita a suis fratribus avulsum esse infallibilem doctrinae christianae magistrum et controversiarum fidei iudicem: anathema sit."

In dieser Formel drückt sich ein weiteres Stadium der Entwicklung aus. Ketteler war jetzt bereit, auf die Einfügung der für ihn notwendigen Bedingungen in die zentrale Definitionsformel selbst zu verzichten. Damit war ein „semi-gallikanisches" Verständnis eindeutig ausgeschlossen, und, trotz aller unterschiedlicher Akzentsetzungen auch im ersten Teil der Formel, doch der Sache nach eine Irreformabilität päpstlicher Glaubensdefinitionen „ex sese" ausgesagt. Seine weiteren Anliegen bringt er dann in einer zweiten gleichwertigen Komplementär-Aussage unter, in welcher die innere Einheit von Papst und Bischofskollegium in typisch Ketteler'scher Diktion ausgedrückt wird. Es handelt sich hier um eine ekklesiologische Eigenschaft, die jedoch der schon aliunde als solche deutlich gekennzeichneten („Pontifex vero ita definiens ...") Ex-cathedra-Entscheidung notwendig zukommt, die also theologisches Wesensmerkmal, aber nicht juridische Voraussetzung der Verbindlichkeit ist [82]. Beide Aussagen sollten gleichwertig nebeneinander stehen, in den Kanones die entsprechenden Häresien in gleicher Weise verurteilt werden. Das Doppelanliegen Kettelers, wie es bereits in seiner Rede vom 25. 6., bzw. ihrem deutschen Entwurf, deutlich geworden ist, tritt hier noch einmal abschließend und klassisch formuliert hervor.

Diese Basis war freilich längst überholt. Es war im Grunde die Basis der Intervention des Kardinal Guidi v. Bologna in der Generalkongregation vom 18. 6. [83], des einzig wirklich aussichtsreichen Vermittlungsversuches während des Konzils, der für einen Tag lang Hoffnung auf Verständigung der verhärteten Fronten bot. Seine Formel [84] hatte bereits jene Doppelstruktur der Aussage – einerseits

[82] Eine ähnliche Formel entwarf in jenen Tagen auch Kardinal Rauscher (demnächst in meiner Arbeit).

[83] Mansi 52, 740–48.

[84] Ebd., 747.

Irreformabilität päpstlicher Definitionen, andererseits gesamtkirchliche Integration der päpstlichen Unfehlbarkeit – vorweggenommen, auf welche Minoritätsbischöfe wie Ketteler im letzten Moment zurückkamen. Nachdem sein Vorstoß noch am selben Abend in derart spektakulärer Weise durch Pius IX. abgewürgt worden war, hatten ähnliche Formeln, die von Mitgliedern der Minorität ausgingen, keine Chance mehr.

Es ist nicht die Aufgabe dieses Beitrages, zu untersuchen, weshalb nur das eine, und nicht das theologisch genau so wesentliche andere Moment in der Definition seinen Niederschlag fand. Letzten Endes lag es wohl an der primär juridischen und nicht umfassend ekklesiologischen Fragestellung der Mehrheit[85]. Für Ketteler selbst ist immerhin diese seine letzte Formel ein bemerkenswerter Schritt in dem Prozeß der Integration seiner eigenen Anliegen mit der auf ihn zukommenden Definition; er konnte letztere damit als „einseitig", jedoch nicht als „falsch" ansehen[86], bzw. er brauchte nicht seine eigene frühere Überzeugung zu verleugnen, um die Definition zu bejahen. Immerhin gelang es ihm, seine zentrale Aussage von der unauflöslichen Einheit des *einen* Lehrkörpers aus Haupt und Gliedern, Papst und Bischöfen, wie sie in diesem letzten Vermittlungsvorschlag hervortritt, auch in das Schreiben der Fuldaer Bischofskonferenz nach dem Konzil hineinzubringen, das die Gläubigen zur Annahme der Konzilsbeschlüsse auffordert[87]. Damit war ein sehr bescheidener Schritt in dem Bemühen um Integration des Dogmas vom 18. Juli in die Lehre von der primären Unfehlbarkeit der ganzen Kirche getan, ein Bemühen, welches heute noch keineswegs abgeschlossen ist. Aber es ist doch bezeichnend, daß die Interpretation der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche z. B. Ratzinger[88] vorlegt, z. T. bis auf Einzelheiten weitgehend der Basis entspricht, auf welcher die Minorität im 1. Vatikanum stand.

[85] Vgl. dazu die Bemerkungen über das – geschichtlich nach ihm notwendige und unvermeidliche – „abstrakte Hervortreten des Rechts aus der Communio" bei *H. U. v. Balthasar*, Der antirömische Affekt (Freiburg 1974) 179 f., 182.

[86] *Ketteler*, Das unfehlbare Lehramt des Papstes, 71 f., Anm. 1.

[87] Coll. Lac. VII 1733 d.

[88] Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 143 f.

Wissenschaftliche Revolutionen?

Ein Beitrag Wolfgang Stegmüllers[1] zu T. S. Kuhns Theorie wissenschaftlicher Revolutionen[2]

Von Rupert Lay, S. J.

Im vorliegenden Halbband unternimmt der Verf. den anspruchsvollen Versuch, die von T. S. Kuhn[3] an die Adresse des wissenschaftstheoretischen Kritischen Rationalismus Popperscher Herkunft ausgesprochene Provokation seiner Irrationalität aufzugreifen und – modifiziert – zu akzeptieren. Die Grundlage der Modifikation ist die Aufgabe des von vielen Wissenschaftstheoretikern als (vielleicht allzu) selbstverständlich (und hierher gehören Popper wie Kuhn) akzeptierten „statement view" von Theorien, nach dem Theorien Aussagen oder Aussagekomplexe sind. In der von Stegmüller als „mikrologische Betrachtungsweise" charakterisierten Methode versuchen die Vertreter des statement view die logischen Ableitungsbeziehungen von Beobachtungen und Erklärungen einerseits und Erklärungen (in Form von Aussagen der Theorienform) und Theorienprognosen (Gesetzes- und Individualprognosen) in „Beobachtungssprache" zu erheben. Im ersten Halbband von „Theorie und Erfahrung" setzte St. den statement view in der Diskussion der Redukabilität theoretischer Terme noch als gegeben voraus – eine Position, die er nunmehr aufgibt.

In Anlehnung an die Position *J. P. Sneeds*[4] entwickelt er seinen non-statement view in folgenden Schritten:

1. Der zentrale *empirische Satz* einer Theorie, der, unzerlegbar, den gesamten empirischen Gehalt einer Theorie zu einer bestimmten Zeit ausdrückt (Kernsatz, Ramsey-Sneed-Satz), tritt an Stelle des Ramsey-Satzes, der die Struktur der Originaltheorie beibehält, jedoch die theoretischen Terme durch Variable ersetzt (vgl. II, 1, 404 f.). Daß das Ramsey-Verfahren keinen Beitrag liefert, die empirische Signifikanz theoretischer Terme zu ermitteln, ist offensichtlich (vgl. II, 1, 424; II, 2, 71). Sneed konnte jedoch durch Verallgemeinerung und Verschärfung der Ramsey-Darstellung zwar nicht eine Methode der Elimination aller theoretischer Terme angeben, wohl aber den zentralen empirischen Satz einer Theorie allgemein fixieren. Die kaum aus dem Formalismus herauszubringende umgangssprachliche Übersetzung dieses Sachverhalts könnte annähernd so formuliert werden: „Es gibt eine Menge T-theoretischer [T-theoretisch werden diejenigen Größen genannt, deren Werte sich nur dadurch berechnen lassen, daß man auf eine erfolgreiche Anwendung der Theorie zurückgreift (18)] Funktionen, die eine Klasse von vorgegebenen Nebenbedingungen [zwischen verschiedenen intendierten Anwendungen einer

---

[1] *W. Stegmüller*, Theorie und Erfahrung: 2. Halbbd.: Theorienstruktur und Theoriendynamik (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. 2, 2). Gr. 8° (XIX u. 327 S.) Berlin–Heidelberg–New York 1973, Springer. 56.– DM.

[2] *T. S. Kuhn*, The Structure of Scientific *Revolutions* (Chicago ²1970) (dt.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, übers. von K. Simon [Frankfurt 1967]).

[3] *Ders.*, Logic of Discovery or Psychology of Research?, in: I. Lakatos and A. Musgrave (Ed.), Criticism and the Growth of Knowledge (Cambridge 1970) 231–278.

[4] *J. P. Sneed*, The Logical Structure of Mathematical Physics (Dordrecht 1971).

Theorie bestehen bestimmte Arten von Verknüpfungen (= einschränkende Bedingungen, *Nebenbedingungen*), die die Klasse der intendierbaren Anwendungen einer Theorie erheblich verkleinert (82)] erfüllt und mit deren Hilfe alle zur Klasse *a* gehörenden partiellen potentiellen Modelle der Theorie zu Modellen des Grundprädikats S theoretisch ergänzt werden können, und zwar auf solche Weise, daß dabei erstens die Elemente bestimmter echter Teilmengen a^1 bis a^n von *a* zu Modellen der Prädikatenverschärfung S^1 bis S^n von S theoretisch ergänzt werden und zweitens gegebenenfalls einige der bei diesen speziellen Ergänzungen benutzten Teilmengen von T-theoretischen Funktionen die spezielle Nebenbedingung (N^i) erfüllen" (102).

2. Versucht man die in einem zentralen empirischen Satz benutzten begrifflichen Elemente zu isolieren, erhält man eine der Theorie typische mathematische Struktur, die bei gleichzeitiger Stabilität der formalen Struktur inhaltlich zeitlich variiert.

3. Die Momente der mathematischen Struktur einer Theorie sind: der *Strukturrahmen* (die für eine Theorie grundlegenden mathematischen Entitäten), der *Strukturkern* (die mathematische Struktur, die in einem verallgemeinerten Ramsey-Satz – verallgemeinert durch Berücksichtigung sämtlicher Nebenbedingungen – benutzt wird, um eine empirische Behauptung aufzustellen) und der *erweiterte Strukturkern* (er enthält alle Glieder des Strukturkerns, dazu aber noch folgende: 1. eine Menge von Gesetzen für den zugrunde liegenden Strukturrahmen, wobei die Möglichkeit offen gehalten werden soll, daß bei bestimmten Anwendungen keine speziellen Gesetze gefordert werden müssen; 2. eine Menge von speziellen Nebenbedingungen; 3. eine Anwendungsrelation, die die speziellen Gesetze den intendierten Anwendungen zuordnet, in denen die Gesetze gelten) (122–131).

4. Die mikrologische Betrachtungsweise wird durch eine *makrologische* abgelöst, in der die modelltheoretischen Entitäten [z. B.: *partielle potentielle Modelle* (etwa die physikalischen Systeme, über die die Theorie handelt), *potentielle Modelle* (die durch T-theoretische Funktionen ergänzten physikalischen Systeme), *Modelle* (die Klasse der Entitäten, die die mathematische Grundstruktur der Theorie erfüllen), *spezielle Gesetze* (die Klasse der Nebenbedingungen) ...] formalisiert dargestellt werden (14).

5. Der Aussagegehalt eines zentralen empirischen Satzes kann im sprachunabhängigen Symbolismus der Makrologik als *starke Theorienproposition* wiedergegeben werden. Sie enthält alles, was die betreffende Theorie zu einer bestimmten Zeit „zu sagen hat". Die starke Theorienproposition läßt sich allgemein so formulieren: „Die Gesamtheit der zu einer bestimmten Zeit bekannten intendierten Anwendungen einer Theorie ist eine Teilmenge der aus einem erweiterten Strukturkern erzeugten Klasse möglicher intendierter Anwendungen."

Abschließend zur (mitunter modifizierten) Darstellung der non-statement Betrachtung Sneeds seien einige Ergebnisse dieser Theorientheorie vorgestellt:

1. „Theorie" darf nicht identifiziert werden mit „empirischem Gehalt einer Theorie". „Theoretisch in bezug auf eine Theorie sind genau die Größen oder Funktionen, deren Werte sich nicht berechnen lassen, ohne auf die Theorie selbst zurückzugreifen" (47).

2. „Es kann sich erweisen, daß eine Funktion in einer bestimmten Anwendung in T-abhängiger Weise gemessen wird und trotzdem eine T-nicht-theoretische Funktion darstellt" (z. B. Ortsbestimmung) (53).

3. „Der Sneedsche Begriff ‚T-theoretisch' zieht ... eine objektive Grenze. Darüber, was unter diesen Begriff fällt, kann man keine Beschlüsse treffen [gegen Konventionalismus], sondern nur (wahre oder falsche) *Vermutungen* aussprechen" (55).

4. Die Ramsey-Methode versagt „bei der Bewältigung der Aufgabe, die Rolle theoretischer Terme in allen Sätzen aufzuzeigen, die Erklärungen, Voraussagen und Hypothesenprüfungen dienen" (79).

5. „Die T-theoretischen Terme ermöglichen es, Voraussagen sowie Erklärungen zu liefern und Methoden zu finden, die ohne sie nicht möglich wären" (94).
6. „Da [im statement view] die Theorie selbst als eine begriffliche Struktur rekonstruiert werden soll, muß die Proposition [neben Beobachtungsbegriffen und theoretischen Begriffen] als eine dritte Art von Entität unterschieden werden, und zwar auf solche Weise, daß sie dieselbe bleibt, wenn von einer sprachlichen Fassung zu einer damit logisch äquivalenten Fassung übergegangen wird" (121).
7. Die Sneedsche Theorientheorie bezieht sich ausschließlich auf klassisch physikalische Theorien. Eine Erweiterung ihres Geltungsbereichs dürfte nur schwer möglich sein. Als Exempel wird die klassische Partikelmechanik gewählt [doch schon ein Übergang auf eine modernere Darstellung (etwa der Massenpunktmechanik) bereitet einige Schwierigkeiten].

Im Folgenden seien nun einige wesentliche Thesen Kuhns – teils schon durch die Brille seiner Kritiker gelesen und ausgewählt – vorgestellt und mit den Modifikationen des Verf. versehen (279–284).

1. Die Angehörigen einer wissenschaftlichen Tradition verfügen über ein gemeinsames Paradigma (159). Kuhns Begriff vom Paradigma (P) ist so weit, daß es ausgeschlossen ist, pauschale Aussagen über Paradigmen zu machen, „die zugleich interessant und exakt oder zugleich interessant und gehaltvoll sind" (206). Hier vereinigen sich folgende Bedeutungen: 1. P = mögliches Objekt logisch-wissenschaftstheoretischer Rekonstruktionen, 2. P = Menge der intendierten Anwendungen eines Paradigmas, 3. P = psychologische und soziologische Theorien.

St. modifiziert: „Alle, die über eine Theorie verfügen, benützen denselben Strukturkern und häufig dieselbe paradigmatische Beispielsmenge intendierter Anwendungen" (279). Das „Verfügen über eine Theorie" besteht im wesentlichen in der Beherrschung eines Formalismus, von dem man hofft, er ließe sich erfolgreich „auf Welt" anwenden. Im Versuch, das Worauf und das Wie zu bestimmen, wird der Strukturkern der Theorie erweitert. Versagt eine Erweiterung, kann eine andere versucht werden, ohne daß der Kern aufgegeben werden müßte (275).

2. *In der normalen Wissenschaft werden keine Theorien getestet.* Die normale Wissenschaft (im Gegensatz zur außerordentlichen) vollzieht sich nach Kuhn stets im Rahmen eines bestimmten, der Tradition verpflichteten Paradigmas und beschäftigt sich mit der Lösung von „Rätseln". Allen Fällen von normaler Wissenschaft (aristotelische Physik, ptolemäische Astronomie, die Physik in Newtons Principia, die Optik Newtons, die Phlogiston-Chemie ...) ging ein Zustand voraus, in dem keine einheitliche Deutung der Phänomene existierte, doch sobald sich die Theorien mit einem damit verbundenen Paradigma durchgesetzt hatten, verschwanden die Abweichungen weitgehend. Das Paradigma ist eine allgemein anerkannte wissenschaftliche Leistung, das für eine feste Zeit bestimmt, welche Modelle zur Verfügung stehen, um „Rätsel" zu lösen, welche Gesetze und Theorien gelten, welche Probleme und Lösungsversuche als wissenschaftlich anerkannt werden. Selbst das „Phänomen" ist mit durch das Paradigma bestimmt [„Als Aristoteles und Galilei schwingende Steine betrachteten, sah der erste einen gehemmten Fall, der zweite eine Pendelbewegung" (Revolutions, 121)]. Das Paradigma skizziert einen Weg, ihn zu gehen, ist Aufgabe der normalen Wissenschaft. Paradigmen binden die Wissenschaftler stärker als irgendwelche Regeln, weil: 1. die Regeln, die eine bestimmte normalwissenschaftliche Tradition leiten, kaum erkannt werden, 2. Begriffe, Gesetze und Theorien immer in der konkreten Anwendung am Paradigma erlernt werden und 3. ein Bedürfnis nach Regeln erst aufkommt, wenn der Verdacht entsteht, das Paradigma könne unzuverlässig sein. Gegen Popper bestreitet Kuhn, daß es irgendwelche Formen von falsifizierender Erfahrung im Betrieb normaler Wissenschaft gibt. Wenn ein Wissenschaftler dieser Phase mit einer falsifizierenden Erfahrung nicht fertig wird, diskreditiert das den

Wissenschaftler, nicht aber die Theorie, denn „die normale Wissenschaft strebt nicht nach tatsächlichen und theoretischen Neuheiten und findet auch keine, wenn sie erfolgreich ist" (Revolutions, 52). „Rätsel" gibt es zu allen Zeiten in jeder Theorie. Würde man in der Tatsache ihrer zeitweiligen Unlösbarkeit eine Falsifikation à la Popper sehen, wären alle Theorien aller Zeiten widerlegt. Hat also eine Theorie erst einmal den Status eines Paradigmas erlangt, kann sie durch keine „Erfahrung" außer Kraft gesetzt werden (sondern allenfalls durch eine andere Theorie eines anderen Paradigmas verdrängt werden) (156–161).

J. Watkins[5] akzeptiert verzweifelt Kuhns Grundgedanken und fordert eine permanente Revolution der Wissenschaft.

Der Verf. ersetzt die Kuhnsche Behauptung durch die These: „Eine Theorie ist keine solche Art von Entität, von der man sagen kann, sie sei verifiziert oder falsifiziert worden" (279). Er geht jedoch fehl in der Annahme, daß dies das Wesentliche des non-statement view von Theorien sei, denn auch eine theoretische Aussage (im statement view) ist nicht verifizierbar oder falsifizierbar (es handelt sich also nicht um eine eigentliche proposition), sondern brauchbar, nützlich, anwendbar ... Wahrheitsdefinit sind nur die der Theorie vorausliegenden Basisaussagen (die von der Theorie erklärt werden) und die aus ihr entlassenen Protokollprognosen. Auch der statement view ist nicht der Irrationalität überlassen, wenn sich eine Protokollprognose als falsch herausstellt, denn der Übergang von Theoriensprache zur Beobachtungssprache ist nicht nur nach den Regeln einer formalisierbaren Logik zu leisten, sondern über auch semantische Überlegungen.

3. *Zu Beginn ist der Erfolg eines Paradigmas weitgehend eine Erfolgsverheißung.* Der Erfolg eines neuen Paradigmas manifestiert sich zunächst in einzelnen und unvollkommenen Beispielen, doch ist dieser (minimale) Erfolg oft groß genug, um ein Paradigma durchzusetzen. Seiner Ausbildung geht eine Sammlung empirischer Daten voraus, die im Blickfeld des entstehenden Paradigmas für wichtig gehalten und solchen, die für die Präzisierung des Paradigmas für wesentlich und nützlich gehalten werden (158).

St. stellt dem die These gegenüber: „Das Verfügen über eine Theorie schließt den Fortschrittsglauben ein, wonach die Theorie mit Erfolg für die Gewinnung empirischer Aussagen verwendet werden wird" (279).

4. Die Tätigkeit des normalen Wissenschaftlers besteht im Rätsellösen innerhalb ein und desselben Paradigmas. *Rätsel können sich zu Anomalien und diese zu Krisen ausweiten. Aber auch Krisen und Anomalien genügen nicht, um ein Paradigma zu Fall zu bringen.* Krisen werden zumeist durch „neue Entdeckungen" ausgelöst. Das Sprechen von „Entdeckungen" kann jedoch irreführend sein. Am Beispiel der „Entdeckung" des Sauerstoffs zeigt Kuhn, daß Entdeckungen nicht bloß einen neuen Alltagsbegriff einführen, sondern eine bestimmte Theorie *voraussetzen,* mit deren Hilfe das neue Phänomen gedeutet wird. Das bedeutet, daß sie sich nicht personell oder zeitlich eindeutig lokalisieren lassen. Das alte Paradigma macht zudem blind für neue Entdeckungen, denn man hat für ihre Interpretation nur das alte Paradigma zur Verfügung – und in dieses passen sie nicht recht hinein. So entstehen „Rätsel", die den normalen Wissenschaftler zunächst hellsichtig für Anomalien machen. Die „Belästigung" kann zur Krisenursache werden, vor allem, wenn die Lösung des Rätsels als besonders dringlich empfunden wird. Häufen sich die Anomalien, gerät die normale Wissenschaft in eine Krise, d. h., unter den normalen Wissenschaftlern breitet sich Unsicherheit aus, weil sie mit den Anomalien nicht fertig werden. Es kommt zu ad-hoc-Anpassungen der Theorie, nicht aber zur Aufgabe des herrschenden Paradigmas, weil die meisten Wissenschaftler der Ansicht

[5] *J. Watkins,* Against ‚Normal Science', in: I. Lakatos and A. Musgrave (Ed.), Criticism and the Growth of Knowledge (Cambridge 1970) 177.

sind, die Behebung der Anomalien werde im Rahmen des alten Paradigmas doch noch eines Tages gelingen (161–164).

Der Verf. stellt dieser These Kuhns die Behauptung entgegen: „Die Tätigkeit des normalen Wissenschaftlers besteht darin, einen vorgegebenen Strukturkern einer Theorie zu erweitern und (evtl.) die Menge der intendierten Anwendungen zu vergrößern. – Noch so viele erfolglose Versuche der Erweiterung eines Strukturkernes beweisen nicht, daß künftige Versuche ebenfalls erfolglos sein müssen" (279).

5. *Die normale Wissenschaft ist nicht restlos durch Regeln determiniert.* Dieser These Kuhns liegt die Ansicht zugrunde, daß Wissenschaften sich *nicht* teleologisch entwickeln. Er akzeptiert eine Entwicklung *von*, nicht aber eine *zu*. Damit wendet er sich gegen Popper, der in seiner These von der „zunehmenden Wahrheitsähnlichkeit" (Adaptation von Theorie und Natur) eine teleologische Variante ins Spiel bringt (286).

St. hält dem entgegen: „Wie der Strukturkern einer Theorie, über die ein Forscher verfügt, erfolgreich erweitert werden kann, ist nicht durch Regeln vorgezeichnet" (279). So kann der Fall eintreten, daß sich eine Theorie in zwei divergierende Richtungen entwickelt, derart daß ein Einschluß beider Erweiterungen die Einheit der Theorie sprengt und damit ihre Auflösung erzwingt, ohne daß notwendig eine Ersatztheorie bereitstände (228).

6. *Die normale Wissenschaft ist ein kumulatives Unternehmen.* Der kumulativen Wissensvermehrung der normalen Wissenschaftsentwicklung steht die nichtkumulative Theorienverdrängung als ausschließende Alternative gegenüber. – St. verweist darauf, daß der Begriff des „normalwissenschaftlichen Fortschritts" über die reine Kumulationstheorie hinaus präzisiert werden kann (279). Er verweist, daß der *Glaube* an den Fortschritt ohne wissenschaftliche Revolutionen (dazu gehört vor allem die Überzeugung, daß bei Bewahrung des Strukturkerns der Theorie immer schärfere Aussagen über die Systeme, auf die die Theorie angewandt werden soll, gemacht werden können) nicht irrational sei (195). Allgemeiner: ein normalwissenschaftlicher Fortschritt besteht *entweder* „in einer echten Erweiterung der intendierten Anwendungen der Theorie, über die verfügt wird, *oder* in einer erfolgreichen Verwendung einer verschärften ... Erweiterung des Strukturkerns der Theorie" (durch zusätzliche spezielle Gesetze und/oder Nebenbedingungen) (254).

7. *Vorwürfe von der Art, daß sich der normale Wissenschaftler irrational verhalte, da er ein kritikloser Dogmatiker sei, sind unbegründet.* Dieser These kann man mit St. nur zustimmen, wenn man akzeptiert, daß das Verfügen über eine Theorie durchaus verträglich ist „mit einer Fülle voneinander divergierender Überzeugungen". Auch kann man nicht sagen, daß ein normaler Wissenschaftler, insofern Wissenschaftler, immer an seinem Grundparadigma festhalten *werde* oder *solle*. Behauptet wird nur, daß, solange ein Paradigma allgemein als gültig akzeptiert wird, der normale Wissenschaftler bei diesem Paradigma bleibt, es zu modifizieren, zu verbessern ... sucht. Das aber ist genausowenig irrational, wie es irrational ist, sich bei Regen unter einem durchlöcherten Dach zu bergen, statt im Freien zu bleiben. Die Immunität einer Theorie gegen die Gefahr einer möglichen Widerlegung hat sowohl psychologische als auch wissenschaftslogische Gründe (die essentielle Nicht-Falsifikabilität von Theorien).

„Den kritischen Punkt zu finden, an dem eine ... Preisgabe [einer Theorie] aus rationalen Gründen erfolgen soll, heißt einem Hirngespinst nachjagen. Um dies einzusehen, benötigt man nichts weiter als die ... psychologische Binsenwahrheit, daß man ein Werkzeug, welches einmal gute Dienste geleistet hat, nicht wegwerfen soll, solange man nicht über ein besseres verfügt" (293).

8. *Probleme der Bestätigung und Bewährung sind gegenstandslos.* Diese Behauptung ist zweifelsfrei übertrieben und bringt einen überflüssigen Irrationali-

tätsverdacht ins Spiel. Wenn schon Theorienbestätigung im strengen Sinne nicht möglichst ist, so doch Theorienbewährung (Nicht-Auftauchen von unlösbaren Rätseln, leichte Lösung von Rätseln ...). Der Verf. spart in vorliegendem Band eine Behandlung von Bestätigungsproblemen aus, sondern zielt auf die Beantwortung der Frage: Ist der Wissenschaftsprozeß rational oder nicht, und welcher Art ist die Rationalität? (311). Dennoch antwortet er kurz auf Kuhn: „Diese Probleme [Bestätigung und Bewährung] existieren nicht für die Theorie, über die man verfügt. – Trotzdem müssen im Verlauf der normalen Wissenschaft laufend ... zentrale empirische Sätze bzw. starke Theorienpropositionen getestet werden" (280). [Eine starke Theorienproposition ist nach St. nichts als das propositionale Gegenstück des zentralen empirischen Satzes (vgl. 272).]

9. *Es gibt keine theorienneutrale Beobachtungen.* Zugespitzt kann man die in der These enthaltene Frage so formulieren: „Kann nicht der Fall eintreten, daß etwas ‚Tatsache für eine Theorie' nur unter Annahme der Gültigkeit dieser Theorie selbst wird?" (175). Mit Kuhn und *I. Scheffler*[6], der sich gründlich mit der These Kuhns von der Unmöglichkeit objektiver theorienneutraler Beobachtungen auseinandersetzt, muß die Frage wohl bejaht werden. Doch Kuhn bringt *historische* Feststellungen, *nicht* aber *Unmöglichkeitsbeweise,* seine Kritiker und Interpreten verwechseln beides mitunter. Wollte man sich an einem Unmöglichkeitsbeweis versuchen, müßte zuvor das recht schwierige erkenntnistheoretische Problem geklärt werden, wie denn überhaupt theoretische Terme (im schwachen Sinn, d. h. auf empirische nicht redukable) gebildet werden und welche Rolle sie im Wechselspiel von Sprache und Erkenntnis einnehmen. Anders jedoch, wenn man die These Kuhns so liest: „Es [gibt] keine theorienneutralen *wissenschaftlichen* Beobachtungen." Doch hier wäre zu fragen, was ist eigentlich der Unterschied zwischen einer „normalen" und einer wissenschaftlichen Beobachtung (wenn man einmal von Beobachtungen aufgrund von Prognosen absieht)?

Bis zum Beweis des Gegenteils wollen wir annehmen, daß es durchaus theorienneutrale (wissenschaftliche) Beobachtungen geben *könne.* Kuhn betont (Revolutions, 140), daß Theorien zwar zu den Tatsachen passen, dieses aber nur möglich werde, da Informationen in Fakten verwandelt werden. „... Theorien entstehen nicht stückweise, um sich an Fakten anzupassen, die schon die ganze Zeit vorhanden waren. Sie entstehen vielmehr zusammen mit den zu ihnen passenden Fakten aus der revolutionären Neuformung der wissenschaftlichen Tradition." Diese provozierendste These Kuhns wird von St. so kommentiert: „Man wird es dem Leser des Kuhnschen Buches kaum übelnehmen können, wenn er es bei der Lektüre dieser Zeilen weglegt ... Während es Hegel bei der ... arroganten Feststellung [‚Um so schlimmer für die Erfahrung'] beließ, betätigen sich die Physiker [nach Kuhn] als ‚superhegelianische Falschmünzer', welche ‚Theorien' und ‚Tatsachen' solange ‚zurechthämmern', bis sie wechselseitig aufeinander passen" (272). Zugrunde liegt nach St. der Kuhnschen Theorie ein strenger *Theorienholismus,* nach dem man nicht scharf unterscheiden kann „zwischen dem empirischen Gehalt [einer Theorie] oder den empirischen Behauptungen auf der einen Seite und den empirischen Daten, welche diese empirischen Behauptungen stützen, auf der anderen Seite" (272). Er versucht dieser These eine vernünftige Interpretation zu geben, insofern „keine Fakten über T-theoretische Funktionen vorliegen können, die vollkommen unabhängig sind von mindest einem versuchsweise akzeptierten Satz" der Art des zentralen empirischen Satzes einer Theorie. Darin liegt tatsächlich nichts Irrationales. Ebenso ist die Frage durchaus sinnvoll: „Wie ist es möglich, Tatsachen, die eine Theorie stützen, mit Hilfe von Begriffen zu beschreiben, die man nur im Fall der Wahrheit der Theorie verstehen kann?" (276). Doch ist darauf zu verweisen, daß diese Frage nur sinnvoll ist in einem „proposition-view" von Theorien

[6] *J. Scheffler,* Sciency and Subjectivity (New York 1967).

(nach dem Theorien wahrheitsdefinite Aussagen sind, und der sehr wohl von einem „statement-view" zu unterscheiden ist, was aber St. stets verabsäumt). Der „proposition-view" von Theorien ist aber kaum akzeptabel, solange nicht der Beweis erbracht werden kann, daß die Theoriensprache *logisch* einwandfrei in eine Beobachtungssprache übersetzt werden kann. Das hat auch St. erkannt, wenn er schreibt: „Mit einer Änderung des Bereichs einer Theorie ändert sich die Bedeutung der theoretischen Terme dieser Theorie ... [und damit ändern sich auch] die Wahrheits*bedingungen* der empirischen Sätze über die Werte T-theoretischer Funktionen. Damit ändern sich die Bedeutungen der T-theoretischen Terme, die diese Funktionen bezeichnen" (277). Dabei akzeptiert er jedoch neuerdings die Existenz theoretischer Terme, die sich nicht auf die Beobachtungssprache zurückführen lassen (theoretisch im schwachen Sinn), obgleich er die Problematik der Nicht-Redukabilität durch die Einführung „theoretischer Terme im starken Sinn" zu überspielen hofft. [Gemeint sind T-theoretische Terme im Sinne Sneeds, die die Aufgabe des „statement-view" zugunsten eines „non-statement-view" „erzwingen" sollen, in dem Theorien als komplizierte mathematische Strukturen auftauchen, ergänzt durch paradigmatisch festgelegte Mengen von intendierten Anwendungen, die dazu verwandt werden, den zentralen empirischen Satz der Theorie zu behaupten (239 f.).]

So ersetzt er denn die Kuhnsche These durch zwei mögliche Deutungen: 1. „Die Beschreibung partieller potentieller Modelle einer Theorie setzt eine *andere* Theorie voraus. Die Beschreibung potentieller Modelle einer Theorie setzt sogar die Theorie selbst voraus. Doch führt das zum Problem der T-theoretischen Terme" (280). 2. „Die übliche Trennung von Beobachtungssprache und theoretischer Sprache ist anfechtbar. Außerdem bildet diese Zweistufenkonzeption kein adäquates Mittel zur Lösung des Problems theoretischer Terme" (281).

10. *Eine Theorie wird als ganze verworfen oder akzeptiert, nicht jedoch stückweise.* Hat eine Theorie einmal den Status eines Paradigmas erreicht, kann sie nie durch Erfahrungen stückweise, sondern nur als ganze zugunsten einer neuen Theorie, die Paradigmacharakter erhält, aufgegeben werden. Nicht der Vergleich von Theorien, sondern der Kampf von Theorien gegeneinander bringt wesentliches Neues. Kuhn schreibt: „Kein Prozeß der wissenschaftlichen Entwicklung, der bisher durch historische Studien aufgedeckt worden ist, hat irgendeine Ähnlichkeit mit der methodologischen Schablone der Falsifikation [gegen Popper und den Kritischen Rationalismus gerichtet gesagt] durch unmittelbaren Vergleich mit der Natur ... Die Entscheidung, ein Paradigma abzulehnen, ist gleichzeitig immer auch die Entscheidung, ein anderes anzunehmen" [Revolutions, 77]. „Das neue Paradigma ... taucht ganz plötzlich, manchmal mitten in der Nacht, im Geist eines Menschen auf, der tief in die Krise verstrickt ist" [ibd., 90]. Da es keine theorienneutrale Beobachtungssprache gibt, werden alle deskriptiven Ausdrücke neu interpretiert. Ein neues begriffliches Netzwerk wird ausgebildet: Die Welt selbst hat sich geändert [vgl. ibd., 102, 111].

Auch diese These Kuhns stieß auf harte Kritik. So meint *S. Shapere*[7], daß die Behauptung des Bedeutungswechsels der Begriffe kaum beweisbar sei, eine These, die uns widerlegbar zu sein scheint.

Der Theorienholismus, der der These Kuhns zugrunde liegt, wird von St. leicht zu akzeptieren sein, da er, gegen den „statement-view", eine Theorie nicht aus einer Klasse von Sätzen (von denen der eine oder andere *per se* fallengelassen werden könnte, ohne daß die anderen aufzugeben wären – was Kuhn jedoch leugnet), sondern aus einem einzigen unzerlegbaren Satz aufbaut. Die Entscheidung für oder gegen eine Theorie ist also eine Alles-oder-nichts-Entscheidung (272 f.).

[7] *S. Shapere*, Diskussion von T. S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions: PhilRev 73 (1964) 390.

11. *Es gibt keine Verwerfung einer Theorie aufgrund eines experimentum crucis.* Auch diese These Kuhns ist Ausdruck seines holistischen Theorienverständnisses. Sie hat ihren eifrigsten und geistvollsten Gegner in I. Lakatos gefunden, der eine modifizierte Form des Popperschen Falsifikationsschemas zu entwickeln versucht [8]. Der *naive* Falsifikationismus (etwa Poppers) würde gegen den Holismus argumentieren: Aus der Gesamtheit der Aussagen ist auszuwählen: 1. eine Theorie, die getestet werden soll (im Bild: eine Nuß), 2. eine Menge von akzeptierten Basissätzen (im Bild: ein Hammer) und 3. die restlichen Behauptungen des Gesamtsystems als ungeprüftes Hintergrundwissen (im Bild: ein Amboß).

Poppers negatives experimentum crucis besteht nun darin, Hammer und Amboß so zu erhärten, daß sie zusammen die Nuß knacken können. Der *aufgeklärte* Falsifikationismus gibt dagegen den Gedanken an ein experimentum crucis auf und läßt die Änderung *irgendeiner* Komponente im Wissenschaftssystem zu. Änderungen sind jedoch nur dann zulässig, wenn sie in ein fortschrittliches Forschungsprogramm hineinpassen, das die erfolgreiche Prognose neuer Fakten ermöglicht. Die Lakatos-Theorie ist ganz und gar unholistisch konzipiert (vgl. 269).

Der Verf. ist dagegen bereit, die Kuhnsche These als (fast trivial) zu akzeptieren, denn „eine Theorie ist überhaupt nicht jene Art von Entität, von der man sinnvollerweise sagen kann, sie werde gut oder schlecht bestätigt, und damit auch nicht, sie werde aufgrund von Experimenten verworfen" (274).

12. *Vertreter verschiedener Paradigmen vermögen keine logischen Kontakte untereinander herzustellen, sondern reden entweder aneinander vorbei oder benützen zirkuläre Argumente.* Die einzige Sprachebene, auf der sich Vertreter verschiedener Paradigmen verständigen könnten (also etwa der Vertreter der bisher gültigen normalen Wissenschaft und der der außerordentlichen Wissenschaft), ist eine Beobachtungssprache, die theorienunabhängig wäre. Eine solche aber gibt es nicht. „Bei Paradigmakämpfen bricht nicht nur die Beobachtungsgemeinschaft der Forscher völlig zusammen; auch die Gemeinsamkeit des gesprochenen Wortes findet ihr Ende. Es gibt keine gemeinsame Wissenschaftssprache, welche über die Grenzen sich bekämpfender Paradigmen hinwegreicht ... Von der Antike bis zur Gegenwart kann man an solchen Debatten immer wieder dieselben Eigentümlichkeiten beobachten: erstens *totales Aneinandervorbeireden,* wenn die Vorzüge der jeweiligen Paradigmata miteinander verglichen werden; und zweitens *zirkuläre Argumentationen,* in denen gezeigt wird, daß jedes Paradigma den Kriterien, die es sich selbst vorschreibt, gerecht wird, während es einigen Kriterien, welche ihm die Gegner zudiktieren, nicht gerecht wird" (166) [Vgl. Revolutions, 109 f.].

Ist die These Kuhns von der Inkommensurabilität zwischen verdrängender und verdrängter Theorie richtig, dann können keinerlei rationale Argumente zwischen den beiden Theorien entscheiden (167). *Y. Bar-Hillel* [9] versuchte das Dilemma zu beheben, indem er auf die Möglichkeit verwies, eine für beide Partner verständliche Metasprache einzuführen (176).

Manches spricht dafür, daß Kuhn hier eine *philosophische* These aufstellte, die mit dem zusammenfällt, was Popper „the Myth of the Framework" nannte und als philosophischen Relativismus qualifizierte (176) [10].

Auch St. gesteht zu: „Es mag richtig sein, daß Kuhn so etwas wie einen historischen Relativismus vertritt, der sich als philosophische Position nicht halten

---

[8] *I. Lakatos,* Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Rekonstruktionen, in: W. Diederich (Hrsg.), Theorien der Wissenschaftsgeschichte (Frankfurt 1974) 55–119.

[9] *Y. Bar-Hillel,* A Prerequisite for a Rational Philosophical Discussion, in: Y. Bar-Hillel, Aspects of Language (Amsterdam–Jerusalem 1970) 258 ff.

[10] Vgl. *K. R. Popper,* Normal Science and its *Dangers,* in: I. Lakatos and A. Musgrave (Ed.), Criticism and the Growth of Knowledge (Cambridge 1970) 56.

läßt. Es dürfte auch ... stimmen, daß er selbst, bei Strafe der Inkonsequenz, in weit stärkerem Maße an die Möglichkeit intersubjektiver Beobachtungen glauben muß, als er vorgibt; ebenso, daß er die Möglichkeit und Leistungsfähigkeit metatheoretischer Reflexionen unterschätzt und daß er etwas voreilige Schlüsse vom Was-Gewesen-Ist zum Was-Sein-Muß zieht" (179), doch ernst zu nehmen sind die Thesen Kuhns allemal. St. gesteht zu, „es bestehe ein begründeter Verdacht dafür, daß im bisherigen Nachdenken über Theorien etwas total falschgelaufen sei" (180), zieht jedoch dann den Schluß, daß an allem der statement-view Schuld trage. Statt der Kuhnschen Inkommensurabilitätsthese müsse man „umgekehrt schließen, daß ein für Theorienvergleich brauchbarer Reduktionsbegriff unfruchtbar ist, der sich auf das Denken in Ableitungsbeziehungen zwischen Satzklassen stützt" (182 f.). Vor allem aber könne die Kuhnsche Theorie die Frage nicht beantworten, wieso eine revolutionäre Theorie erfolgreich sein könne. St. beantwortet die Frage mit dem Hinweis, daß die verdrängte Theorie stets auf die verdrängende reduzierbar sei (was übrigens nicht nur von Kuhn geleugnet wird) (249, 255 u. ö.). Ferner: die neue Theorie setzt sich durch, weil sie „erstens ... alles leistet, was die alte zu leisten vermochte; zweitens, daß die neue Theorie mehr leistet als die alte (d. h. Anwendungen besitzt, denen in der alten Theorie keine Anwendungen entsprechen): und drittens daß man um diese beiden Tatsachen weiß" (261). Dieses Argument hat gegenüber dem ersten wenigstens einige Plausibilität für sich, insoweit es sich um physikalische Theorien handelt, doch ist zu bedenken, daß es hierbei um eine metasprachliche Reflexion über Theorien handelt.

Zusammenfassend urteilt er so: „Eine historisch-psychologische Hypothese, die sich außer auf historische Fakten auf einen trivialen logischen Sachverhalt stützt: Wenn jemand über eine Theorie verfügt, so kann er nicht diese Theorie als Grundlage eines Vergleichs ihrer selbst mit einer anderen Theorie benützen" (282).

13. *Revolutionärer wissenschaftlicher Wandel ist nicht-akkumulativ, da kein Fortschrittskriterium verfügbar ist.* Der Behauptungssatz ist für Kuhn wie für Stegmüller trivial. Für Kuhn, insofern das neue Paradigma zwar meist von Krisen des und im alten angekündigt wird, ja seine Symptome hat: Unzufriedenheit, Grundlagendiskussionen, Zuflucht zur Philosophie (Revolutions, 90 f.). „Quantitative Änderungen" der Theorie werden die Theorie u. U. aufweichen, verändern, verstärken ..., doch Grund und Ursache für qualitative (revolutionäre) Änderungen, die einzig und allein in der Aufgabe (und zwar der restlosen) der alten Theorie zu Gunsten einer neuen bestehen, sind sie niemals. Die neue Theorie wird nicht durch Erkenntniskumulation geboren, sondern meist von recht jungen Physikern, die noch nicht vom alten Paradigma vereinnahmt wurden, spontan gezeugt. Doch ist der Behauptungssatz auch für St. unproblematisch, da er die Kuhnsche Hypothese der Theorienverdrängung akzeptiert und in der Theorienverdrängung die Konstruktion eines neuen Strukturkerns annimmt, der, seines monadischen Charakters wegen, nicht aus Veränderungen des alten hervorgehen kann.

Problematischer ist da jedoch die Kuhnsche Begründung der These. Kuhn meint: „Die normale Wissenschaft strebt nicht nach tatsächlichen und theoretischen Neuheiten und findet auch keine, wenn sie erfolgreich ist" (Revolutions, 52). „Neuentdeckungen" (und das hat nach Kuhn nichts mit Wissenschaftsfortschritt, sondern allenfalls mit Wissenskumulation in Krisenzeiten etwas zu tun) stellen nicht ein Paradigma in Frage, da es niemals in Frage gestellt wird (in Zeiten normaler Wissenschaft selbstverständlich nicht, in Zeiten außerordentlicher nicht durch widerstreitende Erfahrungen, sondern durch eine andere Theorie). Kuhn bringt ein „politisches Beispiel", um den nichtkumulativen Charakter der Veränderung in revolutionären Situationen zu veranschaulichen: „Politische Revolutionen werden durch ein wachsendes, doch oft auf einen Teil der politischen Gemeinschaft beschränktes Gefühl eingeleitet, daß existierende Institutionen aufgehört haben, die

Probleme einer teilweise von ihnen selbst geschaffenen Umwelt zu bewältigen. Ganz ähnlich werden wissenschaftliche Revolutionen durch ein wachsendes, ebenfalls häufig auf eine kleine Untergruppe der wissenschaftlichen Gemeinschaft beschränktes Gefühl eingeleitet, daß ein existierendes Paradigma aufgehört hat, bei der Erforschung eines Aspektes der Natur, zu welchem das Paradigma selbst den Weg gewiesen hatte, in adäquater Weise zu funktionieren" (165) [Revolutions, 92]. Doch bringen solche Revolutionen keinen Fortschritt. „Revolutionen enden mit einem vollkommenen Sieg eines der beiden gegnerischen Lager. Würde diese Gruppe jemals sagen, das Ergebnis dieses Sieges sei etwas geringeres als Fortschritt? Das käme dem Zugeständnis gleich, daß sie Unrecht und die Gegner Recht hätten" (Revolutions, 166). „Fortschritt" ist also nach Kuhn reine Überzeugungs- oder Glaubenssache, nicht aber objektivierbar (169).

Für den Verf. stellt sich das Problem nicht adäquat, denn seine Reduzibilitätstheorie erlaubt es ihm, zwischen Theorienverdrängung mit und ohne Fortschritt zu sprechen (255). Fortschrittlich sind neue Theorien, wenn sie in ein fortschrittliches Forschungsprogramm hineinpassen, das die erfolgreiche Prognose neuer Fakten gestattet (269). Die Absetzung der Inkommensurabilität konkurrierender Paradigmen durch die Unvereinbarkeit macht es ihm möglich, von Wissenschaftsfortschritt zu sprechen, da man über unvereinbare Theorien sprechen und die Frage nach dem Wissenschaftsfortschritt entscheiden kann. Nur die Annahme der Inkommensurabilität läßt es als *undenkbar* erscheinen, „einen ‚sinnvollen' Fortschrittsbegriff einzuführen, aufgrund dessen B einen Fortschritt gegenüber A darstellt. Diese Undenkbarkeit führt dann zu dem sich einzig anbietenden Ausweg, gemäß Hegel die Weltgeschichte zum Weltgericht zu erklären und zu sagen, daß diejenigen, die sich tatsächlich durchzusetzen vermochten, auch die Fortschrittlicheren sind. Der Verführung so zu denken, scheint Kuhn ... zum Opfer gefallen zu sein" (285). „Was bei Kuhn ganz zu fehlen scheint, ist, ein Verständnis dessen zu liefern, was Popper in dem Satz ausdrückt: ‚In der Wissenschaft (und nur in der Wissenschaft) können wir sagen, daß wir einen echten Fortschritt gemacht haben; daß wir mehr wissen, als wir vorher wußten'" (178) [Dangers, 57].

Versuchen wir abschließend, einige kritische Gedanken zum *Faktischen* vorzutragen (die Kritik zum „Systematischen" findet sich im Text):

1. (gegen Kuhn:) Die Geschichte *scheint* Beispiele zu kennen, daß eine Theorie falsifiziert wurde (ohne zugleich durch eine neue ersetzt worden zu sein). Hierher gehören u. a. (1) Kopernikus gab der ptolemäischen Theorie den Abschied, als er entdeckte, daß der scheinbare Monddurchmesser sich nicht theoriegemäß verhielt, ohne seine eigene Epizykeltheorie schon entwickelt zu haben. (2) Die Theorie der dauernden Urzeugung wurde aufgegeben, als Franzesco Redis und Louis Pasteurs Experimente ihre Unrichtigkeit bewiesen, ohne daß schon eine entwickelte konkurrierende Theorie bereitstand, die Paradigma hätte werden können. (3) Der negative Ausgang des Michelsonversuches führte zwar zu ad-hoc-Theorien (Annahme eines mechanischen Äthers ...), aber die Ablösung der mechanischen „Absolutheit" der Newtonschen Mechanik durch die elektrodynamische „Absolutheit" war ein *Prozeß*, an dem viele Physiker beteiligt waren – Einstein war nur sein „Vollstrecker" ...

2. (gegen Kuhn:) Die wissenschaftliche Kommunikationsgemeinschaft wurde zwar bei dem Auftauchen neuer Paradigmen vorübergehend gestört, kaum jemals aber brach sie zusammen. Man kann auch heute noch über die Newtonsche Mechanik sprechen, obschon man einem anderen Paradigma (etwa der Operatorenmechanik) „anhängt", und sie verstehen. Ähnliches gilt zweifellos auch für die Theorie des Ptolemaios, der Urzeugungstheorie des Aristoteles und der Scholastik ...

3. (gegen Stegmüller:) Dem Rez. ist keine *klassische* physikalische Theorie bekannt, die nur *einen* Kernsatz hätte. Man kann etwa die Newtonsche Partikelmechanik

nicht auf den Kernsatz $K_i = \frac{d\left(m \frac{ds}{dt}\right)}{dt}$ zurückführen, da zumindest noch der 2. Kernsatz $K_g = \frac{\varkappa m_1 m_2}{r^2}$ hingenommen werden muß. In beiden Sätzen steht zudem „m" für zwei sehr verschiedene theoretische Terme (theorieimmanent betrachtet).

4. (gegen Stegmüller:) Die Entwicklung der Newtonschen Mechanik von der Partikelmechanik zur Punktmechanik, von dieser zur „Langrangeschen Mechanik", von dieser zur „Hamiltonschen Mechanik" ist keineswegs durch Erweiterungen des einen Kernsatzes zu erklären, da neue theoretische Terme (in der Hamiltonschen Mechanik etwa der der „Wirkung") eingeführt werden, die nicht auf frühere theoretische Terme reduzierbar sind (auch nicht als starke theoretische Terme betrachtet).

5. (gegen Stegmüller:) Der non-statement-view darf nicht nur nicht mit einem non-proposition-view verwechselt werden (wie bei St.), sondern berücksichtigt zudem nicht die *syntaktische* Problematik physikalischer Theorien (und das ist kein nur sprachphilosophisches Problem). So haben die unter 4. genannten Mechaniken durchaus eine andere Syntax. Das Sprachenproblem der Wissenschaft ist keineswegs nur ein semantisches (wie es die Scheidung in Beobachtungs- und Theoriensprache nahezulegen scheint), sondern vor allem ein syntaktisches.

6. (gegen Stegmüller:) Die Implikationstheorie ist – in der Form, wie sie von Stegmüller vertreten wird – falsch. Zwar kann man die Newtonsche Mechanik als Grenzfall einer „klassisch-relativistischen" (spezielle Relativitätstheorie) entwickeln, doch ist eine solche Entwicklung äußerst problematisch, wenn man versuchen möchte, die Operatorenmechanik als „Übermechanik" zur Newtonschen (und ihrer Weiterentwicklungen) zu interpretieren. Die Übersetzung der Schrödingergleichung in die Symbolik der Newtonschen Mechanik ergibt keineswegs den Inhalt eines Satzes, der auch in dieser „alten" Mechanik enthalten wäre.

Dennoch ist der Beitrag St.s, der in diesem Teilband vorgestellt wird, sein wohl gewichtigster zur wissenschaftstheoretischen Diskussion der Gegenwart. Hier handelt es sich um die Behandlung zentraler Probleme der Wissenschaftsstruktur allgemein und nicht nur um die von Einzelproblemen.

Wenn mir der Beitrag zur Auflösung der Kuhnschen Herausforderung auch nicht überall stimmig zu sein scheint, so ist er doch das Beste, was bislang hier geleistet wurde. Zugleich sollte aber auch das Buch mit dem Versuch, wenigstens für die Physik die Kuhnsche Provokation abzufangen, eine Aufforderung an andere Disziplinen (Soziologie, Philosophie, Theologie ...) sein, ihre Positionen zu überdenken und Abwehrstrategien zu entwickeln. Denn der implizite Vorwurf der Irrationalität darf von keiner Disziplin leicht genommen werden, die Anspruch erhebt, wissenschaftlich zu sein.

Komplexe Wissenschaftstheorie in ihrer Beziehung zu Philosophie, Erkenntnistheorie und Ontologie[1]

Von Walter Brugger, S. J.

Die Philosophie hat sich zwar schon früh mit der Gewißheit ihrer Aussagen und mit Begründungsfragen beschäftigt, aber erst die in der neuzeitlichen Philosophie entwickelte Erkenntnistheorie hat thematisch und allgemein die Frage nach der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt und bestimmter Wissenschaftstypen gestellt. Wie die Einzelwissenschaften und die formale Logik sich von der Philosophie losgelöst und verselbständigt haben, so auch (besonders als Folgewirkung der Analytischen Philosophie) die Wissenschaftstheorie, d. i. die Wissenschaftslogik, welche die innere Struktur (Semantik und Syntaktik) der Wissenschaftssprachen untersucht, und die Methodologie der Wissenschaften. Beide verstehen sich zwar als Metawissenschaften, nicht aber als Philosophie der Wissenschaft, die sich ihrerseits auch mit den Voraussetzungen und Konsequenzen der Wissenschaftstheorie selbst beschäftigt. Die vor allem an der Naturwissenschaft orientierte Wissenschaftstheorie hat sich gegenüber den sog. Geistes- und Humanwissenschaften aber als unzulänglich erwiesen. Diesem Übelstand will die von Rupert Lay entwickelte „Komplexe Wissenschaftstheorie" abhelfen. „Komplex" nennt er sie, weil sie die Wissenschaften aller Typen (Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften) umfassen und auch wissenschaftstheoretische Fragen der Philosophie und Theologie nicht ausschließen will. Das praktische Interesse der Unternehmung richtet sich auf die kritische Unterscheidung von wissenschaftlicher und ideologischer, sich als wissenschaftlich tarnender Erkenntnis[2]. Lay betont dabei den noch unfertigen und mangelhaften Versuchscharakter seines Werkes[3]. – Vor der Erörterung der Bezüge zur Philosophie, Erkenntnistheorie und Ontologie sei es in seinen Grundzügen vorgestellt und auf einige Vorzüge und Mängel hingewiesen. Nach der Beantwortung der Frage „Was ist und will Wissenschaftstheorie?" handeln die „Wissenschaftsphilosophischen Überlegungen" des 1. Bandes über Erkenntnis, wissenschaftliche Erkenntnis und Wissenschaft. Die „Wissenschaftslogik" behandelt in 15 Kap. den „Satz" (Aussage, Satz, Sachverhalt, Sinn und Bedeutung, problematische Aussagen: Basisaussagen, synthetische Aussagen a priori, Allaussagen, quasi-ontologische Aussagen, futurische Aussagen – Wahrheit, Falschheit, Wahrscheinlichkeit, Gewißheit, Verifikation, Falsifikation, empirische Wahrheit, Theorien, Definitionen) und in 5 Kap. „Wörter" (Zeichen, Namen, Prädikatoren, Kennzeichnungen, Begriffe).

---

[1] Vgl. *R. Lay*, Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie. – 1. Bd.: Grundlagen und Wissenschaftslogik (354 Sn.); 2. Bd: Wissenschaftsmethodik und spezielle Wissenschaftstheorie (631 Sn.) (Frankfurt 1971 u. 1973, Knecht).

[2] I 10–11. – Die Ziffern ohne weitere Angaben beziehen sich auf das Werk von Lay (s. Anm. 1).

[3] I 9; II 587. Damit stimmen allerdings manche beiläufig geäußerten und apodiktisch klingenden Verwerfungsurteile nicht gut zusammen.

Der 1. Bd. schließt mit einem Anhang über das Gerüst des Aussagen- und Prädikatenkalküls. Der 2. Bd. entwickelt zuerst eine Methodologie der Wissenschaften mit dem Schwerpunkt einer Hermeneutik, die den größten Teil dieses Bandes ausmacht (II 1–434). Es folgen ein Abschnitt über Wissenschaftsklassifikation (II 435–464) und eine Spezielle Wissenschaftstheorie (II 467–587) mit Anwendungen auf Theoretische Mechanik, Geschichtswissenschaft, Ontologie und theologische Dogmatik. Eine ausgewählte Bibliographie[4] (mit 554 Titeln und einem Nachtrag von 112 Neuerscheinungen), ein Namen- und ein Stichwortregister[5] beschließen das Werk.

Ein Bericht über die Positionen Lays wird nicht nur durch die Fülle des Stoffes, sondern auch durch die Weise seiner Darstellung erschwert. Denn L. stellt in Zusammenfassungen und Zitaten zunächst die Auffassungen anderer dar, zu denen er kommentierend und kritisch Stellung nimmt, ohne daß es immer möglich ist, genau zu unterscheiden, was er bloß referiert und was er zitierend sich zu eigen macht. (Die „Vorüberlegungen" zum Verstehen und zur Hermeneutik und die Auseinandersetzungen mit anderen Meinungen umfassen im 2. Bd. mehrere hundert Seiten!) Trotz mancher Beanstandungen muß man es begrüßen, daß hier – m. W. zum ersten Mal – der groß angelegte Versuch gemacht wurde, die gesamte moderne Wissenschaftstheorie mit ihren zahlreichen Differenzierungen von der Philosophie her kritisch zu durchmustern. Anerkennenswert ist das Streben nach einer komplexen, allumfassenden Wissenschaftstheorie ohne Methodenmonismus. Die Anmerkungen L.s sind oft treffend und scharfsinnig[6]. Aus der Fülle des dargebotenen Materials sollen im folgenden einige Fragen herausgegriffen werden.

I

Die erste betrifft den *Zusammenhang von Philosophie und Wissenschaftstheorie* sowie die allgemeinen Kriterien, denen alle Wissenschaften genügen müssen, um als solche gelten zu können. Im 1. Bd. heißt es darüber: „Wissenschaftstheorie hat Wissenschaft im allgemeinen und Wissenschaften in ihrer Besonderung zum Gegenstand" (I 13). L. versteht sie ausschließlich als Metawissenschaft, so daß die philosophischen Aspekte nicht eigentlich zur Wissenschaftstheorie zählen, weshalb sie vorwiegend in einem „Vorspann" behandelt werden (I 15). Wissenschaftstheorie (WTh) ist – entgegen der Forderung des Positivismus – nicht identisch mit analytischer WTh. Zur WTh gehören auch Hermeneutik und Erkenntnistheorie, d. i. die Wissenschaft von den Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis überhaupt. „Ohne sie bliebe sie ein Torso, ein aus Willkür gesetztes und mit Willkür

[4] Obwohl der Verf. sich im Text und in den Anmerkungen ggfs. auf die einschlägige fremdsprachliche Literatur bezieht und sie dort bei der ersten Verwendung nennt, enthält die Bibliographie Buchveröffentlichungen nur, soweit sie in dt. Sprache vorliegen, aber auch hier nicht alle zit. Literatur. Das ist mißlich, zumal wenn entsprechende Übersetzungen fehlen, oder die Angaben durch a. a. O. irgendwo in entlegenen Anmerkungen gesucht werden müssen. Ein Nummernverweis auf ein vollständiges Verzeichnis der benützten Literatur hätte keinen größeren Raum beansprucht.

[5] Wesentlich erweitert, bezieht sich das Stichwortverzeichnis im 2. Bd. auf beide Bände und ersetzt das unzureichende Register des 1. Bd.s.

[6] So z. B. zum Positivismus und Empirismus (I 17, 56 ff., 74 f., 77, 87); über irreduzible theoretische Terme, darunter die Kritik des Craigschen Theorems (I 242); zum Behaviorismus und dem Problem des Fremdpsychischen (I 28, 296 ff.); zur marxistischen und neomarxistischen Auffassung, die die Wissenschaft völlig dem praktischen Interesse ausliefern will (I 37 ff., 95); zur Theorie der Einheitswissenschaft (I 133 ff.); zum Konventionalismus (I 136); zu den Dispositionsprädikatoren (I 301); zum Verhältnis von Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie (II 374, 381); zur Wissenschaftsklassifikation (II 458–464); zur Evidenz (II 477).

verfahrendes Denkinstrument" (I 15). Der Ausschluß „ontologischer" Interessen, die sich in hermeneutischen und erkenntnistheoretischen Fragestellungen repräsentieren, doch keineswegs erschöpfen, würde ihren Inhalt durch Verbannung vieler Geisteswissenschaften sowie der Ethik verstümmeln (I 16). Zustimmend zitiert L. jedoch H. Seiffert, nach dem „eine saubere analytische Entwicklung der Grundbegriffe das Fundament aller Wissenschaften ist" (I 16). Die Frage bleibt demnach – sie wird weder gestellt noch beantwortet –, ob der philosophische Anteil der komplexen WTh und ob Philosophie überhaupt Wissenschaft ist und in welchem Sinne; ferner, ob die WTh und die Philosophie in der Wissenschaftslogik ihr Fundament und ihren Maßstab haben oder nicht. Von der Metaphysik heißt es allerdings einmal, sie erscheine allenfalls noch als Wissenschaft unter Wissenschaften „akzeptabel" (I 9).

„Wissenschaftliche Erkenntnis liegt genau dann vor, wenn die zu repräsentierenden Objekte (Eigenschaften, Relationen ...) aus einem wohldefinierten Objektbereich in zusammenhängenden Sätzen, bzw. Satzsystemen, die theoretische Begriffe (Erklärungsbegriffe, die nicht in Protokollaussagen auftauchen, sondern produktiv von Menschen gebildet werden) enthalten, erklärend abgebildet werden" (I 70–71). Es gibt Wissenschaften, wie die Mathematik, für die es genügt, einen Widerspruchsfreiheitsbeweis zu führen, und andere, die außerdem mittelbar oder unmittelbar an der Erfahrung überprüft werden müssen (I 71). Als Grundlage werden nur Erfahrungen gewählt, die zureichend regelmäßig, gleichförmig und beständig sind (I 72). Im Sprachraum werden alle Termini eliminiert, die äquivok, die „leer" (weder empirisch noch funktional-operational rechtfertigbar) und die nicht nach Möglichkeit wohl definiert sind. Jedoch hat die wissenschaftliche Erkentnnis kognitiver (nicht rein axiomatisch-operativer) Wissenschaften auch transempirische Implikate und Voraussetzungen, wie die theoretischen Begriffe, die apriorischen Denkvorgaben, die uns gestatten, Regelmäßigkeit und Beständigkeit der Objekte zu erkennen (I 74). Nur auf nichtempirische Weise lassen sich Fragen entscheiden, warum reine Denkstrukturen der Mathematik auch Strukturen empirischer Inhalte repräsentieren, warum Kommunikation zwischen Menschen möglich ist (I 75), warum transempirische Modelle die Forschung vorantreiben (I 76) u. a. Im Anschluß an eine Reihe von Postulaten und „Obligaten" wissenschaftlicher Erkenntnis weist L. verschiedene philosophische Grundpositionen zurück, wie Rationalismus, Empirismus und Pragmatismus (I 85–90). Nach einem (sehr fragmentarischen) historischen Überblick (I 91–92) definiert er die Wissenschaft funktional als: a) erkenntnismäßiges Vordringen zu den Begründungszusammenhängen eines erkennbaren Sachverhalts (die nicht notwendig Ursachenzusammenhänge sind), das b) diesen Sachverhalt zusamt seiner Begründung einem bestimmten Sachgebiet zuordnet, das sich c) im Hinblick auf die Eigenart des Sachgebiets Rechenschaft über die Methode seines Vorgehens gibt, und d) so zu objektivierbaren Aussagen kommt (I 92).

Das leitende Paradigma der ganzen Wissenschaftslogik, wie sie im ersten Bande dargestellt wird und die allgemeine WTh begründen soll, ist das der Naturwissenschaft. Einschränkende Bemerkungen werden zwar da und dort gemacht (z. B. I 232), aber man sieht nicht, wie sie sich mit den allgemeinen Aussagen in Einklang bringen lassen. Kurz, das Fundament scheint zu schmal zu sein. Daß dies sich so verhält, zeigt dann auch der 2. Bd. mit seiner Vorrede. Da heißt es (II 9), dieser Band hebe einiges, was im 1. Bd. gesagt wurde, aufgrund einer erneuten Reflexion über wissenschaftstheoretische Fragen, dialektisch auf; die komplexe Behandlung erfordere manche Modifikationen. Es werde sich herausstellen, daß die Behandlung von Termen, wie Subjekt, Objekt, Gegenstand, Begriff, Wort, Erkennen, Verstehen, Erklären, bislang in nur unzureichender „Vorläufigkeit" fixiert worden sei; im Rahmen einer komplexen WTh müßten diese Terme neu

gefaßt werden, was aber nicht bis an die Grenzen der bloßen Negation gehen müsse. Das im 1. Bd. Gesagte solle als ein „Partialmodell" der komplexen WTh verstanden werden. M. a. W. heißt das aber doch, daß die allgemeine Grundlegung ungenügend war und erst nach einer auch auf den Inhalt des 2. Bd.s bezogenen Bearbeitung hätte erscheinen dürfen. Obgleich dieser nun die Geistes- und Sozialwissenschaften breit unterbaut und auch das erkenntnistheoretische Problem der Erkenntnis von „Sachverhalten an sich" angegangen wird, bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und WTh weitgehend ungeklärt, wie sich auch bei der Frage nach der Ontologie zeigen wird.

II

Bevor wir die Frage der Beziehung der komplexen WTh zur Ontologie stellen, ist es unerläßlich, daß wir uns zuvor mit der Beziehung von Wissenschaftstheorie und *Erkenntnistheorie* befassen; denn diese ist im philosophischen Verständnis und mit Bezug auf die Ontologie nichts anderes als die Reflexion der Ontologie auf sich selbst, mit der Frage nach den notwendigen Bedingungen ihrer Möglichkeit. Zu diesen gehört offensichtlich auch die Erkennbarkeit des Seienden; diese selbst aber ist, wenn sie besteht, wegen der absoluten Transzendentalität des Seienden wiederum eine kennzeichnende Eigenschaft des Seienden. – Welche Rolle weist L. der Erkenntnistheorie zu? Wie verhält sich die Erkenntnistheorie zur WTh und zur Philosophie? Ist die Erkenntnistheorie, wie L. sie versteht, imstande, die erkenntnistheoretische Reflexion der Ontologie auf sich selbst zu vollziehen? Um diese Fragen zu beantworten, seien die Ausführungen L.s zur Erkenntnistheorie zusammenfassend dargestellt[7].

In der Einleitung zur speziellen WTh (II 467) führt L. aus, daß die spezielle WTh eine *Anwendungswissenschaft* der allgemeinen WTh sei mit dem Zweck, die einzelnen Wissenschaften auf die Berechtigung ihres Anspruchs, Wissenschaft zu sein, zu überprüfen. Zum andern aber sei „ihre Aufgabe die der Philosophie", nämlich von Zwängen, die von Pseudowissenschaften ausgehen können und die den Menschen sich selbst, seiner Welt und Gesellschaft entfremden, zu befreien. Dazu stellt ihnen die allgemeine WTh ein grundlegendes Instrumentar zur Verfügung, obwohl dieses im Einzelfall nicht ausreicht. Da einige Wissenschaften explizit, andere implizit das Ansich betreffen, ist es *eine erste Aufgabe der speziellen WTh*, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit wissenschaftlich begründeter Ansich-Erkenntnis und damit die Bedingung der Möglichkeit von Ansichwissenschaften aufzuweisen. Das aber führt mitten in die *Erkenntnistheorie* hinein (II 467–68). Der Abschnitt über die Erkenntnistheorie „möchte die wissenschaftsphilosophischen Überlegungen des 1. Bd.s weiterführen" (II 469). Auch hier drängt sich wieder die Unklarheit der Aussagen L.s über die Beziehung von WTh und Philosophie auf. Einerseits ist die spezielle WTh eine Anwendungswissenschaft der allgemeinen WTh, die ihrerseits keine Philosophie sein soll; anderseits wird hier der speziellen WTh eine philosophische Aufgabe zugewiesen, nämlich eines der wichtigsten Probleme der Erkenntnistheorie, also einer philosophischen Disziplin, zu lösen: Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Ansich-Erkenntnis auszumachen. Daß dies mit einer wissenschaftlich verantwortbaren Begründung geschehen muß, ist auch für eine philosophische Disziplin selbstverständlich.

Der Abschnitt über die Erkenntnistheorie greift die Frage nach dem Ansich von Gegenständen und Sachverhalten auf. Dieses „Ansich" meint hier die Eigenschaft eines „Gegenstandes" oder „Sachverhalts", auch unabhängig von der Erkenntnistätigkeit des Menschen bestehen zu können oder bestimmte Eigenschaften zu haben. Mit dem Ausdruck „An sich" ist weder ein „Ding an sich" als positives Noumenon noch ein „Ansich" im Sinne Hegels als Begriff im Gegensatz zum Gegenstand (für

[7] II 467–514: 4. Hauptteil: Spezielle WTh, 1. Abschnitt: Erkenntnistheorie.

ein Anderes) gemeint, sondern der transzendentale Gegenstand, der als Bedingung der Möglichkeit von Erscheinung gefordert wird und der unsere Sinnlichkeit affiziert (II 469, Anm. 1).

Indem L. das Ansich als das definiert, was unabhängig von der Erkenntnistätigkeit des Menschen existieren kann, entsteht sofort die Frage, wie es denn mit dem Ansich dieses Menschen steht, der da etwas erkennt. L. stellt daher im 1. Kap. die Frage nach dem Ich als Gegenstand an sich (II 472). In Auseinandersetzung mit Marx und Husserl zeigt er, daß die Basis erkenntnistheoretischer Überlegungen weder ein von den konkreten gesellschaftlichen, historischen, kosmischen Bezügen losgelöstes Individuum (II 473–75) noch das reine Ich sein kann, das sich in allen wechselnden Akten vollkommen identisch bleibt, sondern ein Ich, das in seinen Akten um sein Inweltsein, Mitmenschsein und Vorzeitsein weiß, worin sich eine die Grenzen von Ich und Nicht-Ich aufhebende Dialektik bekundet (II 475–79). Diesem so beschriebenen, empirischen Ich entspricht ein Ansich, das transzendentale Ich im Sinne eines realen, nicht bloß fiktiven Modells der Wirklichkeit; das empirische Ich ist nicht bloß Erscheinung (Halluzination), sondern „Etwas an sich" und darf als solches in analoger Weise selbst als „Ich" bezeichnet werden (II 479). Daß sich das so verhält, ergibt sich nach L. daraus, daß wir von dem in „propositions" (d. h. Sätzen mit dem Anspruch auf Wahrheit) auftauchenden Ich (dem Ich der Ich-Aussagen), zusammen mit seinen Mit-, Vor- und In-Bezügen und in Unterscheidung von ihnen, ein unmittelbares Wissen haben, dem ein Ansich entspricht, da ein unmittelbares Wissen „nicht radikal vertäuscht sein kann" wegen der materialen Identität von wissendem und gewußtem Ich. Das erkennende Ich erfährt sich dynamisch, und damit ist auch das als erkannt bezeichnete Ich als dynamisch zu bezeichnen. Gleichwohl soll damit nicht behauptet werden, „daß das Ich substantiell (oder sonstwie subsistierend) sei, wohl aber, daß es genidentisch mit sich selbst Etwas an sich ist" (II 479–80).

Das Verdienst solcher Überlegungen im Hinblick auf eine erkenntnistheoretische Grundlegung objektiver Wissenschaften, etwa der Psychologie, soll nicht geschmälert werden. Die Frage stellt sich jedoch, ob diese Überlegungen hinreichen, um eine Ontologie zu begründen. Die Aussage von der dynamischen Auffassung des erkennenden und des erkannten Ich scheint den Hinweis auf ein wirklich und an sich seiendes Ich zu enthalten. Er wird aber sofort entkräftet, da kein substantielles oder sonstwie subsistierendes Ich damit behauptet werde. Entkräftet wird er auch, wenn dem „nicht radikal vertäuschbaren", unmittelbaren Wissen ein Ansich nur „entsprechen" soll, wenn dieses also nicht selbst unmittelbar um sich als einen Modus des wirklichen Ansichseins weiß.

Bei der für das Ich beanspruchten „Genidentität", die sein Ansichsein ausmachen soll, handelt es sich nach L. um ein Postulat wissenschaftlicher Erkenntnis, d. h. um eine sachlich (oder begrifflich) notwendige Annahme, die obschon unbeweisbar, durchaus glaubhaft und als „gültig", was aber nicht dasselbe wie „wahr" ist (I 76), einzusehen ist. Da solche Annahmen, obwohl sachlich oder begrifflich notwendig, dennoch nicht beweisbar sind, kann es sich bloß um zweckbedingt notwendige Annahmen handeln, die also die menschliche Form der Wissenschaft betreffen, nicht das Ansich, denn sonst wäre die Einsicht ihrer Notwendigkeit ein Erweis nicht nur ihrer Gültigkeit, sondern auch ihrer Wahrheit. Das bedeutet aber, daß solche Annahmen oder Postulate keine Begründung für ein ontologisch bedeutsames Ansich abgeben können. – Das Postulat der Genidentität insbesondere besagt, daß eine „individuelle" Erscheinung wenigstens für einige Zeit mit sich selbst identisch bleiben muß, so daß es möglich ist, einen konstanten Individuenterm für einige Zeit auf einen konstanten Namensträger anzuwenden. L. merkt dazu u. a. an, daß dieses Postulat nicht theoretische Begriffe betreffe, auch nicht solche, die mit dem Schein von Individuennamen eingeführt werden, wie „Psyche" oder „Gott". Ferner sei die

Genidentität nicht mit „Substantialität" zu verwechseln. Bei der Genidentität werde nicht nach der Bedingung der Möglichkeit der Gen-Identität gefragt (I 78–79). In der Tat wäre der Tatbestand der hier beschriebenen Genidentität auch bei einem Wasserfall erfüllt, wenn er nur einige Zeit hindurch annähernd die gleiche Konfiguration beibehält. Was aber, wird man sich fragen, bedeutet in einem solchen Verständnis dann noch das Ich an sich? Es ist nichts anderes als eine besondere, sich von den Objektbezügen deutlich abhebende Soseinskonstante, wobei die Konstanz nur eine, die vorübergehenden Akte irgendwie überschreitende Beharrung der So-Beschaffenheit in der Zeit bedeutet. Das ist auch nach Kant mehr als Schein und Halluzination, aber nicht mehr als Erscheinung, was nicht aussondern einschließt, daß das Ich eine besondere, von allem anderen verschiedene Erscheinung ist, die auch bei Kant der Kategorie der Substanz (als dem Beharrlichen in der Zeit) unterliegt. Die ontologische Fragestellung der Erkenntnistheorie ist damit noch nicht erreicht. Diese würde sich erst eröffnen, wenn nach der letzten inneren (d. h. der Erscheinung zugehörigen) Bedingung der Möglichkeit einer solchen, allerdings besonderen Gen-Identität, nämlich der Identität des dynamischen Zentrums, oder nach dem Bezug zum Seienden als solchen gefragt würde.

Dies ist im Auge zu behalten, wenn L. von O-wahr = ontologisch wahr im Rahmen einer nicht-analytischen WTh spricht, dabei aber nur die beschriebenen „Sachverhalte an sich" meint und von der klassischen Ontologieproblematik gänzlich absieht (II 491–92). Auch der Abschnitt e) dieses Kapitels, überschrieben mit „Das mit ‚Ich' bezeichnete Etwas ist das transzendentale Ich" (II 492–93) führt über diesen Standpunkt nicht hinaus, da die Bedingung der Möglichkeit der transzendentalen Einheit des Ich-Etwas im Bereich des Idealen verbleibt. L. versucht daher den nach ihm selbst unbefriedigenden Ausweg einer definitorischen Festlegung: das ideale Ansich, „Apperzeptions-Ich", entspricht dem realen Ansich, dem „Ich-Etwas" etwa wie ein Begriff einem Gegenstand entspricht (II 493). Da diese Entsprechung aber wiederum eine So-Beschaffenheits-Entsprechung ist und das reale Ansich immer nur das Etwas-überhaupt meint, tritt die Wirklichkeit, die sich im Vollzug und der Tätigkeit als solcher bekundet, nicht ins Blickfeld. – Das wird auch durch die Ausführungen im 2. Kap. „Sachverhalte an sich" bestätigt. L. behandelt dort den Satz vom Nichtwiderspruch (II 494 ff.). Er schließt sich inhaltlich der Bestimmung des Satzes bei Aristoteles an, jedoch unter Vermeidung des Pseudoprädikators „seiend". Wortfolgen, in denen „seiend" vorkommt, sind keine Aussagen, die als wahr oder falsch beurteilt werden können, sondern Aussage*funktionen*, in denen die Variable „x" als „seiend" gelesen wird; d. h. daß mit „seiend" nichts als die völlig unbestimmte Variable „x" gemeint ist, so daß erst durch die Ersetzung von „seiend" durch Gegenstand, Eigenschaft, Relation ... Aussagen entstehen. Ähnliches gilt für den Pseudoprädikator „existierend", der zu den Quantoren gehört (es gibt ein x derart, daß ... oder: für alle x gilt, daß ...). Nach L. „dürften Begriffen wie ‚seiend', ‚existierend' keine Psycheme zugrunde liegen. Ihnen korrelieren also keine Begriffe". (II 497) M. a. W.: mit „seiend", „existierend" wird nichts gedacht, es sei denn, diese Worte werden durch „Gegenstand, Eigenschaft, Relation" und dergleichen ersetzt[8]. Gleichwohl herrscht zwischen allen Begriffen einer O-Semantik Analogie (II 498). Das heißt aber doch, daß alle für „seiend", „existierend" einsetzbaren Begriffe einem gemeinsamen Gesetz folgen oder einen gemeinsamen Bezugspunkt haben, ohne den sie nicht in Analogie zueinander stehen könnten, wie immer man diesen Bezugspunkt faßt. Es ist nicht ersichtlich, warum man dieses Gesetz der Analogie nicht auch von den Analogaten selbst aussagen und in einem Psychem denken kann. Eben das aber

[8] Man vergl. damit aber den Gebrauch, den der Verf. selbst von dem Wort „existiert" macht, z. B. II 500.

geschieht, wenn wir sagen: Gegenstände (unbestimmt oder konkrete besondere), Eigenschaften oder Relationen seien „seiend" oder „existierend", selbst wenn man die Weise des „seiend-seins" nicht näher bestimmt, so daß das „seiend-sein" möglicherweise ein bloßes „gedacht-seiendes" ist, was aber wieder auf mögliches Denken und dieses auf wirkliches Denken zurückverweist.

Ein weiterer Abschnitt (II 500–512) behandelt das Problem der Ansich-Erkenntnis im Ich-Außen. Seine Überlegungen sind zwar schlüssig, verbleiben aber im Rahmen der eingeschränkten O-Wahrheit. Bemerkenswert im Hinblick auf die oben dargelegte Kritik ist es jedoch, welchen Gebrauch der Verf. in seinem Aufweis der Möglichkeit O-wahrer Aussagen über das Ich-Außen (II 511) von der Tatsache macht, daß „ein Einrichten" des Ich *„gegen* die Erscheinung" zur Kollision mit der Erscheinung führt, wobei sogar das Ich gefährdet wird, während „ein Einrichten" in Übereinstimmung *mit* der Erscheinungswelt diese Gefährdung minimalisiert. Da nun aber die Erscheinung als bloße, vom Ich allein konstitutierte Erscheinung „die Existenz des Ich nicht gefährden kann, sondern die Gefährdung nur aus einer Kollision des Ich-Ansich mit anderen ‚Gegenständen an sich' oder Eigenschaften von ‚Gegenständen an sich' kommen kann", bedeutet das notwendig ein Einrichten in der Welt an sich (II 511). Hier wird O-Wahrheit über eine Soseins-Konstanz hinaus als echte *Existenz* an sich erfaßt, die sich im Wirken („aktivem Zurechtfinden") und Gegenwirken („Kollision") bekundet. Hier wäre ein primärer Ansatz einer Ontologie zu suchen, während O-Wahrheit im oben definierten Sinn eine solche nur in einem abkünftigen, sekundären Sinne ist.

III

Nachdem die Beziehung der WTh zur Erkenntnistheorie erörtert wurde, insofern diese eine Begründung für eine Ontologie geben soll, sei nun die Beziehung der WTh zur *Ontologie* selbst zum Gegenstand unserer Untersuchung gemacht. L. handelt davon im 2. Abschnitt der Kritik einzelner Wissenschaften. Die Ontologie hat dort ihren Platz als exemplarisch für Wissenschaften über das Ansich von Tatsachen (II 519). In der Einleitung zur Kritik der Einzelwissenschaften sagt L., dabei seien die Wissenschaften womöglich von ihrem Selbstverständnis her zu konzipieren. Modifikationen, die u. U. anzubringen wären, seien nicht Sache der WTh, sondern könnten von den Vertretern der Einzelwissenschaften akzeptiert oder verworfen werden (II 517). Des weiteren aber heißt es, die zu behandelnden Beispiele beanspruchten nicht, in jedem Fall bestehende Wissenschaften zu treffen, sondern seien ganz oder teilweise Konstrukte in der Absicht, die Methode der wissenschaftstheoretischen Wissenschaftskritik darzustellen. Die so konstruierten und benannten Wissenschaften stünden nur in einem lockeren Zusammenhang mit den Wissenschaften, die traditionell diesen Namen tragen (II 518–19). Lassen sich aber diese beiden Absichten (bei der Kritik der Wissenschaften von deren Selbstverständnis auszugehen, und: diese Wissenschaften zu konstruieren und dann mit den Mitteln der allgemeinen WTh zu überprüfen) ohne Widerspruch vereinen? Und wie ist zu entscheiden, wenn das Konstrukt mit dem Selbstverständnis einer Wisenschaft, in unserem Fall mit der Ontologie, in Widerspruch steht?

Nach L. versteht die Ontologie sich als Grundlage und zugleich als Schlußstein aller Einzelwissenschaften: als Grundlage, insofern sie das Spezielle aller Wissenschaften in seiner allgemeinen Struktur wissenschaftlich erforscht und absichert; als Schlußstein, insofern sie das ihnen Gemeiname behandelt (II 545). Diese Formulierung ist anfechtbar. 1. versteht sich die Ontologie nicht als Grundlage der Einzelwissenschaften selbst in dem Sinne, daß die Einzelwissenschaften ohne Ontologie keine Grundlage und keine Möglichkeit des Bestehens hätten, was offensichtlich nicht der Fall ist. 2. wird der Eindruck erweckt, als ob es

sich in der Ontologie nur um Verallgemeinerungen der von den Einzelwissenschaften erarbeiteten Strukturen handle.

a) Als erstes behandelt der Verf. dann das *Objektgebiet* der Ontologie (II 545–60), indem er zuerst einen Überblick über die ontologischen Auffassungen der Antike und der Scholastik gibt. Er vermutet, daß diese Formen der Ontologie ermöglicht wurden durch „die sprachlich-primitiven Möglichkeiten oder aber die sprachlichen Defizienzen dieser Sprachen", nämlich des Standard Average European: SAE (II 545). Unverständlich ist der Tadel, daß die Übersetzung „ens" für das griechische ὄν von den späteren Aristoteleskommentatoren „unkritisch" übernommen worden sei, was es ermöglicht habe, daß sich die Ontologie zu einer „ausufernden Wissenschaft" entwickeln konnte (II 554). Ausführlich behandelt L. die Ontologie der Scholastik bezüglich der zwei Fragen: Wie ist das Seiende von seinen Eigenschaften unterschieden? und: Wie sind die Merkmale im Begriff „Seiend" enthalten, so daß es auf alles anwendbar ist? Nach L. war die Scholastik unfähig, diese beiden Probleme zu lösen. Daß sich diese Ontologie dennoch halten konnte, sei nur auf außerphilosophische, theologische Interessen zurückzuführen. Dennoch müsse man die scholastische Ontologie kennen, um die modernen Ontologien und „Philosophien" verstehen zu können (II 555). – Wenn aber dies der Fall ist, dann scheinen die beiden Probleme und ihre Lösungsversuche doch einen philosophischen Gehalt zu haben. Außerdem sind sie eine notwendige Folge der antiken Gestalten der Ontologie, wo theologische Interessen offenbar noch keine Rolle gespielt haben, es sei denn in der Form, in der diese zum Wesen der Philosophie selbst gehören.

Zur *ersten Frage* nach dem Seienden und seinen Eigenschaften. L. formuliert die Frage so: Wie sind die transzendentalen Notionen mit dem Seienden verbunden (relatio), wie von ihm verschieden (distinctio), und er prüft die historisch gegebenen Lösungen des Problems mit Hilfe dreier Schemata: (I) relatio rationis – distinctio rationis; (II) relatio transcendentalis – distinctio formalis; (III) relatio categorialis – distinctio realis (II 556). – Das Schema III, historisch vertreten durch Petrus Aureoli, scheitere daran, daß die Notionen darin der Transzendentalität entkleidet werden (II 556, 558). Schema II, historisch vertreten durch Duns Scotus, habe den Vorteil, daß die Notionen in ihrem je besonderen Eigenstand bewahrt blieben, den Nachteil aber, daß die distinctio formalis ex natura rei konsequent weitergedacht in eine distinctio realis einmünde. Der Grund dafür: die Transzendentalien stünden zueinander in transzendentaler Beziehung (II 556–57). Schema I endlich, nach L. historisch vertreten durch Thomas von Aquin, ordne den Transzendentalien nur eine Pluralität in Worten zu, die *einen* Begriff bezeichnen. „Gut" oder „wahr" besagen als ontologische Prädikatoren über „Seiend" hinaus nichts, bringen keinen Erkenntnisfortschritt. Die Notionen sind Synonyma im strengsten Sinn (II 556). Thomas von Aquin habe sich für die relatio mere rationis und für die distinctio stricte rationis entschlossen, um die Kategorialisierung der Transzendentalien zu vermeiden (II 557). Damit „sind alle Versuche als gescheitert anzusehen, die Transzendentalienlehre aus der Zwickmühle ‚distinctio – relatio' zu befreien. Das Festmachen der thomistischen Position ist nach Scotus und Aureoli nicht mehr mit gutem (wissenschaftlichem) Gewissen durchzustehen" (II 558).

Die so gefährliche „Zwickmühle" besteht zum Glück nur im „Konstrukt" von L., nicht oder doch nicht in allen historischen Formen der scholastischen Ontologie. Zunächst einmal schließen sich distinctio und relatio nicht von einander aus. Denn auch die distinctio, die Unterschiedenheit *von etwas* ist, ist eine Art der Beziehung, wie anderseits Beziehung immer auch irgendeine Unterschiedenheit besagt; denn was in keiner Weise unterschieden ist, kann nicht *auf etwas* bezogen sein. Das gilt auch für die Beziehung der Identität, die ohne wenigstens vorgestellte Verdoppelung nicht denkbar ist. – Das bei L. zutage tretende, grundlegende Mißverständnis

bezieht sich vor allem auf das Schema I, insofern es mit der Position von Thomas von Aquin identifiziert wird. Nach diesem Schema sind die transzendentalen Notionen nur dem Worte nach verschieden, da diese nur „einen" Begriff bezeichnen. „Gut" oder „Wahr" bezeichnen *nichts* Reales über „Seiend" hinaus; sie sind bloße Synonyma. Gleichwohl ist die Rede von „idealer" Differenz dieser Worte und einer Begriffsanalyse des Begriffs „Seiend", der zu den transzendentalen Notionen führen soll. Wie ist das zu verstehen, wenn man nicht zwischen Wort, Begriff und Begriffenem, bzw. zu Begreifendem unterscheidet? Offenbar unterschiebt hier Lay Thomas eine konzeptualistische Begriffsauffassung, die diesem fremd ist. Nach Thomas ist der Begriff (species intelligibilis) nicht „*id quod* intelligitur", sondern „*id quo* intelligitur aliquid" (vgl. Summa theologica I q 85 a 2)[9]. Die Analyse, die zur Erfassung der transzendentalen Notionen führt, setzt nicht beim Begriff des „Seienden" an, sondern beim „Seienden selbst" als dem zu Begreifenden, das „als Seiendes" zwar schon anfänglich und immer, aber nur unvollkommen begriffen ist, so daß ein weiterer begrifflicher Fortschritt möglich und notwendig ist. Ontologie ist demnach keine „Begriffswissenschaft" in dem Sinn, daß ihr Objekt Begriffe wären, sondern eine, sa sogar *die* Realwissenschaft, obgleich sie sich mit den Mitteln einer Begriffsanalyse vollzieht. In ihr werden nicht *Begriffe*, sondern *durch* Begriffe die Wirklichkeit selbst begriffen.

Ein weiteres Mißverständnis L.s betrifft die Rolle der Relationen[10]. Sie sind bei Thomas und bei Duns Scotus das Mittel, um „Wahr" und „Gut" in ihrem besonderen Sosein, das relational zu Erkennen und Streben ist, zu begreifen – anders liegt der Fall bei der Einheit, die nicht auf etwas vom Seienden verschiedenes relational ist – nicht aber das Mittel, um die Notionen mit dem Seienden zu „verbinden", den Fall der Identität ausgeschlossen, wo „verbinden" zu wenig ist. Jeder Bezug einer realen, kategorialen oder transzendentalen Relation der Notionen zum Seienden würde ihre und des Seienden Transzendentalität implizit verneinen. Denn eine reale Relation zu etwas schließt auch eine reale Distinktion ein. Wie aber soll etwas real distinkt vom Seienden *als solchem* sein? Doch nur als Nichtseiendes! Wie aber soll ein Nichtseiendes eine reale Relation zu etwas haben (kategorial) oder sein (transzendental)? Dazu müßte es im selben und formalen Sinn der Worte seiend und nichtseiend sein.

Die *zweite Frage* (die als erste hätte behandelt werden müssen) betrifft das „Seiende" und seine Merkmale (II 558–60). L. formuliert die Frage: „wie denn die Merkmale im Wort (oder Begriff) ‚Seiend' enthalten seien", so daß er transzendental, jeden Gattungsbegriff übergreifend bleibe. Unklar bleibt in der Frage, was mit den Merkmalen gemeint ist: die konstitutiven Merkmale des „Begriffs des Seienden" selbst oder weitere Merkmale des Seienden, das begriffen werden soll. Traditionell wurde die Frage so gestellt: ob die Differenzen des Seienden auch schon und wie sie im Begriff des Seienden enthalten seien. L. stellt für die Beantwortung der Frage drei typische Modelle vor. Nach dem *ersten* sind alle Bestimmungen aller Gegenstände aktuell, aber unklar im Begriff „Seiend" enthalten, so daß sie sich nicht aus ihm analytisch erheben lassen. Nach dem *zweiten*

[9] Dies macht es möglich, daß ein Wirkliches durch verschiedene Begriffe mehr oder weniger erfaßt und ausgedrückt werden kann, ohne daß der Unterschiedenheit der Begriffe notwendig auch eine gleiche Unterschiedenheit des zu Begreifenden entsprechen müßte.

[10] Daß dieses Mißverständnis bei Lay vorliegt, zeigt seine Anm. 54 (II 557) zu Lotz. In der Tat ist die Position von Duns Scotus in der Frage der transzendentalen Notionen von der des Thomas von Aquin nicht in der Sache, sondern nur in der Terminologie verschieden. Die transzendentalen Relationen, die bei Aristoteles und Thomas implizit bleiben (z. B. im Verweis des Akzidens auf die Substanz als ens entis), werden von Duns Scotus explizit als solche erkannt, was sein bleibendes Verdienst ist.

Modell sind sie nur potentiell im Begriff des Seienden enthalten. Dies läßt aber nach L. zwei Möglichkeiten offen: die Bestimmungen sind entweder von „Seiend" grundsätzlich verschieden oder in „Seiend" mitenthalten. Im ersten Fall bedeuten sie „Nichts". „Seiend" wird zu einem Leerterm, der erst in der Anwendung einen Inhalt bekommt. (Man fragt sich allerdings, welchen, wenn die Bestimmungen „Nichts" sind.) Im zweiten Fall, wenn die Bestimmungen nicht vom Seienden, d. h. von seinem Begriff, unterschieden werden, liege die Annahme der Univozität nahe. Nach dem *dritten* Modell enthält der Begriff „Seiend" die Begriffe einzelner Seiender und deren Bestimmungen virtuell, so daß sie aus der inneren Dynamik des Begriffs „Seiend" entfaltet und ausgedacht werden können. Dies sei nach allgemeinerer Ansicht die Position von Thomas und Suarez. In diesem Fall werde meist auch die Analogie des Begriffs des „Seienden" behauptet. – Es dürfte wohl noch nie jemand in den Sinn gekommen sein, alle Bestimmungen des „Seienden" – das wäre schließlich die Gesamtheit aller möglichen Aussagen über „Seiendes" – aus dessen bloßem Begriff herzuleiten. Bei der Frage, ob die Bestimmungen des Seienden virtuell in seinem Begriff enthalten seien, hat es sich immer nur um die sog. ersten Bestimmungen gehandelt, das sind jene, in denen sich das Seiende in seiner Grundstruktur abwandelt, also die höchsten Gattungen und Kategorien; aber auch diese lassen sich nicht aus dem bloßen Begriff des Seienden herleiten, ohne daß man auf Seiendes selbst blickt, wobei dann im Vergleich der Forderung, die im Begriff des Seienden als solchen liegt, und der Konkretisierung eines vorliegenden Seienden, z. B. im relativen Wandel seiner selbst, die besondere Struktur dieses Seienden als eines Seienden erkennbar wird, d. h. Seiendes einer bestimmten Kategorie. Alle weiteren Bestimmungen sind dann in diesem Seienden der Kategorie nur potentiell enthalten und nur a posteriori erkennbar, was aber keineswegs heißt, daß sie „Nichts" sind, wohl aber, daß sie dem Seienden derselben Kategorie im Hinblick auf die Seinsweise (auf die Beziehung zum Sein) grundsätzlich im selben, univoken Sinn zukommen.

In einem Kompromiß von realistisch und konzeptualistisch orientierter Ontologie faßt L. seine eigene Position so zusammen: „Seiend" (als Generalbegriff) hat ein einziges (reales) Merkmal: „Sein zukommen". „Sein zukommen" ist eine Chiffre für eine bestimmte Gegenstandsqualität, nämlich der ontologischen, wodurch die Gegenstände (reale, ideale, aktuelle, potentielle) von nicht-ontologischen (abstrakten, fiktiven ...) unterschieden werden. Real und ideal beziehen sich dabei nicht auf Erscheinung, sondern auf an sich Seiendes[11]. Diesem allein kommt die transzendentale „Eigenschaft" Sein zu. „Sein" bedeutet so, daß ein Gegenstand nicht ontologisch nicht ist. Durch diesen Term werden alle Gegenstände dieser Art logisch aufeinander bezogen. Alle weiteren Bestimmungen enthält erst der konkret angewandte Begriff (II 560).

Zunächst sei angemerkt, daß L. hier dem Term „Sein" und damit auch dem Term „Seiend", entgegen dem früher (II 497, hier S. 247) Geäußerten doch einen Gedanken, also ein Psychem, zuordnet, nämlich einen Gegenstand zu bezeichnen, der zur Dimension des „An sich" gehört. Weiter sei vermerkt, daß Lay den oben (II 511, hier S. 248) angezeigten Ansatz, das Sein vom Wirken her zu verstehen, nicht weiter verfolgt hat, sondern beim „An sich" im Sinne einer bloß relativen So-Beschaffenheits-Konstante stehen geblieben ist, was zur Konstitution einer echten Ontologie nicht ausreicht, zumal wenn „Sein" als ein Term gesehen wird, der bloß eine doppelte Negation bezeichnet, daß etwas nicht nicht sei.

Wie aber wäre für eine Ontologie, die diesen Namen verdient, das „Seiende" und

[11] Es sei daran erinnert, daß in der Sprechweise Lays „realer Gegenstand" ein „beobachtbarer Gegenstand" ist, und „idealer Gegenstand" sprachlogische Gebilde meint, wie „Aussagen über ..." (vgl. II 513). Ob solche Gegenstände als Erscheinung oder als an sich seiend zu betrachten sind, bleibt in dieser Terminologie noch offen.

das „Sein" zu fassen, ohne daß man schon eine konkrete Form der Metaphysik voraussetzt? Eine solche Ontologie muß *zwei Forderungen* genügen: sie muß schlechthin allumfassend und sie muß in ihrem Kern eine Wirklichkeitswissenschaft sein. Da ihr Gegenstand, das „Seiende", vom „Sein" her bestimmt wird, müssen sich jene beiden Forderungen vom „Sein als solchem" her ergeben. Es werde dabei vorausgesetzt, daß wir in einem SAE (s. oben S. 249) sprechen, daß aber der begriffliche Gehalt jeder Sprache in jede andere übersetzbar ist, was schon daraus hervorgeht, daß das SAE von anderen Standards unterschieden und deren Unterschied definiert werden kann. Dies vorausgesetzt ist „Sein" der Infinitiv des Zeitworts „ich bin, du bist, er, sie, es ist...". Dieses Zeitwort kann absolut, ohne Prädikatsergänzung, und als Hilfszeitwort, mit Prädikatsergänzung, gebraucht werden. In absolutem Gebrauch bezeichnet es ohne Zweifel die Existenz von „ich *bin,* du *bist,* er, sie es *ist*...". Als Hilfszeitwort wird „ist" betont oder es bleibt unbetont. Unbetont ist es die – auch anders ausdrückbare – Kopula, die Verbindung einer Aussagefunktion mit einer Konstanten zu einer Aussage, die als wahr oder falsch beurteilt werden kann. Wo sie im losgelösten Prädikator aufscheint, bezeichnet sie die Möglichkeit einer solchen Verbindung und damit den Prädikator als Aussagefunktion. Betont wird die Kopula zum Zeichen der Behauptung der Wahrheit der Aussage und so zum Zeichen für das Urteil. – Die Verbindung dieser verschiedenen Bedeutungen im Gebrauch des Zeitworts „Sein" (das übrigens über die Zeitmodi der Existenz hinaus auch in überzeitlicher Weise gebraucht werden kann, wie dies auch im Sinne der Kopula der Fall ist) liegt im *Moment des Absoluten.* Dieses tritt offen zutage im absoluten Gebrauch der Existenzaussage. Was existiert, von dem kann man absolut nur sagen, daß es „ist", nicht aber, daß es nicht ist. Das ist keine leere Verdoppelung von „nicht", sondern der Ausdruck der Unmöglichkeit, daß etwas, sofern es ist, nicht ist. Diese Notwendigkeit zu sein, die nichtsein ausschließt, ist entweder selbst absolut, oder sie verweist als hypothetische – in irgendeinem, weiter festzustellenden Modus – auf absolute Notwendigkeit, zu sein im Sinne der Existenz. Dasselbe Moment des Absoluten, Unbedingten, liegt aber auch im Urteil vor (in der Aussage nur als Form der Möglichkeit von Urteil). Das, was als wahr beurteilt wird (in allen Modi der Wahrheit, gegebenenfalls unter inhaltlicher Abschwächung von empirischer, historischer oder anderen Formen der Wahrheit), wird letztlich als unbedingt wahr hingestellt, d. h. aber als mit dem „Sein" übereinstimmend oder dazu ein bestimmtes Verhältnis habend. Die Absolutheit dieser Setzung leugnet nicht die vielfache Bedingtheit des Gesetzten durch anderes, intendiert aber, daß diese Bedingungen bis zum Letzten, Unbedingten erfüllt seien, und stellt damit die Forderung auf, sie, soweit noch unbekannt, kennen zu lernen. Sie leugnet auch nicht die Abhängigkeit des Urteilenden von Bedingungen seines Urteils, sondern nimmt sie in der Reflexion in den Bezug zum letzten Unbedingten hinein. Dieser Modus der Absolutheit ist für jedes Urteil, auch wenn es als bloß wahrscheinlich behauptet, aber eben als solches behauptet wird, konstitutiv und innere Bedingung seiner Möglichkeit. Aus diesem Bezug zum Absoluten (wie immer man es näherhin definieren mag) kann keine Existenz und kein Urteil herausfallen.

Die Absolutheit des „Seins" als *Existenz* (sei es als unbedingte Existenz oder als einschlußweiser Bezug auf sie) ist nicht ohne weiteres identisch mit der Absolutheit der *Urteilswahrheit.* Wahrheit gibt es in vielfältigen Dimensionen, nicht nur im Bereich der Wirklichkeit und der realen Existenz. Da Wahrheit jedoch immer ein bestimmtes Verhältnis zum „Sein", zu dem, was ist, insofern es (in irgendeiner Dimension des Seins) ist, besagt, hat sie, da „Seiendes" immer zuletzt auf „Sein" in der absoluten Bedeutung bezogen ist, auch einen letzten, wenngleich oft sehr vermittelten Bezug zu „Sein" in der absoluten, will sagen in der Existenz-Bedeutung. Dadurch erweist sich die Ontologie als Wissenschaft vom Seienden,

insofern es seiend, also Seins-bezogen ist, als *Wissenschaft vom Wirklichen* oder dem, *was* in letzter Analyse und oft vielfach vermittelt Wirklichkeits-bezogen ist. Existenz ist demnach nicht beziehungslos, zu dem, *was* existiert, sondern je und je verschiedene Existenz *von* etwas, wenngleich diese Differenz im Unbedingten selbst zur Identität aufgehoben ist.

Wie aber steht es mit der *Allumfassendheit* der Ontologie? Sie ergibt sich aus dem notwendigen Zusammenhang von „Sein" und „Wahrheit". Wie jedes Urteil den Anspruch erhebt, daß eine Aussage – sei es an sich selbst oder gegebenenfalls in der Bindung an die subjektiven Möglichkeiten der Erkenntnis – also als wahrscheinlich, fraglich, bezweifelbar – wahr sei, so ist jede Aussage die mögliche Form einer Wahrheitsbehauptung. Damit umschreibt es aber eine mögliche Form des „Seins" oder ein „Seiendes". Was immer daher als Subjekt oder Prädikat in eine Aussage eingehen kann, hat auch in irgendeiner Dimension die Bedeutung eines „Seienden". Die Ontologie ist daher allem direkt oder (in Rückbeziehung auf das behauptende Subjekt) indirekt Behauptbaren und Aussagbaren gegenüber schlechthin allumfassend. „Seiend" in diesem transzendentalen Sinn meint nicht nur das Ansich, wie es L. umschrieben hat, sondern auch die Erscheinung, auch den Schein, das Abstrakte und das Fiktive, auch literarische Gegenstände wie den „Macbeth" Shakespeares und dergl. Nicht einmal das Nichts, sogar das absolute Nichts, ist davon ausgeschlossen; denn wir sprechen davon, wir behandeln es wenigstens „wie Etwas". Auch das sogenannte „ens rationis", das nicht wirklich existieren kann, steht als Grenzbegriff noch in logischer Beziehung zum Wirklichen. Der Fehler der traditionellen Ontologie war es, die Ontologie auf das reale Seiende und als solches Mögliche eingeschränkt und einseitig nach dem Modell des naturhaften Körperseins gesichtet zu haben. Das real Seiende ist zwar zentral für die Seinsordnung, wie wir gesehen haben, aber es ist nicht der einzige Seinsmodus. Zu einer vollständigen Ontologie gehören auch die regionalen Ontologien des Gesellschaft-Seins, Kunst-Seins und dergleichen. – Das bedeutet jedoch keineswegs, daß „Seiend" nur ein Term oder ein leerer Begriff eines „x" in einer beliebigen Aussagefunktion sei. Das „Sein" ist nicht ein allgemeiner Brei von „Seiendem", nicht die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind. Es drückt im Gegenteil die Forderung und das Gesetz der universalen und geordneten Vermittlung zum Absoluten des „Seins" aus. Die Typentheorie, die fordert, daß die Gegenstandsarten in den Aussagen nicht vermischt werden, gilt uneingeschränkt. Aber diese Typen haben ihrerseits eine geordnete Verbindung und einen Bezug zum Absoluten des „Seins", und die Ontologie ist die Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, diese Ordnung der verschiedenen Dimensionen des „Seienden" zu entdecken und zu erforschen. Genau das macht ihre transzendentale und analoge Allgemeinheit und zugleich ihren höchsten Wirklichkeitsbezug aus. Sie ist zwar eine besondere, d. h. von andern unterschiedene Wissenschaft, aber eine des Allgemeinsten und darum keine Einzelwissenschaft neben anderen.

b) Nach der Behandlung des Objektgebiets der Ontologie stellt L. die Frage nach ihr *als Wissenschaft* (II 560–62). Von seiner Objektbestimmung ausgehend (der abstrakte Begriff „Seiend" als „x" in einer Aussagefunktion mit der Auflage, daß diese sich nur auf Sachverhalte „an sich" beziehe), meint er, sie hypostasiere weder die Kopula noch einen Existenzquantor. (Das ist auch in der eben dargelegten, anders aufgefaßten Gestalt der Ontologie nicht der Fall.) Skeptisch ist L. gegen die sog. ontologischen Prinzipien (Alles Seiende ist erkennbar und erstrebbar). Dies lasse sich nur synthetisch aposteriorisch feststellen, was eine Folge davon ist, daß er statt des Seienden den Begriff des Seienden zum Objekt der Ontologie gemacht hat. Unlogisch ist es aber, dann zu sagen, diese Eigenschaften der Erkennbarkeit und (positiven oder negativen) Erstrebbarkeit kämen den genannten Gegenstandstypen des an sich Seienden zu, *„insofern* ihnen auf die erwähnte Weise ‚Sein zukommt',

bzw. sie ‚seiend' sind" (II 561). Denn diese Eigenschaften sind nach L. logisch und ontologisch von der Eigenschaft „Sein zukommend" real unterschieden – logisch, weil weder analytisch noch synthetisch a priori aus „Sein zukommend" erhellbar – ontologisch, weil „Sein zukommend" und „Erkennbar seiend" nicht notwendig verbunden sind und die Verbindung daher möglicherweise falsifizierbar ist. Diese real unterschiedenen Bestimmungen (Erkennbarkeit, Erstrebbarkeit) sind mit dem „ens in communi" durch kategoriale Relationen verbunden. Daß dies widersinnig ist, wurde schon oben (S. 250) dargetan.

Die Wissenschaftlichkeit einer Ontologie im Sinne Lays sieht dieser darin begründet, daß sie 1. mit keiner Forderung der Wissenschaftslogik in Widerspruch stehe, insbesondere nicht in Konflikt gerate mit der Typentheorie oder dem Theorem von Church (nach dem es durch keinen Kalkül entscheidbar = beweisbar ist, ob eine gegebene Formel im quantifikatorischen Sinne [„alle"] gültig ist); mit letzterem nicht, da keine logische (= analytische) Wahrheit ontologischer Sätze behauptet werde. Weiter sieht er die Wissenschaftlichkeit seiner Ontologie darin begründet, daß sie 2. ein scharf umrissenes Gegenstandsgebiet angebe (das an sich Gegenständliche) mit einem exakten Formalobjekt und einer brauchbaren Methode, die Eigenschaften ihrer Gegenstände zu erheben und intersubjektiv kommunikabel zu machen (II 561).

Eine Ontologie im Sinne L.s scheint zwar die aufgezählten Bedingungen der allgemeinen WTh zu erfüllen, aber weder ist sie als Ontologie, wie wir gesehen haben, mit sich konsistent, noch ist sie Ontologie im Selbstverständnis der traditionellen Ontologie. Die oben skizzierte Ontologie als allumfassende Wirklichkeitswissenschaft wird den verlangten Bedingungen nicht weniger gerecht. Sie steht nicht in Widerspruch zur Typentheorie[12]. Sie faßt ihre Prinzipien nicht als analytische Urteile, da ihr Objekt nicht der Begriff des Seienden, sondern das Seiende selbst in der ganzen Breite der Analogie ist. Sie behauptet nicht, daß alle ihre Sätze (z. B. das Nichtwiderspruchsprinzip) beweisbar seien, wohl aber, daß sie, soweit nicht beweisbar und dennoch als wahr angenommen, einsichtig sind und in jedem Urteil implizit mitvollzogen werden. Sie definiert ihren Gegenstandsbereich nicht durch Abgrenzung, sondern durch das (in jeder Abgrenzung implizierte) Moment der Allumfassendheit. Sie gibt ein exaktes Formalobjekt an (den Bezug zum Sein als dem schlechthin Unbedingten). – Welches ist die Methode dieser Ontologie? Wie kommt sie zu ihren weiteren Aussagen über das Seiende? Diese Methode besteht darin, die im Nichtwiderspruchsprinzip zum Ausdruck kommende Forderung der Identität mit der im gegebenen Seienden und seinen Dimensionen sich kundtuenden Nicht-Identität zum Ausgleich zu bringen. Wäre das Seiende in den Weisen, in denen es uns gegeben oder zugänglich ist, selbst das Sein, so wäre kein Verfahren nötig; die Ontologie wäre keine Wissenschaft, sondern eine Schau des Seins selbst. So aber muß das Denken der Vermittlung von Identität und Nichtidentität des (unmittelbar oder mittelbar) Gegebenen in Gang gesetzt werden. Dieses dialektische Vermittlungsdenken bekundet sich schon in der ontologischen Differenz von Seiendem und Sein. Es setzt sich fort in der Scheidung der verschiedenen Seinsmodi und Dimensionen des Seienden, die nicht im Verlust der Rückbeziehung auf das Konkrete zur Trennung werden darf. Diese Dialektik der Identität und Nichtidentität ist nur die dynamische Seite der statisch ausgedrückten Analogie des Seienden, sie setzt das Nichtwiderspruchsprinzip nicht außer Kurs, sondern hat in ihm ihr Prinzip und ihre Norm[13].

---

[12] Vgl. dazu oben S. 253 und *R. Carls*, Idee und Menge. Der Aufbau einer kategorialen Ontologie als Folge aus den Paradoxien des Begriffsrealismus in der griechischen Philosophie und in der modernen mathematischen Grundlagenforschung (München 1974) (Pullacher Philos. Forschungen, 11).

[13] Rez. übergeht den Exkurs L.s zur Ontologie von St. Lesniewskis (II 562–65).

Besprechungen

Ogiermann, Helmut, *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage* (Wissenschaft und Gegenwart). 8° (297 S.) München-Salzburg 1974, Pustet. Ppb. 28.– DM.

Dieses Buch wendet sich nach der Absicht des Verf. nicht allein an Fachphilosophen, verzichtet aber keineswegs auf wissenschaftliche Strenge. O. besticht durch die behutsame und doch entschlossene Darstellung seines Standpunktes zur philosophischen Gottesfrage. Er schiebt keine Einwände beiseite und kommt den Ansichten seiner Gegner so weit wie möglich entgegen, doch scheut er sich nicht, seine Meinung unmißverständlich auszudrücken und vertritt das, was er meint hinreichend begründet zu haben, ohne Kompromisse. Vor allem distanziert er sich von jener Auffassung, nach der die metaphysischen Gedankengänge nicht mehr nachvollziehbar seien. – Die Einleitung formuliert „gleich zu Anfang einige Hauptbedenken gegen das Unterfangen, auf philosophischem Wege Gott zu vermitteln, im Sinne der scholastischen Methode des vorrangigen ‚videtur quod non'" (33), allerdings mit dem Unterschied zur scholastischen Verfahrensweise, daß jeweils auch schon eine erste Antwort skizziert wird. O. greift zunächst den Atheismus auf und legt die psychologischen und logischen Gründe dar, die er für seinen Standpunkt beibringt. Die Existenz Gottes sei mit dem Übel in der Welt nicht zu vereinbaren, die Welt lasse sich ebensogut ohne Gott wie mit Gott erklären, und für den modernen Wissenschaftsbegriff komme ein Vorstoß des Denkens über die Grenzen der Welt nicht in Frage. Anschließend wird der Agnostizismus behandelt, den nicht nur viele Philosophen, sondern auch religiöse Denker vertreten, weil ein philosophisch-rationaler Erweis der Existenz Gottes, wie sie meinen, für den lebendigen Glauben schädlich ist. Schließlich wird zu einigen in der heutigen Diskussion der Gottesfrage öfters als Fehlformen apostrophierten Konzeptionen Stellung genommen, nämlich zum „Lückenbüßer-Gott", zum sogen. „theistischen-Gott" und zu dem Gott, der angeblich die Freiheit des Geschöpfes ausschließt.

Nach dieser Einleitung beschäftigt sich der 1. Tl. (37–90) mit den anthropologischen Gottesaufweisen. Vorausgeschickt werden einige Überlegungen zur philosophischen Anthropologie, in deren Verlauf als die Wesenszüge des Menschen die Transzendenz, d. h. hier das Nichtfestgelegtsein auf Umwelt, die Geschichtlichkeit, die Freiheit und die Intersubjektivität namhaft gemacht werden. Der Verf. will keineswegs die klassischen Gottesbeweise durch den von den anthropologischen Gegebenheiten ausgehenden Aufweis Gottes abgelöst wissen. Der Antrieb für diese Untersuchung liegt für ihn vielmehr in der Erwartung, der anthropologische Aspekt gewährleiste „eine größere Nähe zum religiösen Bereich, oder ... einfach in dem Willen, keine Möglichkeit, wie man sich des Gottesbezugs philosophisch bewußt werden könne, unerforscht und ungenutzt zu lassen" (45). Nachdem auf einigen Seiten der anthropologische Aspekt der „klassischen" Gotteswege angedeutet wurde, werden zwei typisch anthropologische Gottesaufweise dargelegt. Der erste geht von der Gewissenserfahrung aus, wird aber etwas breiter ausgeführt als dies bei ähnlichen Darstellungen üblich ist. Denn anläßlich der Erklärung des Sollensbewußtseins und seiner Implikate wird auch auf die Sinnfrage zurückgegriffen, und es werden auch formale Momente der Argumentation, vor allem die Retorsion erläutert. Der Aufweis der Geistigkeit und Freiheit und damit der Personhaftigkeit des transzendenten Absoluten aus der Erfahrung des Sollens ist besonders überzeugend (62 f.). Der zweite anthropologische Weg zu Gott thematisiert die Strebedynamik des menschlichen Wollens. In einem gut gegliederten Gedankengang werden wir in fünf Schritten zum Ziel hingeführt. Der

Ausgangspunkt ist die Grenzerfahrung und dabei die Grenztranszendenz menschlicher Intentionalität. Diese Grenztranszendenz erweist sich als konstitutiv für die Struktur unserer eigenen geistigen Realität. Hiermit ist aber auch das Wissen um die Realmöglichkeit dessen gegeben, worauf die die Grenze transzendierenden Akte hinzielen. Da aber der Grenzüberstieg grundsätzlich ist, führt er über jede Grenze hinaus und verweist auf eine jede Grenze übersteigende Wirklichkeit: Gott.

Der 2. und längste Tl. des Buches (91–223) ist der Darstellung eines „metaphysischen" Gottesbeweises gewidmet, den O. den „anthropologischen" Aufweisen gegenüberstellt. Als Vorbereitung wird uns zunächst der Begriff der Metaphysik erklärt. Anschließend werden einige für den Beweis wichtige metaphysische Probleme behandelt (allerdings in einer Weise, von der wir vermuten, daß sie von einem Nichtfachmann nur schwer zu bewältigen ist), so der Unterschied von Phänomen und Ansich, die immer vorausgesetzte Gültigkeit des Nichtwiderspruchsprinzips und das in der Metaphysik eigentümliche Beweisverfahren. Der metaphysische Gottesbeweis aus der Veränderung, der als einziger dargelegt wird, knüpft an der klassischen thomanischen Tradition an (verbindet den ersten und den dritten „Weg" des hl. Thomas), versucht aber auch neuere Gedankenimpulse zu integrieren. Im Grunde geht es um die Kontingenz, die sich – das ist die Überzeugung des Autors – in der Dingwelt ebenso deutlich offenbart wie im personalen Bereich: „In dem springenden Punkt, der jeweils zur Diskussion steht, haben Dinge und Personen einander nichts voran ... keines ist mehr, keines weniger kontingent" (116). Der Methode des „videtur quod non" gemäß kommen auch hier zunächst die Gegenstimmen zu Wort, und zwar die des dialektischen Materialismus, der modernen Logik und einiger im übrigen ontologisch denkender Philosophen. Den wesentlichen Rahmen seines Gedankenganges faßt der Verf. selbst in folgendem Syllogismus zusammen: „Es gibt Sichveränderndes; Sichveränderndes ist metaphysisch kontingent; metaphysisch Kontingentes fordert eine Ursache; Ursache von Kontingenten kann letztlich nicht wieder kontingent sein; also gibt es ‚absolut' Seiendes; das ‚Absolute' ist reine Wirklichkeit; ein solches Seiendes darf und muß Gott heißen; also ‚ist' Gott" (172). Durch eingeschobene Exkurse aus der Allgemeinen Metaphysik werden die jeweils zum Verständnis der Zusammenhänge nötigen Begriffe erläutert: Die Möglichkeit als reale Bestimmung, die Wesensnotwendigkeit und Kontingenz, der metaphysische Satz der Kausalität, die ontologische Unmöglichkeit der aktual unendlichen Reihe. Weil Gott in dieser Argumentation als Erst-„Ursache" in den Blick kommt, wird auch die Frage nach dem Verhältnis des metaphysischen Gottesbegriffs zum religiösen erörtert. Da jeder Gottesaufweis etwas über das Gott-Welt-Verhältnis aussagt, schließt sich an den Aufweis der Existenz Gottes logischerweise eine thematische Behandlung dieses Verhältnisses an. Hiermit soll eine Einsicht in das Ineinander von Transzendenz und Immanenz Gottes in-über der Welt gewonnen werden. Um dieses Ziel zu erreichen, werden Schöpfung, Welt-Erhaltung und Mitwirkung Gottes mit dem Wirken des Geschaffenen bedacht. Diese Überlegungen führen dann zur allesentscheidenden Frage der Analogie zwischen Gott und Welt, denn „metaphysisches Denken, Seinsdenken ist vom Wesen her denken der Analogie, oder es ist Selbsttäuschung" (188 Anm. 134). Im Zusammenhang mit der Erörterung der Analogie unserer Gotteserkenntnis stellt sich dann von selbst die heute wieder viel diskutierte Frage nach dem Personsein Gottes, die dann auf einigen Seiten (203–211) in beeindruckender Deutlichkeit dargelegt wird. Was das Problem der Relation Gottes zur Welt betrifft, distanziert sich O. vorsichtig von der thomistischen Lehre, die in dieser Hinsicht nur eine gedachte Relation annehmen will, da hier alles auf die Bestimmung des Begriffs der „Relation" ankomme.

Der 3. Tl. (225–274) nimmt noch einmal die Kritik an den Gottesbeweisen auf und stellt ihr eine Antikritik gegenüber. Damit soll das Verständnis der philosophischen Gottesfrage und ihrer Antwort bereichert, vertieft und gegebenenfalls nuanciert werden (225). Der Reihe nach werden behandelt: die Kantische Kritik der Gottesbeweise, die Gottesfrage bei Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty, der Marxismus und Neomarxismus und schließlich die sprachanalytische Kritik. Im Nachwort wird dann noch einmal auf die hinter den trocken anmutenden metaphysischen Gedankengängen verborgene existentielle Problematik hingewiesen

und die Notwendigkeit einer inneren Bereitschaft für das Erlangen einer existentiell relevanten Gotteserkenntnis betont.

Ein unbezweifelbares Verdienst dieser Arbeit ist, daß sie die heute bei vielen anscheinend vergessene Tatsache ins Bewußtsein ruft: ohne metaphysisches Denken gibt es keine vor dem Forum der Vernunft bestehen könnende Gotteserkenntnis. Hinzu kommen eine genaue und umfassende Kenntnis der einschlägigen Literatur sowie eine oft zwar geladene und deshalb anspruchsvolle, aber (abgesehen von einigen seltenen Fällen, wie z. B. S. 273, Z. 6–9) klare Sprache. – Es gibt freilich manches, wo man anderer Meinung sein kann, auch wenn man der metaphysischen Orientierung des Autors mit Sympathie gegenübersteht. Nur zwei wichtiger scheinende Punkte seien hier erwähnt. – Der Gedankengang des vorgelegten metaphysischen Gottesbeweises wird durch die vielen nötigen Einschübe etwas schwerfällig. Diese Schwerfälligkeit kommt teilweise daher, daß der Gottesbeweis aus der Veränderung und der Kontingenzbeweis miteinander verknüpft werden. Freilich haben beide Gedankengänge vieles miteinander gemeinsam, was eine gemeinsame Behandlung nahelegt, doch gibt es Aspekte, die in einer getrennten Darstellung wohl schärfer und vor allem übersichtlicher zum Ausdruck gekommen wären. Die Verknüpfung der beiden Beweise scheint uns auch schuld daran zu sein, daß die für den Kontingenzbeweis grundlegende und unwiderlegbare Einsicht, deren Verwendung die Argumentation bedeutend vereinfacht hätte, nicht klar vortritt, obwohl sie an einigen Stellen anklingt. Wir meinen den Satz: „Wenn es überhaupt etwas gibt, so gibt es jedenfalls Wesensnotwendiges" (woraus dann folgt, daß streng genommen gar nicht die Existenz des Wesensnotwendigen zu erweisen ist, sondern die Nichtidentität des Wesensnotwendigen mit der Welt, mit dem empirisch Vorliegenden). Weil aber auch in diesem Zusammenhang aus der Veränderung argumentiert wird, wird aufgrund der Kausalität auf das die Veränderung letztlich Begründende geschlossen, das sich dann als das Wesensnotwendige herausstellt. – Wir wollen nicht behaupten, dies sei unrichtig, sondern nur, daß man zu dieser Einsicht viel unmittelbarer kommen kann, weil in der Erkenntnis des Seienden schon das (Vor)Wissen um das Wesensnotwendige samt seinen wesensnotwendigen Eigenschaften gegeben ist, demgegenüber sich das Veränderliche, Endliche, Zusammengesetzte usw. als kontingent erweist. – Auf S. 164 stellt der Verf. die Frage, ob dem Gott der Metaphysik ethische Prädikate zugesprochen werden können, die aus der Reflexion über ontologische Strukturen gewonnen werden. Seine Antwort lautet: Dies sei nur durch einen Rückgriff auf anthropologische Überlegungen möglich, nicht aber durch eine rein ontologische Analyse, denn, „... der Akt der Freiheit, der freien Entscheidung ist von ontologisch gleicher Höhe und Mächtigkeit, ob er sich nun dem Guten oder Bösen zuwendet. Eine im Ontologischen gelegene Differenz zwischen einem Entscheidungsakt für das eine oder andere hat m. W. noch niemand angegeben" (164 f.). Wird man nicht im Sinne des scholastischen Axioms: „potentiae specificantur per actus, actus autem per obiecta", sagen müssen, ein Willensakt werde durch sein Objekt (oder: durch den Bezug auf sein Objekt) „spezifiziert", d. h. in seiner „ontologischen" Eigentümlichkeit bestimmt? Wenn ja, dann ist der Unterschied zwischen einer Entscheidung für das Gute, der Seinsordnung Entsprechende, und einer Entscheidung für das Böse, der Seinsordnung Widersprechende, auch „ontologisch" von Belang.

B. Weissmahr, S.J.

Schilson, Arno, *Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte* (Tübinger Theol. Studien, 3). Gr. 8° (352 S.) Mainz 1974, Grünewald. 36.– DM.

Daß Lessing, der Vorkämpfer der Aufklärung, hier mit einer *Theologie* der Geschichte in Zusammenhang gebracht wird, ist nur auf den ersten Blick überraschend. Andere Denker, die der Aufklärung nahe stehen oder doch durch sie hindurchgegangen sind, sind ebenfalls von großer geschichtstheologischer Bedeutung, z. B. Kant, Herder und Hegel. Die vorliegende Studie, die auch das dramatische und dramaturgische Werk L.s berücksichtigt, bringt den Nachweis, wie stark, bei aller Absage an die christliche Tradition, die Aufklärung (und dasselbe gilt für

Rationalismus und Idealismus) dem religiösen Denken des christlichen Abendlandes verpflichtet blieb. Und das bedeutet auch, daß sie dem Problem der Geschichte nicht aus dem Wege gehen konnte.

Wenn in diesem Buche nach dem Beitrag L.s zur Geschichtstheologie gefragt wird, so heißt das vor allem, daß gefragt wird nach seiner Ansicht zu den Themen: Sinnhaftigkeit der Geschichte im allgemeinen, Verhältnis von Mensch und Gott als der beiden Träger der Geschichte, Vorentwurf eines göttlichen Weltplanes (bei der Schöpfung) und seine Ausführung in der Zeit, Bedeutung der Eschata, der letzten Dinge, sowie immanente und transzendente Vollendung der Geschichte. In der Tat hat L. zu all dem sehr Wichtiges zu sagen.

Sch. gliedert seine Abhandlung in eine Einleitung und 3 Kap. In der Einleitung weist er darauf hin, daß Geschichte für die Theologie nicht ein Thema neben anderen sein kann. Sie bildet den Horizont ihres ganzen Gegenstandsgebietes. – Bei der Ausarbeitung des Themas geht Sch. so voran: Da nach einem „ziemlich einhelligen Ergebnis der Forschung" in L.s Stellung zum Christentum um das Jahr 1770/71 eine Neuorientierung stattfindet, so „beginnt die Arbeit mit einer Auswahl exemplarischer Texte", die bis an die Schwelle dieser Epoche heranführt (1. Kap.). Im 2. Kap. versucht der Verf. eine systematische Ausgestaltung: Geschichte im Horizont der Vorsehung. Zu diesem Zweck werden „sachlich und zeitlich verschiedene Texte und Aussagen herangezogen". Das 3. Kap. schließlich faßt die L.schen Ideen zusammen und wertet sie kritisch aus: Was trägt L. zu einer Theologie der Geschichte bei?

Als (vorläufigen) Ertrag des 1. Kap. kann Sch. buchen, daß bereits einige Grundlinien des L.schen Geschichtsdenkens aufscheinen (eigentlich alle): Primat der Vernunft, vor der sich die Offenbarungsreligionen zu verantworten haben. Andererseits hängt die Entfaltung der Vernunft vom Gang der Geschichte ab. Vernunft und Geschichte, zunächst voneinander verschieden und zueinander in Gegensatz, gelangen in dem übergreifenden Horizont der Vorsehung zur Einheit. In der „Erziehung des Menschengeschlechtes" durch die Vorsehung werden die zufälligen Erscheinungen der Geschichte in bleibende Vernunftwahrheiten übergeführt und damit auch der Aufstieg des sittlichen Bewußtseins und Verhaltens grundgelegt. Damit ist bereits angedeutet, daß es bei der Geschichte vor allem um das Heil des Menschen geht. Doch wird dieses Heil nicht einfach von oben verfügt, sondern hängt auch von der Mitwirkung des Menschen ab.

Das 2. Kap. baut den bisherigen Ertrag weiter aus. Es teilt sich in drei Abschnitte: 1. Vernunft und Geschichte. Das Problem der Geschichte geht der Aufklärungsphilosophie erstmalig auf bei der Kritik der biblischen Überlieferungen. Entsprechend ihrem rationalistischen Ansatz entwertet sie zunächst die historisch begründeten Religionen, stellt dann aber fest, daß selbst die Vernunft bei der Geschichte in die Schule geht. Lessing ist dafür das Musterbeispiel. Er versucht über den „fragwürdigen" Bereich der Geschichte hinweg „einen rational verantwortbaren Zugang zum Christentum zu finden". In diesem Vorgang der Übersetzung von Offenbarung in Vernunft ist der menschliche Geist aber gerade angewiesen auf die Wegführung durch die in der Geschichte geschehene stufenweise Offenbarung Gottes. Ja, Offenbarung und Vernunft rücken bei L. in solche Nähe zueinander, daß die Urerkenntnis der Vernunft identisch ist mit der Uroffenbarung Gottes. Vernunft und Geschichte stehen in dialektischer Beziehung zueinander: Geschichte ohne Vernunft bleibt unbegriffen, Vernunft ohne Geschichte bleibt rückständig und primitiv. Um fruchtbar zu werden, bedarf diese Dialektik des übergreifenden Horizontes, der immanent-transzendent ist, nämlich der Vorsehung. Sie hebt die Aporie Vernunft-Geschichte in einem Hegelschen Sinne auf.

2. Vorsehung und Geschichte. Im Denken L.s zeigt sich der innere Widerspruch der Aufklärung, die allen Glauben in Vernunft umsetzen möchte und doch selber aus einem rational nicht unterbauten Glauben lebt: nämlich aus dem Glauben an die Macht und Größe der Vernunft und einen durch die Vorsehung verbürgten unentwegten Fortschritt. In diesem Glauben leben säkularisierte altchristliche und zeitgenössische pietistische Impulse weiter. Die „Erziehung des Menschengeschlechtes" geht in drei Stufen vor sich: Kindheit, Jugend, Reife, bzw. Altes Testament, Neues Testament und Zeitalter des Ewigen Evangeliums (vgl. die Stufen bei

Joachim von Fiore). In der Geschichte wirkt ein Telos, eine Zielstrebigkeit, aber keine solche, welche die absolute Wahrheit einholt. Das heißt, Vernunft ist nicht ohne Geschichte, erfüllt sich jedoch nicht in der Geschichte, verweist also für ihre Vollendung auf Transzendenz (vgl. dazu Kant in seinen Postulaten der praktischen Vernunft). Der Endzustand ist eine „eschatologische Größe". Der Vorrang Gottes wird nicht nur durch diese geschichtsjenseitige Erfüllung, sondern auch dadurch gewährleistet, daß in der Geschichte selber Gott den Ausschlag gibt. Wenn auch die Mitwirkung des Menschen gefordert wird, so ist doch die Zielstrebigkeit der Geschichte so sehr von Gott bestimmt, daß für eine geschöpfliche Freiheit wenig Spielraum bleibt. Trotzdem kann Sch. die Geschichtstheologie L.s auch „anthropologisch" nennen, weil es ja stets um das Heil des Menschen geht.

Darüber handelt der 3. Teil: Heil und Geschichte. Durch die „Erziehung des Menschengeschlechtes" wird der ursprüngliche Sinn der Schöpfung verwirklicht: „Einholung des Anfangs am Ende der Bewegung". Die Erziehung des Menschen geschieht durch „Erleuchtung" von innen und außen. Sie ist Gottes Werk. Zu bemerken ist, daß L. eine durchaus theistische, wenn auch keine christliche Gottesvorstellung hat. Da im sittlichen Handeln der Mensch von der höheren Einsicht bestimmt wird, so wäre mit der vollendeten Aufklärung auch die vollendete Sittlichkeit erreicht.

Ein rein zukünftiges Heil ohne Vorwegnahme in der Gegenwart würde den Sinn der Geschichte in Frage stellen. Worin besteht nun dieses vorläufige Heil? In der Praxis der Liebe, die Christus verkündet hat, in der aber die Christen weitgehend versagen. Zum Heil der Gegenwart gehört wesentlich die vertrauende Ergebung in Gottes Führung der Dinge. Durch dieses Vertrauen übersteigt der Mensch die Grenze, die ihm seine eigene Endlichkeit setzt. Der optimistischen Geschichtsidee L.s entspricht es, daß er nicht nur eine Universalität des Heilsangebotes, sondern auch des effektiven Heiles vertritt. Zunächst ist es allen möglich, das Heil zu verwirklichen. Aber wie, wo doch das sittliche Tun jeweils vom Stande der Erkenntnis abhängt, welche erst im Laufe einer langen Erziehung durch die Vorsehung in der Geschichte jenen Grad erreicht, der für das Heil notwendig ist? L. ist gezwungen, zu einem eigenartigen Ausweg zu greifen: mit dem Tode des Einzelnen endet seine Teilnahme an der Erziehung des Menschengeschlechtes nicht (Seelenwanderung). Ferner fordert die Harmonie des Weltganzen, daß das Heil nicht nur für alle erreichbar ist, sondern auch von allen erreicht wird. Christus spielt in diesem dreistufigen Heilsplan nur die Rolle des großen Lehrers und Wiederherstellers der fast entschwundenen natürlichen Religion. Er lenkt die Menschheit „durch eine neue und weiterführende Offenbarung auf ihr transzendentes Ziel hin".

Im 3. Kap. faßt Sch. zusammen, bewertet die positiven Denkanstöße der L.schen Geschichtsdeutung in der heutigen Situation der Geschichtstheologie und weist auf die nicht geringen Schwächen in L.s Gedankengängen hin, die er mühsam, aber sehr erfolgreich aus den verschiedensten Werken seines Autors zusammengetragen und zu einem systematischen Ganzen verbunden hat.

Anregen kann L. heute vor allem durch seine Lehre von der Einheit der Geschichte. Sie wird geschaffen durch das Telos, das den Gang der Dinge durchwaltet und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbindet. Obschon das Eschaton eine „vom Menschen und seiner Geschichte her unerreichbare, unableitbare, neue und letztgültige Erfüllung" darstellt, ist es im die Geschichte durchwaltenden Telos immer schon mitgesetzt. Ferner kann man von L. lernen, wie jeder Abschnitt der Geschichte eingefügt ist in einen letzten Sinnzusammenhang. Sch. fügt noch ein Drittes hinzu: Gott und Mensch sind, freilich auf verschiedener Ebene, Träger der Geschichte. In alledem ist vorausgesetzt, daß L. – und das wäre der wichtigste Anstoß für eine Erneuerung der Geschichtstheologie – in seiner Fragestellung einen umfassenden Horizont setzt, „in dem die Weltgeschichte zu begreifen ist". Er umgreift sowohl die Schöpfungs- als auch die Erlösungswirklichkeit. Heilsgeschichte überformt und überspannt die Weltgeschichte im *einen* Walten der göttlichen Vorsehung.

Es ist klar, daß ein christlicher Theologe zur Geschichtsdeutung L.s auch einige sehr kritische Bemerkungen zu machen hat. Sch. stellt fest: 1) L. begründet seinen theistischen Vorsehungsglauben nirgends. 2) Dieser Glaube ist zu optimistisch, die

negativen Seiten des Geschichtsverlaufes werden nicht ernst genommen. 3) Die Annahme einer Seelenwanderung nimmt dem Tode seinen letzten Ernst. 4) Die Freiheit des Menschen und damit seine Rolle als Mitträger der Geschichte ist gefährdet. Diese Einwände sind nur allzu berechtigt. Doch einiges möchte der Rez. unterstreichen bzw. ergänzen. Ist der Ansatz L.s gut, daß die dialektische Dramatik auf der Bühne der Weltgeschichte auf zwei personhaften und daher freien Mitspielern beruht, auf Gott und Mensch, so wird dieser Ansatz in der Durchführung der Idee leider verdorben. Denn L. läßt die Geschichte in allen ihren Phasen in einem Maße von Gott bestimmt sein, daß für eine zweite, geschaffene Freiheit kein wirklicher Spielraum mehr bleibt. Die gerade, glatte, immer fortschrittliche Zielstrebigkeit im Gang der Ereignisse, die er vertritt, fordert von vornherein den Ausschluß von Risiken, also vor allem des Risikos einer nicht nur nominellen, sondern wirklichen zweiten personalen Freiheit im Schauspiel der Weltgeschichte. Daß er damit die Wirklichkeit vergewaltigt, liegt auf der Hand. L. hat sich in seinen Spekulationen zur Geschichte zwar geschult an altchristlichen Autoren wie Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origines und Tertullian und ist in seiner Dreistufen-Theorie beeinflußt von Joachim von Fiore und den Schwärmern – aber er hat wesentliche Elemente einer christlichen Gschichtsschau nicht berücksichtigt, vor allem das Wissen um die Bedeutung von Sünde, Leid und Tod und von der zerstörenden Macht der menschlichen Freiheit in der Geschichte. Gewiß wird gerade der Christ daran glauben, daß Gott Herr der Geschichte ist, aber nicht auf die kurzschlüssige Weise, die L. vertritt und die den erschütternden Höhepunkt des Weltendramas, das Erlösungswerk Jesu Christi, von vornherein überflüssig macht.

Letztlich spitzt sich die von L. nicht bewältigte Problematik zur Frage zu: Wie verhält sich Gottes Herrschaft über die Geschichte zur menschlichen Freiheit? Es ist gute christliche Lehre, daß Gottes Walten die menschliche Freiheit erst zu sich selber bringt. Aber bei L. erweist sich diese Initiative Gottes so bestimmend, daß „der gesicherte Spielraum" für die menschliche Freiheit zum leeren Wort wird. Um L. gerecht zu werden, wird man freilich einräumen müssen, daß die Frage „Göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit" seit Bestehen der Christenheit immer wieder die Gemüter beunruhigt und die Denker beschäftigt hat, aber trotz heftiger Fehden in Wort und Schrift (vgl. den Gnadenstreit im 16. u. 17. Jh.) bis heute keine befriedigende Antwort gefunden hat.

Abschließend müssen wir dem Verf. der vorliegenden Studie ein hohes Lob zollen. Obschon Dissertation, ist sie alles andere als Anfängerarbeit, vielmehr nach Ansatz, Methode und Durchführung eine reife wissenschaftliche Leistung.

G. Fr. Klenk, S. J.

Schelling, Friedrich W. J., *Grundlegung der positiven Philosophie.* Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833. Hrsg. u. komm. von *Horst Fuhrmans.* I (Philosophica varia inedita vel rariora, Collana diretta da Luigi Pareyson, 3.1.) Gr. 8° (493 S.) Torino 1973, Bottega d'Erasmo. – Ders., *Stuttgarter Privatvorlesungen.* Version inédite accompagnée du texte des Œuvres, publiée, préfacée et annotée par *Miklos Vető* (Philosophica varia inedita vel rariora, Collana diretta da Luigi Pareyson, 2). Gr. 8° (273 S.) Torino 1973, Bottega d'Erasmo.

Der Titel des erstgenannten Werkes stammt nicht von Schelling, sondern vom Herausgeber (10). Sch. hatte seine „Große Einleitung" in jenen Semestern gelesen, ohne die Vorlesung unter einen einheitlichen Titel zu stellen. – Dieser 1. Bd. veröffentlicht Schellings Text, die ausführlichste Grundlegung seiner Philosophie (61); ein zweiter soll Anmerkungen dazu bringen, die zugleich wesentliche Texte aus anderen Vorlesungen enthalten werden; die Ziffern der Anmerkungen gibt Bd. 1 bereits an.

Zugrunde liegt eine vom Hrsg. aus den Beständen des Benediktinerklosters Vaals erworbene 5bändige Nachschrift des Kollegs. Anstelle dieses Textes bietet die Ausgabe gelegentlich Abschnitte aus „Sämtliche Werke", Bd. X, mit kleineren Typen gedruckt, und aus der ebenfalls im Besitz Fuhrmans' befindlichen Nachschrift

eines gewissen J.B.B.D. (62 f.). – Es kommt ihm darauf an, begreiflich zu machen, daß bei Schelling von 1827–1832 die *positive* Philosophie den eigentlichen Akzent getragen habe, bei aller Wesentlichkeit der Ausarbeitung der negativen Philosophie als Hinführung zur positiven.

Man muß freilich sofort hinzunehmen, wie sehr Schelling nach 1837 bemüht war, die Auseinandersetzung mit der negativen Philosophie des Idealismus, primär desjenigen Hegels, in versöhnlicherem Ton zu führen, und man wird dem Hrsg. zustimmen, wenn er bemerkt, diese Auseinandersetzung sei schließlich doch der philosophisch interessantere Teil des Ganzen (60 f.). Seine „Einleitung" (11–63) informiert über diese Zusammenhänge und macht zugleich deutlich, daß die Neuausgabe der Werke Schellings, die geplant ist (9), dazu nötigen werde, manche Akzente in der Interpretation anders zu setzen.

Das Inhaltsverzeichnis weist (leider) keine inhaltliche Gliederung auf, verzichtet also auf die Zwischenüberschriften im Gesamt der Vorlesungen. Sie seien darum hier angeführt. Die Vorlesung WS 1832/33 gliedert sich wie folgt: Vorlesungen 1–4: Gegenstand und Zweck der Vorlesung; 5–11: Einwürfe gegen das „geschichtliche" System; 12–22: Genetische Entwicklung des neueren philosophischen Systems von Cartesius bis auf unsere Zeit; 23–25: Darstellung des ((eigenen)) Systems, wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten ist; 26–32: Kritik dieses Systems ((darin die Hegelkritik 216–237)); 33–38: Vom Empirismus und dessen Verhältnis zum Rationalismus und zur positiven Philosophie. – Die Vorlesung SS 1833 kennt nur zwei Teile: Darstellung des philosophischen Empirismus (1–24) und Entwicklung der positiven Philosophie (25–37).

Wenn anschließend auf einiges in Schellings Text, soweit er als authentisch betrachtet werden darf, aufmerksam gemacht werden soll, dann deshalb, weil ein durchgehendes Referat für den Schellingkenner allzuviel des Selbstverständlichen wiederholen, für andere aber zu umfangreich werden müßte. Auffällig könnte erscheinen, daß die „Dialektik" keine zentrale oder auch nur bedeutsame Rolle spielt; der Terminus tritt zwar auf, jedoch spärlich und ohne methodologisches Gewicht (262, 393). Auf S. 28 wird in einer Anmerkung aus einem Brief Schellings ein Wort zu „Dialektik" zitiert, das belegt, Schelling fasse sie als etwas rein Subjektives auf (vgl. 20). Seine Hegelkritik (insbesondere bez. der Dialektik Sein/Nichts) mag das bestätigen. Der Sinn seines „philosophischen Empirismus" wird allerdings sehr klar, klarer vielleicht als in den entsprechenden Passagen der „Sämtlichen Werke", damit zugleich die zunächst sehr merkwürdig anmutende Intention, einen Begriff Gottes zu suchen, den wir „wollen" (100 ff., 339 f., 381, 390, 394 f., 400 ff. u. ö.), und zwar aus der Erfahrung mit dem christlichen Glauben wollen (insofern er uns als der einzig gemäße und „höchste" erscheinen muß, hinter den man also nicht zurückfallen darf): Gott als völlig „absolut" und „transzendent", als „actus purus", ohne alle Relation auf Schöpfung, und diese radikal als Schöpfung aus „nichts", nicht etwa aus „Potenzen", die in Gott vorgegeben wären (379, 382 ff., 387 ff., 446 f.). Der Ausdruck, in Gott als Gott gebe es nicht einmal eine „mögliche" Relation zu Welt, soll das wohl überscharf beleuchten (380). Die thomistische Unterscheidung zwischen realer und „gedanklicher" Relation wird allerdings nirgendwo ins Spiel gebracht, womit Schelling nun doch hinter der thomistischen Theorie zurückzubleiben scheint. Trotzdem wird auch wieder von „göttlichen" Potenzen gesprochen, die sich in der Welt verwirklichen (357, 447); die Spannung zwischen Gott, der keiner Welt bedürfe, um zu sich selbst zu kommen (468), und dem Gottesbegriff, der dann doch so etwas wie, wenn auch „frei" gesetzte, Weltwerdung einschließt (435, 438, 444), bleibt m. E. bestehen.

Dabei muß natürlich immer im Auge behalten werden, daß Schelling eine Idee von „Pantheismus" expliziert, die höchst differenziert wirkt (146 ff., 325), wie auch die von „Monotheismus" (370 f., 376). Die Satzkopula (in: „Gott ist die Welt") besitzt für ihn schließlich dennoch eine Art Dialektik (311 f.), was Heidegger in seiner Interpretation der Freiheits-Abhandlung ja energisch herausarbeitet (vgl. ThPh 48 [1973] 453 f.).

Wenn wir den höchsten Begriff von Gott „wollen", heißt das noch nicht, er sei realisiert (328, 396, 398 f.). Der Beweis, daß ein solcher Gott „ist", daß ein solches Seiendes auch wirklich-ist, könne nicht a priori, sondern „nur durch seine Folge geführt werden" (401, 433), also a posteriori (242, 459 f.). Daher der Ausdruck

„philosophischer *Empirismus*". Wir wissen, daß die von Schelling gemeinte „Folge" die Geschichte ist, das „System der Weltalter", von wo aus rückläufig die Idee des „absolut absoluten" Gottes sich gleichsam verifiziert – vielleicht der neuralgischste Punkt in seiner „positiven" Philosophie. Dieser reduktive Erweis Gottes wird hier nicht durchgeführt, obwohl darin unser größtes Interesse läge. Nur ein unzureichender Ansatz dazu kann auf 408 ff. erblickt werden.

Eine „Versöhnung" von Philosophie und Religion ermöglicht nach Schelling nur ein „geschichtliches" System der Philosophie, in dessen Mitte also die „Tat", das „Wollen", die „Freiheit" steht (vgl. auch 77 ff.), gegenüber einem System des bloß „logischen" Zusammenhangs (369 u. ö.). Dafür muß freilich die menschliche Geschichte in ihrer „ontologischen Genese" begriffen werden (199, 467). Die Schellingforschung weiß, daß auch hier eine ungelöste und allem Anschein nach unlösbare Spannung und Paradoxie auftritt: diejenige der „Einheit" von geschichtlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit.

Wie gesagt, durchgeführt wird der Beweis der absolut freien, für Gott selbst nicht notwendigen Schöpfung und ihrer Geschichte nicht. Es bleibt abzuwarten, ob die Durchführung nicht doch eine „Folge" aus dem göttlichen Willensakt impliziert, die eine Weltwerdung Gottes als *notwendig* erscheinen läßt (vgl. *J. A. Bracken*, Freiheit und Kausalität bei Schelling [Freiburg-München 1972], siehe ThPh 48 [1973] 469 f.).

Eindrucksvoll kommt auch in dieser Nachschrift die eigentümlich „spekulative" Kraft Schellings zum Ausdruck, nicht zuletzt in seinem unerhörten Sprachvermögen. Sie konnte damals faszinieren. Daß sie letztlich dennoch nicht zu überzeugen imstande war, sondern das jähe Ende der „spekulativen" Philosophie bedeutete, ist freilich ebenso handgreiflich. Es hat kaum einen Sinn, an sie wieder anknüpfen zu wollen. –

Das Schelling-Buch von M. Vetö enthält die Wiedergabe der Nachschrift jener Vorlesung aus dem Jahre 1810 von E. F. Georgi, die Schelling selbst durchsah und von der er das korrigierte Ms. zurückbehielt (101). Die Version aus den „Sämtlichen Werken" wird unter dem Text beigedruckt – man übersehe dazu nicht die Konkordanztafel (260 f.). In einem Anhang sind nebst einem Anmerkungsteil Tagebuchnotizen und Briefe Schellings beigegeben.

Die „Introduction historique et philosophique aux Conférences de Stuttgart" (7–97) stellt eine ausgezeichnete Einübung in Schellings Denken von monographischem Wert und Rang dar. Auf sie soll hier kurz eingegangen werden; der Vorlesungstext bringt m. E. gegenüber demjenigen der „Sämtlichen Werke" nichts eigentlich Neues, wenn auch für die Schellinginterpretation ein Vergleich beider Versionen, besonders im Hinblick auf das beiderseitig sich Ergänzende, von gewissem Interesse sein wird.

Während Kant die formalen Bedingungen der Möglichkeit von (naturwissenschaftlicher) Erfahrung im allgemeinen aufsucht, bemühen sich Fichte und Schelling um die Deduktion des Materialen, des Inhalts menschlicher Gesamterfahrung. Hegel vollendet der Intention nach diese Aufgabe (33). Eben in den Stuttgarter Vorlesungen tut Schelling den entscheidenden Schritt: Er deduziert die sukzessiven Perioden der im Absoluten „zugleich" gesetzten „Potenzen" (ebd.), die zeitlich und spezifisch geschichtliche Abfolge („du monde intellectuel et spirituel"). Mit dem Satz, die Potenzen seien nun „als Perioden der Selbstoffenbarung Gottes gesetzt", inauguriert er seine „geschichtliche" Philosophie der „Weltalter" und die letzte „Spätphilosophie" (34). Dabei stellt der „Abfall" (als Ursprung der Welt, des Menschen) die spekulative Mitte dar, so daß „l'anthropologie garde la clef du passage de la philosophie négative à la philosophie positive" (35). Wie das des näheren zusammenhängt, zumal der Sinn der Schellingschen „Potenzen", wird einfühlsam nachgezeichnet und nahegebracht. Wir greifen nur folgende wenige Punkte heraus.

Wichtig erscheint der Hinweis, die Schellingsche Spekulation, die in diesen Vorlesungen Triumphe feiert, werde „ausgearbeitet und illustriert" im Dialog „Clara" (11, vgl. 25 f.): man sollte ihn nicht stiefmütterlich behandeln. Man beachte aber auch Schellings briefliche Äußerung, er habe „die entscheidenden Ideen" erst in den folgenden Jahren gefunden (10 Anm. 1). Der Hrsg. möchte von einem „Stuttgarter System" sprechen, weil Schelling in den betreffenden Vorträgen

das Wesentliche seiner (damaligen) Philosophie gegeben habe (26). Es ist da schon bestimmter als in der „Freiheitsschrift" die Rede von Schöpfung aus Freiheit, obwohl unmittelbar darauf die absolute Freiheit zugleich als absolute Notwendigkeit definiert wird (29). Hier stoßen wir wiederum auf jene dunkelste Stelle im System, und erst die viel späteren Münchener Vorlesungen versuchen mit subtilen Distinktionen und Subdistinktionen zu größerer Klarheit zu verhelfen, ohne jedoch – wie oben angedeutet – das lösende und erlösende Wort zu finden. Schelling selbst meint, die Unterscheidung zwischen einem „System der *Lebendigkeit*" und einem „System der *Freiheit*" habe er damals noch nicht gesehen (29 Anm. 3: das Zitat steht im Aufsatz von H. Fuhrmans auf S. 267, nicht 367). Spontaneität ist ja noch nicht Freiheit.

Für die „anthropologische Basis" seines Denkens, gerade auch bezüglich der Absolutheit Gottes, wirkt der Satz vom „allgemeinen Grundgesetz des Gegensatzes", der die Stuttgarter Position bestimmt, tatsächlich erhellend (31). Identität impliziert hier Differenz, was im „Identitätssystem" wohl noch nicht mit solcher Deutlichkeit hervorgetreten war. Eine strikt thematische Untersuchung des das Ganze organisierenden Stellenwerts von „Dialektik", gleich, ob Schelling diesen Terminus einsetzt oder nicht, wäre am Platze gewesen und hätte Nähe und Ferne zu Hegel ausmessen können.

Einen sehr guten Durchblick durch Schellings Anthropologie findet der Leser in Abschnitt III der Einleitung (36–50), zu dem die Abschnitte IV und V unmittelbar gehören: über das Böse und den „Abfall" sowie über die Eschatologie mit einem Exkurs über die „spirituelle" Leiblichkeit – ein Nachklang zu den geradezu anthroposophischen Intuitionen im Dialog „Clara". Was Schelling mit einem Anflug von Selbstkritik gegen Schluß seiner Ausführungen schreibt, dürfte für das Ganze seiner trotzdem oft so suggestiven Denk-Aufschwünge gelten: „Doch dies mag genug sein von der Geisterwelt, und vielleicht ist es schon zuviel" (204, vgl. 95).

H. Ogiermann, S. J.

Schaeffler, Richard, *Einführung in die Geschichtsphilosophie.* 8° (XI u. 245 S.) Darmstadt 1973, Wissenschaftl. Buchges. 38.50 DM; MP 22.50 DM.

Einleitend weist der Verf. auf das Vielerlei von Fragen hin, die unter dem Namen „Geschichtsphilosophie" behandelt werden. Dann versucht er, eine Art Landkarte der geschichtsphilosophischen Probleme zu zeichnen, die freilich nie ein für allemal festgelegt werden kann. – Geschichtsphilosophie besagt, daß der Gegenstand Geschichte, die Fragestellung jedoch philosophisch ist. Was „Geschichte" ist, kann einstweilen nur vorläufig nach dem allgemeinen Sprachgebrauch umschrieben werden. So ist Geschichte die Abfolge von Veränderungen menschlicher Lebensverhältnisse, sofern sie für uns durch Interpretation von Zeugnissen rekonstruierbar wird. – Zur Deutung des historischen Rohstoffes bieten sich verschiedene Modelle an, deren Ansatz „im vorwissenschaftlichen Gebrauch des Wortes ‚Geschichte' schon mitenthalten" ist. Diese Modelle sind: a) das sozioökonomische, b) das moralphilosophische, c) das kulturhistorische, d) das Modell des Verhältnisses von Theorie und Praxis und das dialektische Geschichtsmodell. Allen diesen Geschichtsmodellen ist es ursprünglich eigen, im Geschichtsprozeß einen eigenen, vom Naturprozeß strukturell verschiedenen Ereigniszusammenhang zu sehen.

Das führt zur Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte. Diese Frage wie überhaupt die Geschichtsphilosophie hat im Denken des Menschen einen spätzeitlichen Standort. Sie ergab als Merkmal der Geschichte im Unterschied zur Natur: Irreversibilität der Entscheidungen, Vorrang der Zukunft, Anthropozentrik des Geschehens. Da der Mensch sowohl Teil der Natur als auch Träger der Geschichte ist, schienen obige Merkmale der Geschichte zu seiner Wesensspaltung zu führen. Wie soll sie überwunden werden: durch Rückführung von Natur und Geschichte auf einen gemeinsamen Ursprung – durch Historisierung der Natur oder Naturalisierung der Geschichte? Wenn man die Geschichte naturalisiert, scheint dem Einfluß des Bewußtseins auf die Geschichte nicht genügend Rechnung getragen zu sein. Man wird deswegen das Verhältnis von Geschichte und Bewußtsein näher untersuchen müssen.

Gehen wir dieser Frage nach, so zeigt sich, daß das Bewußtsein die Geschichte zwar mitbestimmt, aber dabei auf Widerstand stößt. Die Erfahrung der Grenze, der Ohnmacht des Geistes, führt zum Phänomen der Entfremdung, und dieses stellt nun die Aufgabe, sie zu überwinden. In diesem Bemühen entdeckt man die Historizität der Vernunft, und zwar „zunächst unter dem Gesichtspunkt ihrer ‚Erkrankung' oder möglichen Zerstörung, ihrer ‚Therapie' oder versuchten Wiederherstellung". Dem logischen Zusammenhang der Fragen entspricht in etwa ein philosophiegeschichtlicher: in der historischen Krisis der Vernunft stellen Aufklärung und Romantik verschiedene Diagnosen und bieten verschiedene Heilverfahren an. Wer von beiden hat recht? Eine befriedigende Antwort scheint erst möglich, wenn das Verhältnis von Vernunft und Erfahrung geklärt ist. Da Vernunft und Erfahrung einander zu bedingen scheinen, kann weder die reine Vernunft noch die bloße Erfahrung die Entfremdung des Geistes heilen. Wenn Vernunft und Erfahrung einander bedingen, „so scheinen sie sich in einem dialektischen Prozeß gegenseitig hervorzureiben". Die Vernunft muß nun lernen, sich aus dem Geschichtsprozeß zu verstehen, und der Geschichtsprozeß ist zu begreifen als Entstehungsgeschichte der Vernunft. „Ein Geschichtsbewußtsein, in welchem Selbstverständnis und Geschichtsverständnis zusammenfallen, heißt ‚historisches Bewußtsein'." Eben dadurch, daß das Bewußtsein die Geschichte in sein Selbstverständnis aufnimmt, kann es die Entfremdung überwinden. Es muß also einsichtig gemacht werden, „warum der Gang von der Unmittelbarkeit über die Entfremdung zur Vermittlung sich notwendig aus dem Wesen des Bewußtseins ergibt".

Geschichte muß als Tat des Menschen der Kritik zugänglich sein. Nicht erstlinig aus theoretischen Gründen, um den Abstand zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, aufzuzeigen. Denn dieses Seinsollende hängt ja nicht wie ein Sternenhimmel ewiger Werte über der Zeit, ist kein platonischer Kosmos, in den man sich geistig flüchten könnte. Der Mensch muß, um es zu erreichen, die Wirklichkeit, also seine Objektwelt und sich selber, verwandeln. Kritik ist, so gesehen, der wichtigste Motor der Geschichte. Dabei zeigt sich ein Dilemma: einerseits ist die Vernunft so in die Geschichte verflochten, daß sie nicht hoffen darf, die Norm für die Kritik in einem ewigen Wertreich zu finden – anderseits muß der Maßstab für das zu Messende über diesem liegen, die Norm für die Geschichtskritik also über der Geschichte als ganzer stehen, um für sie verbindlich zu sein. Damit ist die Problemstufe: Wahrheit, Geschichte und Kritik erreicht.

Die historische Kritik, um die es hier geht, betrifft sowohl den tatsächlichen Verlauf der Ereignisse und die historische Situation, als auch den jeweiligen Stand des Bewußtseins. Denn auch das Bewußtsein, einschließlich seiner jeweiligen Fähigkeit für Wahrheits- und Werterkenntnis, unterliegt dem Wandel. Um eine Norm zu finden, nach der die Kritik sie beurteilen kann, muß etwas gegeben sein, was ihnen vorausliegt. Vorausliegt ihnen aber *der Grund ihrer Möglichkeit.* Er muß so beschaffen sein, daß er der Radikalität der Geschichtlichkeit in Subjekt und Gegenstandswelt gerecht wird. Wenn man die geschichtsphilosophischen Gefahren von Platonismus einerseits und historischem Relativismus anderseits vermeiden will – und man muß es –, dann muß der obige Möglichkeitsgrund so beschaffen sein, daß er die Gegensätze „ewig" und „relativ" hinter sich läßt. Auf der Suche nach diesem Dritten analysiert der Verf. drei Begriffe von Wahrheit: Wahrheit als Adäquation, Wahrheit als Geltung und Geltungsgrund und Wahrheit als Bedingung der Intersubjektivität. Doch wird in dieser Untersuchung die Problematik nur entfaltet, nicht behoben. Wie soll man der relativistischen Auflösung der Wahrheit entgehen, wenn die „Wahrheit gerade in denjenigen Funktionen, in denen sie Kritik möglich machen soll, ... keineswegs von der Geschichte unbetroffen bleibt"? Hier kommt man nur weiter, wenn geklärt wird, was das heißt: die Wahrheit ist von der Geschichte betroffen. Einen vorläufigen Hinweis bietet Sch. mit dem Satz: „Wahrheit muß in der Geschichte selbst als deren Möglichkeitsgrund aufgesucht werden." Wie das geschehen soll, wird nicht recht klar, wenn man mit Sch. annimmt, daß die geschichtlichen Epochen nicht nur voneinander verschieden, sondern disparat sind, daß die Kulturen disparat sind oder sein können, daß z. B. die Zeitalter und Kulturen in dem, was sie unter Gerechtigkeit verstehen, nicht nur verschieden, sondern disparat sind. Wie können wir von unserem Standort aus überhaupt über andere Epochen und Zivilisationen sprechen, wenn es zwischen uns

und ihnen in bezug auf die geistigen Werte im allgemeinen und die ethischen im besonderen nichts Gemeinsames gibt? Die Disparatheit kann also nur vordergründig und nicht radikal sein. Menschliche Geschichte als ganze setzt voraus, daß die Transzendentalien wahr und gut in allen Zeitaltern mitgegeben sind, und das bedeutet auch einen gleichbleibenden materialen Grundgehalt dessen, was wahr, was rechtens und gültig ist. Ohne eine Anleihe aus dem Grundbestand des Platonismus kann man das von Sch. gestellte geschichtsphilosophische Problem (es wird hier zum allgemein philosophischen) nicht lösen. Wenn der Verf. den Möglichkeitsgrund der Geschichte in etwas sucht, was den Gegensatz von „ewig" und „relativ" hinter sich läßt, scheint er mir das Gleiche zu sagen. Denn das, was in der Dialektik der Geschichte das Prinzip der Vermittlung, die Brücke, die Koppelung bildet, wird sicher kein konkretes Übersein mehr sein. Ob man es dann als ontologischen Begriff oder als das „Ideale" bezeichnet, scheint mir hier nicht so wichtig zu sein.

Der 2. Teil des Buches gibt einen Überblick über Werden und Wandel des philosophischen Geschichtsproblems. Es ist klar, daß er im 1. Teil schon immer mitgegeben war. – Das Problem „Geschichte" stellte sich für die Philosophie 1. im Zusammenhang der Staatsphilosophie, 2. im Zusammenhang der Moralphilosophie, 3. im Zusammenhang mit der Religion. Das geschichtsphilosophische Denken gewinnt von Augustinus an die Eigenart, das Zusichselberkommen der Vernunft zugleich als einen historischen Vorgang zu betrachten. Der philosophische Werdegang ist zugleich Prozeß der Geschichte. In der Neuzeit rückte das Thema „Vernunft und Geschichte" immer mehr in den Mittelpunkt. In der idealistischen Geschichtsphilosophie ist die dialektische Entfaltung der Vernunft zugleich das Drama der Geschichte. Diese Identität von Denken und Geschichte ruft aber den Einwand hervor, daß hier die Weltgeschichte vorschnell nach dem Modell der Philosophiegeschichte entworfen werde. Hier setzen die Lebensphilosophie und Marx ein. Doch auch der marxistischen Dialektik kann man vorwerfen, daß sie die wirkliche Geschichte vergewaltige, daher der Appell des Positivismus an die „historischen Tatsachen". Er scheitert daran, daß man ohne Metaphysik nicht klären kann, was „historische Tatsache" ist. Heidegger erneuert wiederum die transzendentalphilosophische Fragestellung. Am wichtigsten in Heideggers Beitrag erscheint dem Verf. die Beobachtung, daß der Horizont, innerhalb dessen uns Seiendes begegnet, „je für ein Zeitalter spezifisch" ist. So ist z. B. der Horizont des neuzeitlichen Menschen gekennzeichnet durch die Sorge um sein eigenes Seinkönnen. Das Seiende zeigt sich als „dienliches Zeug". Die Frage ist nun, wie kann ich die verschiedenen Epochen und ihre Horizonte begreifen (und dazu ist ein Vergleichen nötig), obschon „die verschiedenen Horizonte nicht noch einmal in einem umfassenden Gesamthorizont zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht werden können"? Hier haben wir das Problem der Disparatheit der Zeitalter wieder. Auch die Frage der Intersubjektivität ist hier mitgegeben. Wenn die verschiedenen Träger der Geschichte, seien es Einzelsubjekte, seien es Epochen, zu einander in Beziehung gesetzt werden sollen – ist das möglich ohne einen sie überspannenden Gesamthorizont? Wenn Intersubjektivität „diejenige Beziehung zwischen Subjekten" ist, „die durch die Gemeinsamkeit einer Sache gestiftet wird" (71), so heißt das doch nichts anderes, als daß sie in einem sie übergreifenden Horizont stehen müssen. Der Gesamthorizont braucht ja nicht ein Gegenstand neben den anderen zu sein, er ist wie das Sein im Seienden mitgegeben. Hier läßt Sch. den Leser ohne befriedigende Antwort.

Der Verf. sagt auch, daß er noch keine Lösung weiß. In einem abschließenden Ausblick bietet er eine Fragestellung an, die dem im 1. Teil abgesteckten Problemfeld am ehesten entsprechen und zugleich erlauben soll, die positiven Seiten der bisherigen philosophischen Bemühungen zu verwerten. Die Richtung, die er weist, führt über die bisher (Platon, Kant, Dialektik) angebotenen Lösungen hinaus. Trotz größter Verschiedenheit stimmen sie darin überein, daß sie die Möglichkeitsbedingungen der Geschichte auf ein ewiges Prinzip zurückführen. Abweichend davon will der Verf. dem Zweifel Ausdruck geben, als könne man zum Möglichkeitsgrund der Geschichte nur vordringen, wenn man die Geschichte als ganze überschreitet. „Es wird ebensosehr mit der Möglichkeit gerechnet, daß nicht die Geschichte von einem transzendentalen Systemansatz her deduzierbar, sondern

jeder Systemansatz auf eine historisch spezifische transzendentale Struktur reduzierbar sei" (217). Hier wäre m. E. noch zu verdeutlichen, was das ist: eine historisch spezifische und doch transzendentale Struktur. Ein Systemansatz kann durchaus je nach Epoche seine besondere geschichtliche Form haben, das, was er anzielt und worum er kreist, und kann deswegen doch ein überzeitliches Prinzip sein. – Um zu einer befriedigenden Lösung der anstehenden Fragen zu gelangen, schlägt der Verf. vor, sie auf die vorgängige Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung auszudehnen. Daß er letztlich die platonische Grundidee nicht überholen kann – und wie es hier scheint, auch nicht will –, verrät der Satz: „Sofern zu den Bedingungen der Erfahrung auch überzeitliche Strukturen gehören, ist deren Funktion dennoch historisch und gesellschaftlich variabel" (224).

G. Fr. Klenk, S. J.

Simonis, Walter, *Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik* (Eichstätter Studien, N. F. 7). Gr. 8° (XI u. 170 S.) Kevelaer 1972, Butzon & Bercker. 28.– DM.

In einer Epoche, die vielfach von der Metaphysik Abschied nimmt, macht es Freude, einem jungen Mann zu begegnen, der mit aller Entschiedenheit auf metaphysisches Denken ausgeht und sich mit beachtlicher spekulativer Kraft dessen Grundfragen zuwendet. Dabei folgt er keineswegs den überlieferten Wegen, sondern versucht einen eigenen ursprünglichen Entwurf, der auf die bis zum letzten vorstoßende Durchdringung und innere Begründung des bisher Erreichten abzielt. Hierzu ist er durch seine genaue Kenntnis der Geistesgeschichte gerüstet, die neben dem scholastischen auch das antike und das moderne Philosophieren bis zur Gegenwart umfaßt. Das zeigen die ausführlichen Anmerkungen mit ihren sparsamen, aber gut ausgewählten und klug abwägenden kritischen Auseinandersetzungen; daß er diese nicht in den Text der Abhandlung selbst hineinverflicht, kommt der folgerichtigen Entwicklung und dem getreuen Nachvollzug seines nicht immer leichten Gedankenganges zustatten. – Freilich werden seine Urteile kaum in allem der Eigenart der einzelnen Denker ganz gerecht; Vorbehalte sind etwa bezüglich Heidegger anzumelden, bei dem S. „eine Art Mystik" vermutet, die das Sein „als eine eigene, ungreifbare, über oder hinter den Dingen waltende Größe ... vernimmt oder ahnt oder gar schaut" (Anm. 3); auch der Unterschied zwischen dem vernehmenden Denken und dem rationalen oder reflexen Denken wäre sorgfältiger zu untersuchen und nach seinem wahren Kern herauszuarbeiten (vgl. Anm. 4), wozu das Abheben des intellectus von der ratio bei Thomas von Aquin wertvolle Beiträge liefert.

„Das Ziel des Philosophierens ist es, das Wieso und Warum des Wirklichseins zu begreifen" (15), wobei Sein nur „die Existenz der Dinge, Pflanzen, Tiere und Menschen" bedeutet (Anm. 3). Auf der Metaphysik, die das Sein klärt, baut die Ethik auf, die das Sollen bedenkt. Da sich dieses „auf die seinsgerechte Weise der Existenz des Menschen" richtet (X), ist die Ethik zwar eigenständig, aber auf das engste mit der Lehre vom Sein verbunden. Näherhin befaßt sich die Metaphysik mit dem Wieso des Seienden, insofern sie „jene inneren Gesetzmäßigkeiten" erforscht, „die das Wirklichsein als solches ausmachen" und es „ermöglichen" (6); mit dem Warum hat es die Metaphysik zu tun, insofern sie von dem frag-würdigen Seienden auf dessen fraglosen Grund schließt, der verstehen läßt, daß überhaupt etwas ist. Die Ethik hat den „sittlichen Anspruch an den Menschen" aufzuweisen, „der ihn zu seinem Tun verpflichtet" und „auch erst den Begriffen ‚sittlich gut' und ‚sittlich böse' begründeten Sinn zu geben vermag"; darauf aufbauend läßt sich „Näheres über das Wesen und über einzelne Handlungsweisen sittlichen Tuns ausmachen" (IX f.).

Alles philosophische Fragen setzt bei der „Erfahrung des Wirklichseins" an (11), das „mit sich selber identische" oder als „diese bestimmte Seiende" betrifft (10). Von ihnen her müssen wir „die Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit des Wirklichseins" durch „die Mühe des Begriffs ... denkend erarbeiten" (11); sie läßt sich zwar nicht einfach aus der Erfahrung ableiten, wohl aber an ihr irgendwie ausweisen (vgl. 14). Für dieses „Befragen und Ergründen dessen, was ist" (13), spielt das Erkennen die entscheidende Rolle, das sich „auf ein objektiv Gegebenes, auf

etwas", das ihm „entgegensteht", „auf das andere als solches" bezieht; ja „wenn der Mensch sich selbst erkennt ... macht er sich noch zum ‚Gegenstand', zum andern" (12). – Die hier vorliegende Beschreibung des Erkennens weckt Bedenken, weil die Bezogenheit auf ein Gegebenes, Anderes, Entgegenstehendes nur für das endliche Erkennen des Menschen zutrifft, keineswegs aber das Erkennen als solches oder nach seinem innersten Wesen kennzeichnet, das vielmehr Identität als Überwinden der Subjekt-Objekt-Spaltung besagt. Vielleicht ist die Betonung des Andern im Erkennen nicht ohne Folgen für die weitere spekulative Entwicklung, namentlich für die drei-einige Struktur des Seienden, um die bei S. alles kreist.

Zum Wirklichsein gelangt der Mensch, wenn er nicht beim „Für-ihn" des Seienden stehenbleibt, sondern zu dessen „An-sich" und In-sich vordringt (17). Das so gewonnene Sein hat einen genau bestimmten Gehalt und ist zugleich in allen Seienden „auf ihre jeweils verschiedene Weise verwirklicht" (20). „Der Begriff des Seins ist somit der allgemeinste und leerste einerseits und der vom Individuellsten geltende und somit alle Fülle ermöglichende und erwirkende andererseits" (21). – Wie aus allem hervorgeht, nimmt S. das Sein als Existieren oder als Wirklichkeit im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit. Das Sein als die absolute Fülle, das viele neuere Ausleger des Aquinaten herausarbeiten, kommt bei ihm nicht ins Spiel, zumal er den Seinsbegriff als den leersten bezeichnet, während die andere Auffassung darin bereits die Fülle, wenn auch auf unbestimmte Weise, sieht. Freilich wird die Fülle dadurch angedeutet, daß es heißt, alle Fülle werde durch das Sein als Existieren ermöglicht und erwirkt, was mit der Leere nicht leicht vereinbar ist.

Jedes Seiende ist ein bestimmtes, ebenso von den anderen unterschiedenes wie auf sie bezogenes; seine Existenz ist zugleich Insistenz, insofern es sich „zur Geltung und ins Spiel mit den anderen bringt" oder „sein Wirklichsein nach außen hin" ausspricht (27). Diesem gilt es in „Anerkennung und Hinnahme" gerecht zu werden (28). Besonders ist die „Bezogenheit des Menschen auf das andere" zu beachten, nämlich „seine Weltlichkeit" (30), die sein Dasein innerlich prägt. Doch setzt sich sein Außen deutlich von seinem Innen durch sein bewußtes Stellung-nehmen gegenüber dem anderen ab. In all seinem Vollziehen ist „ein Wachsen und Mehrwerden", „ein Zunehmen seines eigenen Seins" zu beobachten; die damit gegebene „Zeitlichkeit" ist „eine Weise seines eigensten Existierens" (36). Dabei ist er nicht an die Gegenwart ausgeliefert, sondern in dieser auf Zukunft und Vergangenheit bezogen, die auf ihre Weise in die Gegenwart hereinragen und sie mitbestimmen. Diesen Abschnitt zeichnen viele treffende Analysen aus.

Wir kommen zum Zentralstück der ganzen Abhandlung, das „die Eigenschaften des Seins" entfaltet (40). Hier geht es um die Eigenschaften des Seins in sich selbst, nicht lediglich in seiner Bezogenheit auf den Menschen. Es kann sich allein deshalb zum anderen hin zeigen oder ausdrücken, weil es sich „als ein immanentes Ausdruck-seiner-selbst-Sein vollzieht" oder als „lebendige Selbst-Wirk-lichkeit" ist (46 f.). Das „eigene, ursprüngliche Sich-ausdrücken" geschieht als „Sich-selbst-gegenüber-Stellen" (47). Das ist jene „innere Bewegung", jener „dynamische Vollzug" (40) oder jene „Seinsstruktur", in der die „Bedingungen der Möglichkeit" für das „Selbersein" oder einfachhin für das Sein des Seienden enthalten sind (41). Diese „inneren Möglichkeitsbedingungen des Wirklichseins" sind die Transzendentalien, die S. neu zu verstehen unternimmt, insofern er sie nicht in ihrer Bezogenheit nach außen, etwa zum Erkennen und Streben, betrachtet, sondern in ihrer inneren Konstitution, nämlich „als eine Weise des Wirklichseins des Seienden" erhellt (47). Außerdem ersetzt er die klassische Trias Einheit–Wahrheit–Gutheit durch die andere neu geordnete Gutheit–Wahrheit–Schönheit. Schließlich sieht er den darin liegenden „Selbstausdruck" als „Relationalität" oder „innere Diastase", ohne die es „nur das undenkbare, tote oder schlechthin diffuse Dasein, das sich zur Nichtigkeit auflösen müßte", gäbe; „wirkliches Sein wäre unmöglich" (48). Dementsprechend sind die Transzendentalien voneinander „nicht lediglich begrifflich ... unterschieden" und doch „in aller inneren Differenz auch in der notwendigen Identität" gehalten (50). – Im Sinne einer inneren Relationalität hat schon *H. Beck* die Transzendentalien interpretiert (Der Akt-Charakter des Seins. München 1965). Sie setzt eine mehr als nur begriffliche Unterscheidung voraus, von der man nicht leicht zu sehen vermag, wie sie mit der Identität zusammenstimmt. Daß die Gutheit an

erster Stelle steht, überrascht und ist genau zu prüfen. Welche Gründe führen S. zu seiner Neu- und Umbestimmung der Transzendentalien?

Das innere „Sich-selbst-Gegenüber" des Seins stellt sich als Wahrheit dar, weil das „immanente Ausdrucksein" als „der ontologische Grund ... das äußere Erscheinen" oder die Erkennbarkeit ermöglicht (47). Im Ausdruck drückt sich aber das Seiende aus, indem es „so sich als es selber zu sich selber in Geltung bringt" (48). Demnach vergibt sich im Seienden ein terminus-a-quo des Ausdrucks zum Ausdruck selbst als dem terminus-ad-quem, der aber im Seienden selbst „einbehalten bleiben muß", damit dieses „sich nicht ins schlechthinnige Außer-sich und damit ins Nichts verliert" (48). Nun enthüllt sich der terminus-a-quo als die Gutheit, die „immer ein Sich-verschenken, ein Sich-mitteilen ist"; „das Gute als sich Mitteilendes vermittelt sich durch sein Wahrsein, in dem es als begehrenswert erscheint" (48). Aus dem „Auseinander" von Wahrheit und Gutheit entspringt zugleich „ihr Gegeneinander und Miteinander" oder die Schönheit (49). Indem nämlich das Seiende sich selbst ausdrückt, schwingt die Bewegung in sich selbst zurück als „Einen und Zur-Übereinstimmung-Bringen" von Wahrheit und Gutheit, so daß das Ganze des Seins „immer schon von allen Dreien vollzogen" und ermöglicht ist (50). – Mit der Schönheit ist die Einheit des Seienden gegeben, und zwar nicht nur „in ihrem äußeren Ergebnis", kraft dessen das Seiende „als eines und ganzes vor dem Menschen steht", sondern in ihrer ontologischen Ursprünglichkeit, kraft deren das Seiende „in sich selber geeint ist und als in sich selber gesammeltes existiert" (51). Diese Gesammeltheit besagt aber nicht „eine leere, undifferenzierte Einerleiheit, sondern lebendige Übereinstimmung des Seienden mit sich selber" (51). Demnach ist die „phänomenale Einheit der Seienden" „letztlich Ergebnis einer inneren Dreiheit", da jedes Seiende „als Dreieiniges" existiert, weshalb die Einheit nicht „das erste und ursprüngliche Prinzip alles Wirklichen ist" (53). Vielmehr ist der Vollzug „das eigentliche erste Prinzip", insofern er „sowohl Identität als auch Differenz" der Transzendentalien umfaßt und setzt und so „das Wirklichsein ermöglicht" (54).

Mit dem eben dargelegten Gedankengang verbindet den Rez. eine gewisse Verwandtschaft, was zumal für die letztgenannte Formulierung zutrifft. Bereits meine Dissertation (Sein und Wert [Paderborn 1938]) trug das Motto „Sein ist Wirken", also dynamischer Selbstvollzug; dessen weitere Entfaltung versuchte ich in meiner „Metaphysica operationis humanae" (Rom 1958) und in meiner „Ontologia" (Barcelona 1963). Dabei wurden als innere Wesensmomente alles Wirkens Vorstellen und Streben begriffen, in denen das Sein sich selbst auslegt. Dementsprechend sind die Transzendentalien mit dem inneren Selbstvollzug des Seins gesetzt und nicht erst mit der Bezogenheit des Seienden nach außen gegeben, womit ich ein Grundanliegen des Verf. vorausnehme. Näherhin ist das Eine mit dem Sein vorgängig zum Wirken gegeben, mit dessen beiden Momenten das Wahre und das Gute gesetzt sind, während der Zusammenklang dieser drei Transzendentalien das Schöne ausmacht. Wie ich S. gerne zugestehe, liegt im Schönen die vermittelte Einheit, die jedoch die vorgängige unvermittelte Einheit nicht ausschließt, sondern voraussetzt. Damit weist das Sein eine notwendige innere Struktur auf, die aber an sich nicht eigentliche Relationalität, sondern Identität besagt, freilich eine strukturierte Identität, die nicht in Einerleiheit absinkt. In der angedeuteten Struktur liegt eine Abfolge, vermöge deren nicht nur ein Transzendentale dem anderen, sondern auch das Sein sämtlichen Transzendentalien vorausgeht, weil diese sonst nicht Eigenschaften des Seins wären. Bei S. hingegen gehen letztlich die Transzendentalien dem Sein voraus als seine Möglichkeitsbedingungen oder sogar Konstituentien, weshalb sie nicht wahrhaft Eigenschaften bleiben. Auch nach meiner Auffassung gehören die Transzendentalien zur Vollkonstitution des Seins, das ohne sie nicht Sein wäre und ihnen doch als Akt und Fülle zugrunde liegt, weshalb zuinnerst die Transzendentalien durch das Sein statt umgekehrt ermöglicht sind.

Zu klären ist noch, warum trotz eines gemeinsamen Grundsatzes S. andere Wege als der Rez. einschlägt. Die Antwort ist wohl darin zu suchen, daß S. zwar schließlich zum Vollzug als dem ersten Prinzip gelangt, bei seiner spekulativen Entwicklung aber den Ausdruck als Ausgangspunkt wählt, in dem er vom Ausdruck des Seienden im Erscheinen zum Selbstausdruck des Seienden in sich selbst vorstößt.

Damit befindet er sich in der Wahrheit, innerhalb deren er den Ausdruck selbst von dem Seienden, das sich ausdrückt, abhebt. Diese Zweiheit führt ihn zur Gutheit als dem ersten Transzendentale, weil der Ausdruck durch Sich-vergeben, Sich-schenken, Sich-mitteilen des Seienden zustande kommt, was alles dem Guten eigen ist. Dem Rez. will scheinen, daß im inneren Ausdruck der Abstand zwischen dem Ausdruck und dem Sich-ausdrückenden übersteigert und zu sehr dem äußeren Ausdruck angeglichen wird; vielleicht spielt auch die nach S. für das Erkennen kennzeichnende Andersheit herein, von der oben die Rede war. Mit dem Abstand wird aber das Sich-vergeben und folglich die Vor-ordnung des Guten fraglich. Insofern das Gute dem Wahren vorausgeht, ist es noch unvermittelt und fällt es mit dem gleichfalls unvermittelten Einen zusammen, während das vermittelte oder vollausgeprägte Gute dem Wahren nachfolgt oder dieses voraussetzt. Nach dem Urteil des Rez. ist die Begründung, die S. für das Gute als das erste Transzendentale vorlegt, nicht zwingend.

Nachdem in den vorstehenden Erörterungen das Sein oder das Existieren geklärt ist, wendet sich S. der Zeit zu. Die „phänomenale Werde-Zeit", die am ständig neuen Mehrwerden des Menschen aufleuchtet, gründet in der „transzendentalen Seins-Zeit" (67), die „das Sein in seiner ursprünglichen dreigegliederten Ek-sistenz" kennzeichnet (65). Sein ist demnach „als aktueller Vollzug notwendigerweise transzendentale, ontologische Zeit" (65); dementsprechend ist Zeit die „ursprünglichste Dimension des Wirklichseins überhaupt, die alles Weitere erst ermöglicht" (70). Sein und Zeit sind konvertible Größen, was aber die Ewigkeit nicht ausschließt, weil dies dasselbe wie „unendliche Zeit" ist (104). – Vermöge der inneren Abfolge der Momente im Sein, die ich vertrete, habe ich wieder gemeinsamen Boden mit S. Doch meine ich, man solle Dauer von Zeit unterscheiden, wobei die Ewigkeit als Dauer im Zugleich, die Zeit aber als Dauer im Nacheinander zu bestimmen ist. Da nun die innere Abfolge der Seinsmomente dem Zugleich angehört, besagt Sein dasselbe wie Ewigkeit und ist in jedem Seienden das ihm zukommende Sein ein Partizipieren am Ewigen.

In dem notwendigen „inneren, zeitlich geordneten Vollzug des Seins" finden wir auch die Wurzel der Seins- und Denkprinzipien (77). „Das Notwendige der inneren Einheit im Sein" ergibt „den Satz der Identität"; und „das Notwendige des inneren Gegenübers" der Transzendentalien führt zu dem „Satz vom Grund" (83). Das Wahre gründet im Guten, und in beiden gründet das Schöne; „das Seiende ist somit in sich selber irgendwie begründet" (84). Das so aufleuchtende Notwendige des Seins ist „ganz hineingetaucht" in die „Zufälligkeit" der „Seienden" (86). – Auch der Rez. sieht in seiner „Ontologia" den Zusammenhang der ersten Prinzipien mit den Transzendentalien, wobei sich jedoch aus dem schon besprochenen Unterschied bezüglich der letzteren auch eine Abweichung bezüglich der ersteren ergibt. Namentlich bleibt dunkel, wie mit der Einheit als Relationalität die Identität gesetzt sein könne, eine Schwierigkeit, auf die wir schon hinwiesen. Außerdem kann wohl die Absolutheit der Identität oder die Unmöglichkeit des Widerspruchs kaum ohne das Bedenken des Seins als der absoluten Fülle bis ins Letzte begriffen werden.

Die Untersuchung, die dem Wieso des Wirklichseins nachspürte, vollendet sich in der Frage nach dem Warum der Wirklichkeit der Seienden oder nach dem Grund und schließlich dem absoluten Grund. Weil der Grund weder im Seienden selbst noch in anderen Seienden derselben Art liegt, müssen wir „auf ein Unbekanntes schließen", das der Grund des Grundlosen ist (98). Als er ist „das Dreieinigsein als solches in reiner, absoluter Weise verwirklicht", also ohne Eintauchen in das Zufällige (105). Er ist „das Transzendente", „das Absolute", das „sowohl in allem als auch über allem" ist (103); „auch Personalität muß von dem absoluten Grund angenommen werden" (105). Von hier aus ist sogar die These von der „Unbeweisbarkeit und Uneinsichtigkeit der Trinität ... zu revidieren" (Anm. 76). – Die letzte Bemerkung zeigt, wie berechtigt unsere Bedenken gegen die Relationalität der Transzendentalien sind, wie namentlich ihre Identität kaum damit vereinbar ist; denn S. entnimmt der Drei-einigkeit der Transzendentalien die Dreiheit der nicht miteinander identischen göttlichen Personen.

Unsere schon sowieso sehr ausführliche Besprechung kann sich nicht mehr mit

dem 2. ethischen Teil des Buches befassen, der so manche originelle und einer eingehenden Diskussion werte Überlegungen enthält. Überhaupt verdient die anregende Untersuchung des Verf. sorgfältige Beachtung; hier zeigt sich ein ursprünglicher Denker, von dem noch weitere fruchtbare Anstöße zu erwarten sind.

J. B. Lotz, S. J.

Pöll, Wilhelm, *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen.* 8° (304 S.) München 1974, Kösel. Ln. 38.– DM.

Der Verf. dieses Buches wollte ursprünglich eine Psychologie der religiösen *Stellungnahme* schreiben, die sich folgerichtig an sein Werk: „Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnisnahme" (1965) angeschlossen hätte. Aber schon die Vorarbeiten zeigten, daß die logisch erscheinende Aufeinanderfolge sich nicht durchhalten ließ. Es gibt zunächst eine sehr große und reichhaltige Fülle religiöser Stellungnahmen, die zu bearbeiten wäre. Jede von ihnen impliziert mancherlei psychologische Fragen, auch wenn man, wie das Wesen der Religionspsychologie es fordert, die theologischen Aspekte ausklammert. Man denke an die Phänomene des Glaubens und des Unglaubens, des Zweifels, des Gebetes, der religiös begründeten Reue, der Bekehrung und der Abkehr von der Welt des Religiösen. In allen diesen Akten und Vorgängen sind religiöse Stellungnahmen enthalten; sie sind in sehr komplexe seelische Zusammenhänge eingebettet oder aus ihnen hervorgewachsen. Zunächst und vorgängig zu einer Untersuchung der einzelnen Formen der religiösen Stellungnahme kam es also darauf an, diese Zusammenhänge aufzuhellen und, soweit nötig und möglich, zu analysieren: „Klarheit über deren Aufbaugesetzlichkeit zu gewinnen" (9). Man möchte hoffen, daß P. auf der Grundlage dieses Buches seine ursprünglich geplanten Untersuchungen wieder aufnehmen und weiterführen kann. Auch in dem vorliegenden Buch ist, trotz des gewandelten Gesichtspunktes, öfter die Rede von Stellungnahmen gegenüber religiösen Sachverhalten. Diese Stellungnahmen sind ohne voluntative Momente wohl nicht möglich. Mit welchem Gewicht diese Momente das religiöse Geschehen beeinflussen, müßte dabei von Fall zu Fall geprüft werden. Es mag durchaus sein, daß für bestimmte Gruppen religiöser Stellungnahmen (z. B. für die Bekehrung im positiven und auch im negativen Sinn, also für die Abkehr von religiösen Werten in ihrer Totalität oder in bestimmten Sektoren) den Willensvorgängen nicht nur eine sekundäre, sondern eine primäre Bedeutung zukommt. Dazu vergleiche man hier die zwar zurückhaltende, aber doch deutliche Kritik an der Meinung Girgensohns, daß im religiösen Erleben die Willensmomente ganz allgemein nur eine sekundäre Stellung einnehmen (110 ff.: Willensvorgänge und Antriebsregungen). Der Verf. hat zweifellos recht, wenn er feststellt, daß die Religionspsychologie auch jene Verhaltensweisen aus ihrem Forschungsbereich nicht ausschließen kann, die „zunächst als nur-objektiv-religiöse und insofern als religiös-neutrale Stellungnahmen erscheinen mögen" (27). Ob aber bei jeder Beschäftigung mit Gegenständen des Heiligkeitsbereiches, etwa den rein künstlerischen oder handwerklichen oder gar geschäftlichen, religiöse Stellungnahmen notwendig gegeben sind, wie P. meint, erscheint uns fraglich. Es sollte jedenfalls noch näher begründet werden. Eine das Verhalten kennzeichnende Beziehung zur „Religiosität der Person, wenigstens für die Zeit des Vollzuges" (27) dürfte hier zwar häufig, aber keineswegs immer vorliegen. Es wird dabei auf die religiöse Eigenart der Persönlichkeit, ihre Gefühlstiefe, ihre Ansprechbarkeit oder auch ihre Gleichgültigkeit ankommen.

In den entscheidenden Kapiteln des Buches untersucht P. Wesen und Struktur der religiösen Erlebnisse. Nach dem einleitenden Abschnitt über das Methodenproblem in der Religionspsychologie (11–23) gibt er zunächst eine allgemeine Beschreibung des religiösen Erlebnisses (24–50). Sodann widmet er drei Kap. den Fragen nach der Strukturanalyse des religiösen Erlebnisses und behandelt zunächst die materiale Struktur des religiösen Erlebnisses (51–84), sodann die funktionale (85–123) und schließlich die personale Struktur des religiösen Erlebens (124–240). Erlebnis wird von ihm, wie fast allgemein in der Psychologie, als bewußter seelischer Vorgang verstanden; nicht also als ein ungewöhnliches seelisches Geschehen, das sich etwa durch seine Intensität oder Tiefe, seine inneren Spannungen oder seine Bedeutung

für die Entwicklung der Persönlichkeit aus dem normalen Seelenleben des Menschen heraushebt. Selbstverständlich gibt es im religiösen Bereich auch solche „großen Erlebnisse"; man denke an manche mystischen Phänomene oder auch Wandlungen (vgl. 136 ff.) und plötzliche oder doch plötzlich erscheinende Bekehrungen. Ganz allgemein zeichnet das religiöse Erlebnis sich gegenüber anderen Formen des Erlebens aus durch seine wenigstens inhaltliche Bezogenheit auf Religion und ihre Werte oder Sachverhalte. Dabei wird Religion vom Verf. verstanden „als Hinordnung auf die Ehre des Göttlich-Heiligen und das von ihm zu gewährende Heil" (25). Auf die Problematik einer adäquaten Definition, die alle in der Geschichte aufgetretenen Formen der Religion, ihre Erlebnisweisen und ihre äußeren Gestaltungen umfassen würde, geht P. mit Recht hier nicht ein. Er braucht es auch deswegen nicht, *weil* in den von ihm herangezogenen und z. T. neu interpretierten empirischen Untersuchungen von Girgensohn, Gruehn, Bolley u. a. bei Versuchspersonen bzw. Teilnehmern im wesentlichen das oben umrissene Verständnis von Religion, praktisch also von christlicher Religion, gegeben war. Von diesem Verständnis aus berichten sie über ihre Erfahrungen und Erlebnisse. P. bietet also keine quantifizierenden Aussagen über religiöse Erlebnisse, ihre Voraussetzungen und ihre Auswirkungen auf die Entwicklung der Persönlichkeit. Gerade auf dem Gebiet der Religionspsychologie sind der Quantifizierung Grenzen gezogen, die in der Tiefendimension religiöser Erlebnisse besonders deutlich werden. Die Methode des Buches ist also, abgesehen von der empirischen Ausgangslage, die einer mehr phänomenologischen Differenzierung und Analyse. In diesem Sinn sind auch die Unterscheidungen des religiösen Erlebens zu verstehen, die P. zu Anfang seines Buches gibt (25 ff.). Er hat bei seinen Darlegungen und Analysen zunächst das religiöse Erlebnis als einen schlicht bewußten Vorgang vor Augen. Aber was er hier vorträgt, dürfte auch für große und numinose Erlebnisse (35 ff.) im wesentlichen seine Geltung behalten. Den Begriff der Struktur verwendet P. mehr im formalen Sinn, wie er auch z. B. in der Architektur genommen wird; nicht in einem inhaltlichen Sinn, wie er in der von F. Krueger und dann besonders von A. Wellek in der sog. Strukturpsychologie genommen wird. Vielleicht hätte der Verf. im Sinn einer begrifflichen Klärung besonders die „materiale" Struktur der Erlebnisse noch weiter erörtern können. Dann wäre auch deutlicher geworden, mit welchem vom System her geforderten Recht er für das Werden der religiösen Erlebnisse das absolute, das existentielle und das energetische Prinzip herausstellt. Im religiösen Erlebnis zeigt sich nämlich eine doppelpolige Spannungseinheit von erlebtem heiligem (oder diesem Bereich zugeordnetem) Objekt, von erlebendem Subjekt und dann die dem religiösen Erlebnis eigentümliche Relation zwischen diesen beiden Polen: die eigentliche schwebende Spannung, die er im Rückgriff auf sein erstes Buch als „energetisches Prinzip" kennzeichnet (51, 81). Das (in irgendeiner Form) heilige Objekt wird von ihm als das „absolute Prinzip" angesehen, insofern mit Recht, als hier der „göttlich-heilige Pol" vorliegt, der mit den Charakteren des Absoluten ausgezeichnet ist (51–75). Auch wenn ein Erleben, das im psychologischen Sinn (abgesehen zunächst von aller theologischen Intentionalität) als religiös zu bezeichnen wäre, nicht auf Gott geht, kann das Objekt, etwa Kunst und künstlerisches Schaffen, Einsatz für humanitäre Ideale, für den Betreffenden einen gewissen Absolutheitscharakter besitzen: insofern als es sich normativ oder auch verklärend auf das Gesamtsein, die Gesamtwertung und das Gesamtverhalten der Persönlichkeit bezieht (vgl. Sprangers Lebensform des religiösen Menschen). Der Verf. geht hier näher auf Grundzüge, Variationen und Verzerrungen des Gottesbildes, auch auf die für das Erleben oft bedrängende „Verborgenheit" Gottes ein, zu der er aus empirischen Arbeiten instruktive Belege bringt. Bei den Ausführungen über den menschlichen Pol religiösen Erlebens („existentielles Prinzip") könnte vielleicht die Eigenart jener religiösen Phänomene noch weiter analysiert werden, die sich rein tatsächlich oder auch bewußt nicht auf Gott, sondern auf andere Hochwerte beziehen, die der ganzen Existenz einen neuen und tieferen Sinn zu geben scheinen. Vermutlich gehören in diesen Bereich auch die Verhaltensweisen, die P. als negativ bezeichnet. Unter rein psychologischen Aspekten, besonders ihrem Endgültigkeitscharakter nach, müßte man wohl auch solche Erlebnisse als religiös ansehen, bei denen es sich unter dem Gesichtspunkt einer Phänomenologie der Religion eher um

Ersatzformen der Religiosität handelt (vgl. 145). Für die Aufhellung solcher Einstellungen und Lebenspraxen müßten aber zunächst einmal genauere empirische Untersuchungen durchgeführt werden, die, soweit dem Ref. bekannt, bisher nicht vorliegen.

In dem Abschnitt über die funktionalen Strukturen des religiösen Erlebnisses (85–123) kommt es P. (im Anschluß an die Terminologie und die empirischen Untersuchungen von Girgensohn und W. Gruehn) auf die seelischen Grundfunktionen an und auf ihren genetischen Zusammenhang, soweit sie am religiösen Erleben beteiligt sind. Es handelt sich dabei um Gefühlsregungen, Gedanken, Vorstellungen und Wahrnehmungen, Willensvorgänge und Antriebserlebnisse. Über die Kritik des Verf. an der Meinung Girgensohns, daß die Willensvorgänge im religiösen Erleben ganz allgemein nur eine sekundäre Stelle einnehmen (110 ff.), war schon oben die Rede. Von einem einseitigen Voluntarismus hält aber auch P. sich bewußt fern. Er wäre im Hinblick auf das religiöse Leben und Erleben auch in keiner Weise durchzuführen. Die Grundfunktionen (im obigen Sinn, der sich von der Konzeption dieses Begriffes bei Jung wesentlich unterscheidet) werden auf den verschiedenen Stufen des religiösen Erlebens mit je anderer und oft mit wechselnder Gewichtigkeit wirksam. Die entscheidende Phase liegt aber wohl auf der Stufe der „Aneignung" der religiösen Gedanken. Sie muß als die wesentlichste Ich-Funktion des komplexen Vorgangs angesehen werden und kann ohne Willensimpulse oder auch Willensentscheidungen kaum gedacht werden (118 f.). Dabei können weitere Gedanken und Affekte einströmen, die durch ihre Intensität und ihre Dauer (Perseveranz) das Wollen überlagern und für die Reflexion zurückdrängen.

Über qualifizierte Ich-Funktionen, die für die einzelnen Arten des religiösen Erlebens von Bedeutung sind, spricht P. im folgenden Kap.: Personale Struktur des religiösen Erlebnisses (124–240). Aus diesem Zusammenhang ist der Abschnitt über die Einstellung besonders hervorzuheben (148–208); ihm folgen Untersuchungen über die Richtungsbestimmtheit und Thematik (208–221) sowie über das Motiv des religiösen Erlebnisses (222–240). Gegen die Konzeption Gruehns vom „Gesamt-Ich", dessen Beteiligung am religiösen Erlebnis entscheidend sei, bringt P. ernste kritische Bedenken vor (128 ff.) und schließt sich weitgehend der Jungschen Auffassung des Archetypus „Selbst" an (130 ff.), gegen die der Ref. einige Bedenken hat. Sie richten sich vor allem gegen die bei Jung doch wohl vorhandene pantheistische Interpretation dieses Archetypus (vgl. diese Zeitschr. 42 [1967] 499 ff.). Daran könnte man die religionspsychologische Frage anschließen, ob eine bewußt pantheistisch orientierte Religiosität nicht auch andersartige religiöse Erlebnisse bedingt, als sie bei Versuchspersonen oder Fragebogenerhebungen vorliegen, die mehr oder weniger von christlichen Gedanken und Erfahrungsgut bestimmt sind: eine Frage, die außerhalb der Gedanken C. G. Jungs liegt. Sie wäre wohl auch nur durch spezielle empirische Untersuchungen zu klären. Analoge Fragen kehren bei dem Problem des Christusarchetypus wieder (195 ff.), dort etwas abgewandelt und in die Dimension des Übernatürlichen und seiner Zugänge erweitert. Eingehend handelt P. über die religiösen *Einstellungen* (148–208). Dort geht er auch auf die große Bedeutung von Muttererlebnis und Vaterbild für das Erlernen religiöser Einstellungen ein (178 ff.) und auf die Frage, ob Elternerfahrung durch archetypisches Erleben ersetzt werden kann (187 ff.). Die religiöse Einstellung kann, wenn man die Ergebnisse der vorhergehenden Untersuchungen zusammenfassen will, beschrieben werden als „die dauernde Bereitschaft, sich in Richtung auf Gott bevorzugt motivieren zu lassen" (203). Daß hierbei ein im Laufe des Lebens wechselndes, vertieftes oder auch verflachendes Gottesverständnis von ausschlaggebender Bedeutung ist, braucht nicht eigens angemerkt zu werden. Die religiösen Einstellungen sind in den Gesamtprozeß der persönlichen Reifung miteinzubeziehen; sie partizipieren an ihrem Schicksal, an ihrem Fortgang und ihren Krisen. Gegenüber dem Postulat eines religiösen Ur- und Grundbedürfnisses, das der menschlichen Natur eingegeben sei, nimmt P. eher eine skeptische Stellung ein in dem Sinn, daß ein religiöser Urtrieb empirisch-psychologisch nicht nachzuweisen sei (229 ff.). Diese Position scheint in einem gewissen Gegensatz zur Lehre Jungs von den Archetypen Gottes, der Trinität und von den auf Gott bezogenen Archetypen zu stehen. Wie die Frage nach einer tendentia naturalis auf Gott und den Bereich des Göttlichen aus philosophisch-

theologischen Gedanken heraus zu beurteilen wäre, ist ein anderes Problem, zu dem P. nur empirische Grundlagen liefern will (236).

Über das Auftreten religiöser Erlebnisse, ihre Entstehungsbedingungen, Auslösungsverfahren, ihre Stimulierung, evtl. auch durch Drogen, handelt das 6. Kap. (241–279). Es geht dabei um Fragen, die auch ein erhebliches pastoralpsychologisches Interesse beanspruchen können. Daß nach Drogengenuß bestimmte und sehr intensive religiöse Erlebnisse auftreten können, ist nach den Ergebnissen von Kl. Thomas, H. Leuner u. a. (270 ff.) nicht zu bezweifeln. Je nach der Eigenart, der Lebensgeschichte, auch der Gestörtheit des Drogensüchtigen werden allgemein schon vorhandene, also auch religiöse Gefühlsqualitäten ins Überdimensionale gesteigert. – Im letzten Kapitel legt der Verf. Gedanken zur Prüfung der Echtheit religiöser Erlebnisse vor (280–291). Er unterscheidet dabei die phänomenologische, die charakterologische und die ontologische Echtheit. Der letzte Gesichtspunkt meint die Beziehung des Erlebens zur transsubjektiven Wirklichkeit (die auch bei einer pantheistisch aufgefaßten Religiosität möglich sein könnte).

Das Buch von P. stellt einen wichtigen Beirag zur systematischen Religionspsychologie dar. Es gibt Anregungen zu einer weiteren gedanklichen Überprüfung der Probleme und auch zu neuen empirischen Fragestellungen. L. Gilen, S. J.

Aguirre, Antonio, *Genetische Phänomenologie und Reduktion.* Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. 8° (XXIV u. 197 S.) Den Haag 1970, Nijhoff.

Der Untertitel verweist nicht auf eine Begründung der objektiven Wissenschaften, sondern auf die Begründung der Philosophie als strenger Wissenschaft. Der so verstandenen Philosophie geht es um die Rechtfertigung der Erkenntnismöglichkeit überhaupt in einer Reduktion auf die alle Erkenntnis aufbauende Subjektivität. Angetrieben wird dieser Rückgang durch die skeptische Aushöhlung der Erkenntnisobjektivität. Und erst in der Selbsterkenntnis der Subjektivität kann die Kritik der objektiven Wissenschaft den Rechtfertigungsgrund für deren Entstehung finden. Zu einer solchen Rückführung der Erkenntnisleistung auf die Selbstevidenz der Subjektivität gehört auch die Begründung des eigenen Erkenntnisganges. – A. behandelt die Frage nach dem Verhältnis von kritischer Reduktion und Entstehungsgeschichte des Bewußtseins von Welt in drei Abschnitten: 1) Reine Phänomenologie und transzendentale Philosophie, 2) Die Skepsis, 3) Der transzendental-genetische Idealismus und das Problem der Erscheinung. Auf den ersten Blick fällt die symmetrische Anlage der Problematik auf; und es ist das Auszeichnende der vorliegenden Arbeit, daß sie ihre Untersuchung beharrlich Schritt für Schritt vorantreibt, bis schließlich die Aufklärung des Übergangs von natürlich-objektivistischer in philosophische Einstellung der Genese des Bewußtseinslebens selbst begegnet, so daß sich in der Frage der Letztbegründung eine beachtenswerte Antwort ergibt.

1) Die erkenntniskritische Selbstrechtfertigung macht nach Husserl die Wissenschaftlichkeit aller Wissenschaft aus. Grundlegend für eine solche Erkenntnistheorie ist die Destruktion alles schon Vorgegebenen, ist der Nachweis einer Voraussetzungslosigkeit, vor der nichts besteht, das sich nicht als es selbst in reiner Evidenz zeigt. An dieser Evidenz sind zwei Bestimmungen festzustellen, sie muß absolut erfüllend sein, Intention und Sich-Zeigendes in vollkommener Übereinstimmung, und sie bürgt daher für die apodiktische Gewißheit, die für alle Schlußfolgerungen notwendig ist. In diesem Dringen auf apodiktisch selbstgebende Evidenz erweist sich die Unumgänglichkeit der Kritik an einer natürlichen Einstellung, die immer aus der naiven Evidenz einer vorgegebenen und an sich wahren Positivität lebt. In dieser natürlichen Einstellung findet sich der Mensch „in einer immerzu vorhandenen, an sich seienden, fertigen Welt von real oder ideal wirklichen Gegenständen, einem Universum fragloser selbstverständlicher Vorgegebenheit" (10). Man kann hier einwenden, daß diese Beschreibung weniger das natürliche tätige Leben trifft – zu seiner Praxis gehört immer ein Leistungsbewußtsein! –, als vielmehr eine schon irgendwie theoretisierende Haltung, die sich dann folgerichtig in der wissenschaftli-

chen „musterhaft" (12) verkörpert, wobei hier auch die exakten Wissenschaften im Vordergrund stehen (vgl. X). Für die Verdeutlichung eines Absprungs von der natürlichen Einstellung ist die gegebene Beschreibung freilich dienlicher. Umwillen der erstrebten Voraussetzungslosigkeit muß die philosophische Besinnung gerade die für die natürliche Erfahrung fundierende Voraussetzung von Welt aufheben, und zwar in der Weise, daß sie die Erfahrungserlebnisse aus dem naturkausalen Zusammenhang heraustrennt, sich an die nun reinen Erlebnisse hält und die Frage nach der Weltwirklichkeit einklammert, also die phänomenologische Epoché vollzieht. Die nuancenreiche Verflechtung von natürlicher Einstellung und angestrebter Urteilsenthaltung wird geduldig verfolgt, mit dem Ergebnis, daß sich auf diesem Weg zunächst eine reine Phänomenologie konstituiert, die zwar die Bewußtseinserlebnisse rein und vollständig erforscht, aber mit der direkten Absicht, eine bestimmte Disziplin zu begründen, etwa Logik oder Psychologie. Diese rein phänomenologische Einstellung aber muß zu einer transzendentalphilosophischen Reduktion weitergetrieben werden.

Für den Gang vom natürlichen Leben zu der für die Philosophie entscheidenden transzendentalen Reduktion hat Husserl verschiedene Wege vorgezeichnet. Sie alle sind angelegt als eine Kritik an der natürlichen Erfahrung, wie A. ausführlich nachweist, vor allem auch für den cartesianischen Weg, so benannt nach dem Gedanken der Bezweifelbarkeit der Existenz der Welt. Denn eben den selbstverständlichen, unthematischen Glauben an ihre Wirklichkeit hat die philosophische Besinnung als das Signum der natürlichen Einstellung entdeckt und damit auch „die Möglichkeit des Vollzuges der Epoché freigelegt"(38). Diese Epoché hat zunächst, indem sie sich jeder Stellungnahme zu Sein oder Nichtsein enthält, nur methodischen Charakter. Sie wird in dem Moment zur notwendigen Operation, wo sie das reine Bewußtsein als das transzendentale Bewußtsein begreift, dessen Sinnbildung seinsstiftend ist, als „das Absolute" (50), das das mögliche Sein all dessen, was ist, verbürgt. Diese Einsicht in die absolute Korrelativität und Immanenz aber „ist nichts anderes als die Errichtung des transzendentalen Idealismus" (55), in ihm hat die Epoché als philosophische Entscheidung ihre Wurzel. Das begründete Facit lautet: „Die Phänomenologie als transzendentalphilosophische Besinnung ist keine Methode, sie ist Metaphysik" (61).

Zu diesem gesellt sich ein weiteres Ergebnis. Verschiedentlich meldet sich, gleich dem unabtrennbaren Schatten philosophischen Überlegens, eine gewisse Zirkelhaftigkeit des Vorgehens (XV, 20, 57). Sie klärt sich durch ihre Einbettung in die Motivation zur philosophischen Betrachtung. Diese Motivation ist ein Stück „verborgener Vernunft" (Husserl), erst wenn es zur Verwirklichung gekommen ist, läßt sie sich als möglicher Grund aufweisen. „Man kann zwar auf dem Weg über die Psychologie oder Phänomenologie zur Transzendentalphilosophie gelangen, aber nur, um dann feststellen zu müssen, daß sie, die Philosophie, das Erste ist" (60).

2) Wir haben oben festgehalten, daß es sachgerechter sei, in der natürlichen Einstellung weniger eine vortheoretische als vielmehr eine praktisch-kommunikative zu sehen – einer solchen läßt sich jedenfalls die Einsicht, daß ich ja nur in meiner Erfahrung etwas von der Welt weiß, eher als „einmal gewonnene natürliche Erkenntnis" (69) zuschreiben. Und eben in dieser Erfahrung des Verschwistertseins liegt das Motiv zum Bruch mit der Natürlichkeit versteckt, denn in sie kann sich der Zweifel einschleichen an der Möglichkeit objektiv-verbindlicher Erkenntnis. A. zeigt nun, wie es ein und derselbe Keim ist, aus dem sowohl ein selbstvergessener Skeptizismus wie auch der notwendige Durchgang zur Transzendentalität entsteht.

Diese Doppelrolle der Skepsis, Gefährdung und Anstoß zu sein, läßt sich bestätigen an Angelpunkten der Philosophiegeschichte, bei den Sophisten, bei Plato, Descartes, bei den englischen Empiristen bzw. Naturalisten. Allerdings fehlt dieser Darstellung die Spannung zwischen Meinung (Interpretation) und Gegenstand (Geschehnis). Es scheint gerade hier eine Einseitigkeit sich auszuwirken, die sich in der Gegnerschaft zu einem transzendenten An-sich unvermerkt zutragen kann. Gemeint ist eine Tendenz, die wesenhafte Korrelativität erneut zu vernachlässigen, von der Welt als „bloß gegenständlichem Pol" (55) zu sprechen, bis hin zu dem Versehen, „daß mein Leben zu seinem Sein der Welt nicht bedarf" (16). Die Unentschiedenheit in der historischen Entsprechung erlaubt es leider nicht, sich des

skeptischen Bruches als eines Umschlages zu versichern, der der „Urstiftung" (Husserl) der geschichtlichen Philosophie eingeboren ist.

Die Erkenntnis, daß ich nur durch meine Erfahrung von der Welt weiß, verdichtet sich zu einer erkenntnistheoretischen Reflexion und führt schließlich in die Skepsis gegenüber dem Objektiven. Aber der beirrende Druck der Einsicht in die unabweisliche Korrelation von Gegenstand und Bewußtsein wird für den radikalen Willen zur Begründung der Wissenschaft zum Durchbruch in die Konstitution der transzendentalen Subjektivität. In allen Wegen zur Reduktion läßt sich die Skepsis als das notwendige Scheidewasser für die erstrebte Letztbegründung nachweisen. Möglich ist diese Produktivität der Skepsis aber nur im Horizont des radikalen Begründungswillens! Wie dieser in der „Induktivität", in der „Vervollkommnungspraxis" (Husserl) des natürlichen Lebens selbst sich bilden mag, das ist eine andere Frage.

3) Durch die Skepsis hindurch ist die Sphäre der transzendentalen Konstitution gewonnen worden. Aus ihr selbst soll die als Schwelle fungierende transzendentale Reduktion begründet werden. In dieser Absicht beginnt der letzte Abschnitt mit der Intentionalanalyse der Erscheinung. Nur durch den vermeinten Gegenstand meiner Intention gibt es Gegenstand für mich, ja, „nur weil er für-mich ist, kann er an-sich sein" (125), in einer Art Vergessenheit. Da der Gegenstand von meiner Intention, von meiner Auffassungsrichtung untrennbar: Erscheinung ist, diese Intention aber ein jeweiliger und je anderer Akt ist, kommt es zu verschiedenen Intentionen auf denselben Gegenstand, bzw. es gibt ihn in verschiedenen Erscheinungsweisen. Aber nicht auf diese Aspekte sind wir gerichtet, sie sind nur miterlebt, durch sie hindurch ersehen wir jeweils unseren Gegenstand – dessen Identität „kann nur das Resultat einer Deckung all dieser Erscheinungen" (129) sein. Gleichwohl muß er schon mein Durchmessen seiner perspektivischen Aspekte leiten, er ist vorab der „Pol" (125 u. a.), das antizipierte „Ideale" (136), auf das mein aktuelles Erfahrungsinteresse gerichtet ist. Damit ist die Rolle der Sprache, des Wortes angezeigt, denn unter seinem Vor- und Überwurf ergibt sich aus Aspekten ein Ganzes: das Gemeinte und doch von seiner Nennung Unterschiedene. – Wir sehen nicht auf den erlebten Aspekt, sondern auf den Gegenstand. Das bedeutet: „ein subjektives Datum, das zwar erlebt, aber nicht Richtpol des Erlebnisses ist, in eben diesem Erlebnis in den thematischen Gegenstand überführen, objektivieren. Das subjektive Datum bietet dann die Materie, die Hyle für das Darüber-hinaus-Gehen im Akt der Auffassung" (130). Mit dieser Einsicht beginnt A. nun seine subtile und treffliche Auslegung dieses wegen seines Dualismus umstrittenen Husserlschen Lehrstückes.

Im lebendigen Erfahrungsvollzug ist die Hyle, die Empfindung, in der Auffassung ihrer als Erscheinung von ... das einzig reell Erlebte und das selbst Nichtapperzipierte. War bisher „Erscheinung" in dem Sinne doppeldeutig, daß sie sowohl den Gegenstand als Intentionskorrelat wie auch dessen jeweiligen Aspekt meinte, so kann nun ihre wesenhafte Zwiefältigkeit festgestellt werden: Erscheinung ist das hyletische Erschienensein, eingesenkt im intentional Erscheinenden. Dieses entscheidende „Zugleich" (133) von Noetischem und Noematischem, Erlebtem und Erfahrenem ist der Ausdruck der Korrelativität in der Erscheinung selbst. Aus der erhellten Mehrdeutigkeit der Erscheinung ergeben sich Konsequenzen für die eingangs geforderte Evidenz. Denn wenn zu jedem selbstgemeinten Gegenstand notwendig Mitgemeintes, Verweisungsimplikationen hinzugehören, wird aus jener statischen Übereinstimmung eine unendliche Aufgabe! Jedem Selbstgemeinten eignet eine mehrdimensionale Horizontstruktur, was die Frage aufkommen läßt, ob nicht gerade diese Eigenart eines jeden Selbstgemeinten „es von innen her zur gewünschten Voraussetzungslosigkeit untauglich macht" (148).

Erfahrungen sind latenzreiche Erfüllungen aus Erwartungshorizonten, auf diese habe ich im voraus mein Erfahren entworfen, wiederum aufgrund jeweiliger Motivationen – ein wachsendes Geflecht aus Kernen und Umfeldern, aus Erwartungen und Erinnerungen: „Wahrnehmung eines Dinges, Habe einer Welt" (157). Sehe ich auf die hier fundierende Motivation, der wesensmäßig eine retrospektive Gewißheit eignet, allzusehr in einem Begründungsinteresse, dann spüre ich einseitig das Gewicht des Bekannten. „Das Neue ist nichts anderes als eine neuartige (!), bis dahin im Rahmen meiner Erfahrungen noch nicht (!)

aufgetretene Disposition" (153); so läßt es sich nur scheinbar wegerklären. Sonst könnte man auch nicht im Vollsinne von Geschichte sprechen, und als eine solche wird die Welterfahrung (und in jedem ihrer Akte) zu Recht verstanden. Aus dieser Geschichtlichkeit läßt sich auf eine selbst geschichtslose „Urstiftung der Weltlichkeit" (Husserl) schließen, so daß auch die genetische Rückverweisung die Subjektivität als „Absolutes" (162, vgl. 50) bestimmt. Kann ich nun diese Subjektivität unter Abhebung alles Aufgedeckten als reines, mit sich identisches Hylebewußtsein bestimmen? Nein, denn die Assoziation als Grundgesetz dieser vorgegenständlichen Sphäre signalisiert eine schon vorausliegende Geschichte als Artikulation der hyletischen Felder. Es bleibt die absolute Subjektivität, der ich alle weltlich vertrauten Eigenschaften absprechen muß; wozu freilich eine immer bildreichere Benennung in seltsamem Kontrast steht: Es scheint eine geheime Korrespondenz auf zwischen der entfalteten absoluten Begründungstendenz und ihrem Kampf gegen ein An-sich. In dem genetischen Rückgang wiederholt sich die Analysenstruktur eines Zugleichseins (133, 142, 144, 147, 152, 157, 163, 169), worin sich der korrelative Doppelcharakter der Erscheinung oder das bleibende Rätsel der Erkenntnis widerspiegelt. In dieses „Zugleich" versucht der Begründungswille ein „Vor" einzufügen, welches aber, wenn anders es eine Bedeutung hat, jenes „Zugleich" aufsprengt. – Die immer über ihre Hyle hinausgehende und selber horizonthafte Erscheinung kann dem Gebot reiner Selbstpräsenz nie genügen; der Regressus in die auffassungslose Hyle entdeckt auch sie als bereits genetisch verfaßt; der Abbau der Apperzeption erbringt also keine adäquate Gegebenheit; es bleibt als Letztes nur die sich absolut zeitigende inhaltslose Subjektivität selbst. Das Erregende in A.s Darstellung ist, wie sie auf dem genau vermessenen Weg der transzendentalphänomenologischen Argumentation zu einem den eigenen Frageansatz revidierenden Ergebnis kommt. Ergeben hat sich der detaillierte Aufweis der „metaphysischen Entscheidung" (192), daß das Sein von allem, was ist, intentional-genetisches Korrelat der Subjektivität ist. „Gehört die Welt genetisch zur Konkretion der transzendentalen Subjektivität, so muß diese, wenn sie sich besinnt, mit dieser Tatsache unumgänglich rechnen" (186). Und im gewonnenen Ergebnis selbst liegt der Grund für „das Scheitern einer absoluten Reflexion, die in ihrem Vollzug die Wirklichkeit behalten und sie voraussetzungslos beschreiben will" (ebd.). Das natürliche Rätsel der Erkenntnis bleibt und mit ihm die skeptische Versuchung – „das Denken bedarf ihrer; da die Vernunft nur durch Aufnahme der skeptischen Denk- und Lebenshaltung zu sich selbst kommen kann, bleibt sie auf die Unvernunft angewiesen" (191). H. Hüni

Weimar, Peter, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (Forschung zur Bibel 9, hrsg. von *R. Schnackenburg* u. *J. Schreiner*). Gr. 8° (273 S.) Würzburg 1973, Echter. 29.– DM.

Man wird selten eine Arbeit finden, die ein klares Ziel so unentwegt und subtil verfolgt. Gegenstand der Untersuchung ist der im großen und ganzen anerkannte P-Bericht von Ex 1, 1–5. 7. 13. 14; 2, 23aβb–25; 6, 2–12; 7, 1–7. Der Verf. hat sich ein zweifaches Ziel gesetzt. Einmal versucht er den Nachweis, daß dem genannten P-Bericht, den er mit Ausnahme von 1, 5a (P^s) zu P_g rechnet, eine (von den üblichen Pentateuchquellen verschiedene) vorpriesterschriftliche Geschichtsdarstellung zugrunde liegt, die er in folgendem Text wiederfindet: 1, 1aα. 2–4. 7aβ+. 13+; 2, 23aβ. 24a. 25b+; 6, 2+. 5a+. 6abα+. 7b. Gleichzeitig aber geht es ihm um die Struktur des P_g-Berichtes, der diesen Text aufgenommen hat. Die beiden Zielsetzungen hängen eng zusammen; denn der literarische Gestaltungswille von P_g soll bisweilen gerade vor dem Hintergrund des anders strukturierten vorpriesterschriftlichen Textes greifbar werden. Der forschungsgeschichtliche Standort der Arbeit wird in der Einführung angegeben (11–14). W. hat in der ursprünglichen masch.geschr. Fassung seiner Dissertation (Hoffnung auf Zukunft. Studien zu Tradition und Redaktion im priesterschriftlichen Exodus-Bericht in Ex 1–12, Diss. Freiburg i. Br. 1971/72) vor allem noch die Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte behandelt (vgl. jetzt *P. Weimar*, Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte, ZAW 86 [1974] 174–263), ferner – in einem Exkurs –die Toledot-

Formel (vgl. jetzt *P. Weimar*, Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, BZ NF 18 [1974] 65–93) und schließlich die Plagen- und Pesachgeschichte, die in anderer Form veröffentlicht werden soll (vgl. Vorwort). Mən hat also die Gewißheit, daß die vorliegende Untersuchung mit dem Blick auf die Gesamtstruktur der Priesterschrift erarbeitet ist.

Für bedeutend hält der Rez. die Strukturuntersuchungen, die ja nicht unbedingt davon abhängen, ob der Nachweis der vorpriesterschriftlichen Geschichtsdarstellung gelungen ist. W. ist gewiß nicht er erste, der in dieser Richtung gearbeitet hat; er wurde u. a. angeregt von N. Lohfink (vgl. die einschlägigen Titel im Literaturverzeichnis sowie die Beitr. der Lohfink-Schüler McEvenue, W. J. Gross und Oliva). Dennoch steuert er eine bisher wohl noch nicht dagewesene Fülle von kohärenten Beobachtungen zu dem in Frage stehenden Passus und zur gesamten Priesterschrift bei. Selbst skeptische Naturen werden zugeben, daß die theologisch durchreflektierte und mit großem Gestaltungswillen komponierte Priesterschrift Strukturuntersuchungen sinnvoll und geboten erscheinen läßt. Man kann nur wünschen, daß der Verf. die vielfältigen Untersuchungen der vorliegenden Arbeit und der sie begleitenden Veröffentlichungen einmal dadurch krönt, daß er eine strukturierte Übersetzung des zusammenhängenden Textes der Priesterschaft erarbeitet und das Gefüge gleichsam optisch darstellt (vgl. die Absichtserklärung 105, Anm. 72 und in BZ NF 18 [1974] 90, Anm. 109).

Die Ergebnisse der Strukturuntersuchungen in einer Besprechung auszubreiten, wäre eine undankbare Aufgabe. Wohl sind kritische Gegenbeobachtungen angebracht; denn Strukturbeobachtungen lassen nicht anders als Quellenanalysen einen breiten Ermessensspielraum zu. Es ist auch denkbar, daß man bei allzu großer Vorliebe für eine Methode hier und da den erforderlichen Realismus vermissen läßt. Mit der Zurückhaltung, die gegenüber einem völlig eingearbeiteten Autor angebracht ist, wagt der Rez. zu bezweifeln, ob die S. 237 gebotene konzentrische Struktur für 6, 2–12 + 7, 1–7 berechtigt ist, ganz abgesehen von dem prekären Strukturvergleich zwischem diesem Abschnitt und Gen 17 (237–241; vgl. auch 81–87 u. ö.). Es sieht in einem Strukturbild gut aus, wenn 6, 9 und 6, 12 als Reaktionen des Mose ausgegeben werden, die den Sendungs- und Redeauftrag von 6,10–11 flankieren. Aber 6,9 ist nun einmal keine Reaktion, sondern ein Ausführungsbericht. Dem Rez. stellt sich das Gefüge von 6, 2 – 7, 7 folgendermaßen dar. An die Gottesrede 6, 2–8, die für das Volk Israel bestimmt ist und die Herausführung samt der Inbesitznahme des Landes ankündigt, schließt sich die Ausführungsnotiz 6, 9 an. Mose hat die Gottesrede weitergegeben, aber das Volk hört nicht auf ihn. Nun folgt in 6, 10–11 ein Auftrag Gottes an Mose, der nicht für das Volk, sondern für Pharao bestimmt ist, „damit er wegschickt (wîšallah; modus volitivus indirectus) die Israeliten aus seinem Land". Die Botschaft an Pharao verfolgt also denselben Zweck wie die an Israel gerichtete Botschaft in 6,2–8, schweigt sich aber gegenüber dem Pharao aus über den Zielpunkt des Auszuges. An dieser Stelle macht Mose einen Einwand (6, 12), der sich in bemerkenswerter Weise von der scheinbaren Dublette in 6, 30 unterscheidet. Der Nachdruck liegt kontextentsprechend darauf, daß der Pharao erst recht nicht hören wird, nachdem schon die Israeliten nicht gehört haben (6,9). Der Umstandssatz wa'ᵃnî ᶜaral śᵉfātajim („zumal ich unbeschnittene Lippen habe") ist hier nur beiläufig (gegen 174 f.). Er erfordert noch keine Antwort Gottes und ist noch nicht die Überleitung zu 7, 1–5, als ob in 7, 1–5 chiastisch auf den Einwand der Hörunwilligkeit des Pharao und einen zweiten ebenso gewichtigen Einwand, nämlich die Redeunfähigkeit des Mose, Bezug genommen würde (vgl. 243). Das wa'ᵃnî ist auch kein „gewichtiges Struktursignal zur Gliederung einer Rede" (192, Anm. 246), sondern eine ganz normale Erscheinung in einem Umstandssatz (vgl. etwa Dtn 25, 18aβ). Ja, der gesamte Einwand 6, 12 ist noch nicht auf eine Antwort Gottes hin angelegt; er zeigt nur – wie 6, 9 – die Schwierigkeit der Sache. Statt einer Antwort auf den Einwand bringt 6, 13 einen sog. „zusammenfassenden Abschluß" (vgl. etwa Gen 23, 20; 1 Sam 17, 50; 31, 6; 2 Sam 24, 8; Rut 1, 22). Er lautet: Jahwe sprach (also) zu Mose und Aaron und gab ihnen Auftrag für die Israeliten (vgl. 6, 2–9) und für den Pharao (vgl. 6, 10–12). Dieser Auftrag betrifft, wie ausdrücklich und in Übereinstimmung mit 6, 2–12 hervorgehoben wird, die Herausführung aus

Ägypten. Die Nennung Aarons, die ja irgendwo bei P erfolgen muß (in 7, 1 ist er offenbar schon bekannt), erfordert die genealogische Vorstellung der beiden Führer in 6, 14–27, die in Vv 26–27 zum Thema Herausführung zurückkehrt. Mit 6, 28 beginnt eine neue Runde, die nicht mehr auf die – wenig aussichtsreiche – Botschaft für Israel und den Pharao (6, 1–13), sondern auf die Auseinandersetzung mit dem Pharao abzielt. Was Mose jetzt dem Pharao zu übermitteln hat (6, 29), ist allgemein und grundsätzlich; es betrifft „alles, was ich dir sagen werde". Der darauf folgende Einwand des Mose (6, 30) setzt einen anderen Akzent als 6, 12; er hebt in recto hervor, daß Mose redeunfähig ist. Hierauf gibt die Jahwerede 7, 1–5 eine Antwort, die freilich darüber hinaus eine Bekräftigung der Forderung von 6, 29 ist. „Alles, was ich dir gebieten werde" (7, 2) ist ebenso allgemein und grundsätzlich wie „alles, was ich dir sagen werde" in 6, 29. Bezeichnend ist wᵉšallah „und er wird wegschicken" in 7, 2b; der modus volitivus indirectus wîšallah von 6, 11 wäre hier fehl am Platze (so richtig 188 f. u. 203), während der in 6, 11 im Rahmen der Aufforderung sachgemäß war. Die Ausführungsnotiz 7, 6 und die Altersangaben in 7, 7 bilden den Abschluß. Diese kritische Gegendarstellung verkennt nicht den Wert vieler Beobachtungen W.s zu den Details des Abschnitts, wie man überhaupt die Strukturbeobachtungen, von denen die meisten hier unerwähnt bleiben, mit Interesse zur Kenntnis nehmen sollte.

Ganz anders steht es mit der vom Verf. herausgeschälten vorpriesterschriftlichen Geschichtsdarstellung. Von ihr hat sich der Rez. in gar keiner Weise überzeugen können, wie sich auch *W. H. Schmidt*, Exodus, BKAT II, 1 (Neukirchen-Vluyn 1974), der letzte wissenschaftliche Kommentar zum Buche Exodus, ablehnend äußert (12 u. 16). Auf keinen Fall dürfen Ergebnisse dieser Art „übernommen" werden. Das wäre der schlechteste Dienst, den man solchen mit letztem Raffinement geführten Analysen erweisen könnte; man sollte sie immer nur mit der gesamten Argumentation erwägen. Man fragt sich wohl auch, ob Literarkritik dieser Art noch sinnvoll ist. Aus einem wortreichen Text läßt sich immer etwas herausschälen und mit ansprechenden formalen, strukturellen und inhaltlichen Beobachtungen versehen.

Nun wird viel davon abhängen, ob sich eine vorpriesterschriftliche Geschichtsdarstellung auf breiterer Basis nachweisen läßt. Man hat an den verschiedensten Stellen Anzeichen dafür entdecken wollen (vgl. die Angaben 12–13). W. ist der Ansicht, daß nicht alle von Pg aufgegriffenen vorpriesterschriftlichen Darstellungen einen Zusammenhang mit der von ihm ermittelten Darstellung bilden müssen (vgl. 158, Anm. 191). Wohl rechnet er damit, daß dem Exodusbericht eine Urgeschichte (die mit Gen 5, 1 und 11, 10 eingeleitete Setiten- bzw. Semitengenealogie) und eine auf Jakob konzentrierte Patriarchengeschichte vorausgegangen sind (vgl. 248 f. sowie BZ NF 18, 1974, 86 f.). Was die auf den vorpriesterschriftlichen Bestand von Ex 1, 1–7, 7 folgenden Ereignisse betrifft, so soll der Bericht noch die Plagengeschichte (vgl. den Hinweis 212 u. 211, Anm. 274) umfaßt haben und als Abschluß die Errettungstat am Meer (Ex 14*) (vgl. 158, Anm. 191, und S. 249). Der Pg vorgegebene Bericht soll also im Gegensatz zu Pg selbst nicht auf die „Landgabe", sondern ausschließlich auf die Herausführung aus Ägypten abgezielt haben.

Unsere Aufgabe ist es, auf die Schwächen der Position W.s aufmerksam zu machen. Eine erste Frage betrifft den Horizont des rekonstruierten Berichts. Ist es wahrscheinlich, daß ein so später Bericht, der frühestens exilisch ist (vgl. 73 u. 249) und noch stilisierter ist als Pg selbst, Exodus und Landnahme nicht miteinander verbunden haben könnte, zumal das in allen uns bekannten Darstellungen, namentlich in den älteren Werken (J, E, Dtr) der Fall ist? Die S. 249 angerufene Nähe zur Exodus-Typik bei Deuterojesaja verfängt nicht; denn Deuterojesaja setzt ja die klassische Exodusdarstellung voraus und sieht entsprechend eine neue Landnahme vor.

Läßt man den S. 246 in dankenswerter Weise zusammenhängend abgedruckten Bericht auf sich wirken, so fällt einem der gravierende Mangel an Anschaulichkeit auf (S. 73 euphemistisch: „wenig anschaulich"). Wo sind eigentlich die bᵉnê jiśrā'el? In Ägypten, wie man 1, 13 wohl entnehmen darf. Bleibt nur zu hoffen, daß die vorpriesterschriftliche Jakobsgeschichte entsprechende Information enthalten hat. Man ist eher geneigt, die geographische und geschichtliche Verumständung in

1,1 aβb. 5 für unentbehrlich zu halten. Unerträglich wirkt sodann die Wiederholung von bᵉnê jiśrā'el auf engstem Raum (1,1a. 7. 13; 2,23aβ; 6, 5a. 6a); man lese einmal die aufeinanderfolgenden Zeilen 1,7a⁺; 1, 13 und 2, 23aβ. Die Verbindung von rbh und ʿṣm in 1,7a soll nicht von Pg, sondern aus dem vorgegebenen Bericht stammen. Das ist trotz der langen Beweisführung (Ss. 25–36, bes. 30–33) nicht überzeugend, zumal sich 1, 9 und 1, 20 (beide J) als Bezugsstellen für Pg anbieten. Der Bezug von 1,14bβ ('ašär-ʿābᵉdû bāhäm) auf 1,13 (wajjaʿabîdû; Hifil) ist nicht zu beanstanden (vgl. auch W. H. Schmidt, a. a. O., 16). W. verschweigt ganz, daß ʿābad bᵉ (mit ʿabodāh als Objekt) eine eigene Bedeutung hat, nämlich „durch jemand eine Arbeit verrichten (lassen)" (vgl. Lev 25, 39. 46 und W. H. Schmidt, a. a. O., 4, z. St.). Der Wechsel in der Ausdrucksweise ist also begründet und erfordert keine Scheidung. Bei dieser Gelegenheit sei auch angemerkt, daß ʿabodāh in 2,23aβ, das der Verf. zum vorgegebenen Bericht zählt, das in 1,14 dreimal vorkommende ʿabodāh voraussetzt, das W. jedoch in zwei Fällen Pg zuschreibt. Eine weitere sprachliche Beobachtung zu 1, 14 stellt die Analyse W.s in Frage, wobei diesmal freilich der vorgegebene Bericht nicht betroffen ist. Die Aufzählung bᵉhomär ûbilᵉbenîm ûbᵉkol-ʿabodāh baśśādäh soll ein von Ps stammender Zusatz zu Pg sein, auf dessen Konto der Rest des Verses geht (44–46). Nun setzt aber 'et kol-ʿabodātām syntaktisch die erwähnte Aufzählung voraus. Die seltene und schwierige Konstruktion mit 'et löst zusammenfassend die vorausgehenden Wendungen mit bᵉ ab (vgl. Jouon, § 125j, Nr. 1 und auch Nr. 2). Befremdend ist im rekonstruierten Text das abrupte wajjizʿāqû in 2,23aβ (52 f.) und das sich schlecht an 2,24a anfügende wajjedaʿ in 2, 25b (65–69). Beide Fälle sind Beispiele einer überzogenen Argumentation. Von den drei Stellen mit 'anî jahwäh (6, 2b; 6, 6a; 6, 8b) soll 6, 6a aus dem vorgegebenen Bericht stammen, während die beiden anderen Stellen Pg zugeschrieben werden. In Wahrheit sind alle von Ex 3,6a inspiriert (so richtig 93, Anm. 38), dessen Kontext ja überhaupt in 6, 2 ff. bestimmend ist. Der Versuch, dem 'anî jahwäh in 6,6a – jedenfalls innerhalb des vorgegebenen Berichts – eine andere Funktion beizumessen (Jahwes Zuwendung gegenüber Israel) (vgl. 93–95; 156 f.; 167, Anm. 205), ist nicht gelungen. Daß in 6, 2 eine Präfixkonjugation und in 6, 6a eine Suffixkonjugation folgt, ändert nichts an der Funktion des 'anî jahwäh.

Ein Kapitel für sich ist die Argumentation aus der Wendung bᵉnê jiśra'el in Ex 1, 1a (17–24). W. ist der Ansicht, daß die Wendung in dem vorgegebenen Bericht die Bedeutung „Israeliten" hatte und von Pg historisierend mit der Bedeutung „Söhne Jakobs" versehen wurde, woraus sich dann ein Hinweis für die Existenz der Quelle ergeben soll. Dazu ist zunächst betont festzustellen, daß bᵉnê jiśrā'el in der Bedeutung „Israeliten" für P geradezu typisch ist (vgl. die Aufstellung von Besters in RB 74 [1967] 7–9). Dem Verf. ist dieser Sachverhalt, wie er Ss. 19 u. 22 zu erkennen gibt, natürlich nicht unbekannt. Er ist ja auch im P-Anteil von Ex 1–6 nicht zu übersehen (vgl. 1, 1. 7. 13; 2, 23; 6,5 f.). Nun soll ausgerechnet Pg in 1, 1a die im vorgegebenen Bericht angenommene Bedeutung „Israeliten" zur Bedeutung „Söhne Jakobs" individualisiert haben. Womit wird das begründet? Ein ausschlaggebender Gesichtspunkt ist für W. die Erkenntnis (die gar nicht bestritten zu werden braucht), daß Ex 1,1–5.7 innerhalb von Pg nicht zur Volksgeschichte, sondern noch zur Jakobsgeschichte gehört (20 f.). Strukturbeobachtungen sind aber bei solchen Fragen zurückhaltender zu verwenden, zumal Ex 1, 1–5. 7 zugegebenermaßen immerhin zur Volksgeschichte überleitet. (Man wird sogar fragen dürfen, ob bᵉnê jiśrā'el nicht schon in der Josephsgeschichte „Israeliten" bedeutet. In Gen 47,27bβ (P) ist nicht in Form einer Verheißung, sondern tatsächlicher Verwirklichung von der Vermehrung (prh und rbh) die Rede. W. scheint mir S. 18 (mit Besters, a. a. O., 7, Anm. 13) zu fraglos die bᵉnê-jiśrā'el Stellen der Josephsgeschichte Gen 42, 5 J; 45, 21 J; 46, 5b J; 46, 8 Ps; 50,25 E in der Bedeutung „Söhne Jakobs" zu nehmen. Procksch rechnet in seinem Genesiskommentar übrigens 42 ,5; 45, 21a und 46, 5b zu P, freilich in der Bedeutung „Söhne Jakobs". Wenn die Familie Jakobs sich aber um diese Zeit schon vermehrt hat und daher die Bedeutung „Israeliten" möglich ist, wäre unter den literarkritischen Voraussetzungen von Procksch eher der konstante Sprachgebrauch von P zu unterstellen, mit dem Procksch auch argumentiert. In Gen 46, 8 Ps wirkt

zum mindesten der Sprachgebrauch von P nach. Aufschlußreich ist Gen 46, 5b J mit bᵉnê jiśrā'el und „Jakob, ihr Vater". Gen 50, 25 E kann in Ex 13, 19 E offenbar widerspruchslos aufgegriffen werden. Ein zweiter Gesichtspunkt ist für W. die Spannung zwischen bᵉnê jiśrā'el in 1,1aα und den historischen Angaben in 1,1aβb, die von Jakob sprechen. Nach Meinung des Verf. hat Pᵍ mit Hilfe dieser historisierenden Angaben die Wendung bᵉnê jiśrā'el in die Jakobsgeschichte einbezogen, mit der sie in dem vorgegebenen Bericht nichts zu tun hatte (vgl. bes. 23). Die erwähnte Spannung besteht durchaus; aber sie liegt in der Natur der Sache und nötigt nicht zu literarkritischen Maßnahmen. Die „Israeliten" sind zum Zeitpunkt von 1, 1 zugleich auch (oder noch) „Söhne Jakobs", aber immerhin schon nicht mehr rein individuell, sondern „jeder mit seiner Familie" (1, 1b), nämlich insgesamt 70 Seelen, die von Jakob abstammen (1, 5a). Der Zeitpunkt von 1, 1 ist der Zug nach Ägypten. Wie sie in 1, 1 schon „Israeliten" sind, so erscheinen sie denn auch – mit derselben Wendung bᵉnê jiśrā'el – in 1, 7. 13; 2, 23 und 6, 5 f. In Gen 35, 22b ist der Sachverhalt anders. Hier werden von Pᵍ die Söhne Jakobs im strikten Sinn mit Nennung der Mütter aufgezählt (gegen S. 20), weshalb bᵉnê jiśrā'el nicht vorkommt. Zu monieren ist noch, daß W. 1,1b und 1,5a zu Unrecht verschiedenen Händen zuschreibt (vgl. auch die Kritik von W. H. Schmidt, a. a. O., 11). Während er 1, 1b zu Pᵍ schlägt, soll 1, 5a auf Pˢ zurückzuführen sein (24 f.). Das ist schon aus sprachlichen Gründen unwahrscheinlich; denn 1,5b, der Pᵍ zuerkannt wird, kann sich als Umstandssatz nicht gut unter Übergehung von 1,5a an 1,4 anschließen.

Wie sähe bᵉnê jiśrā'el eigentlich – dato, non concesso – in dem vorpriesterschriftlichen Bericht aus? Hier soll es nicht die Söhne Jakobs im strikten Sinn, sondern wie in 1, 7. 13; 2, 23 und 6, 5 f., die gleichfalls zu diesem Bericht gezählt werden, die „Israeliten", d. h. die israelitischen Stämme, bezeichnen. Welchen Sinn soll aber die namentliche Erwähnung der Stämme am Anfang einer Exodus-Darstellung haben, die doch immer die Geschichte der Unterdrückung des nach Ägypten hinabgezogenen Klans Jakobs sein muß? W. meint, „die handelnden Personen" würden vorgestellt (22 f.; 40 f.; 71). Das können nicht die Stämme als solche sein, die im folgenden ja auch keine Rolle spielen, sondern nur die Söhne Jakobs und ihre Familien, die freilich schon „Israeliten" sind. Wenn diese schwebende Bedeutung von bᵉnê jiśrā'el in der angeblichen Quelle von Pᵍ zwingend ist, warum dann nicht gleich bei der Verfasserschaft von Pᵍ für den gesamten Abschnitt bleiben?

Noch folgende ergänzende Bemerkungen zu Einzelheiten der überaus reichhaltigen Arbeit. Zu qoṣär rûªh in 6, 9 (185) wäre das in Koh 7, 8 vorkommende 'äräk-rûªh (vgl. das sehr häufige 'äräk-'appajim) als adjektivischer Gegenbegriff zu nennen gewesen. – In 1,7 bedeutet 'äräṣ wohl kaum „Erde", auch wenn der deutliche Bezug zum Segensmotiv (Gen 1, 28; 9, 1. 7) gegeben ist. Hier wird wieder eine legitime Strukturbeobachtung überfordert. – Ein leicht übersehener Beleg für die Autoritätsformel „Ich bin N. N." im gewöhnlichen Sprachgebrauch (vgl. 91 oben) findet sich in 1 Kön 19, 2 LXX.

Hohes Lob verdient der fehlerfreie Druck (nur öfter inkonsistent Schreibweisen wie Abrahamberît und Abraham-berît). Daß neben dem reichhaltigen Literaturverzeichnis und dem Schriftstellenregister (in Auswahl) ein Autorenverzeichnis fehlt, hat vielleicht symbolische Bedeutung: Wer sich mit der Priesterschrift befaßt, muß das wichtige Werk W.s um der Sache willen ganz durcharbeiten.

J. Becker, ss. cc.

Peter in the New Testament. *A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars,* edited by *R. E. Brown, K. P. Donfried* and *J. Reumann.* 8° (181 S.) Minneapolis–New York 1973, Augsburg Publ. House – Paulist Press. Kt. 1.95 $.

Das Büchlein ist schon von seinem Thema und von der Art seines Entstehens her von besonderem Interesse: die Petrusfrage steht nach wie vor trennend zwischen den Konfessionen. Eine Gruppe amerikanischer Neutestamentler, vor allem aus der lutherischen und aus der katholischen Kirche, hat sich mutig darangemacht, vom NT

her in gemeinsamer Gruppenarbeit das (schon) Gemeinsame und das (noch) trennende in dieser dornigen Frage herauszuarbeiten. Was herauskam, ist keine Exegese und Bibeltheologie des kleinsten gemeinsamen Nenners, sondern ein erstaunliches Maß von Übereinstimmung, zu der sicher auch die durch anderthalb Jahre hindurchgehende gemeinsame Diskussion und die Durcharbeitung des in Gemeinschaftsleistung erstellten Manuskripts beigetragen haben. Eine parallel arbeitende patristische Arbeitsgruppe will ihre Ergebnisse ebenfalls veröffentlichen. – Schon bei den ntl.n Einleitungsfragen scheint sich die Gruppe verhältnismäßig rasch gefunden und geeinigt zu haben: zeitliche Priorität der Paulusbriefe, zeitliche Einordnung der Apostelgeschichte nach diesen und nach zumindest dem Mk-Ev, sekundärer Charakter zumindest des Zweiten Petrusbriefes (der Erste blieb innerhalb der Gruppe umstritten). Für die synoptischen Evangelien wurde die 2-Quellen-Theorie in der heute zumeist vertretenen Form zugrunde gelegt, für das Joh-Ev die heute übliche zeitliche Ansetzung gewählt (Ende des 1. Jh.s). Größere Schwierigkeiten gab es bei der Einigung über die theologischen Voraussetzungen: während es über den Kanon der ntl. Bücher keine Differenzen gab, blieb man uneins über die Frage nach einem „Kanon im Kanon". Auf jeden Fall blieb man sich einig über einen Pluralismus innerhalb des NT sowie über die Tatsache, daß die ntl. Bücher nicht einfach Geschichte wiedergeben wollen, sondern Ausdruck einer von Buch zu Buch verschiedenen Theologie sind. Gerade die letztere Tatsache ist von Bedeutung bei der Erarbeitung des Petrusbildes der verschiedenen ntl. Bücher.

Das Petrusbild des Paulus und die Schilderung seiner Begegnung mit ihm in Gal 1–2 mit dem Petrusbild der Apostelgeschichte und der lukanischen Schilderung des Apostelkonzils in Kap. 15 in Einklang zu bringen, ist eine bekannte exegetische Schwierigkeit. Gemeinsam scheint beiden Darstellungen zu sein, daß sie ein gewisses Zurücktreten der Rolle und Bedeutung des Petrus innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde erkennen lassen, offenbar zugunsten des Jakobus. Vielleicht kann diese Tatsache durch eine Missionstätigkeit des Petrus auch in Gebieten der Paulusmission erklärt werden. Die Korintherbriefe scheinen eine solche vorauszusetzen. Daß Petrus nach Rom kam und dort als Martyrer starb, ist zwar nicht aus dem NT beweisbar, scheint aber aus außerneutestamentlichen Quellen so gut wie festzustehen. Damit ist natürlich noch nichts über eine Mitwirkung oder sogar herrschende Stellung des Petrus bei der Leitung der römischen Gemeinde gesagt. Das Petrusbild des Mk ist z. Zt. sehr umstritten: wird er bewußt abgewertet (als Vertreter einer theios-anér-Christologie oder als einer, der den Herrn verriet)? Auf jeden Fall erscheint Petrus hier einerseits als Formulierer eines vorösterlichen (?) Messiasbekenntnisses und Empfänger einer Ostererscheinung des Herrn, anderseits als jemand, der Jesus in der Art seiner Messianität mißverstand, von Jesus in beispielloser Weise getadelt wurde und ihn dreimal verriet. War die Zurechtweisung Jesu ursprünglich sogar auf das Messiasbekenntnis selbst bezogen? Auch bei Mt bleibt diese doppelte Betrachtungsweise erhalten. Das zeigt sich vor allem in der ersten der drei Petrus-Szenen des Mt Sondergutes: dem Wandel des Petrus auf dem See und seinem Versinken (14, 28–31), weniger bei den beiden anderen Geschichten, dem Petrusbekenntnis und der Verheißung (16, 16b–19) und der Geschichte von Petrus und der Tempelsteuer (17, 24–27), die in steigendem Maße die Bedeutung des Petrus für den Glauben und das Leben der (Mt-)Gemeinde herausstellen: in der letzteren Szene gibt Petrus im Namen Jesu eine Entscheidung des Herrn in der für alle Christen der Gemeinde wichtigen Frage der Steuerpflicht. Bei der Verheißung von Cäsarea Philippi ist der genauere Sinn der Verheißungsworte unklar: geht es hier um die Vollmacht des Petrus zur Zulassung von Heidenchristen zur Gemeinde? Einerseits hat Mt hier wohl schon vorformuliertes Material verwendet, andererseits läßt sich dessen ursprünglicher Sinn nicht mehr mit Sicherheit ermitteln. Innerhalb der Theologie des Mt wird hier dem Petrus auf jeden Fall eine Leitungsvollmacht zuerkannt. – Auch Lk ist an der Rolle des Petrus im späteren Missionswerk interessiert: das zeigt sowohl die (vorgezogene) Geschichte vom wunderbaren Fischfang und der Berufung des Petrus (5, 1–11) wie auch das Gebet Jesu für den Glauben des Petrus (22, 31 f.) wie schließlich die von Lk eingefügte Tradition von der Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus (24, 34). Negative Züge im Petrusbild hat Lk offensichtlich abgemildert. Joh sieht Petrus vor allem in

Konkurrenz zum Lieblingsjünger. R. E. Brown kann hier die Studien seines Johanneskommentars einbringen: der Vierte Evangelist polemisiert nicht gegen Petrus, will aber zeigen, daß der Lieblingsjünger eine dem Petrus an Bedeutung zumindest gleichrangige Gestalt der Umgebung Jesu war. Dabei wird vorausgesetzt, daß am Ende des 1. Jh.s Petrus bereits der anerkannte Sprecher des Zwölferkreises war. Der Erste Petrusbrief könnte (ähnlich wie der Erste Klemensbrief) bereits die Inanspruchnahme eines Mitspracherechts der römischen Gemeinde im Gebiet der paulinischen Gemeinden voraussetzen. In 1 Petr 5, 1–11 wird Petrus als idealer Hirt-Presbyter dargestellt und sein (offenbar vorausgesetzter) Martertod in Rom anscheinend als Ausdruck seiner Hirtensorge (ähnlich wie Joh 21, 18 f.) gedeutet. Im Zweiten Petrusbrief ist Petrus bereits autoritative Orientierungshilfe, u. a. bei der Deutung der nicht mehr voll verstandenen Paulusbriefe. Petrus und Paulus sind um diese Zeit (2. Jh.) bereits die entscheidenden apostolischen Autoritäten, mit wachsender Bedeutung des Petrus.

Fazit: Geschichtlich läßt sich über Petrus ausmachen, daß er einer der Erstberufenen war, in der Gruppe der Jünger hervorragende Bedeutung besaß, offenbar ein (messianisches) Bekenntnis über Jesus ablegte, Jesus aber auch mißverstand, so daß er von ihm getadelt werden mußte. Nach Ostern trug Petrus den Namen „Kephas" (vielleicht ihm schon von Jesus selbst verliehen). Er wurde einer Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt, war der bedeutendste der Zwölf (nicht notwendig der „Apostel"), trieb Mission, nicht nur unter Juden, sondern möglicherweise auch unter Heiden, und stand theologisch wohl zwischen dem Judaisten Jakobus und dem Heidenapostel Paulus. Das Petrusbild des NT läßt sich am besten in Bildern wiedergeben: Petrus erscheint als der große christliche Fischer (Missionar), als Hirt der Herde (pastor) und als christlicher Martyrer. Er ist Empfänger besonderer Offenbarung und Bekenner des wahren christlichen Glaubens, Schützer des Glaubens gegen falsche Lehre, aber auch zugleich ein schwacher und sündiger Mensch (157–168).

Die Frage „Primat oder nicht?" haben die Mitarbeiter der ökumenischen Studie als Neutestamentler bewußt nicht gestellt, da es nicht darum ging, spätere Kategorien am NT zu verifizieren. Es ging um eine im Rahmen des Möglichen gemeinsame Bestandsaufnahme der Petrusfrage im NT. Die Forschung ist inzwischen weitergegangen (vgl. den Beitrag P. Hoffmanns in der Schnackenburg-Festschrift und unsere Rezension hier in dieser Zeitschrift). Immerhin wird man nach dieser Bestandsaufnahme sagen können, daß konfessionelle Aprioris bei der Erarbeitung des ntl. Petrusbildes eine immer geringere Rolle spielen. Jetzt haben die Patristiker und Dogmatiker das Wort. J. Beutler, S. J.

Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg, hrsg. v. *J. Gnilka*. 8° (580 S.) Freiburg–Basel–Wien 1974, Herder. 68.– DM.

Die Widmung dieses respektablen Festschriftbandes lautet: „Rudolf Schnackenburg zum 60. Geburtstag am 5. Januar 1974 von Freunden und Kollegen gewidmet". 32 namhafte Wissenschaftler aus dem In- und Ausland haben ihren Beitrag geleistet, zumeist Exegeten, aber auch vereinzelt Systematiker. Wie zu erwarten, sind die Themen der Festschrift weit gestreut und durch den umfassenden Titel nur notdürftig zusammengehalten. So seien aus der Fülle der Beiträge hier nur einige wenige herausgegriffen, die dem Rez. von besonderem Interesse schienen. Beginnen wir mit drei Einzelbeiträgen zur Evangelienforschung. Wegen seines ökumenischen Interesses wie wegen der Sorgfältigkeit seiner Durchführung verdient der Beitrag von *P. Hoffmann:* „Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium" (94–114) besondere Erwähnung.

Zunächst versucht H. in Mt 16, 17–19 das Verhältnis von Tradition und Redaktion genauer zu bestimmen. Mit A. Vögtle in der Schmid-Festschrift (1973) weist er den V. 17 sowie den Beginn von V. 18 dem Ersten Evangelisten zu. In der folgenden Spruchgruppe sieht er jedoch keine Überlieferungseinheit. Das Bild vom Bau der Kirche Jesu auf dem Felsen Petrus könnte Mattäus aus der Felsenbezeichnung des Petrus, die in der Überlieferung ebenso wie eine gewisse Vorrangstellung vorgegeben

war, selbst herausgesponnen haben. Die Bilder vom Schlüssel und vom Binden und Lösen passen ursprünglich nicht zueinander und dürften verschiedenen Überlieferungskomplexen angehören: das erstere hat seine Parallelen in einem Wort über die Pharisäer Mt 23, 13/Lk 11, 52, das von ihrer Lehrvollmacht spricht, das letztere dürfte sich ursprünglich pluralisch auf urchristliche Missionare bezogen haben, vgl. Mt 18, 18; Joh 20, 23. Nur das Wort von Petrus als Fels ist nach H. ursprünglich auf Petrus und ihn allein bezogen gewesen, wobei nicht auszuschließen ist, daß es eine mattäanische Bildung ist. Mt sieht in Petrus nun nicht einen ersten Träger eines Primatsamtes, sondern den einmaligen Inhaber einer unwiederholbaren Felsenfunktion. Diese bestand darin, in der Sicht des Ersten Evangelisten der Erstberufene gewesen zu sein (vgl. das πρῶτος in Mt 10, 2 zusammen mit dem Bericht von der Jüngerberufung Mt 4, 18). Als Erstberufener bringt Petrus exemplarisch zum Ausdruck, was Jüngersein heißt, nämlich Verpflichtung auf die jesuanische Verkündigung. Weit davon entfernt, in Petrus den Begründer eines Petrus-Amtes zu sehen, möchte Mt nach H. in Petrus vielmehr die sich herauszukristallisieren beginnenden Institutionen und ihre Träger auf Jesus, seine Güte und Barmherzigkeit zurückverweisen. Was Petrus an Vollmacht zugesprochen wird, kommt innerhalb der Perspektive des Mt-Evangeliums allen Jüngern und Mitgliedern der Gemeinde zu. Nicht darin liegt also die eigentliche Rolle des Petrus in der Sicht des Ersten Evangelisten. Zur Begründung eines Petrus-*Amtes* kommt Mt 16, 17–19 nach H. schon deswegen nicht in Frage, weil Mt noch gar nicht das Problem der Universalkirche und ihrer Leitung gehabt habe. Hier wird freilich in der Darstellung H.s ein gewisser Widerspruch manifest. Einerseits erkennt er in der ἐκκλησία von Mt 16, 18 mit Schrage die „Gesamtkirche" (104 f.), anderseits sieht er für Mt wie für das NT das Problem der Leitung der Gesamtkirche noch nicht gekommen (113 f.): „der Befund schließt nicht aus, daß die römische Primatialverfassung auf das auch heute noch bestehende Problem der Leitung der *Großgruppe* Kirche, das in neutestamentlicher Zeit noch nicht bestand, eine historisch verständliche und theologisch legitime Antwort gibt, er macht allerdings die Grenzen dieser Lösung deutlich." Das mattäische Modell lasse sich nicht generalisieren und behalte seinen bleibenden Wert vor allem in der Rückbindung der Institution an das *„Programm Jesu"*. Aus diesem Anliegen heraus müsse heute auch gefordert werden, „die *kritische Infragestellung der Institution selbst zu institutionalisieren*" (114). Zum Thema der Festschrift „Neues Testament und Kirche" dürfte damit vielleicht der wichtigste, aber möglicherweise auch der kontroverseste Beitrag geleistet sein.

Von den sechs Beiträgen, die sich mit dem Joh-Ev (dem besonderen Forschungsgebiet des Jubilars) befassen, verdienen zwei schon wegen der von ihnen behandelten zentralen Abschnitte besondere Beachtung. In einem frischen Ansatz zu einem alten Problem versucht *H. Zimmermann* den dem Johannesprolog zugrunde liegenden Hymnus und dessen johanneische Bearbeitung neu zu bestimmen: „Christushymnus und johanneischer Prolog" (249–265). Das Neue des Ansatzes besteht, wie schon der Name sagt, darin, daß Z. hinter dem Johannesprolog nicht einen Logoshymnus, sondern einen Christushymnus entdeckt, der ursprünglich mit Joh 1, 2 begonnen haben dürfte. V. 1 läßt sich als erweiternde und interpretierende Bearbeitung von V. 2 leichter verstehen als umgekehrt. Mit V. 2 könnte ein Christushymnus begonnen haben, der formal starke Ähnlichkeiten mit den anderen bekannten ntl.n Christushymnen hätte: mit einem Personal- bzw. Relativpronomen, ohne Namensnennung, beginnt eine Aussage über das Sein des Schöpfungsmittlers bei Gott, an die sich Aussagen über seine Schöpfungsmittlerschaft und über sein irdisches Geschick anschließen. Als erste Strophe möchte Z. ähnlich wie die Autoren vor ihm (abgesehen vom Anfang der Strophe) die Verse 2–5 aussondern. In V. 10–12a fände sich die zweite Strophe des vorjohanneischen Hymnus, die formal manche Ähnlichkeiten mit der ersten aufwiese, vor allem in der zweiten der jeweils sieben Zeilen. Die dritte Strophe bestünde aus V. 14bce und 16, ohne die Hinweise auf Mose und Jesus Christus. So erhält man ein Lied aus drei Strophen zu je sieben Zeilen, das das Kommen Christi, des Schöpfungsmittlers, zu den Menschen, seine Ablehnung durch die Seinen, aber auch seine Aufnahme durch eine Schar von an ihn Gläubigen schildert. Im Unterschied zu anderen urchristlichen

Hymnen kommen diese Gläubigen hier deutlicher selber zur Sprache, vor allem in dem „und wir haben seine Herrlichkeit gesehen" von V. 14c. Mit der Zufügung von V. 1 und 14a hätte Johannes Christus ganz entsprechend der Theologie seines Evangeliums als das Offenbarungswort Gottes dargestellt. Der „Logos" bezeichne hier also nicht einfachhin Christus oder die zweite Person der Gottheit, sondern das beim Vater weilende und sich dann den Menschen enthüllende Offenbarungswort Gottes. Dementsprechend sei in V. 14a nicht eigentlich von der „Menschwerdung" die Rede, sondern von der „Fleischwerdung" des Logos, d. h. des Offenbarungswortes Gottes in der Gestalt Jesu Christi, womit der Evangelist, wie auch in V. 18, sein Evangelium vorbereitet. Die Verse 6–8 und 15 hält Z. mit der Mehrzahl der Autoren ebenfalls (sicher mit Recht) für johanneische Erweiterung des Hymnus; V. 9 dient dem Übergang von V. 6–8 zur zweiten Strophe des Hymnus und ist gleichfalls johanneisch. Ebenso schreibt Z. V. 14d dem Evangelisten zu, der hier die Aussage christologisch vertieft. Vor allem die formale Ähnlichkeit mit den anderen ntl.n Christushymnen ist ein starkes Argument für den Vorschlag Z.s. Der herauskristallisierte Hymnus ist symmetrisch (fast zu symmetrisch!), die johanneischen Erweiterungen decken sich weitgehend mit den schon von anderen Forschern vorgeschlagenen. Die Streichung der Namen von Mose und Jesus Christus in V. 16 wirkt nicht ganz überzeugend, auch müßte der Rekonstruktionsversuch Z.s noch einmal stilkritisch überprüft werden. Auf jeden Fall dürfte hier ein echter Fortschritt in der Erforschung des Johannesprologs vorliegen. – Einem ebenfalls sehr umstrittenen Abschnitt im Joh-Ev widmet *U. Wilckens* einen beachtenswerten Artikel: „Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6, 51c–58)" (220–248). W. plädiert mit z. T. neuen Gründen für die ursprüngliche Zugehörigkeit des umstrittenen Abschnitts zur Lebensbrotrede. Für eine einheitliche Komposition sprechen schon formale Gründe. *P. Borgen* hatte bereits 1965 in seiner bekannten Studie „Bread from Heaven" hinter der Lebensbrotrede ein Predigtmuster entdeckt, das in der Entfaltung eines eingangs genannten Themas in zwei Schritten besteht und das in der jüdischen Haggada wie bei Philo seine Entsprechungen findet. Dementsprechend hatte Borgen die Lebensbrotrede nach der Themenankündigung in Joh 6,31b in zwei Abschnitte gegliedert, nämlich V. 32–47 und 48–58, wobei nacheinander die Themen „Brot vom Himmel gab er ihnen" und „zu essen" zur Sprache kamen. Der Einschnitt hatte sich damit von V. 51c auf V. 48 verschoben. W.s weitergehende Beobachtung geht nun dahin, daß die beiden genannten Abschnitte ihrerseits formal fast parallel aufgebaut sind (vgl. die Tabelle 225 f.), was (etwa gegen Bornkamm) für ihre Zusammengehörigkeit spricht. Die sakramentaldingliche Sprache und die Zukunftsechatologie in V. 51c–58 erklären sich nach W. nicht durch eine nachträgliche „kirchliche Redaktion" (wie Bultmann und mehrere seiner Schüler annehmen), sondern durch ein Gefälle von Tradition und Redaktion: Johannes übernimmt ein eucharistisches Vokabular und eine Theologie, die stärker die eucharistischen Gaben als „Fleisch" und „Blut" Jesu in den Mittelpunkt der Verkündigung stellen und den Genuß dieser Gaben für die Auferstehung von den Toten fordern. Johannes hätte dann freilich diese Vorstellungen korrigiert durch Zusätze, die die Gabe des Lebens bereits in die Gegenwart verlegen und die Identität der verliehenen Gaben mit der Person Jesu gewährleisten. Unter der Voraussetzung, daß seine Interpretation zutrifft, rät W. abschließend dazu, bei der heutigen Johannesinterpretation weniger schnell eine nachträgliche „kirchliche Redaktion" als vielmehr die Übernahme früherer Traditionen und deren Um- und Einarbeitung durch den Vierten Evangelisten anzunehmen. – Erwähnen wir zum Schluß einige Beiträge, die schon wegen ihres weiter gespannten Themas u. U. besonderes Interesse beanspruchen können. *G. Schneider* untersucht die unterschiedlichen Herkunftsbereiche der ntl.n Texte von der „Präexistenz Christi" (399–412). *A. Vögtle* setzt sich in seinem Beitrag „‚Theologie' und ‚Eschato-logie' in der Verkündigung Jesu?" (371–398) polemisch mit einer starken Trennung dieser beiden Verkündigungsbereiche in einem Aufsatz von H. Schürmann in der Rahner-Festschrift „Gott in Welt" (Freiburg i. Br. 1964) auseinander. *K. Rahner* widmet dem Jubilar Schnackenburg seinerseits eine kurze „Kritische Anmerkung zu Nr. 3 des dogmatischen Dekrets ‚Dei verbum' des II. Vaticanums" (543–549). Die im Konzilstext vorgetragene heilsgeschichtliche

Perspektive wird ganz offensichtlich unserem heutigen Wissen von der Frühgeschichte der Menschheit und dem Stand der heutigen Theologie und Exegese nicht mehr gerecht. Zum Thema „Heilsgeschichte" meldet sich auch *W. G. Kümmel* zu Wort: „Heilsgeschichte im Neuen Testament?" (434–457). G. Klein hatte mehrfach bestritten, daß es so etwas gäbe oder gar geben dürfe. Es fällt Kümmel nicht schwer, das unbewiesene Apriori einer solchen Auffassung aus dem Neuen Testament selbst, angefangen von Paulus, zu widerlegen. Der Außenstehende verfolgt immer wieder fasziniert die Leidenschaftlichkeit der Diskussion innerhalb der Bultmannschule. – Aus einigem Abstand zum exegetischen Handwerk der Kollegen stellt *H. Schlier* Überlegungen an „Zur Frage: Wer ist Jesus?" (359–370). Den Exegeten geht es nach Sch. oft zu sehr oder allein um die Frage: Wer *war* Jesus? Aus dieser Perspektive läßt sich aber ntl. Exegese gerade nicht treiben, wenn sie dem Anspruch der von ihr auszulegenden Texte gerecht werden will. Von einer ähnlichen Fragestellung geht schließlich der Herausgeber der Festschrift, *J. Gnilka*, in seinem Grundsatzreferat „Methodik und Hermeneutik" (458–475) aus. G. behandelt sein Thema vor allem geschichtlich, indem er die Einheit von Methodik und Hermeneutik in der Väterzeit, etwa bei Augustinus, ihr Auseinandertreten in der Neuzeit und neuere Versuche unseres Jahrhunderts zeigt, beide wieder zusammenzuführen. Einerseits haben Linguistik und Literaturwissenschaft zu einer größeren Klärung der Methodik in der Exegese verholfen, anderseits scheint die Hermeneutik nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch innerhalb der einzelnen Kirchen und Exegetenschulen fast völlig offen zu sein. So bleibt als Gesamteindruck dieser monumentalen Festschrift, daß sie unser Einzelwissen an vielen Punkten erweitert, in der Grundlagendiskussion jedoch eher Ausdruck des gegenwärtigen Methodenpluralismus und der Unsicherheit in hermeneutischen Grundfragen ist.

J. Beutler, S. J.

Bredow, Gerda von, *Platonismus im Mittelalter, eine Einführung* (Rombach Hochschul Paperback, 47). 8° (82 S.) Freiburg 1972, Rombach. 14.– DM.

Aus einer Vorlesung im Wintersemester 1967/68 ist diese kurze Einführung der Münsteraner Philosophin entstanden. Jeder, der sich nicht so sehr mit Platon, sondern vor allem mit dem sog. „Platonismus" beschäftigt, steht vor dem Problem, dem sich auch dieses Buch stellen muß: welches philosophische Denken kann man „noch" mit Platon in Verbindung bringen und welches nicht. v. B. zeigt eindrucksvoll, daß es nicht darum gehen kann, etwa nur zu suchen, wo Platon zitiert wird, wo er ausdrücklich und im einzelnen gekannt wird. Die mittelalterlichen „Platoniker" kannten ja außer dem Timaios kaum ein Werk des Platon direkt (11). Es kann natürlich auch nicht darum gehen, „metahistorische" Zusammenhänge zu suchen. Mit Recht ist man solchen, meist konstruierten Zusammenhängen gegenüber skeptisch. Es ist aber eine Tatsache, daß Motive, die von Platon herrühren, Denkbewegungen, Methoden, Vorlieben in seinem und im Gefolge des Neuplatonismus geschichtswirksam waren, weit über direkte literarische Abhängigkeit hinaus. Die wichtigsten Vermittler dieser platonisierenden Tradition waren für die westliche Kirche Proklos, Augustin, Boethius, Pseudo-Dionysius-Areopagita, Calcidius und Macrobius, der „liber de causis". „Ob und wieweit Platon selbst die systematische Entfaltung von Motiven seines Werkes im Platonismus als legitim anerkannt hätte, ist eine müßige Frage. Man müßte sie, wenn überhaupt, schon für die großen neuplatonischen Denker der Spätantike stellen. Aber solche Frage ist ungeschichtlich, denn sie hypostasiert die *Erscheinung* des Philosophen Platon in seinem historisch faßbaren Leben. Aber die ideale Bewegung des platonischen Philosophierens geht notwendig hinaus über das schriftliche Werk und das während seiner Abfassung gedanklich Dahinterstehende. Was von Platon seinen Ursprung nahm, trägt sein Siegel an sich – auch wenn es seine Gestalt gewandelt hat. Dies geschichtliche Prinzip des ‚Platonismus' ist die Grundlage seiner übergeschichtlichen Bedeutung." Dem kann man nur zustimmen.

v. B. verfolgt im weiteren einige solcher typisch plantonischer Motive: das Problem der Idee, das Problem der Teilhabe, das Problem der Einheitsmetaphysik und der

Dialektik. Es kommen dabei Denker wie Augustinus, Boethius, Johannes Scotus Eriugena, Anselm von Canterbury, Pseudo-Dionysius-Areopagita, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues und auch Thomas von Aquin zur Sprache. Gerade die Partien über Nikolaus von Kues sind aus der Feder der bekannten Cusanus-Spezialistin von besonderem Interesse. Einige spezielle Anmerkungen seien zur Darstellung des *Proslogionarguments von Anselm von Canterbury* gemacht. Der Herausgeber der kritischen Gesamtausgabe der Werke des Anselm von Canterbury, Fr. Sal. Schmitt, hatte das Proslogionargument als einen philosophischen Beweis mit apologetischem Interesse verstanden (Anselm v. C., Proslogion, hrsg. von *F. S. Schmitt* [Stuttgart 1962] Einleitung, 51–52) und versucht, Anselm weit vom Neuplatonismus wegzurücken (*ders.*, Analecta Anselmiana 1 [1969] 39–71). Dem wird hier entgegengehalten (30–31), wie sehr Anselm gerade im Proslogion als gelehriger Schüler Augustins im Strom platonisierenden Denkens steht. Sehr fruchtbar ist bereits der doppelte Ansatz, mit dem v. B. an die Frage herangeht: einerseits stellt sie das berühmte Proslogionargument in den größeren Zusammenhang sowohl der übrigen Proslogionkapitel („man muß das ganze Proslogion lesen, nicht nur die Kapitel 2–4" [30]) als auch des Monologion, andererseits befragt sie Anselm von dem, für die Geschichte des Neuplatonismus so wichtigen (und bis heute nicht völlig geklärten) Universalienproblem her. Anselm sieht im Nominalismus, der das Universale zugunsten des Einzeldings aushöhlt, den „Verderb der Theologie und der Humanität überhaupt" (28). Nur der ist der Einsicht fähig (und damit letztlich kein „insipiens"), der sich „von der Verhaftung an das sinnlich Gegebene und der jeweils subjektiven Betroffenheit vom Einzelnen lösen kann" (29). Anselm benutzt zur Kennzeichnung des Nominalismus ein sehr deutliches Wort: „qui non nisi flatum vocis putant *universales* esse *substantias*" (29, Anm. 38). Obwohl es sich hier nicht um einen eigentlichen exzessiven Realismus handelt, wird doch die alte platonisch-augustinische Tradition deutlich sichtbar, in der Gutheit Teilhabe am ewig Guten, Seiendheit Teilhabe am ewigen Sein bedeutet. Für einen Denker, der wie Anselm Augustinus folgt, bedeutet „vernünftiges Denken nicht eine bloß formale logische Konsequenz, sondern die Notwendigkeit, die sich in der geistigen Schau der Wesenheiten offenbart" (30). Nicht ein oberster Allgemein*begriff* ist es, in den das Prinzip des Guten oder des Seins hypostasiert wird, sondern „es wird als eine ‚*Natur*' postuliert, durch die die Dinge so sind wie sie sind" (30). Nach v. B. redet Anselm zwar weder von Urbild und Abbild noch von Teilhabe; sein Sprechen ist „weniger terminologisch festgelegt" (31). Die Sache ist es aber wohl.

Dieser, im Rahmen eines kleinen Buches wenig ausgeführte und in der neueren Literatur wenig beachtete Gesichtspunkt scheint dem Rez. von größter Wichtigkeit zu sein. Er verdiente eine weit eingehendere Darstellung. Fast immer wird Anselm „von außen", d. h. von einem erkenntnistheoretischen Standpunkt her beurteilt, der nicht der des Augustinismus ist. Schon Gaunilo (und Thomas) taten dies, jeder auf seine Weise, und sprachen deshalb gar nicht von dem Problem Anselms. v. B. versucht, Anselm sozusagen „von innen", d. h. von seinen eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen her zu verstehen. Weiter ausgeführt zu werden verdiente auch die in die gleiche Richtung weisende Lehre von den Seinsgraden bei Anselm. v. B. bezieht ihre Belege dazu aus dem Monologion. Sie finden sich aber auf breitestem Raum gerade auch im Proslogion. Weniger einverstanden ist der Rez. damit, daß v. B., in der Absicht, im Proslogion auch den neuplatonischen Stufenbau nachzuweisen (der anwesend ist, aber nicht als Kern des Proslogionarguments selbst), wie so viele das zentrale „cogitari" unterschlägt, durch das der Beweis als eine Reflexion auf eine geistige *Bewegung* ausgewiesen wird. Auch dies eigentlich eine „Brechung" eines platonisch-augustinischen Gedankens. Jedenfalls ist der Proslogionbeweis mehr als eine Reflexion auf „eine Reihe von Rangstufen" (31), an deren Spitze (sei es jenseits von ihr) Gott steht. Gott ist für Anselm im Proslogionbeweis nicht der „quo maius esse non potest", sondern gerade der „quo maius *cogitari* non potest". Das ist für Anselm selbst so wichtig, daß es den Kern seiner Verteidigung gegen Gaunilo ausmacht (Opera Omnia, ed. *Schmitt*, I, 134, 27).

Bisher gab es zur Frage des mittelalterlichen Platonismus nur gewichtige Werke. Diese anregende und originelle kleine Einführung füllt daher wirklich eine Lücke.

H. Schulte, S. J.

Weber, Hermann J., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie.* Von Alexander von Hales zu Duns Scotus (Freiburger theol. Studien 91). Gr. 8° (410 S.) Freiburg 1973, Herder. 75.– DM.

Nachdem schon vor einigen Jahren *Richard Heinzmann* ein ähnliches Thema für die Frühscholastik behandelt hat (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 [Beiträge 40, 3] Münster 1965), geht nun der Verf. in einer äußerst gründlichen Arbeit an die Auferstehungslehre der nachfolgenden Periode, die der Hochscholastik. Sozusagen die gesamte theologische Literatur wird herangezogen, die ungedruckten Quellen zu einem großen Teil miteingeschlossen, so daß man von einer geradezu vollständigen Darstellung sprechen darf. Der unvoreingenommene Leser wird es als ungewöhnlich wohltuend empfinden, daß die „alten" Scholastiker nicht als versteinerte Überreste einer längst nicht mehr gültigen Vergangenheit gewertet werden, sondern als Theologen ersten Ranges, die man nur richtig verstehen und mit ihren an und für sich nur zeitbedingten Aussagen in die Gegenwart hineinstellen muß. Eine besondere Vorliebe des Verf. scheint sich dabei auf die Franziskanertheologie zu beziehen, was dann vielleicht etwas zu der lebensnahen Wiedergabe der ganzen Hochscholastik geführt hat.

Die Anordnung des gewaltigen Stoffes ist nicht die chronologische, sondern die systematische. Ein 1. Kapitel bespricht die Quellenlage (9–41). Weil hier die Angaben über die einzelnen Scholastiker und deren Werke so genau und detailliert sind, wäre eine Bemerkung zu Robert Grosseteste (Lincolniensis) nicht überflüssig gewesen, weil dieser sonst als Begründer der Oxforder Franziskanerschule angesehen wird und weil seine bislang ungedruckten Schriften vermutlich auch etwas über die eschatologischen Fragen enthalten. Der 2. Teil (43–122) hat den Titel „Problemgeschichtliches zur Auferstehungslehre" und bringt die Kapitel „Die Stellung der Eschatologie im theologischen System der Hochscholastik" (45–57), „Auferstehungslehre und Eschatologie" (58–67), „Die Fragestellung der Auferstehungslehre" (Anthropologischer und christologischer Fragekreis, Naturphilosophische Fragen, Die Problematik in den Quodlibeta, Die gesamte Zielvorstellung: 68–122). Im 3. Teil kommt dann die inhaltliche Darstellung zu ihrem Recht (Anthropologische Voraussetzungen, Die von daher oder von der Christologie geprägte Auferstehungslehre: 123–342). Zum Abschluß folgt eine „Zusammenfassung angesichts heutiger eschatologischer Problematik" (343–347) sowie ein Anhang mit unedierten einschlägigen Texten (351–387); im einzelnen werden Stellen geboten aus Petrus de Trabibus, Augustinus Triumphus von Ancona, Wilhelm von Ware, Eustachius von Arras, Petrus von Auvergne, Johannes Quidort von Paris, dem anonymen Sentenzenkommentar Brügge 491 und Jakob von Metz.

Die überreiche Fülle des Inhalts nötigt den Kritiker zu weiser Beschränkung. Es seien darum zwei kürzere Abschnitte herausgegriffen: „Die Vermehrung der Seligkeit durch die Auferstehung" (202–217) und „Die Identität der Auferstandenen" (217–254). Denn in beiden werden irrige Interpretationen der scholastischen Texte zurückgewiesen, wobei zugleich auch der Zugang zu der aktuellen Problematik in der Eschatologie geöffnet ist. Die Vermehrung der Seligkeit durch die Auferstehung wird von der katholischen Dogmatik für gewöhnlich mit dem Thomaszitat erklärt: ‚Corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive" (S. Th. I/II q. 4, a. 5, ad 5). Nun führt der Verf. in einer sorgfältigen Textanalyse den Beweis, daß Thomas auch anders verstanden werden kann, wie es nicht nur der klareren Stellungnahme im Sentenzenkommentar („Potest etiam dici, quod etiam beatitudo animae ipsius augebitur intensive: In IV. dist. 49, q. 1, a. 4, ql 1), sondern auch der Lehre vieler Thomisten entspricht (die Belege fangen mit Bernhard von Trilia an und enden bei Franziskus Sylvester zu Beginn des 16. Jh.). Nachdem dann auch die franziskanische Theologie ausgiebig zu Wort gekommen ist (von Bonaventura über Olivi bis zu Duns Scotus und seiner Schule), bringt W. das bemerkenswerte Ergebnis: „Damit sind aber die Einwürfe von Althaus, Rahner und anderen für die Hochscholastik, einschließlich der so entscheidenden päpstlichen Äußerung [durch die Konstitution Benedikts XII. ‚Benedictus Deus' von 1336], als unbegründet zurückgewiesen, da sie die tatsächliche Lehre nicht treffen. Ihr Urteil

gilt nur für das durch Spät- und Neuscholastik verzeichnete Bild der hochscholastischen Eschatologie ... Die Richtung der Erlösung ist [nach der Hochscholastik] geradewegs auf die Auferstehung zu; nur da ist volles Heil, und zwar Heil des Menschen. Von seiten des Beseligungsobjektes allerdings gibt es nach allgemeiner Lehre keinerlei intensive Steigerung mehr ... Kann doch kein endliches Gut dem unendlichen Gut etwas hinzufügen, daß es größer werde" (216 f.). Weil auch die wenigen Ausnahmen innerhalb der Hochscholastik genannt sind, kann der Beweis, insoweit er den theologiegeschichtlichen Aspekt betrifft, nur Zustimmung finden; auch das dürfte richtig sein, daß die Konstitution des Papstes zur Verstärkung des Individualismus und Spiritualismus beigetragen hat, aber erst infolge der einseitigen Interpretation des Dokuments im Laufe der nachfolgenden Jahrhunderte (216, Anm. 225). Etwas anders wird man, so scheint es, über die inneren Gründe urteilen, die von den Theologen des 13. Jh. und ebenfalls vom Verf. selbst zur Erläuterung beigebracht werden, da es schwerfällt, sich für den Glückseligkeitszustand der „anima separata" eine intensive Steigerung vorzustellen. Wenn z. B. Bonaventura geltend macht, daß von der Seite des Aktes oder vom Subjekt her ein Zuwachs möglich sei durch den Wegfall des Hindernisses in der Seele, d. i. wegen des bisher ungestillten Verlangens nach der Vereinigung mit dem Leibe, so darf doch dadurch die bereits vorhandene Seligkeit nicht beeinträchtigt werden. Außerdem ist unbedingt daran festzuhalten, daß die Leiblichkeit des Menschen nach der Auferstehung nichts zu dem intellektiven Akt der Gottesschau, auf dem doch schließlich die Seligkeit wesentlich beruht, hinzuzufügen vermag. Jedoch sind das Fragen, die samt und sonders in das Gebiet einer systematischen Eschatologie hineingehören und deshalb nicht von W. entschieden zu werden brauchen.

Ein weiteres Kapitel fesselt vielleicht noch mehr unsere Aufmerksamkeit: „Die Identität der Auferstandenen" (217–254), und die Lösung wird unerwartet kommen: Nach der Überzeugung vieler Lehrer der Hochscholastik und nicht bloß des Durandus ist die Selbigkeit des Leibes garantiert durch die Selbigkeit der Seele, die bei der Auferstehung mit irgendwelcher Materie verbunden wird, die freilich nur als materia secunda vorliegt, aber im Zugriff der Form die materia prima ersetzt, so daß erneut derselbe Leib und darum auch derselbe Mensch entstehen kann. Der positive Beweis läßt wiederum an Genauigkeit nichts zu wünschen übrig. Bei Thomas von Aquin findet der Verf. schon die Grundlagen, bei Aegidius Romanus, Jakob Capocci von Viterbo, Petrus von Auvergne, Johannes Quidort von Paris, Jakob von Metz, dem anonymen Sentenzenkommentar Brügge 491 und Durandus von St. Porciano die ausdrücklich und meistens auch ausführlich vorgetragene These. Soweit ist nichts dagegen zu erinnern, es sei denn die auffallende Tatsache, daß eine solche Theorie, die viele Schwierigkeiten vermeidet, in Vergessenheit geraten und erst in neuester Zeit wieder hervorgeholt worden ist. Die Auffassung des sonst so eigenwilligen Durandus war zwar bekannt, sie wurde aber kaum ernstgenommen. In der Darstellung des Verf. kommt indes hinzu, daß er in der Theorie der genannten Scholastiker eine Möglichkeit sieht, zu den modernen Lehren von einer Auferstehung im Augenblick des Todes überzuleiten. Er erklärt: „Kein Grundsatz läßt sich aufzeigen, der prinzipiell eine vollmenschliche Verklärung vor dem Ende der Zeit als unmöglich darstellt; denn von den meisten Scholastikern wird für die bei Christi Tod Erstandenen, für Maria und andere Heilige, solches als bereits geschehen angenommen" (344). Jedoch wäre zu bedenken, daß die Scholastiker in den erwähnten Fällen nur Ausnahmen sahen und keineswegs eine allgemeingültige Folgerung ins Auge faßten. Auch durch die Spekulationen, die sie über den Begriff „aevum" anstellten, können sie uns nicht weiterhelfen, und das Problem einer mit dem Tode erfolgenden universellen Auferweckung bleibt der systematischen Eschatologie überlassen, wobei die Fragen nach dem Unterschied zwischen der Ewigkeit Gottes und der geschöpflichen „Ewigkeit" und die nach der Art und Dauer der Läuterung eine Rolle spielen.

Das Gesagte mag genügen, um die Arbeitsweise des Verf. klarzumachen. Sie ist äußerst exakt in der Wiedergabe und Interpretation der scholastischen Texte, während ihre Konfrontierung mit den modernen Fragestellungen bisweilen über das Ziel einer besonnenen Theologie etwas hinausschießt. Trotzdem muß die Untersuchung als ein Standardwerk der Eschatologie gelten. J. Beumer, S. J.

Ebeling, Gerhard, *Lutherstudien.* Bd. I. 8° (XII u. 341 S.) Tübingen 1971, Mohr. Kt. 32.50 DM; Ln. 39.– DM.

Dieser erste Band der Lutherstudien umfaßt neun Beiträge und ist vor allem hermeneutischen und fundamentaltheologischen Problemen gewidmet. Er zeigt, wie auch heute gute Theologie sorgfältigster historischer Detailuntersuchung verpflichtet ist, will sie neue Perspektiven theologischen Denkens und damit des Glaubens eröffnen. – Einen Schwerpunkt des Bandes bilden vier Studien zur ersten Psalmenvorlesung Luthers: „Die Anfänge von Luthers Hermeneutik" (1–68), „Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513" (69–131), „Luthers Auslegung des 14. (15.) Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition" (132–195), „Luthers Auslegung des 44. (45.) Psalms" (196–220). Wesentliche theologische Resultate dieser Aufsätze sind bereits im 1. Beitrag zu finden. Die Anfänge von Luthers Hermeneutik zu analysieren, ist angesichts des überreichen Quellenmaterials, des schillernden Sprachgebrauchs Luthers und bei der Verkettung unterschiedlichster Probleme durch den Reformator äußerst schwierig, so daß E. zu danken ist, etwas zur Klärung jener Frage beizutragen, „wie die Genesis der reformatorischen Theologie mit dem hermeneutischen Problem zusammenhing und warum sie zu einem Umbruch in der Geschichte der Hermeneutik führte" (68). An zwei hermeneutischen Schemata, deren Luther sich bedient, weist E. dies auf. Das eine ist die Unterscheidung von litera und spiritus, die Luther aus der Tradition im Sinn von buchstäblicher und allegorischer Schriftauslegung (Origenes), aber auch im Sinn von Gesetz und Evangelium (lex vetus und lex nova; Faber Stapulensis und Augustinus) bekannt war. Luther verwendet das Schema so, daß spiritualis und literalis Bezeichnungen zweier Möglichkeiten des Existenzverständnisses ein und desselben ganzen Menschen sind (coram Deo und coram mundo), andererseits zwei Möglichkeiten der Schriftauslegung bezeichnen: spiritualis ist die sachgemäße Auslegung auf das verbum crucis hin, literalis jene, in der das Evangelium nicht zum iudicium wird und deshalb den Menschen nicht trifft. Die Unterscheidung von litera und spiritus im Sinn von Gesetz und Evangelium zwingt Luther hinsichtlich der Beziehung von AT und NT zur Aufgabe der allegorischen Interpretation des AT: im AT muß gerade das Gesetz als Gesetz sichtbar werden. Das zweite Schema ist das des vierfachen Schriftsinns. Im Zusammenhang mit der Unterscheidung von litera und spiritus steht für Luther die ganze Auslegung nach dem vierfachen Schriftsinn unter dem Vorzeichen entweder der ‚litera occidens' oder des ‚spiritus vivificans'. Zum andern hat Luther in der Psalmenexegese durch eine strenge christologische Bindung dem vierfachen Schriftsinn einen in der Tradition so nicht nachweisbaren Anwendungskanon gegeben: er ist nur ein Schema zur Interpretation der Christologie. Seine Anwendung ist nur dann berechtigt, wenn Christus als sensus literalis propheticus zugrunde liegt. Eine weitere Besonderheit in der Verwendung des vierfachen Schriftsinns durch Luther liegt in der radikalen Umgestaltung des tropologischen oder moralischen Sinns durch eine existentiale Interpretation: alle Aussagen der Schrift über Gott sind existential, d. h. als Glaubensaussagen zu interpretieren. Christologische und existentiale Interpretation bedingen sich gegenseitig.

Im Aufsatz „Cognitio Dei et hominis" (221–272) weist E. durch eine Exegese von Zwinglis ‚De vera et falsa religione commentarius', von Calvins ‚Institutio' aus den Jahren 1536, 1539 und 1559 sowie von Luthers ‚Enarratio Psalmi LI' nach, wie das Ganze christlicher Lehre von den Reformatoren im Unterschied zur scholastischen Theologie in die Formel zwiefältiger Erkenntnis gefaßt ist: der Gotteserkenntnis und der Selbsterkenntnis des Menschen. Luther und Zwingli sind im Gebrauch der Formel voneinander unabhängig, allenfalls besteht eine Abhängigkeit von Zwingli zu Calvin. Katholische Theologie und humanistisches Denken trafen sich in dem Vorwurf, die reformatorische Theologie sei unmenschlich, indem sie Gott als Thema der Theologie überbetone und den Menschen vernachlässige (Lehre vom servum arbitrium, von der Omnipotenz und Prädestination Gottes). Gerade weil bei den Reformatoren Gott Thema und Subjekt der Theologie ist, wird aber in Wirklichkeit der Mensch notwendig und ausdrücklich in das subjectum theologiae einbezogen, allerdings auf neue und andere Weise: als

sündiger Mensch, an dem sich Gott als der gerechtmachende Gott erweist. Besonders Luther wirkt hier bahnbrechend. Die Reformatoren kommen darin überein, die cognitio hominis sei cognitio peccati und darum von Gott her eröffnete Erkenntnis. Zu unterscheiden sind sie in ihrem Ansatzpunkt. Zwingli und Calvin orientieren sich, beeinflußt vom Humanismus, primär an einer reflexiven, philosophischen Selbstbetrachtung des Menschen, um deren Unzulänglichkeit alsbald herauszustellen: im Bezug auf sich selbst sei der Mensch am allerwenigsten autark; die auf sich selbst beschränkte Erkenntnis des Menschen erreicht ihr Ziel nicht, ist vielmehr faktische Nichterkenntnis seiner selbst (Zwingli); oder sie weist notwendig über sich hinaus zu jenem Punkt, von dem wahre Selbsterkenntnis kommt (Calvin). Paradox ist die Selbsterkenntnis, weil sie nur möglich ist, wenn der Mensch gerade nicht bei sich selbst bleibt, um von Gott her zu sich selbst zu kommen. Entsprechendes gilt für die cognitio Dei. Zwingli nimmt philosophische Gotteserkenntnis zum Ausgangspunkt, verschmilzt sie aber problemlos mit der biblischen. Calvin ist bestimmt von einer Gotteserkenntnis an und für sich, weil er um das Problem des Atheismus weiß und nach dem Zustandekommen von Gotteserkenntnis überhaupt fragt, grenzt sich aber gegen eine neutrale Gotteserkenntnis scharf ab und betont eindringlich die Zusammengehörigkeit von cognitio Dei et nostri. Bei Luther allerdings ist von vornherein cognitio hominis nur als cognitio coram Deo möglich, weil sich ausschließlich so die Grundsituation des Menschen einfangen läßt. Was Luther cognitio hominis nennt, ist eine bestimmte Weise von cognitio Dei et hominis, eine unter dem Gesetz; was er cognitio Dei nennt, die unter dem Evangelium. Luther ist nicht in mittelalterlichen Selbstverständlichkeiten befangen, wenn er nicht eigens auf die Gotteserkenntnis im allgemeinen Sinn reflektiert, im Gegenteil, in der theologischen Engführung auf den homo reus et perditus und den Deus iustificans et salvator ist gerade ein Kriterium aller theologischen Aussagen gegeben, an dem sich Theologie zu messen hat und von den übrigen Weisen, über Gott zu reden, unterscheidet.

Im Artikel „Das Problem des Natürlichen bei Luther" (273–285) formuliert E. thesenhaft: „Es verhält sich offenbar so paradox: Wird ‚Natur' zu einer Grundkategorie theologischen Denkens, so wird die theologische Relevanz des sogenannten ‚Natürlichen' im Sinne des Alltäglichen und Weltlichen gerade geschmälert oder verdeckt. Wenn dagegen dem Naturbegriff die dominierende Rolle im theologischen Denken streitig gemacht wird, dann kommt das ‚Natürliche' im Sinne des Alltäglichen und Weltlichen theologisch erst richtig zur Geltung" (279). Er belegt dies auf zweifache Weise. Einmal muß das scholastische Interpretationsschema von Natur und Gnade kompromißlos durch das von Gesetz und Evangelium ersetzt werden. Erst dann kann wahrhaft die Schöpfung als Schöpfung und Erlösung als Erlösung begriffen und folgende beiden widersprüchlichen Tendenzen bei Luther als vollkommene Entsprechung zweier Aspekte derselben Sache gesehen werden, daß einerseits die Natur des Menschen als solche bei ihm als korrupt erscheint – eine am Naturbegriff gemessen sinnlos erscheinende Aussage –, andererseits das Natürliche überhand nimmt: der Glaube selbst säkularisiert das gute Werk und nimmt ihm seine Abzielung auf Gott und macht es gerade so zu einem wahren guten Werk. Zweitens ist bei Luther die ontologische Relevanz des Naturbegriffs durch die Rolle des Wortes abgelöst. Vom scholastischen Naturbegriff her ist der Mensch in seiner Eigentlichkeit vom Tätigsein her bestimmt, und zwar so, daß er darauf angelegt ist, durch Tätigkeit sich selbst zu verwirklichen. Diese Sicht hält sich auch in der Gnadenlehre durch. Zudem schließt die Überhöhung des Natürlichen durch das Übernatürliche andererseits auch dessen Abwertung ein. Luther dagegen bringt durch die Erfassung der dialektischen Situation des Wortgeschehens von Gesetz und Evangelium alles in anderes Licht: „Weil über das Menschsein des Menschen das Wort entscheidet, er also letztlich nicht Täter, sondern Hörer ist, sein Heil eine Frage nicht der Vervollkommnung, sondern der Gewißheit und seine wahre iustitia niemals in se ipso, sondern stets extra se liegt, weil der Mensch also nicht als ein Entwicklungsprozeß auf die visio Dei hin, sondern als ein Prozeßgeschehen von Anklage und Freispruch, also als homo iustificandus fide coram Deo, zu definieren ist, darum ist auch das gute Werk worthaft und deshalb zugleich ganz weltlich und ganz geistlich" (284).

Die letzten Beiträge des Buches wollen die wirkungsgeschichtliche Ausstrahlung sowie die Bedeutung des Reformators für die Gegenwart herausstellen: „Luther und die Bibel" (286–301), „Luthers Glaubensverständnis – Vergangenheit oder Zukunft?" (302–307), „Frei aus Glauben. Das Vermächtnis der Reformation" (308–329). – Dieser erste Band der Lutherstudien ist ein hervorragendes Beispiel dafür, wie man historische Untersuchung und moderne Theologie miteinander verbindet. Wer ihn genau durcharbeitet, erfährt die Ursprünglichkeit und Weite der Theologie Luthers.

H. Th. Mehring, S. J.

Ranke, Leopold von, *Aus Werk und Nachlaß*, hrsg. von *W. P. Fuchs* u. *Th. Schieder* (Hist. Kommission bei der Bayer. AkadWiss). Bd. I: *Tagebücher*, hrsg. von *W. P. Fuchs*. 8° (550 S.) 1964. 48.– DM; Bd. II: *Über die Epochen der neueren Geschichte*. Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. v. *Th. Schieder* u. *H. Berding*. 8° (472 S., 2 Taf.) 1971. 56.– DM; Bd. III: *Frühe Schriften*. Unter Mitarbeit von *G. Berg* u. *V. Dotterweich*, hrsg. von *W. P. Fuchs*. 8° (666 S.) 1973. 68.– DM. München, Oldenbourg.

Aus dem Nachlaß Rankes wurden nach seinem Tod die Bücher, Flugschriften und „Manuskripte" an die Universität Syracuse im Staat New York verkauft. Der eigentliche Werknachlaß blieb in Deutschland. Soweit Kriegseinwirkungen ihn nicht vernichteten, liegt er jetzt seit 1965 bei der „Stiftung Preußischer Kulturbesitz" in der Staatsbibliothek Berlin-Dahlem. Die Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften betrachtet es als ein ihr zukommendes „nobile officium", aus dem immer noch unübersehbar reichen Nachlaß, dessen größten Teil die Materialien zu den einzelnen Werken des Historikers ausmachen, wozu aber noch die reichhaltigen „Tagebücher" kommen, jene Stücke kritisch zu edieren, um „diesen Geschichtsdenker in seiner Umwelt, in seinem Werdegang, in seiner geistigen Weltbewältigung zu ergründen und verständlich zu machen" (I, 16). R.s Briefwerk kommt in diesem Zusammenhang nicht erneut zur Bearbeitung, da es in seinem größtmöglichen Umfang bereits bekannt und als abgeschlossen gelten muß (vgl. *W. P. Fuchs*, Leopold von Ranke. Das Briefwerk [Heidelberg 1949]). Diese Edition einer Auswahl des Ranke-Nachlasses ist auf mehr als sechs Bände geplant, von denen bisher drei vorliegen. Über die Geschichte, den Bestand und die Ordnung des Nachlasses berichtet Fuchs (I, 13–32) und weist darauf hin, daß auch manches erneut veröffentlicht wird, was seit R.s Tod zum Teil an verstreuten und entlegenen Stellen aus diesem Nachlaß bereits veröffentlicht wurde. Nur das, was unverwechselbare Züge von R.s Wesen und Denken trägt, soll publiziert werden. Man darf also von dem Gesamtwerk dieser Edition erwarten, daß es ein wichtiges Instrumentarium der Ranke-Forschung werden wird.

Die Tagebücher werden nicht chronologisch und insgesamt ediert, was der Hrsg. einleitend (I, 32–38) mit dem äußerst verworrenen Zustand der nachgelassenen Notizen rechtfertigt. Vielmehr sammelt er die mitteilenswerten Notizen unter Sachkategorien (Biographisches, Zur Antike, Zu Theologie und Religion, Zur Philosophie, Zu Ästhetik und Literatur, Zu Kunstgeschichte, Zur Geschichte, Zur politischen Theorie, Zur Zeitgeschichte, Exzerpte des jungen Ranke). Soweit sie sich datieren lassen, wird das mitgeteilt, ohne diese Feststellungen, die oft genug erschlossen werden mußten, dogmatisch zu fixieren. Nüchtern bemerkt F., daß es sich bei diesen Notizen „nicht immer um Offenbarungen" handele (I, 37), doch machen sie deutlich, wie universal die Interessen bereits des jungen Ranke angelegt waren und mit welch großer Offenheit, wenn auch nicht ohne weltanschaulich-religiös bedingte Vorbehalte, er die Welt der Ideen, der Politik, der Wissenschaften seiner Zeit an sich herankommen ließ. Einen gewissen selbständigen Quellenwert erhalten die Bemerkungen zur Zeitgeschichte (I, 257–484), da R. in seinen letzten Lebensjahrzehnten ja mit vielen politisch handelnden Zeitgenossen persönlich Kontakt aufnehmen konnte. Ein Verzeichnis der benutzten Hss wird beigefügt, und ein ausführliches Sach- und Namenregister ermöglicht es dem Leser, der die Stellungnahme R.s zu den unterschiedlichsten Problemkreisen des 19. Jh.s kennenlernen möchte, sich rasch zurechtzufinden, wie ihm auch die gesonderte Lektüre eines der oben genannten Teilbereiche überraschende Einsichten in einen

vornehmen Geist vermittelt, dessen konservative Gesinnung zugleich echte Liberalität atmet, obwohl R., zeit- und standortgebunden, wie er dennoch war, die Welt der katholischen Religiosität unzugänglich blieb. Anzumerken bleibt noch, daß der Hrsg., soweit eben möglich, in den Anmerkungen Personen und Geschehnisse, die im Text erwähnt werden, biographisch und chronographisch aufschlüsselt. Errata werden im Anhang zu Bd. III mitgeteilt.

Über die Epochen der neueren Geschichte ist ein oft gedrucktes Werk aus R.s mittlerer Zeit, die bekannten Vorträge in Berchtesgaden vor König Maximilian II. von Bayern (vom 25. Sept. bis zum 13. Okt. 1854). Von ihm liegt nunmehr in Bd. II der hier besprochenen Ausgabe die magistrale Edition von Th. Schieder und H. Berding vor. Einleitend berichtet Sch. von der Entstehung (II, 7–39): Nachdem eine Berufung nach München gescheitert war und Ranke eine Gastvorlesung an der Universität abgelehnt hatte, folgte der Historiker schließlich einer persönlichen Einladung des Königs, ihm die „Hauptabschnitte der neueren Geschichte vorzutragen, so jedoch, daß die leitenden Ideen und Aktionen darin vorangestellt sind und sich die Tatsachen nur zur Erläuterung und kurzer Ausführung an jene reihen" (II, 10). Genau nach diesem Programm wurden die Berchtesgadener Vorträge gehalten. Sie wurden stenographisch von Ministerialsekretär Franz Seraph Leinfelder festgehalten, der sich sowohl in der bayerischen Abgeordnetenkammer wie in der Frankfurter Nationalversammlung von 1848 als „Kammerstenograph" bewährt hatte. Auch die von Leinfelder nach seinem Stenogramm hergestellte Reinschrift für den König ist noch erhalten, und der Text der vorliegenden Edition hält sich an diese, zieht aber im Variantenapparat auch das Stenogramm und die Edition des Werkes, wie A. Dove sie 1888 für den neunten Bd. der Weltgeschichte von Leopold Ranke geliefert hatte, hinzu. Dove hatte die für R. erstellte Reinschrift benutzt, die inzwischen verlorengegangen ist. Daher der Rückgriff auf die in der Münchener Staatsbibliothek aufbewahrte Reinschrift für König Maximilian. Zwischen dem Stenogramm und der Reinschrift bestehen erhebliche Unterschiede, die vom Hrsg. analysiert und im Variantenapparat mitgeteilt werden. Leinfelder erhält das hohe Lob, er habe seine dienende Rolle mit ungemeiner Geschicklichkeit, Anpassungsfähigkeit und mit größtem stilistischem Takt und Geschmack wahrgenommen. „Er hat seine Nachschriften geistig verarbeitet und dadurch erst den Geist Rankes für die Nachwelt konserviert" (II, 25). Damit rechtfertigt der Hrsg. aber natürlich auch seine eigene Edition.

Frühe Schriften, das sind die größeren abgeschlossenen und fragmentarischen Arbeiten R.s aus den Jahren 1813–1824, entstanden also in Schulpforta, Leipzig und Frankfurt a. d. Oder, die wohl von ihm selbst nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren. Nicht alles Überlieferte aus dieser Zeit wurde ediert, nur „solche Stücke, die etwas von der Entfaltung seiner Gedankenwelt widerspiegeln" (III, 9). In der Einleitung referiert der Herausgeber über den jungen Ranke (III, 13–45). Es ist die dankenswerte Wiedergabe eines Vortrags, den er 1964 bei der Jahresversammlung der Historischen Kommission in München gehalten hatte. Bedeutsam dabei ist, daß sich die z. T. stilisierten Aussagen des alternden Ranke, nach denen bisher meistens seine Jugend dargestellt wurde, mittels der erhaltenen Frühschriften (und Briefe) erheblich modifizieren lassen (was sich ja auch bei anderen welthistorischen Persönlichkeiten, man denke etwa an Martin Luther, durch die intensivere Forschung ermöglichen ließ). Die Ausführungen des Editors betten alle mitgeteilten Texte in ihren biographischen Zusammenhang ein und sind deshalb für ihr Studium eine große Hilfe. Zu jedem der 22 Texte wird in einer Vorbemerkung literarhistorisch und biographisch das Notwendige gesagt. Dadurch gewinnt die etwas willkürlich erscheinende Auswahl ihr einheitsstiftendes Band. Im Mittelpunkt steht das „Fragment über Luther" (Nr. 12, III, 329–466), hier zum ersten Mal über das von *Elisabeth Schweitzer* veröffentlichte Teilstück hinaus, das in P. Joachimsens hist.-krit. Ausgabe von Rankes Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. VI (1926), erschien, in seiner Gänze mitgeteilt. Es ist „der erste groß angelegte Versuch Rankes, Geschichte zu schreiben" (III, 36). Während einer Rheinreise 1817 entstanden, durch Forschungen im Stadtarchiv Frankfurt a. M. (Reichstagsakten) befruchtet, wurde es später in seiner Reformationsgeschichte ausgewertet. Das Tagebuch dieser Reise wurde erst 1969 wiederentdeckt, es soll in

einem der späteren Bände der hier besprochenen Edition veröffentlicht werden. Diese ist in den bereits vorliegenden Abschnitten eine hervorragende Leistung und allen an der Geistesgeschichte des 19. Jh.s interessierten Forschern ein höchst willkommenes Arbeitsfeld. H. Wolter, S. J.

Naturrecht in der Kritik, hrsg. von *F. Böckle* u. *E. W. Böckenförde*. 8° (324 S.) Mainz 1973, Grünewald. Lw. 39.– DM.

Das Buch enthält Beiträge von 12 Autoren. Auf eine Einführung von *A. Hollerbach*, „Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens" (9–38), folgen die sämtlich streng zum Thema gehörenden Beiträge des 1. Teils. – Gleich deren erster von *R. Specht*, „Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre" (39–60), könnte niederschmettern, beabsichtigt aber wohl nur zu desillusionieren: vom Boden der heutigen Wissenschaftslogik muß man einem Naturrecht, wie es in der scholastischen Tradition verstanden wird, diese Diagnose stellen. Wir bilden uns gerne ein, weil unsere Argumentationsweise so ganz dem gesunden Menschenverstand entspreche, müsse sie doch jedermann einleuchten; darum haben wir es nötig, recht unsanft darauf gestoßen zu werden, daß die „wissenschaftliche Welt" von heute so gut wie einmütig anders denkt und wir mit unserer Argumentationsweise bei ihr schlechterdings nicht ankommen. Nachdem „Wissenschaft" nun einmal so definiert ist, ergibt sich das zwingend; tröstlich ist, daß nach der eigenen Lehre dieser Wissenschaftslogik Definitionen (allein) noch nichts beweisen. – *G. Otte*, „Über geschichtliche Wirkungen des christlichen Naturrechts" (61–79), bringt uns dankenswerterweise in Erinnerung, wie verschieden über das Recht selbst und vor allem über sein Entstehen und seinen Wandel schon gedacht worden ist, sowie daß auch die in kirchenlehramtlichen Dokumenten vorgetragene Naturrechtslehre zeitgeschichtliches Kolorit aufweist, das sich manchmal sogar als stärker wirksam erwiesen hat als der farblose abstrakte Lehrgehalt. – Die mit Humor gewürzten Ausführungen von *J. T. Noonan*, „Konventionen und Konstruktionen des Naturrechts" (80–95) zu lesen, ist ein Genuß.

E. W. Böckenförde versteht in seinem Beitrag „Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln" (96–125) unter „kirchlichem Naturrecht" die kirchliche, insbesondere päpstliche Lehre vom Naturrecht. Wenn die Päpste, wofür er Belege beibringt, aus unzureichendem Verständnis dessen, was Politik ist, argumentiert haben (105), so mag das ihre Argumentation entwerten, fällt aber dem Naturrecht nicht zur Last. In der Tat scheinen hohe und höchste kirchliche Stellen manchmal zu vergessen, daß sich aus Prinzipien (allein) konkrete Lösungen *niemals* und Entscheidungen *nur* im Fall kontradiktorischer Alternative ableiten lassen (vgl. hierzu auch die Besprechung seines Buches „Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung" in dieser Zs 49 (1974), (141/2). Fehl geht B.s Kritik an der Enzyklika „Quadragesimo anno" (116 ff.); dieser geht es nicht darum, das Eigentum oder erst gar einen bestimmten Typus Eigentum naturrechtlich zu legitimieren, sondern gerade umgekehrt: *obwohl* letzten Endes naturrechtlich begründet, ist die Institution des Eigentums geschichtlich im höchsten Grade wandelbar (n. 49); der ‚industria hominum' (so schon Leo XIII. in „Rerum novarum"!), näherhin den politischen Instanzen, obliegt es, diese Institution jeweils gemeinwohlgerecht zu gestalten (ebda); der Sozialcharakter des Eigentums ist ganz ebenso ernst zu nehmen wie sein zu Unrecht einseitig betonter Individualcharakter (nn. 45, 110); deutlich sind zu unterscheiden die ‚limites quibus ipsum ius proprietatis vel usus seu exercitium dominiorum sint a socialis convictus neccessitatibus circumscripta' (n.48), aber auch innerhalb dessen, was die Verkehrsgerechtigkeit deckt, noch die Normen des allseitig sittlich wohlgeordneten *Gebrauchs* (n. 47). Daß „Quadragesimo anno" wesentlich das durch Lohnarbeit genutzte Produktivmitteleigentum im Auge hat, ergibt sich aus dem Zusammenhang von selbst. Vollends übersieht B., daß QA einen von Haß und Neid entgifteten Klassenkampf nicht nur als zulässig, sondern nach Lage der Dinge als geboten erachtet (‚principium esse potest et debet'; n. 114) und die Sozialisierung keineswegs auf den Fall gemeinwohlgefährdender Macht beschränkt, sondern diesen objektiv häufigsten und gewichtigsten Fall lediglich *beispielhaft* anführt (ebda). Hätte *Barion* wirklich „nachgewiesen, daß in dem

terminus ‚curatio' (in QA und GS) die volle, auch wirtschaftliche Mitbestimmung eingeschlossen ist" (120, Fußnote 57), dann könnte das niemand freudiger begrüßen als ich; meine eigene sorgfältige Untersuchung des Textes hat jedoch leider ergeben, daß diese Deutung sich zwar nahelegt, nichtsdestoweniger aber auch eine andere nicht zwingend ausgeschlossen werden kann. Aus den Äußerungen *Pius' XII.* (ebda, Fußnote 58) wollen viele (und soll man nach der Absicht des Entwurfsverfassers) eine naturrechtlich begründete Ablehnung der wirtschaftlichen Mitbestimmung herauslesen: so wie Pius XII. die Texte abschließend stilisiert hat, besagen sie aber nur, *aus* dem Lohnarbeitsvertrag könne kein Anspruch darauf abgeleitet werden, was vollkommen zutrifft und woran auch „Gaudium et Spes" nicht rüttelt. Dem, was B. in Ziff. 6 (124/5) als Ergebnis zieht, ist uneingeschränkt zuzustimmen.

F. X. Kaufmann baut seine „Wissenssoziologischen Überlegungen zur Renaissance und zum Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert" (126–165) auf fünf *„Postulate"* auf, von denen er meint, sie dürften „weder von kurialen Interpreten noch von in der scholastischen Tradition stehenden Naturrechtstheoretikern bestritten werden" (135). Hier muß ich K. grausam enttäuschen. Obwohl ich mich zu denen zähle, die „in der scholastischen Tradition stehen", kann ich nicht umhin, schon gleich dem „1. Postulat der ontologischen Qualität des Naturrechts" (ebda), so wie er es ausformuliert: „Das Sollen resultiert aus dem erkennbaren Sein des Menschen", ganz entschieden zu widersprechen. Nicht *daß*, sondern *was* gesollt (oder nicht gesollt) wird, läßt sich erkennen aus dem, was der Mensch ist, d. i. aus dem, was ausmacht, daß er eben Mensch und nicht etwas anderes ist; dieses „erkennbare Sein" des Menschen *spezifiziert* sein Sollen, reicht aber in keiner Weise aus, um es zu *begründen*. Auch mit dem „2. Postulat der Kongruenz von göttlicher und menschlicher Vernunft" (ebda) kann ich mich nur schwer abfinden. Gottes Denken und Erkennen ist komprehensiv; unser menschliches Denken und Erkennen ist abstraktiv und diskursiv. Darum besteht die ‚lex aeterna' *nicht* in Prinzipien nebst näheren und entfernteren Ableitungen daraus: Was wir als ‚lex naturae' zu einem logisch gegliederten System zusammenbauen oder auseinanderfalten, kann daher der ‚lex aeterna', auch wenn es ihr in keinem Punkt widerspricht, niemals „kongruent" sein. Statt „spezieller Offenbarung müßte es richtig „Wortoffenbarung" heißen. Nicht nur unglücklich formuliert, sondern auch sachlich fehlinterpretiert ist das „3. Postulat der Unwandelbarkeit und universalen Gültigkeit des Naturrechts" (ebd.); allerdings könnte K. sich in diesem Fall auf eine erdrückende Fülle von Belegen berufen. Richtig ist vielmehr: gleichviel wo immer oder wann immer jenes Sein oder jener Seinsverhalt vorliegt, aus dem eine naturrechtliche Norm sich ergibt, ist diese Norm verbindlich und ist ihr zu gehorchen; in *diesem* Sinn ist jede naturrechtliche Norm von Ewigkeit her immer und überall unwandelbar gültig; eine *analytische* Aussage! Wann und wo der Seinsverhalt vorliegt, ob und in welchem Grade er veränderlich ist und daher die ihm zugehörende naturrechtliche Norm unaktuell und an ihrer statt eine andere aktuell wird, steht auf einem ganz anderen Blatt. Hier sind schlicht Normativität und Aktualität der Norm verwechselt. Auch das „4. Postulat der unmittelbaren Rechtsqualität des Naturrechts" (136) ist zum mindesten unglücklich formuliert. Allem, was als „Recht" im Vollsinn des Wortes den Menschen in seinem Gewissen ansprechen will, kommt diese „Rechtsqualität" *nur* deswegen und *nur* insoweit zu, als es in Übereinstimmung steht *mit* dem und zurückführbar ist *auf* das, was ex natura rei „rechtens" ist. Anordnungen eines Gesetzgebers sind nur insoweit „rechtens", d. i. rechtlich *bindend*, wie sie durch die (nach menschlicher Einsicht bestehende) necessitas boni communis geboten, irgendwelche Handlungen sind nur insoweit „rechtens", d. i. stehen „von Rechts wegen" frei, wie sie mit dem (nach menschlicher Einsicht wohlverstandenen) bonum commune vereinbar sind. Schließlich muß ich auch noch dem „5. Postulat der authentischen kirchlichen Naturrechtsinterpretation" (ebda) widersprechen. Zwar ist die Kirche, genauer gesprochen das kirchliche Lehramt in der Person seiner Träger (Papst, Bischöfe), unbestrittenermaßen von Jesus Christus beauftragt und in *diesem* Sinne bevollmächtigt, „authentisch" zu lehren, was gut oder böse, was gerecht oder ungerecht ist. Nichtsdestoweniger besitzt die Kirche keineswegs „eine reichere und gewissere Erkenntnis der göttlichen Schöpfungsordnung und des aus

ihr resultierenden Naturrechts" oder bildet sich auch nur ein, sie zu besitzen. Vielmehr weiß die Kirche sehr wohl und spricht es neuerdings auch deutlich aus, wie begrenzt ihre Kenntnis ist und daß sie auf viele hier auftretende Fragen mindestens vorerst die Antwort schuldig bleiben muß; sie weiß sich auf die Sachkunde der Fachleute angewiesen, auf die sie ständig zurückzugreifen genötigt ist; sie weiß auch, daß sie ihre meisten (auch lehrhaften) Entscheidungen nur „unter Ungewißheit" treffen kann; sie hofft, der Beistand des Hl. Geistes werde ihr helfen, Irrtümer zu vermeiden, weiß aber ebensogut, daß ihr dadurch keine Irrtumslosigkeit verbürgt ist und sie durchaus in die Lage kommen kann (und gekommen ist), sich berichtigen zu müssen. Nichtsdestoweniger ist ihre Interpretation des Naturrechts „autoritativ", d. h. beansprucht, als richtig angenommen zu werden nicht so sehr aufgrund der vorgelegten Beweisgründe (‚ex argumentis') als vielmehr ‚ex auctoritate', weil sie hier einen Auftrag ihres göttlichen Stifters ausführt und darum in *seiner* Vollmacht handelt. Im „Zweifelsfall" ist die kirchliche Interpretation bis zu ihrer schlüssigen Widerlegung als richtig zu unterstellen; einer im technischen Wortsinn „authentischen" Interpretation gegenüber könnte es ex definitione gar keinen Zweifel geben; sie besäße Gesetzeskraft. K. wirft aber auch eine Fülle ungewohnter, darunter auch einige peinliche Fragen auf, die es verdienen, ernsthaft geprüft zu werden. Die wissenssoziologische Hinterfragung einer Lehre nach den Interessen, hier den „kirchenoffiziell verfolgten Interessen" (162), von denen sie getragen ist, kann interessante Hintergründe erschließen, führt allerdings auch sehr leicht in die Irre. Hier stellt sich vor allem die Frage, wer denn der Träger dieser „kirchenoffiziell verfolgten Interessen" sein soll oder sein könnte. Das Auseinandergehen des naturrechtlichen Denkens in verschiedene Richtungen, hier der „Köln-Mönchengladbacher" („Kölner Richtlinien"), dort der „Wiener" („Lehren und Weisungen der österr. Bischöfe") läßt sich kaum aus „kirchenoffiziell verfolgten Interessen" erklären; erst recht nicht, daß Pius XI. seine Sozialenzyklika auf die Vorarbeit des von Mönchengladbach berufenen „Königswinterer Kreises" aufbaute. Wenn er, wie schon erwähnt, den von Haß und Neid entgifteten Klassenkampf legitimierte (QA n. 114) und aus dieser kämpferischen Auseinandersetzung in der bestehenden kapitalistischen Klassengesellschaft seine klassen*freie* (nicht im Marxschen Sinn klassen*lose!)* Gesellschaft hervorgehen lassen wollte, dann war das zudem wenig geeignet, „das Bedürfnis nach Stabilität und Kontinuität in den überwiegend konservativ gestimmten Bevölkerungskreisen (zu) befriedigen" (161); mindestens in diesem Fall hat die Naturrechtsdoktrin sich auch nicht als „enttäuschungsfest" (ebd.) erwiesen, ist vielmehr am unerschütterlichen Beharrungsvermögen der von K. zutreffend charakterisierten Bevölkerungskreise (einschließlich Katholischer Arbeiterbewegung!) abgeprallt: man hat es einfach überlesen. Ausführlich zitiert K. den Wiener Soziologen *A. M. Knoll* (142 ff.), der in seiner glühenden Liebe zur Kirche an deren Unvollkommenheiten so qualvoll litt, daß er vieles in völlig verzerrter Perspektive sah. So stimmt bei ihm trotz der ihm von K. nachgerühmten „stupenden Quellenkenntnis" manches nicht. Richtig ist (leider), daß Knoll einiges erlebt und erlitten hat, das dazu angetan war, ihn bitter zu enttäuschen und, da er an seiner Kirche nicht irre werden wollte, seine ideologiekritische Haltung immer mehr zu vereinseitigen. Zum Ganzen dieses Beitrags vgl. die Besprechung von K.s Buch „Theologie in soziologischer Sicht" in dieser Zs 1 (1975) 145.

Der sehr gehaltvolle Beitrag des Mitherausgebers *F. Böckle*, „Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie" (165–188), versucht unter Rückgriff auf eine Kontroverse zwischen Suarez und Vasquez eine Abirrung neoscholastischer Moraltheologie durch Rückkehr zu Thomas auszuräumen. Ein besonders erschwerendes Hindernis scheint mir darin zu liegen, daß alle gebräuchlichen Termini in einer Vielzahl von Bedeutungen strapaziert werden, was unvermeidlich wechselseitiges Mißverstehen und Aneinandervorbeireden zur Folge hat. Um weiterzukommen, müßten wir zunächst eine Terminologie schaffen, die unzweideutig erkennen läßt, was gemeint ist, ob bspw. vom „Gesetz" als gebietender oder verbietender *Norm* die Rede ist oder von dem, was gut und als solches geboten (gesollt) oder böse und als solches verboten (zu unterlassen gesollt) ist und im Gesetzes*tenor* als solches bezeichnet wird, oder ob der Streit darüber, ob naturrechtliche Sätze immer und ausnahmslos oder nur ‚ut in pluribus' „gelten", es

mit den in mente divina erkannten oder mit den aufgrund menschlicher Einsicht in menschliche Sprache gekleideten Normen zu tun hat. Auch um uns über die Interpretation von Thomas und anderer Großer mit Erfolg zu unterhalten, brauchen wir zunächst eine solche Terminologie, deren Mangel es ihnen verunmöglichte, uns ihre Meinung unmißverständlich darzulegen. Den Grund dafür, daß die von den deutschen Bischöfen im Streit um die Gleichberechtigung der Geschlechter vorgetragenen Argumente (171) nicht aufrechterhalten werden konnten, möchte ich weniger in fehlerhafter naturrechtlicher Argumentation sehen als darin, daß die von den Bischöfen in Bezug genommenen Schrifttexte damals noch allgemein als grundsätzliche Aussagen verstanden wurden, während die Exegeten heute deren zeitgeschichtliche Bedingtheit herausstellen. – *St.H. Pfürtner* behandelt „Das Naturrecht und die Krise des kirchlichen Lehramts" (189–221) maßvoller als an anderer Stelle (vgl. diese Zs 48 [1973], 203/4); dem meisten, was er hier ausführt, wird man zustimmen können. Mit *A. F. Utz*, dessen Ordensbruder er damals noch war, geht er allerdings etwas hart um (204 ff.); im vorhergehenden Beitrag von Böckle findet sich ein Beispiel dafür, wie man es feiner machen kann (170 f.).

Keine eigentliche „Weiterführung", nichtsdestoweniger eine wertvolle Ergänzung und Abrundung bieten drei Beiträge des 2. Teils: *N. Luhmann*, „Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit" (223–243), *St. Andreae*, „Gewissensbildung und Gewissensurteil in psychoanalytischer Sicht" (244–261), und *W. Oelmüller*, „Zur Begründung von freiheitsfördernden Handlungszielen und Entscheidungskriterien" (277–303). Nur *R. Spaemann* kehrt mit seinem Beitrag „Die Aktualität des Naturrechts" (262–276) noch einmal zum Thema „Naturrecht in der Kritik" zurück. Nach ihm kann das Naturrecht „heute nicht mehr als Normenkatalog, als eine Art Metaverfassung, aufgefaßt werden", wohl aber als eine „alle rechtlichen Handlungslegitimationen noch einmal prüfende kritische Denkweise" (276). In diesem Sinne ist das Naturrecht für Sp. auch heute oder gerade heute ausgesprochenermaßen aktuell.

Der letzte Beitrag dieses Teils von *F. Böckle*, „Wiederkehr oder Ende des Naturrechts" (304–311) stünde richtiger wie die „Einführung" von A. Hollerbach außerhalb der beiden „Teile" als Abschluß des Ganzen; er zieht bei aller Kürze in wohlabgewogener Weise das erfreulich *positive* Ergebnis.

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

Umschau

1. Fundamentaltheologie. Theologische Wissenschaftstheorie

Berdesinski, Dieter, Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie. 8° (181 S.) München 1973, Don Bosco. 24.80 DM. – Die Innsbrucker Dissertation gibt in Kap. I eine „Bestandsaufnahme: „Bewahrheitung des Glaubens durch Praxis" in der gegenwärtigen Theologie. Befragt werden Kerstiens, Metz, Schillebeeckx, Moltmann, Sölle und Marsch. Hier geht es um einen apologetisch verstandenen, d. h. nach außen gerichteten Erweis der Wahrheit (nicht bloß Ehrlichkeit) des Glaubens durch Veränderung des Bestehenden auf die erhoffte Zukunft hin. Das zugrundeliegende Wahrheitsverständnis läßt sich durch die Leitworte Zukunft, Dialektik und Praxis bestimmen: Wahrheit ist etwas, das man erst wahr macht, sie geht aus der (operativen) Wahrhaftigkeit der Gläubigen hervor. Nach einer ersten „Anfrage" anhand von Sauters „Zukunft und Verheißung" (1. bei schroffer Entgegensetzung von biblischem und griechischem Denken darf man das biblische Wort nicht gegenständlich – und sei's gegenständlich praktisch – rechtfertigen wollen, 2. nach den Teilbewahrheitungen des AT ist im NT Jesus die endgültige Verifikation) geht Kap. II der Geschichte von Wort und Gedanke nach: Das Wort erscheint Ende des 18. Jh. im Sinn von „beweisen", wobei B. im Transitivum (anders beim Intransitivum) ein Sich-der-Wahrheit-Bemächtigen anklingen hört. Zum Gedanken werden Hegels Wahrheitsbegriff, dann Theorie und Praxis bei Hegel und Marx untersucht. In einem Rückblick auf Kap. I stellt sich die Frage nach dem offenbar noch nicht durchgeklärten Verhältnis von christlichem und materialistisch-marxistischem Verständnis des Praxiskriteriums. – Kap. III prüft nun die These am NT. Hiernach ist 1. Wahrheit in einem entscheidenden Sinn (griechisches wie atl. Denken aufhebend) schon gegeben worden; sie gibt 2. Erkenntnis Gottes wesentlich als Annahme des Erkanntseins von Gott, so daß das Christentum nur unangemessen als „Theorie" gekennzeichnet werden kann, die praktisch zu verifizieren wäre; 3. ist allerdings die sittliche Lebensführung ein besonderes Glaubwürdigkeitskriterium – wobei heute deren politische Dimension stärker in den Blick rückt; doch erlaubt sie keinen eindeutigen Rückschluß, da dies Zeugnis ja die Gleichheit christlicher und anderer Moralanschauung voraussetzt. Christliche Praxis stellt vielmehr nur eine (u. U. gerade Abwehr provozierende) Einladung an die anderen dar, sich ihrerseits der Wahrheit zuzuwenden und sich für deren Selbstbegründung zu öffnen. Zusammenfassend: 1. Praxis ist Glaubwürdigkeits- nicht Wahrheitskriterium. Die Grenzen des hier versuchten „soziologischen Gottesbeweises" sind zu beachten. 2. droht die Gefahr, daß einem extrinsezistischen Gnadenverständnis gegenüber hier ein intrinsezistisches Mißverständnis genährt wird, ist der Mensch nach der christlichen Botschaft doch nicht zuerst Täter, sondern Empfänger. – Dies ist wohl in der Tat die entscheidende Frage. Natürlich wird man gegenfragen dürfen, ob die „politischen" Theologen alle und stets derart grundsätzlich verstanden sein wollen, ob nicht einige der Genannten nur – auf der gemeinsamen christlichen Basis – epochal-pastorale Versäumnisse kritisieren und vernachlässigte Aspekte akzentuieren wollen. Faktisch klingt allerdings vieles doch sehr grundsätzlich. Und vielleicht ist doch nicht jedem, jedenfalls nicht jedem ihrer begeisterten Leser, selbstverständlich, daß am Anfang das Wort, nicht die Tat war; daß der Mensch von Wesen Hörer des Worts ist; daß nicht unser Handeln dieses Wort bewahrheitet, sondern umgekehrt dieses Wort unser und aller Handeln richtet, d. h. „veri-" oder „falsifiziert", als wahr oder unwahr offenbar macht. J. Splett

Brantschen, Johannes Baptist, Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie. Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst

Fuchs (Ökumenische Beihefte 9). Gr. 8° (294 S.) Freiburg/Schweiz 1974, Universitätsverlag. – Das Werk ist eine Vorarbeit zu einer systematischen Darstellung der Theologie von E. Fuchs, die später erscheinen soll. An welchem Platz steht Fuchs im Chor der heutigen Theologen, und wer sind die, die neben ihm singen? Zunächst sind die äußeren Grenzen des ganzen Chors zu nennen: extreme Orthodoxie ohne Praxis bzw. extreme Orthopraxie ohne Glaubensinhalte. Im Inneren des Chores geht es um eine besondere Problematik unserer Zeit: die Säkularisierung als Herausforderung des Glaubens, der Theologie und der Kirche. Letztlich handelt es sich dabei um das Problem der sog. „natürlichen Theologie". Der Sinn einer solchen ist ja, anzugeben, auf welche weltliche Erfahrung sich das Wort „Gott" bezieht, das von der christlichen Botschaft im Zusammenhang der Rede von „Wort Gottes" gebraucht wird. K. Barth einerseits und R. Bultmann andererseits haben sich in je verschiedener Weise im Grunde mit diesem Problem auseinandergesetzt. Vereinfachend gesagt pendelt die Hermeneutik Barths zwischen „Gott für uns" und „Gott an sich", während Bultmann „Gott für uns" und „menschliches Selbst" aufeinanderzu bedenkt. Die Stellung von E. Fuchs läßt sich dann so beschreiben: er sucht Barths Trinitätstheologie in der Situation zu wiederholen, die durch Bultmanns Eingehen auf die konkrete Existenz gekennzeichnet ist (193). Gegenüber der trinitarischen Interpretation Barths und der existentialen Bultmanns könnte man die Auffassung von Fuchs als „sakramental" kennzeichnen. Im Unterschied zu den heute verbreiteteren Theologien des „barmherzigen Samariters", die mehr gesellschaftsbezogen sind, handelt es sich bei Barth, Bultmann und vor allem Fuchs um Theologien, die an das Gleichnis vom „verlorenen Sohn" oder besser vom „gütigen Vater" anknüpfen: Gottes Zuwendung zum Menschen als die Voraussetzung für alle wahre Nächstenliebe. – Das Buch ist in einer einfachen Sprache und geradezu spannend geschrieben. Fuchs gilt als sehr schwer verständlich, obwohl er selbst dazu meint: „I ben doch so eifach" (137). Sein Interpret hat die Gabe, Zusammenhänge klar und eingängig darzustellen. Ich stimme ihm besonders darin zu, daß das theologische Verstehensproblem der Sache nach mit der Fragestellung einer sachgemäßen „natürlichen Theologie" innerhalb der Glaubensreflexion identisch ist und daß diese Fragestellung auch der Ort der Theologie von Fuchs ist: Wie kann man von Gott so reden, daß man ihn weder verfügend objektiviert, also unter einen Begriff faßt und somit seine Unbegreiflichkeit nicht wahrt, noch daß man umgekehrt überhaupt unverständlich wird? Eine Entfaltung der klassischen Partizipationslehre und der vierfachen Kausalität (117) könnte jedoch m. E. nur dann hilfreich sein, wenn sie in konsequent relationalen Kategorien geschieht: wir begreifen von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das dadurch auf ihn verweist, daß es restlos in einem Bezogensein aufgeht; den Terminus eines restlosen Bezogenseins, eines Bezogenseins also, in dem man mit seiner ganzen Wirklichkeit aufgeht, nennen wir „Gott". Gegenüber Luthers Auffassung, daß der „rechte Gott" vom „reinen Glauben" her zu bestimmen sei, stellt der Autor die rhetorische Frage, ob damit etwa „dem Subjektivismus Tür und Tor" geöffnet werde (106). Das ist ja noch immer die herrschende Meinung. Aus der Literaturangabe zur Stelle ergibt sich jedoch ganz klar: Mit „reinem Glauben" ist bei Luther ein Glaube gemeint, dessen Gegenstand man auf keine andere Weise „haben" kann als im Glauben allein; dieser Gegenstand ist also definiert als Gegensatz zu jeder Form von Weltvergötterung. „Reiner Glaube" besteht darin, sein Herz, wenn man es schon unvermeidlich an etwas hängt, nicht an Vorfindliches zu hängen. Zum Vorfindlichen gehören auch alle Selbstprojektionen: man muß sie erst „haben", um dann an sie glauben zu können. – Auch als Beitrag zum ökumenischen Gespräch verdient das Buch hohe Anerkennung. B. versteht es, die verschiedenen Positionen sachgemäß darzustellen und ihren Anliegen gerecht zu werden, gleichzeitig aber auch immer kritisch Stellung zu nehmen. Ich freue mich schon auf den folgenden Band.

P. Knauer, S. J.

Schian, Ruth, Untersuchungen über das ‚argumentum e consensu omnium' (Spudasmata XXVIII; Studien zur klass. Philologie u. ihren Grenzgebieten, hrsg. von *H. Hommel* u. *E. Zinn*). 8° (201 S.) Hildesheim–New York 1973, Olms. – In der theologischen Erkenntnislehre spielt der Begriff des ‚consensus' eine

bedeutende Rolle. Man unterscheidet bekanntlich den consensus Patrum, den consensus Theologorum und den consensus des gläubigen Volkes. Insbesondere zur Begründung der Konzilsautorität wird seit frühester Zeit auf den consensus der auf der Synode versammelten Bischöfe verwiesen. Daß im Hintergrund solchen Verweisens auch philosophische Überlegungen, nämlich das sog. argumentum e consensu, stehen können, zeigen altkirchliche Quellen. Mit größtem Interesse greift deswegen auch der Dogmengeschichtler nach vorliegender Studie, in der die Geschichte dieses Argumentes in der klassischen Philosophie untersucht wird. – Die Verf. konnte auf Vorarbeiten zurückgreifen, so auf den interessanten Überblick Öhlers über die Geschichte des Arguments in Philosophie und Patristik (1961); was aber fehlte, war eine umfassende Behandlung des Themas. Sch. untersucht zunächst die Vorbereitung des Arguments, d. h. die Berufung auf den consensus omnium in der vorsophistischen Zeit. Gemeint sind Gedankengänge, die die ausdrückliche Anwendung des Arguments vorbereiten: allgemeinverbindliche Rechtsvorstellungen, der Ruhmesgedanke, die Rücksichtnahme auf die öffentliche Meinung; auch Sprichwörter gehören hierhin, stellen sie doch einen Niederschlag allgemein verbreiteter Meinungen dar. – Voll entwickelt sieht die Verf. dann das Argument in der Sophistik, und zwar auf mehreren Gebieten gleichzeitig: in der Naturwissenschaft, der Geschichtsschreibung, der Philosophie und Rhetorik. Was letztere angeht, so geht der Rhetor davon aus, „daß die Menschen gewöhnlich das, was alle tun und denken, für richtig halten. Daher versucht der Redner zu zeigen, daß das, was er will, zu dem gehört, worin alle Menschen übereinstimmen. In der Rhetorik entfällt zwar die Frage nach dem objektiven Beweiswert des Arguments, es finden sich jedoch in ihr die Formen, die in der Philosophie wiederkehren" (21). Wie stellt sich Plato zu dem ‚argumentum e consensu'? „Plato erkennt dem Argument keinen Beweiswert zu. Da, wo er sich darauf beruft, erscheint es ihm zwar brauchbar zur Erreichung eines Teilzieles, aber echte Überzeugungskraft legt er ihm nicht bei. Es entspricht nicht den Anforderungen, die er an eine dialektische Diskussion stellt" (85). So der platonische Sokrates, anders der xenophontische: er hält das Argument für stichhaltig. – Ein umfangreiches Kapitel (91–133) widmet Sch. der Verwendung des Arguments durch Aristoteles auf dem Gebiete der Dialektik, Rhetorik und Wissenschaftslehre. Aristoteles erkennt dem Argument von vornherein einen Beweiswert zu; „denn seine Existenz ist Ausdruck einer allgemeinen menschlichen Erfahrung und des Wirkens der Natur" (132). – Zu einer Neufundierung des argumentum e consensu kommt es in der Stoa. Eingeführt wird es dort wahrscheinlich durch Chrysipp. Es erhält eine Begründung und Formulierung, die bis in die Gegenwart gültig bleibt. Die Verwendung des Argumentes durch die Stoa läßt sich am besten gerade im Gegenüber zu Aristoteles charakterisieren: „Aristoteles berücksichtigt in viel stärkerem Maße die gängigen Meinungen wie sie sich der Beobachtung darbieten ... In der Stoa fehlt offenbar die für Aristoteles charakteristische Nutzung der ‚legomena' als Material für die Untersuchung und die damit verbundene Auffassung der Philosophie als Gemeinschaftsarbeit, zu der jeder Mensch etwas beitragen kann ... Die Stoa macht aus der Dialektik eine strenge Wissenschaft. Daher hat das Argument, das ja der Dialektik zugehört, streng wissenschaftlichen Beweiswert. Das gilt in dieser Form nicht für Aristoteles" (164/5). – Ein abschließendes Kapitel (Zur Terminologie des Argumentes) gibt einen Überblick über die charakteristischen Formulierungen, in denen es vorgetragen wird. Hier ist besonders auf Cicero hinzuweisen, der anscheinend den Terminus ‚consensus omnium' (consensus gentium) in die lateinische philosophische Sprache eingeführt hat. H.-J. Sieben, S. J.

Corbin, Michel, Le chemin de la Théologie chez Thomas d'Aquin (Bibliothèque des archives de Philosophie, N. S. 16). Gr. 8° (908 S.) Paris 1974, Beauchesne. 108 F. – Zur Siebenhundertjahrfeier des hl. Thomas von Aquin wird hier ein Überblick über ein System vorgestellt. Wegen der äußerst breit angelegten Art der Darstellung ist es nicht einfach, die Schwerpunkte herauszuschälen. Sicher gehört aber zu ihnen das Eingehen auf die prinzipiellen Fragen nach dem Wesen und der Methode der Theologie (darum der Titel „Le chemin"). Es soll wohl ein Gesamt-

bild entstehen, das Thomas und seiner Entwicklung gerecht wird. In der chronologischen Reihenfolge werden nämlich untersucht der Sentenzenkommentar (113–298), der Kommentar zu Boethius De Trinitate (299–474), die Summa contra Gentiles (475–680) und die Summa Theologica (681–903). Die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge werden meistens nur kurz gestreift, und auch die moderne Literatur kommt selten zu ihrem Recht, insbes. nicht die deutschsprachige, dafür finden sich aber Verweise auf die Vertreter der Philosophie (Kant, Hegel und E. Weil). Eine Zusammenfassung der Ergebnisse muß man vermissen, so daß es schwer fällt, die vielen Einzelheiten sowie den Gang des „Itinéraire très rigoureux" zu überschauen und dementsprechend zu würdigen. – Einige Ausstellungen müssen hier um der Sache willen gemacht werden. Wenn schon das Thema „Theologie als Wissenschaft" und „Theologie als sciencia subalternata" so oft und so nachdrücklich vorgelegt wird (179–190, 348–385, 592–612, 709–727), wäre zu erwarten gewesen, daß die einschlägigen Thomastexte vollständig aufgezählt würden. Es fehlt jedoch eine Stelle aus dem Sentenzenkommentar (In 3. d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3.) und ebenso eine längere Aufführung in den „Quaestiones de veritate" (q. 14, insbes. a. 9 ad 3.). Noch fühlbarer ist die Lücke, daß die mit der Theologie als „scientia conclusionum" im aristotelischen Sinne gegebene Problematik der allem Anschein nach auf Nebensächlichkeiten abgleitenden sacra doctrina keine Beachtung findet. Auch das begriffliche Verhältnis von Wissenschaft und Hl. Schrift wird nicht ausführlich besprochen, und von der „Traditio", die doch bei Thomas in der praktischen Verwendung eine, obschon untergeordnete Rolle spielt, ist überhaupt nicht die Rede. Eine weitere Schwierigkeit bezieht sich auf die von Thomas grundsätzlich aufgestellte Methode der Theologie. Leider besitzen wir von ihm nur die kurze Darlegung in der Summa Theologica (I. q. 1, a. 8 ad 2.). Zwar zieht der Verf. hier die Weiterführung durch Melchior Cano gut heran (850 ff.), aber für die Interpretation des Thomastextes bleiben manche Fragen: Was versteht er unter „argumenta probabilia", warum erwähnt er die Autorität der Kirche nicht, die doch sonst (in einigen wenigen Fällen) angerufen wird, und vor allem: weshalb erwähnt er die Methode der spekulativen Theologie gar nicht, da er diese offensichtlich in seinem konkreten Vorgehen bei Einzelfragen bevorzugt? Die Beschränkung, die sich C. bei all diesen Punkten auferlegt hat, findet vielleicht darin ihre Erklärung, daß er von der Philosophie und nicht von der Theologie her an Thomas herangeht.

J. Beumer, S. J.

Köpf, Ulrich, Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert (Beitr. z. hist. Theol. 49, hrsg. von *G. Ebeling*). 8° (XII u. 310 S.) Tübingen 1974, Mohr. 79.– DM. – Seit M. Grabmann (Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin [1948]) steht die historische Behandlung der Frage nach dem Wissenschaftsverständnis hochmittelalterlicher Theologie auf der Tagesordnung – doch abgesehen von einigen kleineren Beiträgen, schien man den von Grabmann gemachten Anfang nicht weiterverfolgen zu wollen. Das war ein um so ärgerer Mangel, als es mit der Wissenschaftstheorie der Theologie nicht zum besten steht und eine Besinnung auf die Ursprünge der „wissenschaftlichen Theologie", die selbst über ihre Wissenschaftlichkeit reflektiert, not tut. Das vorliegende Werk füllt die schmerzlich empfundene Lücke. Der Verf. untersucht gründlich und ausführlich das wissenschaftliche Selbstverständnis von 24 Theologen des 13. Jh. (14 Sentenzenkommentare, 6 Summen, 6 Quaestionensammlungen). Geeignet untergliedert er seine Darstellung in folgende Kapitel: Der Gegenstand der Theologie (79–115), Die Einheit der Theologie (116–124), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie (125–154). Diesem Corpus sind einführende und weiterführende Kapitel vor- bzw. nachgestellt. Mit G. Ebeling ist der Verf. der Meinung, daß sich die Theologie durch Aufnahme von Elementen der profanen Wissenschaften und der Philosophie entwickelt habe (37). „Sie wird zur Wissenschaft, indem sie sich der in allen Wissenschaften gebräuchlichen Begriffe und Methoden bedient" (37 f.). Sie „muß jedoch nicht nur Ansprüche und Angriffe der Philosophie von außen zurückweisen, sie muß sich auch gewisser Anfechtungen erwehren, die ihr aus der Benützung profaner Wissenschaften von innen her erwachsen" (42). Man sollte nun vermuten, daß die Theologie innerhalb der

allgemeinen Wissenschaftslehren behandelt wird. Doch das war schon im 12. und 13. Jh. nicht der Fall. Die allgemeine Wissenschaftslehre ging an der Theologie vorbei – streifte sie allenfalls (48). So fehlen andererseits die klassischen Fragen der frühen Wissenschaftslehre in der Darstellung der Fragen um die Wissenschaftlichkeit der Theologie (Entstehung der Wissenschaft, Verhältnis zu anderen Wissenschaften, Definition des Objektbereichs ...) (73). Die Wissenschaftslehre der Theologie sieht sich also schon früh in einer Sonderstellung. – Über die „Sache der Theologie" besteht Uneinigkeit: einmal ist es „Gott" (Albert der Große, Walter von Brügge, Thomas von Aquin in der Summa ...) oder „Christus", zum anderen das Erlösungswerk (Hugo von St. Viktor ...) oder „res et signa" (96–115). – Verbreitet waren (wie K. fälschlich meint) als unbestrittene Voraussetzungen: 1. Die Theologie ist Wissenschaft und 2. „ihren Wissenschaftscharakter bewährt die Theologie darin, daß sie sich im Vergleich mit anderen Wissenschaften behauptet" (126). K. hält – zu Unrecht – diese beiden Voraussetzungen als aus dem 12. Jh. entlehnt – stets gegeben. Doch schon bald führt er eine Reihe von Positionen an, die den Wissenschaftscharakter der Theologie in Frage stellen: Wissenschaft habe – im Gegensatz zur Theologie – keine ethische Relevanz, sie sei nicht vom Willen abhängig, sie sei Gesetz (und damit eben nicht Wissenschaft) (128). „Nur wenige Autoren nennen die Theologie ohne Vorbehalte eine Wissenschaft: allen voran Thomas sowie Albert in seiner Summa" (150). Stark eingeschränkt vertraten die Wissenschaftlichkeit der Theologie – zumeist verbunden mit einem ad hoc geweiteten Wissenschaftsbegriff u. a. Roland von Cremona und Odo Rigaldi, Wilhelm de la Mare ... Die Autoren, die an der Wissenschaftlichkeit festhalten, versuchen das, indem sie entweder die Mängel der Theologie (als Wissenschaft) dadurch zu kompensieren versuchen, daß sie auf Mängel in anderen Wissenschaften verweisen, oder indem sie nur einen oder einige wenige Aspekte der Theologie herausgreifen, die der (meist aristotelischen) Wissenschaftsdefinition genügen, oder indem sie den aristotelischen Wissenschaftsbegriff einfachhin aufgeben (154). Die Frage nach der Verifikation (ein Begriff, der dem 13. Jh. geläufig war) theologischer Aussagen führte zu drei Typen der Konzeption von Theologie: Die Verifikation erfolgte entweder vorwiegend praktisch und affektiv (Roland von Cremona, Alexander von Hales, Albert der Große, Odo Rigaldi, Wilhelm von Mare ...) oder spekulativ (Thomas von Aquin – im Sentenzenkommentar –, Romanus von Rom, Aegidius von Rom, Heinrich von Gent ...), und somit sei Theologie eine praktische oder eine theoretische Wissenschaft. Vor allem die Vertreter der praktischen Verifikation neigen dazu, die Wissenschaftlichkeit der Theologie aufzuweichen. So ist sie für Roland von Cremona nicht eigentlich Wissenschaft, sondern Weisheit (219). Selbst Thomas, der eifrigste Vertreter der Wissenschaftlichkeit, hält in der Summa an der Gleichwertigkeit von Weisheit und Wissenschaft fest (219). Odo Rigaldi bestreitet im Sentenzenkommentar ausdrücklich den Wissenschaftscharakter der Theologie, da sie nicht „kausal fortschreite", sondern „den Habitus der Einsicht" verschaffe (223). Wilhelm von Mare (er sieht den Gegenstand der Theologie vor allem im Gesetz) betont, daß sie „im Unterschied zur Wissenschaft, die eine Fülle von Wahrheiten zusammenfaßt" als Gesetz Vorschriften enthalte (224). Der Wissenschaftscharakter der Theologie ist also zu Beginn des Berichtszeitraums des Verf. (Odo) und zu Ende (Wilhelm) bestritten. Erst Duns Scotus, der nicht mehr innerhalb des vom Verf. behandelten Zeitraumes lehrte, negierte die Wissenschaftlichkeit der Theologie (Ox. Prolem. p. 4, q. 1), weil sie ausschließlich Weisheit sei. – Neben dem ausgezeichneten Referat enthält das Werk einige kleinere Mängel: So hätte unbedingt der Unterschied zwischen dem aristotelischen und augustinischen Wissenschaftsverständnis herausgearbeitet werden müssen (271), eine Darstellung der Wissenschaftstheorie des Duns Scotus hätte nicht ganz fehlen dürfen, da sie für die Folge von einiger Bedeutung war, die Bestimmung Ebelings von Theologie („disziplinierter denkende Rechenschaft über die Sache des christlichen Glaubens im Ganzen") ist keine zureichende Bestimmung dessen, über das der Verf. handelt (2). Daß K. bei den nicht-gedruckten Quellen sich ausschließlich – und das unkritisch – auf ein oder zwei Hss stützt, ist sicherlich bei einer Arbeit in historisch-systematischer Absicht erlaubt und sollte ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden.

R. Lay, S. J.

2. Gottesfrage. Ekklesiologie

Spricht Gott in der Geschichte? Mit Beiträgen von *Friedrich H. Tenbruck u. a.* (Weltgespräch bei Herder). 8° (197 S.) Freiburg–Basel–Wien 1972, Herder. Kart.-lam. 26.– DM. – Auf ein Kolloquium im Februar 1970 zurückgehend, vereint der Band zwei dort gehaltene Referate (wesentlich erweitert) mit zwei Beiträgen anderer Herkunft. *Tenbruck*, Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft (9–94), bestimmt aus einer einläßlichen Analyse des Handelns Religion dahingehend, „daß aufgrund des Charakters des menschlichen Handelns bestimmte Unsicherheitslagen zu Erlebnissen höherer Realität (transzendenzähnliche Erlebnisse) führen und umgekehrt von der transzendenten Zurechnung her die Bewältigung der Unsicherheit gelingt" (84). Ein Problem stellt hier die heutige Umlagerung der Unsicherheit, die zu mehr oder weniger deutlichen Quasi-Religionen politischer Art führe. – *G. Klein*, Die Fragwürdigkeit der Idee der Heilsgeschichte (95–153), reitet eine vehemente Attacke gegen jeden Versuch einer Heilsgeschichtskonzeption, da ihm dies „nie ein Symptom von Heilsgewißheit [ist], sondern von Angst, die selbstentworfene Bilder von der Geschichte für Schlupfwinkel vor der realen hält" (148). Zuerst verficht er, besonders gegen v. Rad, die Resistenz von AT wie NT gegen die Heilsgeschichtsidee und gegen ihrer beider Integration in eine umgreifende Geschichtseinheit; sodann vertritt er die theologische Unüberholbarkeit dieser Resistenz. Da Glaubensgehorsam unkalkulierbares Ereignis bleibt, nie habituell wird, artet der Versuch, Christentums- oder Glaubensgeschichte als Heilsgeschichte zu denken, in Blasphemie aus: Gott spricht in der Geschichte, nicht aus ihr. – In ähnlicher Radikalität beantwortet *E. Jüngel* die Frage: Womit steht und fällt heute der Glaube? (154–177) mit der These sola fides, in Abwehr der abstrakten Unterscheidung von fides quae und qua: Wesen des Glaubens ist das Ereignis seiner Existenz, die gegen heilsgeschichtliche wie moralistische Tendenzen zu wahren ist. Er ist von Gott eröffnete unbedingte Offenheit für ihn, die bedingte, prinzipiell grenzenlose Offenheit für die Menschen impliziert. – *A. Sand* legt Überlegungen zur christlichen Verkündigung in einer säkularisierten Welt vor: Heil und Geschichte (178–197). Er wendet sich gegen die Theologie der Säkularisation und bestreitet deren biblische Begründung, indem er die sieben Sendschreiben der Apokalypse nach Johannes als Antwort auf eine der Gegenwart ähnliche Situation interpretiert. Unsere Geschichte ist keine heile; es kommt darauf an, „daß eine Gemeinde versucht, ununterbrochen vom ‚Anfang' her das Heil zu suchen" (196). J. Splett

Friedli, Richard, Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen (Ökumenische Beihefte 8). 8° (214 S.). Freiburg/Schweiz 1974, Universitätsverlag. Kart.-lam. Fr. 28. – In der vorliegenden Dissertationsarbeit wird eine „Theologie der Religionen" entworfen. In einem ersten Schritt weist der Autor auf einen – in der Gegenwart deutlich beobachtbaren – Vorgang hin: die *kulturelle Zirkulation* – jener gesellschaftlichen Dynamik, die in allen Bereichen menschlicher Existenz eine Energiesteigerung ermöglicht. Die von diesem Vorgang provozierte *Problematik des Fremden* ist dann der Ausgangspunkt weiterer Überlegungen. – Zwei grundlegende Typen theologischer Interpretationsmodelle werden für die Beantwortung der in der zwischenkulturellen und interreligiösen Zirkulation entstehenden Fragen angeboten: ein dialektisches und ein erfüllungstheologisch orientiertes Modell. Nach einer Würdigung beider Modelle weist F. im 2. Tl. seiner Arbeit auf das Unvermögen dieser theologischen Bemühungen hin, „Gruppenphänomene der kulturellen Zirkulation als von der existentiellen Bekehrungssituation qualitativ verschieden darzustellen" (23). – Für einen Neuansatz schlägt F. die soziale und kulturelle Kategorie des Fremden als Bewertungskriterium vor; im 3. Tl. überprüft er anhand einiger Analysen von Fremdbegegnungen und von alttestamentlichen Texten (speziell der deuteronomischen Überlieferung) das Bewertungskriterium der Fremdheit auf seine Brauchbarkeit, um dann im 4. Kap. seine These einer religionswissenschaftlichen Verifikation zu unterziehen, daß es ein der geschichtlichen Unterscheidung in christliche und nichtchristliche Religionen vorausliegendes

Kriterium der Fremdheit gebe. Der Nachweis geschieht exemplarisch anhand der zentralafrikanischen Spruchweisheit Rwandas und der Daseinsanalyse Gotamos des Budda. – In einem kurzen Schlußartikel wird die befreiende Wirkung der hier skizzierten „Theologie der Religionen" aufgewiesen und gezeigt, wie die Anliegen der alten Interpretationsmodelle gewahrt bleiben. Die Kategorie des Fremden – als existentieller Daseinsvollzug verstanden – ist ein heilsgeschichtlicher Ort, an dem sich Christen und Nichtchristen in ihrer gleichen theologisch-existentiellen Grundbedingung und mit ihrem gemeinsamen Auftrag treffen können (204). – Es ist wirklich „eine erregende Arbeit", wie *H. J. Margull* in seinem Vorwort schreibt, auch wenn hier noch manche Fragen offenblieben und einige zusätzliche Untersuchungen nötig sind, bis diese „Theologie der Religionen" zu einer neuen „Missionstheologie" ausgewachsen ist. Besonders fehlt noch eine Untersuchung der Kategorie des Fremden – oder vielleicht besser des Armen – im NT, eine Reflexion auf die befreiende Erfahrung der Inkarnation Gottes und seiner Bereitschaft, zum Fremden im eigenen Volk, in seiner Heimat und zum ausgestoßenen Armen zu werden. Die vorliegende Arbeit weist einen hoffnungsversprechenden Weg.

Chr. Herwartz, S. J.

Laconi, Giovanni, La chiesa cattolica come ordinamento Giuridico primario nell'insegnamento universitario italiano dopo la conciliazione. 8° (95 S.) Rom 1971, Ateneo Salesiano. 1000 L. – Während einzelne Väter des II. Vatikanischen Konzils die Kirche möglichst weit von der staatlichen Begriffswelt entfernen wollten und deshalb glaubten, gegen die Bezeichnung der Kirche als „Societas perfecta" Stellung beziehen zu müssen, und während selbst Kanonisten lieber von einer Gemeindeordnung sprechen, um das Wort „Recht" für die kirchlichen Normen zu vermeiden, geht der Autor den Auffassungen der Juristen an den italienischen staatlichen Universitäten nach und untersucht ihre Auffassungen von der katholischen Kirche als primäre juridische Institution. Diese Frage hat allerdings besondere Bedeutung, wenn man von den Lateranverträgen des Jahres 1929 ausgeht, die nur abgeschlossen werden konnten, wenn die Kirche als juridische Entität auf gleicher Ebene mit dem Staat gesehen wurde. Wie in dieser Frage die Ansichten noch auseinandergingen, zeigt die Tatsache, daß Jemolo zwar für die Beobachtung der Verträge eintritt, sie aber als eine Beleidigung für die Italiener ansieht und eine Respektlosigkeit dem Staat gegenüber (75), Falco sogar die objektive Gültigkeit der Verträge bestreitet und eine Verpflichtung auf internationaler Ebene einfach ablehnt. Sie waren nicht die einzigen Stimmen dieser Art, wenn auch positive Stimmen sich meldeten. L. billigt diesen eine qualitative Majorität zu. Ein Autor (D'Avack) sieht in den Verträgen einen Friedensschluß, der den Krieg von 1870 beendet habe, nicht aber in ihnen einen Gründungsakt für den „Liliputstaat", der demnach immer bestanden habe (78). Solche Äußerungen zeigen, wie schwer es den Juristen war, mit der Vergangenheit fertig zu werden. Wenn man bedenkt, daß es unter dem Einfluß des laizistischen Liberalismus Autoren gab, die der Kirche überhaupt keine juridische Entität zuerkennen wollten und in den Kirchenrechtsvorlesungen nur die Gesetze des Staates über die kirchlichen Angelegenheiten gelten lassen wollten, wie Scaduto, dann merkt man, welcher wissenschaftliche Wandel notwendig war, um die Aussöhnung zwischen Staat und Kirche im Sinne der Lateranverträge möglich zu machen. Diesen Wandel aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst des Autors, wenn er vielfach auch nur die Auffassungen nebeneinanderstellt und die Entwicklung und ihre inneren Zusammenhänge zu wenig herausarbeitet. Die Anerkennung der Souveränität der Kirche wurde dabei zu einem Wendepunkt in der Auffassung der Universitätslehrer, zumal von einer Gruppe negiert wurde, daß der Kirche überhaupt eine wahre Jurisdiktion zukomme und auf die vom Staat zugebilligte Religionsfreiheit rechtlich angewiesen sei. Dabei sollte dem Staat ein weitgehendes Interventionsrecht bleiben. So nebenbei sei darauf hingewiesen, daß Auffassungen Stammlers und Kelsens fördernd und hemmend auf die Entwicklung einwirkten. Auch die Anerkennung der Verträge in der republikanischen Verfassung Italiens mußte da und dort Widerspruch erwecken, zeigt aber auch, wie weit durch die Wissenschaftler, besonders durch Del Giudice, der Zusammenarbeit beider souveräner Gemeinschaften zum Wohl der Allgemein-

heit der Weg bereitet worden war. Vielleicht wäre es gut, wenn diese geschichtliche Entwicklung, die so viele Spannungen löste, von manchen beachtet würde, die heute so gerne von einer totalen Trennung von Kirche und Staat reden. Daß die Kirche eine primäre juridische Institution eigener Prägung und daher vom Staate verschieden ist, dürfte niemand bezweifeln, aber es wäre eine Einengung des Denkens, nur den Staat gelten zu lassen. Daß L. ein reichhaltiges Literaturverzeichnis anbietet, sei eigens vermerkt. P. Zepp, S. V. D.

Schwarz, Reinhold, Die eigenberechtigte Gewalt der Kirche (Anal. Greg, vol. 196, Fac. Iur. Can. sect. B, n. 34). Gr. 8° (XXXV u. 141 S.) Roma 1974, Università Gregoriana. 4300 L. – In diesem Buch sind wertvolle Erkenntnisse und Einsichten aus dem vom 2. Vatikan. Konzil erschlossenen Kirchenverständnis an dem rostigen Nagel wortklauberischer Unterscheidungen zwischen „eigenberechtigter" und stellvertretender Gewalt der Kirche aufgehängt; Sch. selbst ist ehrlich genug zu bekennen, nach dem Konzil habe „dieses mehr spekulative Problem keine praktische Bedeutung" (34). Nichtsdestoweniger wird der Leser, der sich von dem rostigen Nagel nicht abschrecken läßt und sich bis zum Ende durcharbeitet, für seine Mühe belohnt. – Schon auf dem Wege (37 ff.) gewinnt er einen guten Einblick in den Wandel der Vorstellungen von der *einen* communitas christiana unter den beiden Häuptern Papst und Kaiser zum *Dualismus* von Kirche und Nationalstaaten, womit auch die Fragestellungen hinsichtlich der Gewalt oder der Gewalten der Kirche sich wandeln; an die Stelle der Frage nach dem Innenverhältnis in der einen communitas tritt jetzt die Frage nach dem Außenverhältnis zu der Mehrzahl nationaler Staaten. – Dieser Rückblick wäre dahin weiterzuführen, daß inzwischen auch diese Nationalstaaten sich überlebt haben; sie spielen zwar noch auf dem Welttheater, als ob sie (noch) souveräne societates perfectae wären; in Wirklichkeit aber ist die jahrhundertelang festgehaltene Vorstellung vom „Staat" als societas perfecta antiquiert, und eine Kirche, die, um es diesen politischen Gebilden gleichzutun, fortführe, sich darauf zu berufen, auch sie sei eine solche societas perfecta, würde damit nur dokumentieren, daß die Entwicklung der Dinge an ihr vorbeigegangen ist. In diesem Sinn bezeichnet denn auch der Verf. selbst, allerdings in anderem Zusammenhang und an späterer Stelle, das Motu proprio „Sollicitudo omnium Ecclesiarum" vom 24. 6. 1969 als „geradezu anachronistisch" (123). – Ganz unbefangen operiert Sch. in diesem rückblickenden Teil des Buches mit der Begriffssprache und den Vorstellungen, wie sie bis zu Leo XIII. unbestritten herrschten. Gewalt der Kirche bzw. Gewalt des Staates wird ohne weiteres gleichgesetzt mit Gewalt des Papstes *über* die Kirche bzw. Gewalt des princeps *über* den als Objekt seiner Herrschaft verstandenen Staat. Nur daraus erklärt sich u. a. die mühsam zu entwirrende Doppeldeutigkeit der proprietas potestatis, einmal als der Kirche bzw. dem Staat eigen*tümliche*, d. i. spezifische, zum anderen Mal als dem Papst bzw. dem princeps *zu eigen gehörende* Gewalt. Inzwischen ist für uns der einstige princeps nur noch *Funktionär*, der keine Gewalt zu eigen besitzt, sondern als meist nur auf Zeit oder auf Widerruf bestelltes *Organ* des Sozialgebildes *dessen* Gewalt über die Glieder auszuüben hat. → Auch die Begriffe der potestas iurisdictionis und der lex im Zusammenhang mit der societas perfecta, ganz zu schweigen von der in den Kompendien immer noch fortgeschleppten potestas dominativa (d. i. des dominus über den servus!) sind für uns nicht mehr so problemlos, wie die großen Autoren der Vergangenheit und in deren Gefolge auch Sch. damit umgehen. (Die Erklärung, die Sch. dafür gibt, daß die Kirche(n) in Art. 137 WRV bzw. Art. 140 BGG als „Körperschaften des öffentlichen Rechts" anerkannt sind (58), erklärt zwar die Herkunft dieser Bezeichnung zutreffend, trifft aber nicht deren heutigen Rechtsgehalt.) – Im 3. und letzten Tl. (109–138) wird der Leser für seine Ausdauer belohnt. Dessen mit dem Buchtitel übereinstimmende Überschrift läßt zwar nichts Gutes erwarten; tatsächlich aber entwickelt der Verf. hier in zwei Schritten, zunächst gestützt auf O. *Semmelroth* den einheitlichen Kirchenbegriff des 2. Vatikan. Konzils, und dann, darauf aufbauend, im wesentlichen im Sinne von *W. Bertrams* und mittelbar von *G. Gundlach*, zum Teil gegen *K. Mörsdorf*, die eine und einheitliche heilige Gewalt, die Christus seiner Kirche eingestiftet hat. Damit sind alle noch so subtilen vorkonziliaren

Kontroversen gegenstandslos geworden. – Nachdem das glücklich ausgeräumt ist, erfordern aber die Bedürfnisse der Gegenwart eine klare Antwort auf die heute brennende Frage: wie hat die Kirche, der es nun einmal nicht vergönnt ist, sich in einen vom katholischen Glauben geprägten und getragenen Raum einzuspinnen, deren missionarischer Auftrag sie vielmehr in die ganze weite Welt hinausführt, deren staatliche, zwischenstaatliche und überstaatliche Gebilde, solange sie nicht zum katholischen Glauben bekehrt sind, sie unmöglich als das akzeptieren können, als was sie selbst sich versteht und was sie nach dem Willen Christi in Wirklichkeit ist, – wie hat diese Kirche einer solchen Welt gegenüber sich zu verhalten, mit welchen Ansprüchen kann sie an eine solche Welt herantreten? Und von der anderen Seite her gesehen: kann der Staat oder wer immer, dem der übernatürliche Charakter der Kirche nicht zugänglich ist, überhaupt etwas anderes tun, als die Kirche als *ein* Sozialgebilde, als *eine* Personenvereinigung *unter anderen* ansehen und behandeln? – Kann die Kirche, ohne ihre Identität preiszugeben und ihrem Herrn die Treue zu brechen, sich schlicht als ein solches Sozialgebilde ansehen und behandeln lassen? Damit allein, daß „der Staat die Rechte der menschlichen Person, insbesondere das Grundrecht der Religionsfreiheit anzuerkennen hat" (140/1), ist es ja nicht getan. Sch., der hier mit wahrem Gelehrtenfleiß ein durch das Konzil überholtes Problem aufgearbeitet hat, erwarten da Aufgaben in Fülle für seine weitere wissenschaftliche Arbeit im Dienste der Kirche. – Zu beklagen ist, daß kein Sachverzeichnis den reichen Inhalt des Buches aufschließt; desgl. sich nicht nur in den deutschen Text (z. B. „Stelle" statt „Seele"; 118, Z. 7), was bei italienischen Setzern verzeihlich ist, sondern auch in die lateinischen Fußnoten Druckfehler eingeschlichen haben, die manchmal sogar Zweifel an der richtigen Wiedergabe der Zitate wecken. Im Abkürzungsverzeichnis wäre ebenso wie „Ius sacrum" auch „Diaconia et Jus" aufzuführen gewesen. – Das etwas rätselhafte ‚in silicibus et glaebis' (59) bezeichnet offenbar in klassischer Latinität den *Flächen*staat.

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

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von *J. Krautscheid* u. *H. Marré*. Bd. 7: 8° (137 S.), Bd. 8: 8° (138 S.) Münster/W. 1972 bzw. 1974. Aschendorff. Je 12.– DM. – Das 7. Essener Gespräch (die Berichte über die sechs ersten sind besprochen 47 [1972], 576/7) behandelt zwei miteinander zusammenhängende Themen. Zuerst die Frage, ob oder in welchem Sinn Grundrechte (hier im Sinne des Bonner Grundgesetzes) auf den kirchlichen Bereich anwendbar sind; Referat von *W. Rüfner* (9–27). Leider fehlt von diesem Gespräch ausnahmsweise das Datum; es muß wohl, da das vorhergehende im März 1971, das nächstfolgende im März 1973 stattfand, im Frühjahr 1972 stattgefunden haben; das Vorwort ist vom Juni 1972 datiert. Demnach müßte das Dokument ‚de iustitia in mundo' der Bischofssynode 1971, das für die Diener der Kirche, Priester und Ordensleute ausdrücklich eingeschlossen, nicht nur die „allen zustehenden Rechte", sondern insbesondere auch arbeitsrechtliche und versorgungsrechtliche Sicherungen verlangt, bereits vorgelegen haben und wäre zu berücksichtigen gewesen. Den in diesem Referat und in der Aussprache in bezug auf die soziale Rentenversicherung erhobenen Forderungen ist seither durch das Rentenreformgesetz vom 18. 10. 1972 im wesentlichen entsprochen. – Das zweite und gewichtigere Thema der Tagung war die Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche. Über die in der evangelischen Kirche bereits bestehende Verwaltungsgerichtsbarkeit berichtete *E. Ruppel* (53–69) sehr informativ, aber wohl etwas zu sehr ins einzelne gehend. Für die in der katholischen Kirche erst einzuführende oder nach anderer Meinung wiederherzustellende und weiter auszubauende Verwaltungsgerichtsbarkeit legte das Referat von *M. Kaiser* (92–111) detaillierte Voschläge vor; in der Aussprache (112–134) kamen die Grundsatzfragen zu ihrem Recht. – Das 8. Gespräch (12.–13. 3. 1973) befaßte sich – wie immer unter der Rücksicht der Beziehungen zwischen Kirche und Staat – mit der „Caritativen Diakonie als Auftrag der Kirche"; so lautet der Titel des einführenden Referats von *R. Völkl* (9–24). Mit diesem Thema hat bereits das Konzil sich schwer getan, wie es ihm ja auch trotz mehrfacher Versuche nicht recht gelungen ist, die „Armut" richtig in den Griff zu bekommen. Die in GS n. 88 enthaltene ungeschützte Wendung ‚non ex superfluis tantum, sed etiam ex

substantia', dort allerdings durch den Zusatz ‚pro viribus' gemildert, ist uneingeschränkt ins Referat übernommen. Wesentlich über das Paränetische führt das Referat nicht hinaus; auch die Aussprache (Stichwort: „Pionierleistungen") brachte zu der für die Auswahl der Werke wichtigen Frage, welche Dienste am hilfsbedürftigen Menschen dem spirituellen Auftrag der Kirche am nächsten stehen, nicht viel klärenden Fortschritt. – Den Schwerpunkt dieser Tagung bilden die Referate der beiden Juristen. *U. Scheuner* behandelte mit gewohnter Meisterschaft verfassungs- und staatskirchenrechtliche Fragen in bezug auf die karitative Tätigkeit der Kirchen im Sozialstaat (43–71). Dem Vorhaben, durch „revolutionäre Diakonie" (44) die Ursachen menschlicher und gesellschaftlicher Nöte abzustellen, steht er mit leichter Ironie zurückhaltend gegenüber. Was er am Schluß seines Referates zur Auswahl der Werke ausführt, könnte kein Theologe schöner sagen. Wichtiger als das *Was* ist ihm das *Wie*. Die Kirchen haben „die Möglichkeit, durch ein Personal ihren Dienst zu leisten, das in besonderer Weise der Nächstenliebe und der Hilfe für den Menschen zugewandt ist" (70). „Diese Frage der personellen Grundlage des ausgedehnten kirchlichen Netzes an Einrichtungen, deren Dringlichkeit und Schwierigkeit heute zutage liegt" (ebd.), erscheint ihm wichtiger als alles andere. „Im Zuge der Ausdehnung staatlicher Einrichtungen" kann es dazu kommen, daß die „Schwerpunkte" des kirchlichen Wirkens sich verlagern. Die Kirchen „werden aber stets in besonderem Maß gerufen sein, früher als andere verborgene soziale und menschliche Not zu erkennen, beispielhafte Bezeugung der Nächstenliebe darzubringen und dort voranzugehen, wo andere die Notlage noch nicht einsehen oder wo ihnen der Weg zu hart oder zu schwer erscheint. In diesem Sinne hat sich ihre Hilfeleistung in der Vergangenheit entfaltet und wird sich ihr auch in Zukunft immer wieder ein neues Tätigkeitsfeld eröffnen" (71). – Auch das Referat des rheinland-pfälzischen Sozialministers *H. Geißler* über das „Zusammenwirken von Staat und Kirchen auf dem Gebiet des Bundessozialhilfe- und Jugendwohlfahrtsgesetzes" (95–111) wie auch die sich daran anschließende Aussprache (112–135) sind in jeder Hinsicht ein Genuß.

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

Verghese, Paul (Hrsg.), Die syrischen Kirchen in Indien (Die Kirchen der Welt 13). 8° (222 S.) Stuttgart 1974, Ev. Verlagswerk. 32.– DM, Subskr. 28.20 DM. – Es handelt sich hier um ein Sammelwerk, das Beiträge marthomitischer, römisch-katholischer und orthodoxer Autoren vereinigt. Der Hrsg. ist syrisch-orthodox und Leiter des syrisch-orthodoxen Seminars in Kottayem (Kerala, Indien). Als Einführung dient seine „Orientierung", wonach zu unterscheiden sind: 1. Der Malabarische Ritus, mit Rom uniert und im Besitz der ostsyrischen Liturgie (etwa 2 Millionen Anhänger); 2. Der Malankarische Ritus, ebenfalls mit Rom uniert, aber mit westsyrischer Liturgie (17 000 Christen); 3. Die syrisch-orthodoxe Kirche, von dem Katholikos des Ostens abhängig (125 000 Mitglieder); 4. Die syrische Mar-Thoma-Kirche, seit 1843 im Zuge einer evangelikalen Reformbewegung aus der orthodoxen Kirche entstanden (500 000 Anhänger); 5. Die anglikanischen Syrer, ebenfalls 847 von der orthodoxen Gemeinschaft abgespalten infolge der anglikanischen Missionstätigkeit (200 000); 6. Die Kirche des Ostens, nestorianisch (10 000 Mitglieder); 7. Die Kirche von Thozhiyur, seit dem Beginn des 19. Jh.s von der orthodoxen getrennt (einige 100 Christen, sie steht in Gemeinschaft mit der Mar-Thoma-Kirche); 8. Die evangelische St.-Thomas-Kirche, ein Zweig der Mar-Thoma-Kirche (2500 Christen); 9. Die anglikanische Kirche von Travancore-Cochin, eine Splittergruppe der Anglikaner (4000 bis 5000 Anhänger). Dazu kommen noch verschiedene protestantische Gemeinschaften, die irgendwie als „syrisch" angesprochen werden können. Die römisch-katholischen Christen des lateinischen Ritus sind selbstverständlich nicht mitangeführt. Man muß diese Orientierung vor Augen haben, um bei der Lektüre nicht die Übersicht zu verlieren, die noch dadurch erschwert wird, daß die einzelnen Kirchen meistens auf den Raum von Kerala konzentriert sind. Den historischen Standpunkt heben die ersten Untersuchungen gut hervor: *P. Verghese*, Ursprünge (15–20); *ders.*, Die dunklen Jahrhunderte (21–32), und *X. Koodapuzha* O.C.D., Die Ankunft der Portugiesen und die katholischen Syrer (33–53). Aus diesen wie auch aus den übrigen Beiträgen

wird deutlich, daß die Verantwortung für das erschreckende Durcheinander in den kirchlichen Verhältnissen Südindiens zu einem großen Teil bei den Latinisierungsbestrebungen der römisch-katholischen Missionare (portugiesischer Nationalität) liegt, entfernt ähnlich auch bei den anglikanischen Missionaren des 19. Jh.s. – Alles das wird in ruhiger Sachlichkeit nachgewiesen. Daß neuestens die ökumenischen Tendenzen nicht fehlen, ergibt sich aus vielen Einzelbemerkungen; so erklärt uns der Hrsg. noch zurückhaltend: „Die ökumenische Denkweise gewinnt, wenn auch nur sehr langsam, an Boden. Die gegenseitigen Schmähungen haben aufgehört. Die 35 Bischöfe der sechs bischöflichen Kirchen Keralas (der römisch-katholischen Kirche, der orthodoxen Kirche, der Mar-Thoma-Kirche, der Kirche von Südindien, der Kirche des Ostens und der Kirche von Thozhiyur) haben sich zu einer Bischofskonferenz zusammengeschlossen und gemeinsam zu sozialen und pädagogischen Problemen von allgemeiner Bedeutung Stellung genommen" (14). – Das Ganze stellt ein überaus verdienstvolles Werk dar, informativ und auch für den Nicht-Inder interessant. Gerne würde der Leser noch etwas mehr über die Formen der Liturgie erfahren; ist z. B. die Übersetzung der syrischen Texte in die Landessprache überall gut vorangeschritten? Die Frage nach der Missionstätigkeit des Apostels Thomas in Indien kann begreiflicherweise nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Aber der Seeweg bot nicht den einzigen Zugang nach Indien, und für die später aus Persien nach dem Süden vorstoßenden Nestorianer kam auch der Landweg in Betracht.

J. Beumer, S. J.

3. Patristik. Geschichte der Theologie. Texteditionen. Kirchengeschichte

Origenes, Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele. Die Aufforderung zum Martyrium, eingel., übers. u. mit Anmerkungen versehen v. *E. Früchtel* (Bibliothek der griech. Literatur Bd. 5). Gr. 8° (171 S.) Stuttgart 1974, Hiersemann. Ln. 72.– DM. – Nach Gregor von Nyssa, Dionysios von Alexandrien, Basilius von Caesarea und Nikephoros Gregoras legt die patristische Abteilung der BGL mit vorliegendem 5. Bd. die Übersetzung von zwei Schriften des Origenes vor, von denen die erste, das Gespräch mit Herakleides, bisher noch nicht ins Deutsche übertragen worden war, während die zweite schon in der Übersetzung von Koetschau in der Kösel'schen Bibliothek der Kirchenväter vorhanden ist. Der Übersetzer und Bearbeiter, bekannt durch seine Arbeit über Plotin (Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins [Frankfurt 1970]), schickt den beiden Werken des Origenes eine allgemeine Einleitung von 26 Sn. über die Geistmetaphysik und theologische Deutung, das Leben und das literarische Werk des Origenes voraus. Den 17 bzw. 38 Sn. Text der Übersetzung folgen sodann 35 bzw. 17 Sn. Anmerkungen. Die Anmerkungen zum Gespräch mit Herakleides gehen beträchtlich über die schon reichen Fußnoten der beiden Scherereditionen von 1949 und 1960 hinaus. Zu begrüßen ist außer den reichen Anmerkungen ein „Verzeichnis der Werke des Origenes, ihrer Ausgaben und Übersetzungen", das der Autor als Hors d'Oeuvres mitliefert. Während die Anmerkungen stellenweise Ergebnisse der französischen Origenesforschung mitverarbeiten, vermißt man in der Einleitung, vor allem in dem Teil „Geistmetaphysik und theologische Deutung", eine eingehendere Berücksichtigung der Arbeiten eines Crouzel oder Daniélou. Gerade für den deutschen Leser wäre es übrigens auch nützlich gewesen zu erfahren, daß es zu *H. de Lubac's* Histoire et Esprit (1950), seit 1968 eine Übers. aus der Feder von *U. von Balthasar* gibt. Kritisch anzumerken sind außerdem Ungenauigkeit und Uneinheitlichkeit der Zitation (Auf Christine Mohrmann wird S. 45, A. 1 hingewiesen, aber man erfährt weder, welcher der beiden Mohrmann-Artikel des Bandes gemeint ist, noch die genaue Seitenangabe. Bald wird de principiis mit, bald ohne Seitenangabe zitiert; vgl. 49, A. 14), ferner eine Reihe von Druckfehlern (54, A. 23 Monarchie; 66, A. 60 fondements; 54, A. 23 Monarchianismus. S. 51, A. 16 sollte es wohl auch monarchianischer Adoptianismus statt monarchischem A. heißen?). S. 139 heißt der Buchtitel: Les nouveaux écrits d'Origène et de Dydime ... Ferner fragt man sich, warum der Text nicht durch Zwischentitel lesbarer und durch deutlichere Kennzeichnung der Kapitel überschaubarer gemacht wurde. Aus welchem Grund S. 31 im

1. Absatz übersetzt wird: „Wenn dies keine Zustimmung findet", ist völlig unerfindlich. – Eine kurze Einführung in die beiden übersetzten Schriften, ihre Natur und literarische Eigenart wäre u. E. unbedingt notwendig gewesen. Warum wird z. B. nicht darauf hingewiesen, daß das Gespräch mit Herakleides nicht nur vom theologiegeschichtlichen Inhalt her, sondern darüber hinaus auch für die Geschichte der Konzilien von höchstem Interesse ist? In der Tat, faßt man den Begriff Konzil nicht zu eng, so stellt das Gespräch mit Herakleides das älteste uns überlieferte griechische Konzilsprotokoll dar. H.-J. Sieben, S. J.

Stritzky, Maria-Barbara von, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa (R: Münsterische Beitr. z. Theologie, H. 37). Gr. 8° (VIII u. 119 S.) Münster 1973, Aschendorff. Kt. 24.– DM. – Das Schlagwort von der Hellenisierung des Christentums treibt gerade in einer mehr biblisch orientierten neueren Theologie sein Unwesen. Dies ist um so bedauerlicher, als es ausgezeichnete Studien über diesen komplexen, fruchtbaren und notwendigen Prozeß gibt, der mit dem Schlagwort völlig verzeichnet ist. Augustinus steht schon seit längerer Zeit im Mittelpunkt des Interesses einer Forschung, die sich die Erhellung des wechselseitigen Verhältnisses von antiker Kultur und Christentum zum Ziel setzt. Jüngstens, vor allem seit der bahnbrechenden Arbeit von *E. Mühlenberg*, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa (Göttingen 1966), scheint sich das Interesse der Forscher, zumal in Deutschland, auf Gregor von Nyssa zu konzentrieren. Vorliegende Studie untersucht im Sinne der angedeuteten Fragestellung die Übernahme antiker philosophischer Tradition durch Gregor von Nyssa, und zwar in einem so zentralen Problem wie dem der Erkenntnis Gottes. Der Ausgangspunkt sind philologisch-motivgeschichtliche Aspekte, die theologische Fragestellung wird jedoch nicht außer acht gelassen. Die Arbeit zeichnet sich durch mustergültige Klarheit der Disposition und der Sprache aus. – Im ersten Kap., das die „anthropologisch-metaphysischen Gegebenheiten als Hinführung zum Problem der Gotteserkenntnis" untersucht, charakterisiert die Verf. folgendermaßen das Verhältnis zwischen Christentum und antiker Kultur: „Es zeigte sich, daß die christliche Lehre (über die Stellung des Menschen in der Welt) durch die Philosophie, die diese Problematik eingehend beleuchtet hatte, wichtige Impulse für die eigene Interpretation und Exegese erhielt. Jedoch ist nicht zu verkennen, daß die philosophische Sprache und Ausdrucksmöglichkeit zur Zeit Gregors nur noch ein Werkzeug der Verständigung bedeutet. Daher darf man nicht bei einer oberflächlichen Analogie stehenbleiben, denn der zugrunde liegende Sinn der Worte hat eine Wandlung erfahren. Schon die Einbettung der Gedanken in den Zusammenhang der Schriftinterpretation enthebt sie ihrer originalen Bedeutung und läßt sie in einem neuen Licht erscheinen. Als wesentliches Anliegen gilt es herauszustellen, daß die Leistungen antiker Kultur innerhalb des Christentums ihren Platz fanden und eine tragende Wirkung entfalteten" (12). Diese Wandlung des Sinnes der übernommenen philosophischen Termini weist die Verf. u. a. am Beispiel der ‚Homoiosis pros to theion' auf. Veränderung und Wandlung der übernommenen Philosopheme ist nicht nur in der Bestimmung der Stellung des Menschen in der Welt und in seiner Charakterisierung als ‚eikon'theou' festzustellen, sondern auch in der dem platonischen Stufengedanken entgegengesetzten Auffassung von der Einheit des Menschen aus Körper und Seele und der dem neuplatonischen Hervorgang aus dem Einen entgegengesetzten Lehre von der Geschöpflichkeit des Menschen. „Wenn auch dieselben philosophischen Termini verwendet werden, geht es nicht mehr um eine Gegenüberstellung von ‚kosmos aisthetos' und ‚kosmos noetos', zu dem Gott und Mensch gleichermaßen gehören, sondern das Verhältnis gegenseitiger Beziehung wird in der Unterscheidung von ungeschaffener und geschaffener Natur dargestellt, in der der Mensch zum Träger der Gottebenbildlichkeit und zum Vermittler zwischen der übrigen Schöpfung und Gott wird" (46). – Das kurze zweite Kap. befaßt sich mit den „Voraussetzungen für die philosophische Betrachtung der Seele und ihre Möglichkeiten der Gotteserkenntnis", nämlich mit der sinnlichen Wahrnehmung als Grundlage für die Erkenntnis, mit dem Zusammenwirken von Willensfreiheit und Erkenntnis, und –

damit zusammenhängend – mit der Frage nach dem Bösen. – Im dritten Kap. – „Die Gotteserkenntnis und ihre Relation zum Aufstieg der Seele" – schließt sich die Verf. in der vieldiskutierten Frage, ob Gregor als Mystiker zu betrachten sei oder lediglich als Theologe, der sich der Mysteriensprache bedient, gegen Daniélou der Meinung Mühlenbergs an. Von einer unio mystica im Sinne Plotins und der mittelalterlichen Mystik kann bei Gregor keine Rede sein. Im Gegensatz zu Mühlenberg, bei dem das Bildverhältnis in den Hintergrund tritt, oder besser in Ergänzung zu seiner Darstellung, betont die Verf. diesen platonischen Aspekt der Aufstiegslehre: die im platonischen Sinne verstandene ‚epithymia', bzw. die Liebe der Seele zu Gott, begründet den fortschreitenden Aufstieg der Seele. „Der platonische Gedanke der Angleichung an Gott in Verbindung mit dem aristotelischen Moment des progressus in infinitum wird in der Transkription Gregors tragfähig, der Wahrheit des Christentums Ausdruck zu verleihen" (90). – Den Inhalt der Schau Gottes bezeichnet Gregor wiederum in der Terminologie Plotins, aber es ist „festzuhalten, daß die Seele im Unterschied zum Neuplatonismus Gott nicht erreicht. Sie befindet sich zwar in einer steten Annäherung an Gott, aber diese Bewegung führt nicht zur Vergöttlichung des Menschen, der sein Selbst aufgibt, und, wenn auch nur für einen Augenblick, im ‚Hen' aufgeht. In der Interpretation Gregors ragt Gott stets in dem gleichen Maße ... über die ‚Metousia' hinaus, die der Mensch bei seinem Fortschritt gewinnt" (96/7). Ein Ausblick auf Augustin läßt die gedankliche Leistung Gregors in besonders hellem Licht erscheinen: Während der jüngere Augustin noch – ganz im Sinne der neuplatonischen Philosophie – mit einer zumindest punktuellen vollen Gotteserkenntnis rechnet – bekennt sich erst der ältere im Sinne Gregors zu einer ohne Ende fortschreitenden.

H.-J. Sieben, S. J.

Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer, Bd. I lat.-dt. Übertr. v. *R. Habitzky u. a.* Mit Einf. u. Erläut. v. *A. Zumkeller OSA.* 8° (720 S.) Würzburg 1971, Augustinus-Verlag. Halbln. 99.20 DM. – Das Würzburger Augustinus-Institut brachte 1955 den ersten (Bd. VII) einer auf insgesamt 7 Bände angelegten lateinisch-deutschen Gesamtausgabe der antipelagianischen Schriften des Augustinus heraus. 1964 erschien Bd. II. Der vorliegende Band I enthält folgende Werke: de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, de spiritu et littera und de natura et gratia. Die erste der genannten Schriften wurde überhaupt zum ersten Mal ins Deutsche übertragen. Der wiedergegebene lateinische Text ist im allgemeinen der des CSEL, relativ seltene Abweichungen werden in den Fußnoten angezeigt und begründet. Die Fußnoten zur Übersetzung (Quellen des Augustinus, benutzter Schrifttext, Anspielungen auf Schriften des Pelagius usw.) beschränken sich auf das Nötigste. Die Übersetzung ist durch treffende Zwischentitel lesbarer und übersichtlicher gemacht, ggfs. werden Textstücke als Exkurs gekennzeichnet. Aus der Feder von A. Zumkeller stammen 34 Sn. Einführung (zur Vorgeschichte der pelagianischen Kontroverse, Entstehungsgeschichte der 3 Schriften) und 141 Sn. Erläuterungen. In diesen mit warmer, aber nie unkritischer Sympathie für den großen Kirchenlehrer geschriebenen Erläuterungen sehen wir den besonderen Vorzug des vorliegenden Bandes. Z. beschränkt sich hier nicht darauf, den Gedankengang Augustins in seinem Zusammenhang zu erläutern, er weist auch immer wieder hin auf die Entwicklung in Augustins Auffassung, er geht bisweilen recht ausführlich auf die Problematik zentraler Begriffe ein und verarbeitet dabei kritisch die umfangreiche neuere Literatur zu den entsprechenden Fragen. Der reichen, souveränen Augustinuskenntnis des Spezialisten und dem abgewogenen Urteil des Theologen gelingt es, den „häßlichen Abgrund" von 1500 Jahren wenn nicht zu überbrücken, so doch zu verkleinern und die moderne Theologie zum Dialog mit der Tradition einzuladen. H.-J. Sieben, S. J.

Gerhoch of Reichersberg, Letter to Pope Hadrian about the Novelties of the Day (Studies and Texts 24). Gr. 8° (125 S.) Toronto 1974, Pontifical Institute of mediaeval studies. – Die hier edierte und kommentierte Schrift Gerhochs „Liber de novitatibus huius temporis" ist schon längst bekannt, aber die bisher erschienenen Ausgaben waren entweder unvollständig oder fehlerhaft und schwer zugänglich (so

die von O. *J. Thatcher*, Studies concerning Adrian IV, in: The decenial publications of the University of Chicago 1903). Jetzt liegt nun eine Edition vor (von *N. M. Häring*), die als ausgesprochen mustergültig gelten kann. Die Grundlage bildet das einzige – soweit das heute gesagt werden kann – Manuskript der Abtei Admont in Österreich (Stiftsbibliothek 434, fol. 76–158), und die Schrift selber wird auf das Ende von 1155 oder den Anfang von 1156 angesetzt. Aufschlußreich ist die Einleitung (1–21), und besonders wertvoll erscheint die chronologisch geordnete Liste der Schriften Gerhochs (18–19). Den Text bietet der Hrsg. klar und übersichtlich, und dabei sind, was eigens hervorgehoben werden muß, die Referenzen fast ausnahmslos verifiziert. Gilbert von Poitiers ist zweifellos der Hauptgegner Gerhochs. Was den Inhalt der edierten Schrift angeht, so ist wohl nicht viel zu sagen: Den Hauptteil nehmen die christologischen (mit Einschluß der trinitarischen) Fragen ein, wozu dann noch die Stellungnahme zum Investiturproblem und einige biblische Erklärungen kommen, während die Bemerkungen zur Zeitgeschichte spärlich sind und mehr am Rande stehen. Die bisherigen Ergebnisse betreffs der Theologie Gerhochs (vgl. besonders: *E. Meuthen*, Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoh von Reichersberg, in: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters [Leiden 1959]) erfahren wohl keine Veränderung oder Verbesserung. J. Beumer, S. J.

Hentze, Willi, Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam (Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien 34). Gr. 8° (236 S.) Paderborn 1974, Bonifacius-Druckerei. Ln. 26.– DM. – Bei Erasmus fehlte bisher eine theologische Darstellung seiner Ekklesiologie. Hier setzt nun die vorliegende Untersuchung ein, wobei dem Gedanken der kirchlichen Einheit besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Überschriften der einzelnen Kapitel können eine Übersicht des reichen Inhalts vermitteln: I. Die Erasmische Sicht und Beschreibung der Kirche (23–80); II. Theologische Begründung und wesentliche Elemente der innerkirchlichen Einheit (81–138); III. Einheit der Lehre und damit zusammenhängende Fragen (139–190); IV. Praktische Überlegungen zur Einheit der Kirche im Werk des Erasmus (191–212). Ein abschließendes Kapitel („Kritische Würdigung der ekklesiologischen Gedanken des Erasmus von Rotterdam", 213–228) bringt die Ergebnisse. Ihnen entnehmen wir: „Erasmus steht mit seiner Theologie der Kirche in der biblisch-patristischen Tradition ... Wenn wir bedenken, daß die Kirche damals ... zweifellos in Lehre und Praxis an einem Übermaß von Institutionalismus litt, wird es verständlich, warum Erasmus in seiner Beschreibung der Kirche auf die Väter zurückgreift, warum die äußere Erscheinung und Praxis, die Verfassungselemente zurücktreten, ohne freilich geleugnet zu werden" (215); „Die Tendenz, die geistige Seite auf Kosten der sichtbaren überzubewerten, verschärft sich weiter durch den stark ethischen Blickwinkel der erasmischen Theologie ... Hier liegt eine gewisse Einseitigkeit vor. Bei allem Wert, bei allen positiven Eigenschaften des aus der Schrift und den Vätern geschöpften Kirchenbegriffs, ist es doch ein nicht unwesentlicher Mangel seiner Ekklesiologie, daß ihm eine abgewogene Synthese der geistig-geistlichen Wirklichkeit der Kirche und ihrer ganz konkreten, äußeren, alltäglichen, durch Versagen und Menschlichkeiten belasteten geschichtlichen Gestalt nicht gelungen ist, auch wenn er diese Seite nicht völlig vernachlässigt und gute Gedanken auch zu dieser Problematik äußert" (216 f.); „Einheit und Vielfalt stehen in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander, beide werden als Werke des einen Hl. Geistes gesehen" (219); „Trotz all dieser positiven Elemente ist entschiedene Kritik angebracht an seiner sich in seinem Werk durchhaltenden Tendenz, was die Festlegung in Glaubensfragen angeht, grundsätzlich zurückhaltend zu sein, möglichst wenig festzulegen und zu definieren" (222); „Die Kritik des Erasmus ist in der Tat nicht immer glücklich. Es ist jedoch entlastend anzumerken, daß er in späteren Jahren die schwierige Lage der Kirche bewußter in Rechnung stellt und zurückhaltender ist" (224); „Wir meinen, es sei nicht hoch genug zu werten, daß bei der damaligen Verhärtung der Fronten Erasmus von Rotterdam als erster Vorschläge zur Toleranz gemacht hat. Auch wenn sie damals noch nicht sogleich auf fruchtbaren Boden gefallen sind, waren sie doch in die Zukunft weisend" (227). Diese und weitere Aussagen über Erasmus sind gut mit

einschlägigen Texten belegt und auch anhand der modernen Literatur erläutert. – Jedoch bleibt ein Bedenken: Obschon H. bei Gelegenheit hervorhebt, daß die Stellungnahme des Rotterdamers gegen Ende seiner literarischen Tätigkeit gegenüber den kirchlichen Einrichtungen positiver geworden ist, hätte dies noch öfter und nachdrücklicher geschehen müssen. Bei Erasmus kommt es nämlich viel auf die Feststellung an, wann und in welcher Situation er sich so geäußert hat, und es darf nicht ohne weiteres eine Entscheidung als grundsätzlich und endgültig gewertet werden. Insbesondere leiden die Ausführungen über das positive Verhältnis des Erasmus zur Scholastik unter diesem Mangel (Exkurs: 181–184). Gewiß war sie ihm – schon aus den Pariser Studienjahren – bekannt, aber nachher lehnte er sie weitgehend ab, und ihre Vertreter waren für ihn die „Sophisten", und daran kann auch eine hie und da auftretende Verwertung ihrer Schriften nichts wesentlich ändern. J. Beumer, S. J.

Bischoff, Bernhard / Taeger, Burkhard, Iohannis Mantuani in Cantica Canticorum et de Sancta Maria Tractatus ad Comitissam Matildam (Spicilegium Friburgense 19). Gr. 8° (199 S.) Freiburg/Schweiz 1973, Universitätsverlag. 45.– Fr. – Es handelt sich hier um die vollständige Edition zweier Schriften eines Johannes von Mantua aus dem 11. Jh. Die erste, ein Kommentar zum Hohenlied, scheint zwischen 1081 und 1083, die zweite, eine Erklärung von Lk 1, 26–38 und 39–56, etwas später verfaßt worden zu sein. Der Edition ist die einzige, bis jetzt bekannte Hs in dem Codex der Berliner Staatsbibliothek (Ms. Theol. lat. oct. 167) zugrunde gelegt, die um das Jahr 1100 von mehreren Kopisten abgeschrieben worden ist. Im Druck wurde weitgehend normalisiert, wobei die regelmäßige Schreibung ae für den Doppellaut und die konsequente Setzung der assimilierten Formen der Komposita die einschneidendsten Veränderungen gegenüber der handschriftlichen Willkür sind. Vom Inhalt her bieten die beiden Schriften dem Kenner der marianischen Literatur des frühen Mittelalters kaum Überraschungen. Allenfalls wären die Anspielungen auf die politischen und kirchlichen Verhältnisse der damaligen Zeit hervorzuheben: Johannes zeichnet die Parteien in dem Streit, bei dem auf der einen Seite der Papst und die Glieder der Kirche, auf der anderen Seite Kaiser Heinrich IV. und dessen schismatische Anhänger stehen, die Bischöfe der Lombardei. Außerdem sind die beiden Schriften durch die Bezugnahme auf theologische Anschauungen der Frühscholastik von einigem Interesse für die Dogmengeschichte: Sakramente und Sakramentalien werden noch ungeschieden als „sacramenta" bezeichnet, und in der Eucharistielehre klingt noch der Streit um Berengar mittels eines strengen Realismus nach. Nächst dem biblischen Text erweisen sich Heimo von Auxerre und Robert von Tombelaine als die Gewährsmänner, wozu freilich noch die älteren Autoren kommen. – Leider ist es den Hrsg. nicht geglückt, über die Person des Verfassers nähere Angaben zu machen; die früher schon aufgestellte Behauptung oder Vermutung, er sei Laie gewesen, bleibt wenig wahrscheinlich. Dagegen ist die Markgräfin Mathilde von Toscana (1055–1115), die im Titel der Schriften erscheint, eine bekannte Persönlichkeit, die auch die Wissenschaften förderte und der mehrere literarische Arbeiten gewidmet worden sind. Jedoch „eröffnet Johannes von Mantua, soweit wir wissen, die Reihe derer, die auf Wunsch der hochgebildeten Fürstin geschrieben oder ihr ihre Werke gewidmet haben: Anselm von Lucca, der Presbyter Bardo, Anselms erster Biograph, und der Bischof Rangerius von Lucca, Anselm von Canterbury und Donizo, ihr Panegyriker" (2 f.). J. Beumer, S. J.

Damien, Pierre, Lettre sur la Toute-Puissance Divine. Introduction, texte critique, traduction et notes par *André Cantin* (Sources chrétiennes, 191). 8° (520 S.) Paris 1972, du Cerf. 91 F. – Petrus Damiani (1007–1072) hat einen nicht unbedeutenden Platz in der Theologie des 11. Jh., und auch seine „Disputatio super quaestione qua quaeritur, si Deus omnipotens est, quomodo potest agere ut quae facta sunt facta non fuerint" ist bekannt. Die erste Edition kam bereits 1579 zu Paris heraus, der eine zweite 1606 in Rom folgte (abgedr. bei Migne Pl 145, 595–622), und 1943 erschien sogar eine kritische Edition: P. Brezzi – Br. Nardi, S. Pier Damiani, De divina omnipotentia ... (Florenz). Die vorliegende neue Ausgabe schickt eine lange Einleitung voraus (13–381) und bringt einen nach den

Hss verbesserten Text mit gegenüberstehender französischer Übersetzung (384–489). Als Termin der Abfassung wird das Jahr 1067 nachgewiesen. Sonst bietet die Einleitung alles Wissenswerte über Petrus Damiani und seine Schrift, ihre Gliederung als Disputation, ihre hauptsächlichen Themen und die Verwertung von Dialektik und Rhetorik. Einigermaßen wichtig ist die Erkenntnis, daß Petrus Damiani bei aller Reserve gegenüber der Dialektik doch selbst einen gemäßigten Gebrauch von ihr macht, um sie allerdings dem Glauben unterzuordnen (264). Der Text der Schrift „De divina omnipotentia" hat in dieser Neuausgabe keine größeren Abweichungen aufzuweisen, die einen sachlichen Unterschied mit sich brächten; trotzdem verdient die Arbeit von Cantin alle Anerkennung, zumal da die Referenzen, Anspielungen und Parallelen in reichlichem Maße gegeben sind. Die französische Übersetzung liest sich auch für einen Ausländer leicht. Ein „Index des mots latins" vervollständigt den Wert der Ausgabe (496–500).

J. Beumer, S. J.

Livre des Deux Principes, Introduction, texte critique, traduction, notes et index. Edité par *Christine Thouzellier* (Sources chrétiennes, 198). Kl. 8° (514 S.) Paris 1973, du Cerf. 89 F. – Von den Auffassungen der Katharer des MA haben wir fast ausschließlich Kunde durch die Polemik ihrer katholischen Zeitgenossen. Darum ist es durchaus zu begrüßen, daß nunmehr der „Liber de duobus principiis", die Schrift eines anonymen Katharers aus der 2. Hälfte des 13. Jh. (sicher vor 1280), in Text, Kommentar und Übersetzung vorgelegt wird. Der Verf. ist sicher abhängig von einem „Johannes de Lugio Bergamensis", aber wohl nicht identisch mit ihm. Außerdem haben ihren Einfluß zur Geltung gebracht der Liber de causis, Alkindi und Avicebron, Tertullian, Augustinus, Boethius, Abaelard, Alan von Lille, Wilhelm von Auvergne und ein zweiter „Magister Guilelmus", der indes nicht identifiziert werden kann. Die Einleitung ist sehr umfangreich (15–158), und darin nimmt die Erforschung der von dem Liber benutzten Bibelausgabe einen verhältnismäßig großen Platz ein (83–157), wobei sogar Vergleichstabellen gebracht werden; hier hätte u. E. das Ergebnis genügt: Der vorausgesetzte bibl. Text ist keineswegs der der Vulgata, sondern geht, verschieden nach den einzelnen Büchern, auf spanische, gallikanische und irische Quellen zurück (151 f.). Die Edition selbst bietet den lat. Originalwortlaut mit gegenüberstehender franz. Übersetzung (160–455). Ein dreifacher Apparat (Verbesserungen im Text, biblische Referenzen, Anspielungen auf patristische oder mittelalterliche Autoren) läßt keine Wünsche offen. Die von dem anonymen Katharer vertretenen Ansichten erweisen sich als manichäisch im extremen Sinne: Es gibt zwei höchste Prinzipien, ein gutes und ein böses, beide gleich ewig, und eine Schöpfung aus dem Nichts wird geleugnet; Gott ist nicht allmächtig, sondern teilt seine Macht mit einem „Deus alienus" (322). Dagegen kommen andere Punkte, deren Erwähnung man erwarten könnte, überhaupt nicht zur Sprache oder werden kurz abgemacht, wie z. B. die Stellungnahme zur Ehe und ihrem Gebrauch, zum Essen von Fleischspeisen (374–376, 382). Die Argumentationsweise des Liber ist nicht frei von Willkür und mutet uns heute recht primitiv an, wenn z. B. aus dem biblischen Bericht von sittlichen Verfehlungen der Menschen auf ein dafür verantwortliches böses Prinzip geschlossen wird. Der von der Hrsg. gebotene Text fußt natürlich immer auf der einzigen Hs, die bisher entdeckt worden ist (aus der Umgebung von Brescia, jetzt in der Nationalbibl. von Florenz, Conventi soppressi, I 11 44). Am Schluß des Bandes findet man die Bibliographie und mehrere Indices (457–504). – Die Bedeutung der Edition, deren Wert noch gesteigert werden soll durch die schon angekündigte Herausgabe des in demselben Ms enthaltenen Rituals der Katharer, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, obschon A. Dondaine mit seiner Untersuchung vorausgegangen ist: Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle, le Liber de duobus principiis suivi d'un fragment de rituel cathare (Rom 1939). Zusammen mit einer bereits früher erschienenen Veröffentlichung (Ch. Thouzellier, Un traité inédit du début du XIIIe siècle, d'après la „Liber contra Manichaeos" du Durand de Huesca [Louvain–Paris 1961]) wird uns ein Einblick in die Anschauungen der Katharer vermittelt, wie ihn die Dogmengeschichte verlangen muß, und zugleich findet die Art und Weise, mit der die Scholastiker des 13. Jh. den Kampf gegen die neue Häresie führten, ihre volle Bestätigung.

J. Beumer, S. J.

Borchert, Ernst, Die Quaestiones speculativae et canonicae des Johannes Baconthorp über den sakramentalen Charakter (Veröffentl. des Grabmann-Institutes, NF 19). Gr. 8° (VIII u. 48 S.) Paderborn 1974, Schöningh. 6.80 DM. – Vor allem den Arbeiten von B. M. Xiberta ist es zu verdanken, daß der Karmelitentheologe Johannes von Baconthorp (ungf. 1290–1348) den ihm gebührenden Platz in der Theologiegeschichte des 14. Jh. gefunden hat. Vieles aus seinem handschriftlichen Nachlaß liegt bis jetzt noch ungedruckt vor, und darum kommt diese neue Veröffentlichung zur rechten Zeit. Es handelt sich hierbei um zwei verschiedene Teile, die nur durch das irgendwie gemeinsame Thema, die Lehre vom sakramentalen Charakter, zusammengehalten werden. Einmal sind es die „Quaestiones speculativae super IV. librum Sententiarum" (aus dem verlorengegangenen „Commentarium speculativum" zum IV. Sentenzenbuch; Britisches Museum London Royal 9 C VII, 50 rb–130 vb), und zum anderen eine Auswahl aus den „Quaestiones canonicae (d. i. biblische) super IV. librum Sententiarum" (nach dem Autograph London Royal B XII, 76 v–189 v). Es zeigt sich von neuem, daß der Karmelitentheologe keiner bestimmten Schule zugewiesen werden kann; er ist vielmehr Eklektiker, da er Bonaventura, Thomas von Aquin, Richard von Mediavilla, Heinrich von Gent, Petrus Aureoli u. a. zitiert und verwertet. Wenn häufig ein Rückgriff auf Heinrich von Segusia (Hostiensis) stattfindet, so erklärt sich das leicht aus dem vorliegenden Sachgebiet. Von der Sache her ist in etwa bedeutsam, daß Johannes dem „ordo episcopatus" die Verleihung des sakramentalen Charakters zuschreibt (44). – Das Personenverzeichnis am Schluß (48) ist nicht exakt erarbeitet; so fehlt der Name des Johannes eremita (von S. 30), und zu Goffredus de Trano wäre eine nähere Bezeichnung nötig gewesen. J. Beumer, S. J.

Ioannis Duns Scoti Opera Omnia VII. 4° (10 u. 652 S.) Civitas Vaticana 1973, Polyglottis Vaticanis. – Die große Vatikanische Scotus-Ausgabe kommt erfreulicherweise zügig voran. Der vorliegende 7. Bd. enthält vom Sentenzenkommentar das 2. Buch in der Ordinatio bis zur 2. distinctio einschließlich, und damit sind die Ausführungen zur Lehre von der Schöpfung und von den Engeln wenigstens angefangen. Der bislang allzu umfangreiche kritische Apparat scheint etwas gekürzt zu sein, weil die Hrsg. sich auf die 10 bedeutendsten Hss beschränkt haben, was nur zu loben ist. Interpolierte Texte stehen ebenfalls im Apparat, längere sind in den Appendix verwiesen (607–618). Belege und Parallelstellen werden reichlich gebracht; vielleicht hätte dann der Fundort genügt, ohne daß auch der volle Wortlaut anzugeben wäre, zumal in den Fällen, wo eine gute Edition allgemein zur Verfügung ist. Aber sonst verdienen der aufgewandte Fleiß, die außerordentliche Genauigkeit und die saubere Drucklegung uneingeschränkte Anerkennung. Von dem Inhalt sei hervorgehoben, daß sich im Text (zu dist. 2, pars 1) die Abhandlung über das Individuationsprinzip vorfindet (391–516), wobei nicht nur die Länge auffällt, sondern auch die Polemik gegen die Gegner, u. a. auch Thomas von Aquin und Heinrich von Gent. J. Beumer, S. J.

Urban, Rudolf, Die tschechoslowakische hussitische Kirche (Marburger Ostforschungen, Bd. 34). Gr. 8° (VIII u. 327 S. mit 2 Abb. und 4 Karten) Marburg 1973, Herder-Institut. Kt. 58.– DM. – Die Dissertation des Verf. (Leipzig 1938) bildete die Vorlage für diese mit äußerster Akribie überarbeitete und erweiterte Monographie. Nach einem kurzen Überblick über die Vorgeschichte der Priesterreformbewegung „Jednota" (Einheit), der Wurzel der nationalkirchlichen Entwicklung im Gefolge der staatlichen Souveränität (1918), wird die Entstehung (1920–1924), Konsolidierung (1924–1933) und zweimalige Bedrohung (1933–1945; 1945–1971) dieser Gemeinschaft geschildert. Dabei legt der Autor viel Wert auf die Herausarbeitung der Persönlichkeiten der bisherigen vier Patriarchen, ferner auf das Verhältnis zu den anderen Kirchen, zum Staat und zu verschiedenen modernen Geistesströmungen. Zwei Kap. sind dem organisatorischen Aufbau und den theologisch-weltanschaulichen Grundlagen der tschechoslowakischen Kirche gewidmet: der Name des Jan Hus gilt ihr mehr als Symbolfigur denn als dogmatisches Programm. Ein ausführlicher Anhang enthält die wichtigsten Dokumente der über 50jährigen Geschichte in deutscher Übersetzung. – Aus der

Anlage des Stoffes ergeben sich manche Wiederholungen, und nicht alle Details können wirkliches Interesse beanspruchen. Geistesgeschichtlich verdienen einige Parallelen besondere Aufmerksamkeit: für den Katholiken die Berührungspunkte mit dem Aufkommen des Modernismus und den Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils; für den Polithistoriker die partielle Vorbereitung der aktuellen Machtverhältnisse in der ČSSR durch nationale, panslawistische und antirömische Bestrebungen der Jahrhundertwende; für den Ökumeniker der Kampf um den ekklesiologischen Standort zwischen orthodoxem Traditionalismus und freigeistiger Theosophie. – Ein Buch, das auch dem Nichtspezialisten viele Lichter aufstecken kann. G. Podskalsky, S. J.

Wehner, Richard, S. J., Jesuiten im Norden. Zur Geschichte des Ordens in Schweden. I. 1574–1879. 8° (142 S. mit 12 Abb.) Paderborn 1974, Bonifacius-Druckerei. 18.– DM. – In Deutschland, dem Ursprungsland der Reformation, weiß man auch heute noch wenig über Parallelerscheinungen in Nordeuropa, vor allem in Schweden, sowie deren Auswirkungen. W., seit vier Jahrzehnten kath. Pfarrer in Stockholm, ist in beharrlicher Kleinarbeit den Quellen der Ordensgeschichte in Schweden nachgegangen, die dort 1574 beginnt. Er hat damit interessante Züge der religiösen Geschichte Nordeuropas nach der Reformation ans Licht geholt. – Ein 1. Tl. berichtet von den ersten Jesuiten, die Hofprediger und Pfarrseelsorger in Stockholm waren. Die Mission Antonio Possevinos S. J. an den schwedischen Hof (1577–78 u. 1579–80) sowie seine Bemühungen um das religiöse Zentrum des Klosters Vadstena, das Ende 1595 aufgehoben wurde, scheiterten (15 ff.). P. Nilsen konnte lange einflußreich bis zu seiner Ausweisung 1606 arbeiten (19–27). Der Reichstag von Söderköping verwies schon 1595 alle Katholiken außer Landes. Nach dem schwedischen Sieg über Polen bei Stångebro war zugleich entschieden über die politische Union zwischen den beiden Ländern und auch der Bruch mit Rom besiegelt. Angesichts staatlicher Macht vermochten einzelne Glaubensboten nur wenig auszurichten. Religiöse Toleranz gab es vorerst in Schweden nicht mehr. – In der zweiten Periode, die W. von 1598–1773, also bis zur Aufhebung des Ordens ansetzt, wird vom Martyrium des P. Laterna, der Gefangenschaft von 7 Jesuiten der Dorpater Residenz und der Rückkehr von vier Patres sowie der Tätigkeit des finnischen Jesuitenschülers Jussiola berichtet. Nach der Einführung der gesetzlichen Todesstrafe für Katholiken (Örebro-Gesetz von 1617) (40) wird P. Schacht 1623 nach Stockholm gesandt. Er wird verraten, gefoltert und schreibt aus dem Kerker an Gustav Adolf: „Ich bin nur geschickt worden, den Katholiken zu helfen ... Untersuchungen über den Stand des Reiches oder die Kriegslage sind mir nie aufgetragen worden ..." (60). S. wird begnadigt, während seine Freunde Ursinus und Anthelius, zwei Schweden, 1624 hingerichtet wurden. Als der König 1631 den Erfurter Jesuiten gegenüberstand, zeigte er eine weit tolerantere Haltung als bisher und wies auf Schachts Begnadigung hin (64). Zur Zeit der Konversion der Königin Christina, der Tochter Gustav Adolfs (67), wird ein allmähliches Abrücken der Behörden von der harten Linie langsam erkennbar. Seit 1665 gehen die Behörden gegen die Seelsorgsarbeit der Jesuiten, die als Legationspriester arbeiten, wechselhaft vor. Der Auslandskatholizismus der Schweden ist in der ganzen Zeit eine beachtenswerte Tatsache. Die Tätigkeit des Linzer nordischen Kollegs begann 1698 und dauerte bis 1919 an (82 f.). – In der dritten Phase von 1773–1879 sind die Missionspläne des Ordens von Rußland aus zu erwähnen. Es blieb bei Plänen. Nach dem Toleranzedikt für ausländische Katholiken von 1781, auf dessen Zustandekommen der Exjesuit Dechêne Einfluß hatte, kam N. Oster 1782 als erster Apostolischer Vikar nach Stockholm. Die Propagandakongregation in Rom versuchte 1833 vergeblich, einen Jesuiten von P. Roothaan für Schweden zu erhalten. Damals war die schwierige Seelsorgsarbeit trotz dreier Legationskapläne auf einem Tiefstand angelangt (118). Zu berichten ist von den schwedischen Jesuiten Josef und Max Klinckowström und A. von Doss, die alle drei nicht in Schweden wirkten. Der Missionsversuch des russischen Exjesuiten Stepan Dzunkovskij endete als Mißerfolg. – Angesichts solcher zusammenhangloser Einzelinitiativen kann man mit dem Autor fragen, ob sich all die Opfer des Ordens, einzelner Patres und Laien, bei dem geringen sichtbaren Erfolg in der schwedischen

Diaspora gelohnt haben. Mit O. B. Roegele wird man antworten: „Institutionen und Aktionen der Kirche müssen sich nicht allein und nicht einmal in erster Linie an ihrer Effizienz messen lassen, sondern daran, ob sie dem Auftrag entsprechen, den die Kirche auszuführen hat und der ihre raison d'être darstellt" (111). – Mit Dank sei vermerkt, daß mehrere Register die Untersuchungen aufschlüsseln. Es wird interessant sein, den 2. Tl. über die Zeit von 1879 bis 1920, als die Jesuiten wieder die Arbeit in Schweden mitübernahmen, zu lesen, der weitgehend fertiggestellt ist.

C. Becker, S. J.

4. Spiritualität. Geschichte der Frömmigkeit

Volk, Hermann, Der Christ als geistlicher Mensch. Von christlicher und priesterlicher Spiritualität. 8° (124 S.) Mainz 1974, Grünewald. 10.80 DM. – Der Bischof von Mainz hat in diesem Büchlein verschiedene Vorträge zusammengefaßt, die alle um das fundamentale Thema der christlichen Spiritualität kreisen. Christliche Wirklichkeit ist letztlich geistliche, d. h. vom Hl. Geist gewirkte Wirklichkeit. Jesus Christus, der vom Geist Gesalbte, besaß den Geist in Fülle, wie er auch der Quellgrund jeder geistlichen Wirklichkeit ist. Das von Jesus verkündete und heraufgeführte Reich Gottes ist eine geistliche Realität. Ebenso bezeichnet und beschreibt schon das NT den Christen als einen geistlichen Menschen. Der Geist bringt in ihm seine Früchte hervor: Friede, Freude, Trost, Freiheit. Da der Geist auf Intensivierung des Christlichen drängt, wird im Christen auch der Gegensatz zu Fleisch und Welt sichtbar. Als geistlicher Mensch hat der Christ die Aufgabe zum geistlichen Dienst am anderen. Dem Mitchristen gibt er Zeugnis in Wort und Tun, aber auch der nichtgläubigen Welt erweist er einen geistlichen Dienst, wenn er durch sein Handeln zeigt, daß er eine andere Wertskala hat als die Nichtchristen. Vor allem der priesterliche Dienst ist geistlicher Dienst. Die priesterliche Spiritualität ist Bedingung zur priesterlichen Sendung und gleichzeitig auch Inhalt des priesterlichen Dienstes. Diese spirituelle Aufgabe kann dem Priester als Auswahlprinzip für seine Tätigkeit dienen, da er selber nicht alles tun kann, was in der Gemeinde zu geschehen hat. Gerade sein spirituelles Tun ist das Entscheidende und Wertvollste, das er für Kirche und Welt tun kann. – Das Buch enthält in einfacher Sprache sehr substantielle Gedanken, die gerade in der heutigen Situation der Kirche wegweisend sein können. Vor allem Priester – aber auch Laien – werden es mit geistlichem Nutzen lesen.

G. Switek, S. J.

Lotz, Johannes B., S. J., Kurze Anleitung zum Meditieren. Kl. 8° (298 S.) Frankfurt 1973, Knecht. 25.– DM. – Der Verf. hat sich neben seinen zahlreichen philosophischen Veröffentlichungen bereits durch seine beiden früheren Werke (Meditation im Alltag [Frankfurt ^{3}1963] und Einübung ins Meditieren am Neuen Testament [Frankfurt ^{3}1973]) als Fachmann auf dem Gebiet der Meditation ausgewiesen. Wie schon an der Formulierung der letzten beiden Titel deutlich wird, kommt es ihm darauf an, Hilfen zum Üben zu geben und so den Leser in die Praxis einzuführen. Dennoch bewegt den in München und Rom Ontologie und Philosophische Anthropologie dozierenden Professor zugleich ein theoretisches Interesse. Kam dies am klarsten in seinem Erstlingswerk zum Vorschein („Meditation im Alltag" entwickelt eine Philosophie der Meditation), so wird der Leser bereits am Inhaltsverzeichnis der vorliegenden Neuerscheinung merken, wie die theoretische Fragestellung, die keineswegs für die Praxis überflüssig ist, den Autor weiter beschäftigt. – Der Band ist in vier Kap. unterteilt: I. Einführende Klärungen, II. Wesen und Entfaltung der Meditation, III. Methodische Anweisungen, IV. Wege des Meditierens. Das I. Kap. deutet die gegenwärtige „Meditationswelle" nicht nur als Modetrend, sondern als echtes Bedürfnis des modernen Menschen nach Besinnung. L. geht auf die Frage nach dem begleitenden Meister und nach verschiedenen, auch östlichen Methoden ein und beschreibt den Prozeß der Übung unter den Stichworten Erfahrung – Wandlung – Transparenz. Nachdem Bedenken des Christen aufgegriffen und (jedenfalls vorläufig) aus dem Weg geräumt wurden, faßt der Autor abschließend das Üben in zwei Bildern zusammen. – Das II. Kap. ist deutlich vom philosophischen, genauer

erkenntnismetaphysischen Denken des Verf. geprägt. In dem für ihn typischen synthetisierenden Dreierschritt geht er Fragen an, die sich durch das Verhältnis von außen und innen, rationalem Verstehen und überrationalem Vernehmen, Gegenständlichem und Ungegenständlichem, Es und Du als Qualitäten des Absoluten sowie der Zuordnung zu Offenbarung und Glaube stellen. Der letzte Abschnitt zeigt drei Grundgefahren auf, die sich aus dem Überspringen des Gegenständlichen, der Mißachtung einer Unterscheidung der Geister und der Ungeduld im Vorankommenwollen ergeben. – Auf das notwendig streckenweise abstrakt geschriebene und nicht leicht zu lesende II. Kap. folgen im III. gleichsam zur Erholung methodische Anweisungen. Sie führen Schritt für Schritt in den Vollzug ein, indem sie auf die Bedeutung äußerer Gegebenheiten (Zeit, Ort, Nahrung, Entspannung, Atem, Haltung) hinweisen, die das innere Geschehen wesentlich beeinflussen. – Im IV. Kap. schildert L. ausführlicher verschiedene Inhalte und Methoden des Meditierens. Anhand des Begriffs des Kôans geht er Paradoxien im NT nach. Schließlich widmet er dem Gleichnischarakter aller Wirklichkeit (vornehmlich der Natur), der Übung mit dem Bild und der mit Laut und Wort (Mantra und Dialog) einen eigenen Abschnitt. – Im Vergleich zu seinen beiden früheren Büchern fällt auf, wieviel der Autor in der Zwischenzeit von östlichen Zugängen und Methoden der Übung gelernt hat. Hier ist sicherlich der Einfluß von K. Graf Dürckheim und H. M. Enomiya-Lassalle am Werk. Doch anders als Dürckheim und Lassalle hat sich L. niemals intensiv z. B. auf die japanische Zen-Tradition oder eine indische Mantram-Methode eingelassen. Was er darüber schreibt, ist zwar voller Anerkennung und Sympathie, stammt jedoch aus 2. Hand und wird dem Eigencharakter des Östlichen nur wenig gerecht. Am eklatantesten zeigt dies der Abschnitt über das Kôan. Die angeführten Paradoxa des Glaubens (deren paradoxer Charakter sich zum Ende des Abschnitts hin zunehmend verflüchtigt) haben nur eine äußerliche, irreführende Ähnlichkeit mit einem Kôan. Der Autor selbst führt kein einziges Beispiel etwa aus der hauptsächlich mit Kôans arbeitenden zenbuddhistischen Rinzai-Sekte an, um an ihm zu demonstrieren, worum es sich hierbei handelt. Auch seine Weise des Umgangs mit den Paradoxien ist dem Zen fremd: er versucht, sie vernünftig einsichtig zu machen – ein Unternehmen, das ein Zen-Mönch strikt von sich weisen würde, weil es ja gerade den Weg zur großen Befreiung verstellen muß, anstatt ihn zu öffnen. – Auf dem Gebiet der christlichen Schriftmeditation ist der Verf. mehr zu Hause. Doch vermißt man hier die Einarbeitung von Ergebnissen der exegetischen Forschung. Zwar ist der vorkritische Umgang mit der Schrift nicht nutzlos – die Kirchenväter und das christliche Mittelalter kamen so zu tiefen Einsichten –, aber angesichts des heutigen Auseinanderfallens von exegetisch-wissenschaftlichen und meditativen Zugängen zur Bibel ist eine Verbindung von beidem notwendig. In der Weise, wie L. biblische Gestalten biografisiert und psychologisiert, steckt zudem sehr viel diskursives Bemühen – obwohl es doch auch ihm darum geht, eine rationalistisch verengte Betrachtungsmethode zu überwinden und zu vertiefen. – Mancher wird ferner im II. erkenntnistheoretischen Kapitel die Aufarbeitung psychologisch-phänomenologischen Materials vermissen, das dann zum Ausgangspunkt der philosophischen Analyse werden kann. C. *Albrecht* etwa hat in seinen beiden Werken „Psychologie des mystischen Bewußtseins" und „Das mystische Erkennen" (beide Bremen 1958) dazu reiches Untersuchungsmaterial vorgelegt. Doch sollte solche wie die vorher geäußerte Kritik nicht dazu führen, die eigenständige Arbeit des Verf. gering zu schätzen. L. bleibt das Verdienst, lange bevor man von einer „Meditationswelle" reden konnte, das Anliegen erkannt und aufgegriffen zu haben. Indem der Autor in seinem neuesten Werk seine Sicht zugleich erweitert wie vertieft, setzt er konsequent das Bemühen fort, das in zahlreichen Kursen und Veröffentlichungen als Triebfeder wirkte: die Tiefen-Wandlung des Menschen in Gang zu bringen und sie mit erfahrenem Rat zu begleiten. G. Remmert, S. J.

Pfleger, Karl, Christusfreude. Auf den Wegen Teilhards de Chardin. 8° (208 S.) Frankfurt 1973, Knecht. 19.80 DM. – „Diese Zeilen sind nur deshalb ein frohes Bekenntnis zum Glauben geworden, weil die grausamen, erschreckenden Realitäten des Lebens mich einfach zwingen, ihn ständig zu vertiefen" (56). Mit

diesem Satz beschreibt der Autor selbst den Inhalt seines Buches. Es geht ihm darum, von diesem Bemühen um den Glauben Zeugnis abzulegen. Dies sei ihm gelungen, schreibt der Bischof von Straßburg im Vorwort. *K. Färber* gibt einen Überblick über das Werk des Verf. und beglückwünscht den Schriftsteller und Landpfarrer aus dem Elsaß zu seinem 90. Geburtstag im Nachwort. – Der Autor berichtet über die Impulse, die ihn in den letzten Jahren tiefer in den Glauben hineingeführt haben und daß dieser immer offener für die Welt geworden ist. Dazu hat die Bekanntschaft mit den Werken von Teilhard de Chardin viel beigetragen. – Doch bevor er sich mit den neueren Interpretationen der Werke Teilhard de Chardins auseinandersetzt und seine Verdienste für ein Gespräch mit der Welt herausstellt, beschäftigt er sich mit den Anfragen an den Glauben, wie sie ihm in der neueren Literatur vorliegen. Er greift Ideen von Van de Pol (Das Ende des Christentums), Ida Friederike Görres (Im Winter wächst das Brot), K. Rahner (Gegenwart des Christentums, Kritik an der Kirche), U. von Balthasar (Klarstellungen), H. Thielicke (Ich glaube) und vieler anderer auf, stellt sie dar und zeigt, wie sie ihm weitergeholfen haben. – Aber dann hält ihn nichts mehr. Er schreibt über das Wirken und das Werk Teilhard de Chardins, wie es sich ihm unter Zuhilfenahme aller ihm greifbaren Einführungen und Erläuterungen zeigt. Sein Ziel ist dabei – das steht am Anfang des Buches und zwischendurch immer wieder –, seinen eigenen Glauben zu bekennen, der weniger in einer direkten mystischen Erfahrung als vielmehr in der mühsamen intellektuellen Auseinandersetzung mit den Zeugen des Glaubens wurzelt. Das ist ihm gelungen.

Chr. Herwartz, S. J.

Sudbrack, Josef (Hrsg.), Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung (Reihe: Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft). 8° (154 S.) Würzburg 1974, Echter. Kt. 19.80 DM. – Die „zweite Aufklärung", die alles kritisch hinterfragt, hat auch vor der Theologie nicht haltgemacht und manche Unsicherheit verursacht. In einer gegenläufigen Bewegung wenden sich heute manche Kreise von der „aufklärerischen Theologie" ab und zur Gotteserfahrung, zur Mystik hin. Die große Beliebtheit, deren sich Meditation, Zen und Yoga erfreuen, ist ein Zeichen dafür. Die innere Erfahrung wird ausgespielt gegen eine kritische Theologie. In diese Situation will das vorliegende Buch ein klärendes Wort hinein sprechen. Es enthält vier Beitr. von anerkannten Fachleuten. – Der Eingangsbeitrag von *J. Sudbrack* zeigt in einem Gang durch die Geschichte der Mystik, wie am Anfang eine Einheit von objektivem Heilsgeheimnis und subjektiver Heilserfahrung bestand, die aber später zerbrach. Die altkirchlichen Dreifaltigkeitsspekulationen, das dinghafte Denken der Germanen und die Wissenschaftsauffassung der Scholastik waren von besonderer Bedeutung für diesen Prozeß. Nicht nur Geheimnis und Erfahrung treten auseinander, auch innerhalb der Theologie trennen sich Dogmatik und Exegese, die Moral spaltet sich ab, und selbst von dieser trennen sich noch einmal Aszetik und Mystik. – Der Beitrag von *L. Bouyer* bietet dann eine Geschichte des Wortes „mystisch", vor allem in der Patristik. Er weist nach, daß das Aufblühen der Mystik keineswegs eine Hellenisierung des frühen Christentums bedeutet. Vielmehr erwuchs die christliche Mystik aus der Begegnung mit der Hl. Schrift, dem sakramentalen und liturgischen Leben in der Kirche. – *H. de Lubac* stellt dann die Eigenart der christlichen Mystik und Gotteserfahrung im Vergleich zu den anderen Weltreligionen heraus: nämlich die zentrale Bedeutung der Hl. Schrift, des Glaubens, des Mysteriums. „Mystik ist ein Glaube, der innerlich geworden ist durch Verinnerlichung des Mysteriums" (93). Christliche Mystik bewahrt auch stets die personale Zweiheit von Gott und Mensch, im Gegensatz zur Tendenz der naturalen Mystik, die Grenzen zwischen beiden zu verwischen. – Der letzte Beitrag von *J. Seyppel* befaßt sich nicht mit dem „Mystischen", sondern mit der literarischen Gattung „Mystik". Er stellt nicht die Frage: Was ist Mystik? sondern: Wie erkennt man Mystik? und erarbeitet das entsprechende literar-analytische Werkzeug zu ihrer Bestimmung. Mystik erscheint hier als „Grenzphänomen" und als „Existenzial". – Die Bedeutung dieses Buches dürfte vor allem darin liegen, daß es in einer Zeit, in der das Objektive zugunsten der subjektiven Erfahrung vernachlässigt wird, auf die bleibende Bindung aller

christlichen Erfahrung und Mystik an objektive Gegebenheiten hinweist: an Hl. Schrift, Christusgeheimnis, Glaube. G. Switek, S. J.

Sudbrack, Josef, Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen. Kl. 8° (256 S.) Herderbücherei Nr. 465. Freiburg 1973, Herder. 5.90 DM. – Unter einem sehr schönen Titel bietet diese Originalveröffentlichung eine klärende Hilfe, die sicher viele Menschen dankbar annehmen werden. Theoretisch grundsätzlich der 1. Teil: Christlich glauben in der Welt von heute. S. gibt hier eine weitgespannte Auseinandersetzung mit Thesen der Gegenwart wie der Geschichte. Vielleicht wird manchem zu viel und vielfältig zitiert. Vielleicht wird auch die Forderung zur Zeitkonfrontation mitunter überschärft vertreten (und bemißt sich etwa der Wert theologischer oder religionsphilosophischer Hermeneutik nach der Zahl zitierter Linguistikvertreter?). Kann man die Infragestellung des Gebets durch den nur hypothetischen Charakter von Gottes Personsein mit dem Hinweis beantworten, in jedem Gegenüber gehe der andere (*der* andere!) nicht in gewußten Sätzen auf? Einerseits die erfrischende Kritik an dem Synodenfragebogen, der an den spirituellen Bedürfnissen der Menschen vorbeiging, andererseits spürbare Sympathie für D. Sölle statt für H. Ott (wirklich aufgrund eben dieser Bedürfnisse?). Aber aufs Ganze wird doch niemand ausgeschlossen. Die Überlegungen münden in eine kritische Vorstellung neuerer Literatur zum Thema und in den Hinweis, daß drei Bezugspunkte festgehalten werden müssen: Ohne Selbsterfahrung wird Gebet Gesetzlichkeit, ohne Gottesbezug einseitige Orientierungshilfe, ohne Bezug zum Nächsten gefährlich isolierter Seelenaufschwung. – Teil II formuliert und erläutert von hier aus acht Leitsätze heutigen Betens, die wiederum vor allem auf der Offenheit für die Vielfalt möglicher Formen bestehen und zu der Zusammenschau führen: Im Namen Jesu – im Geist Jesu – zu Jesus.
J. Splett

Tillard, J. M. R., Vertrauen zur Gemeinschaft. Geistliche Grundlegung des Ordenslebens heute. Mit einem Vorwort von *Fr. Wulf*, S. J. 8° (190 S.) Freiburg i. Br. 1973, Herder. 20.– DM. – Inmitten der gegenwärtigen Krise der Orden und des Ordenslebens möchte der Verf., ein anerkannter Fachmann für Theologie und Geschichte des Ordenslebens, einige Orientierungspunkte für den Erneuerungsprozeß angeben. Eine Reihe von Vorträgen, die an verschiedenen Orten gehalten wurden, sind hier zusammengefaßt. Ordensleben heute ist „Leben in der Ungewißheit", in der wir auf unsere einzige Sicherheit verwiesen sind: auf den getreuen Gott. Ordensleben ist „vom Geist erweckt" und hat eine prophetische Aufgabe in der Kirche: Zeichen zu sein für die transzendente Realität, für die „andere Dimension". Es ist wesentlich „Leben für Gott", schließt aber gleichzeitig die Aufgabe ein, „den Armen und Geringen zu dienen". „Neue Strukturen im Dienste des Lebens" sind für die Orden heute notwendig. Damit diese aber nicht zu schnell wieder verhärten, empfiehlt T., „in die neue Gesetzgebung ein Prinzip ständiger Neuanpassungen des Lebens und seiner Strukturen hineinzunehmen" (157). Als Sammlung von Vorträgen ist der Aufbau des Buches etwas unsystematisch und kann Wiederholungen nicht ganz vermeiden. Die Gedanken kreisen immer wieder um drei Angelpunkte, von denen her der Verf. das Ordensleben versteht: das „Ins-Gedächtnis-Rufen" eines „Anderen als diese Welt"; die „Brüderlichkeit"; den „Dienst an den Menschen" (167). Theoretische Erörterungen wechseln ab mit konkreten Fragen: ob etwa den Gelübden einfache Versprechen vorausgehen sollten, was von den kleinen Fraternitäten zu halten sei, ob die lokalen Niederlassungen einen Superior brauchen, wieweit man persönliche Freundschaft als Grundlage des Gemeinschaftslebens voraussetzen kann, ob man die Alten in die Kommunitäten integrieren oder sie aussondern soll. Die Ausführungen T.s sind abgewogen, anregend und enthalten viel Stoff für Diskussionen unter den Ordensleuten selber. Unter der heutigen Literatur, die sich mit Fragen der Ordenserneuerung befaßt, scheint mir dies Buch einen guten Platz einzunehmen. Zum Schluß sei noch eine Frage gestattet: Warum hat man den französischen Originaltitel „Religieux aujourd'hui" mit „Vertrauen zur Gemeinschaft" wiedergegeben? Ist es nicht das Vertrauen auf Gott, das die Ordensleute gemeinsam in der heutigen Situation ausharren läßt? G. Switek, S. J.

Lapsanski, Duane V., Perfectio evangelica, Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum (Veröffentl. des Grabmann-Institutes, N. F. 22). 8° (XXXII u. 279 S.) Paderborn 1974, Schöningh. 24.– DM). – Ein für die franziskanische Spiritualität und darüber hinaus für das gesamte geistliche Leben entscheidend wichtiger Ausdruck wird hier in einer sozusagen erschöpfenden Darstellung geboten. Ein I. Tl. bespricht die vorfranziskanischen Bewegungen und ihre Ansicht von der vita apostolica und der vita evangelica (1–43), ein kurzer Abriß, der aber als Einleitung durchaus genügt (Die gregorianische Reform, Petrus Damiani, Rupert von Deutz, Hugo von St. Viktor; Stephan von Thiers-Muret, Die Wanderprediger Frankreichs; Waldenser, Humiliaten, Die Katholischen Armen, Die Genossenschaft des Bernhard Primus). – Im II. Tl. erscheint der Schwerpunkt der Ausführungen: „Der Begriff perfectio evangelica und verwandte Begriffe im vorbonaventurianischen Schrifttum des Minderbrüderordens" (44–238). Viele Einzelheiten kommen hier zur Sprache: Die Schriften des hl. Franziskus, Die Briefe des Bruder Elias, Das Sacrum commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate, Thomas von Celano mit seiner ersten Lebensbeschreibung des Heiligen, Julian von Speyer mit der Franziskuslegende und dem Franziskusoffizium, Die Dreifährtenlegende, Thomas von Celano mit der zweiten Lebensbeschreibung, Das Mirakelbuch des Thomas von Celano, Frühe liturgische Texte, Die Klaraschriften, Die Regelerklärung der vier Magister, Hugo von Digne, Die Chronisten Jordan von Giano, Thomas von Eccleston und des Salimbene de Adam, Die päpstlichen Dokumente, Quellen außerhalb des Minderbrüderordens. Dadurch, daß der Verf. an den Schluß eines jeden Abschnitts ein zusammenfassendes Ergebnis gestellt hat, wird die Übersicht sehr erleichtert. So heißt es vom hl. Franziskus selber: „Gott hatte Franziskus geoffenbart, secundum formam sancti Evangelii zu leben. Für Franziskus bestand diese Lebensform nicht nur in der Beobachtung der Forderung, wie wir sie in der Aussendungsrede finden, nämlich barfuß zu gehen und ohne Geld das Reich Gottes zu predigen, sondern seine Lebensform bestand vielmehr in der Beobachtung des *ganzen* Evangeliums und hatte ihre innerste Mitte in den beiden Hauptgeboten der Gottes- und Nächstenliebe" (59). Nachdem so die geschichtlichen Grundlagen erarbeitet worden sind, kann der III. Tl. (239–270) mit der auftretenden Entwicklung des Begriffs und zugleich mit der ihm eigenen Problematik beginnen. Bereits in der Frühzeit des Ordens schwächten einige Franziskaner ihn ab zu einer „vita apostolica", so Thomas von Celano, Julian von Speyer und Jordan von Giano. Andere Autoren, wie Thomas von Eccleston, Salimbene de Adam und viele der päpstlichen Dokumente versuchten, die Lebensform der Minderbrüder mit Motiven und Elementen des mönchischen Verhaltens zu deuten. Der Begriff der „perfectio evangelica" erfährt also in den frühfranziskanischen Quellen eine bemerkenswerte Entwicklung: „Sie beginnt mit der vita evangelica und endet mit der vita quasi-monastica" (272), während fast allein Hugo von Digne um die Mitte des 13. Jh.s in seinem Kommentar zur Franziskaner-Regel wieder zu dem ursprünglichen Begriff des Ordensstifters zurückgekehrt ist. Das sind freilich ganz feine Unterschiede, die jedoch in dem Pariser Mendikantenstreit (1252–1270) eine gewisse Bedeutung erlangten. Bonaventura, Thomas von York und Johannes Pecham haben dabei den Begriff „perfectio evangelica" (oder auch „perfectio evangelicae paupertatis") als einen systematisierenden und unabhängigen Zentralbegriff oft gebraucht. – Das Gesamturteil kann nur lauten: Eine äußerst gründliche und bis ins einzelne exakte Untersuchung. Das Thema weiterzuführen über die Anfänge des Franziskanertums hinaus, war nicht beabsichtigt. Eine solche hätte auch den Rahmen einer Dissertation (Theologische Fakultät München) sprengen müssen. Hoffentlich ist es dem jungen Verf. vergönnt, selbst sein Werk später fortzusetzen. J. Beumer, S. J.

Heilige aus dem alten Rußland. Texte übertragen von *Lev Kobilinski-Ellis,* hrsg. von *A. Davids* (Aevum Christianum 10. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes). 8° (67 S.) Münster 1972, Aschendorff. 14.– DM. – Ausgewählte Texte tiefer russischer Gläubigkeit aus mehreren Jahrhunderten hat K.-E. (1874–1947) aus dem Russischen übertragen. Wir lesen von bedeutenden Gestalten: „von den ersten hl. Metropoliten von

Moskau Pëtr und Aleksij", die maßgeblichen Anteil am aufkommenden russ. Widerstand gegen die Tartaren hatten und mitverantwortlich für den großen Sieg über Khan Mamai (1380) zeichnen. Die folgenden Stücke können noch mehr als geistliche Kurzportraits gelten: *„Der Einsiedler,* Sergij Radonezskij" (v. Radonesch) (1314–1392). Er war der Sohn einfacher adeliger Bojaren und lebte zur Zeit der Tartaren in den unzugänglichen Wäldern. „Sergij war nicht nur ein Mann der Kontemplation, sondern auch ein Mann der Tat" (20). Ein Starec sagte von dem Knaben, der trotz seines Eifers nur wenig Erfolg beim Lesen in der Schule hatte, „er wird einst zum Wohnsitz der hl. Dreifaltigkeit werden, er wird viel zum Verständnis der göttlichen Gaben beitragen" (23). – Die knappe Schilderung des *Anklägers,* Jurodivyj Vasja, d. h. eines heiligen Narren, wie sie bis in die Neuzeit in der russ. Frömmigkeitsgeschichte auftreten (30, 35) (hier eine dichterische Schilderung von A. K. Tolstoj) reiht sich an. Soziale Mißstände, Reichtum, Heuchelei, Unglück und Despotismus prangern sie an und lassen sich wegen der Torheit des Kreuzes von den Weisen dieser Welt beschimpfen (63). – Den *„Wundertäter,* Starec Serafim Sarovskij" (von Sarow [1759–1833]), hat uns auch I. Smolitsch so eingehend geschildert. Der schlichte, hartgeprüfte Einsiedler sagt zu seinem Freund Motovilow: „So besteht denn im Erwerb des göttlichen Geistes das wahre Ziel unseres christlichen Lebens" (36). Man muß die tiefe, existenzielle Schriftauslegung aufmerksam in der Nachschrift des Ereignisses von 1831 lesen. Serafim heilt Kranke, rettet einen Todgeweihten, verkehrt mit den Heiligen und hilft zahlreichen Ratsuchenden. – Endlich folgt der *„Seelenführer,* Starec Amvrosij Optinskij" (v. Optina [† 1891]). Durch eine Krankheit für immer ans Bett gefesselt, besaß er nach harter Enthaltsamkeit durchdringende Scharfsichtigkeit und Herzenskenntnis und vermochte Ratsuchenden ihren Weg zu Gott zu weisen. Leontejew besuchte den Starzen 1875, Dostojewski und Solowjow erschienen 1878 bei ihm. Gelegentlich kam auch L. Tolstoj. Auf Amvrosij wandte man das Schriftwort an: „Den Schwachen wurde ich ein Schwacher, um so die Schwachen zu gewinnen: so wurde ich alles allen, um überhaupt einige zu retten" (1 Kor 9, 22; S. 60). An seinem Grabe stellte man ein Bild des hl. Ambrosius v. Mailand auf. – Ein Brief von N. Gogol an die Starzen von Optina-Pustyn vom 26. 6. 1850 mit der Bitte um Gebetshilfe beschließt die Reihe. Es dürfte schwer sein, alles in diesen Berichten ausschließlich der literarisch-hagiographischen Darstellungsweise zuzuschreiben. – Kobilinski-Ellis stand unter dem Einfluß von Solowjow und R. Steiner und konvertierte zur kath. Kirche. Er gehörte dem Kreis um den Moskauer Juristen P. I. Artrov an, um den sich Schriftsteller, Philosophen, Priester und liberale Politiker scharten, denen es um die religiöse Wiederbelebung Rußlands ging. Zugleich arbeitete K.-E. zusammen mit E. K. Medtner und einigen Schriftstellern an der Übersetzung westlicher mystischer Texte. – Man kann in der Zusammenstellung ein geistliches Testament des Übersetzers sehen, in dem sich zugleich der religiöse Weg Rußlands spiegelt. Zwar sind wichtige Gestalten wie Nil Sorskij und Avvakum nicht erwähnt, wie A. Davids in einer kurzen Einleitung erwähnt, die den Gesamtrahmen der russ. Frömmigkeitsgeschichte umreißt. Dort sind die Frommen und Starzen mehr geschätzt als die Kirchenleitung. Nützliche Anmerkungen und literarische Hinweise, die man oft nur schwer erreichen kann, runden das schmale aber gehaltvolle Bändchen ab. Es ist eine Lektüre, die eher zum Staunen und zu besinnlicher Nachahmung anregt, als zu wissenschaftlichem Studium, wenn beredt vom uralten Zeugnis der Ostkirche in der Gegenwart berichtet wird. C. Becker, S. J.

Seller, Hermann Josef OESA, Im Banne des Kreuzes. Lebensbild der stigmatisierten Augustinerin A. K. Emmerick (1774–1824). Gr. 8° (VII u. 524 S.) Aschaffenburg 1974, Pattloch. – Anlaß, diese bereits 1940 erschienene gründliche Biographie jetzt unverändert in 3. Auflage zu veröffentlichen, ist das Doppeljubiläum der Ehrwürdigen: 100. Todestag (1824) und 150. Geburtstag (1774). Am Schluß ist ein Nachwort, das über den heutigen Stand der Emmerickfrage und die neuste Literatur orientiert. Im Hinblick auf den neu eröffneten Seligsprechungsprozeß kommt dem Buch eine besondere Bedeutung zu. A. Rodewyk, S. J.

Zur „christlichen Philosophie" des späten Schelling[1]

Von Helmut Ogiermann, S. J.

1841, zehn Jahre nach Hegels Tod, beruft Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, der „romantische König" zubenannt, Friedrich Wilhelm Josef Schelling, den bereits 66jährigen, an die Universität Berlin, um, wie die vielzitierte Formulierung lautet, die „Drachensaat des Hegelschen Pantheismus" zu zertreten. Schelling vertauscht also München mit Berlin, der Stadt, die er in seiner Antrittsvorlesung am 15. 11. 1841 als „Metropole der deutschen Philosophie" rühmt. In dieser Vorlesung weist er es zurück, sich selbst zum „Lehrer der Zeit" aufgeworfen zu haben, und, so fährt er fort, „wäre ich ein solcher, so hätte die Zeit selbst mich dazu gemacht" – also doch: Lehrer der Zeit. Es gab einen stürmischen Zulauf und Andrang zu seinem Kolleg. Unter seinen Hörern befanden sich Sören Kierkegaard und Friedrich Engels, aber auch z. B. der junge Jacob Burckhardt und der Russe Bakunin, der nachmalige Revolutionstheoretiker mit anarchistischer Schlagseite. Sehr bald gingen jedoch die Lichter aus. Nach der 41. Vorlesung endet Kierkegaards Nachschrift, Burckhardt empfindet Schelling als einen Gnostiker, Engels publiziert sogleich ein Pamphlet mit dem Titel „Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie". Die Hörer verlaufen sich, Schelling zieht sich 1846 von der Universität zurück.

Es war zu spät. Die Zeit des Biedermeier, des Vormärz, also von den Freiheitskriegen bis zum Vorabend der Märzrevolution von 1848, hatte sich schon selbst überlebt. Ebenso die Ära der deutschen Romantik, die nicht zuletzt von Schellings Frühphilosophie inspiriert worden war. Er selber sprach vom Verfall der Philosophie, vom grassierenden Unglauben an die Möglichkeit philosophischer Wahrheit. Er sah darin die höchste Gefahr gerade auch für die Religion, das Christentum; nur in der reflex wiedergewonnenen Einheit von christlichem Glauben und Philosophie erblickte er das Heil. Beide schienen miteinander unterzugehen. Er kannte den „letzten Romanti-

[1] Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags über „Die ‚christliche Philosophie' des späten Schelling (geb. 1775) und wir" auf der Thomas-Akademie der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt/M.) am 25. 1. 1975. – Ich belasse es streckenweise beim sprachlichen Duktus eines Vortrags für einen breiteren Hörerkreis.

ker" wohl nicht, Joseph Frhr. v. Eichendorff, der in seinen zeitkritischen Glossen mehr Hellsicht bekundete als andere. Wie Th. W. Adorno in einem überraschend einfühlsamen Essai über Eichendorff zeigt [2], reflektiert sich auch in dessen Lyrik die Selbstauflösung jener Jahrzehnte und gipfelt in der Verszeile: „Das Reich des Glaubens ist geendet" – man muß die andere Zeile hinzunehmen: „So gnadenlos ist unsere Zeit!" – Eichendorff drängt zur offenen Auseinandersetzung mit der neuen Zeit – „Philosophie gegen Philosophie", schreibt er, und er wendet sich in diesem Zusammenhang gegen Beschränkung der Diskussionsfreiheit und z. B. auch freimütig gegen eine Indizierung der Schriften Anton Günthers [3].

Durfte Schelling hoffen, mit seiner von Gelehrsamkeit strotzenden und anspruchsvoll spekulativen „Philosophie der Offenbarung", die er in Berlin vortrug, gegen den selbstzerstörerischen Zeitgeist oder -ungeist aufkommen zu können? Doch war seine Philosophie darum in sich ein leerer Wahn?

1954, zu seinem 100. Todestag, setzte jedenfalls eine Neubesinnung und intensive Konzentration auf Schellings *Spät*philosophie ein. Es trat eine Reihe gewichtiger Werke auf den Plan, die das Anliegen des letzten Schelling aufgriffen und zu aktualisieren versuchten. J. Habermas meint freilich in „Philosophisch-politische Profile" [4], das Gedenken zu Schellings 100. Todestag sei ein internes Fest von Philosophen unter sich geblieben, also, darf man wohl ergänzen, folgenlos. So scheint es auch tatsächlich. W. Kasper [5] erwartete sich als Theologe „Kategorien für eine personal-dialogische und zugleich christozentrische Sicht der Geschichte", mußte indes eingestehen, daß Schelling sich nur in der Richtung des gesuchten Denkens bewege und höchstens in die Nähe dessen gelange, wessen heutige Theologie bedarf. Kl. Hemmerle [6] zieht aus seinen langwierigen Untersuchungen das Fazit, Schellings Anspruch, das idealistisch-transzendentalistische Philosophieren durch ein geschichtlich-personales zu überhöhen, werde nicht eingelöst. Die Forderung E. Coreths [7] endlich, nicht minder als mit Hegel nunmehr mit Schelling ins Gespräch zu kommen, gerade auch um der Möglichkeit transzendentaler Begründung der Meta-

---

[2] *Th. W. Adorno*, Noten zur Literatur I (Frankfurt/M. 1958) 105 ff.

[3] Sämtliche Werke des Frhr. Joseph v. Eichendorff. Historisch-kritische Ausgabe, hrsg. v. W. Kosch u. A. Sauer, 10. Bd. (Regensburg o. J.) 139 f.

[4] Frankfurt/M. 1971, 93.

[5] *W. Kasper*, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (Mainz 1965) 22. Vgl. ThPh 41 (1966) 601 ff.

[6] *Kl. Hemmerle*, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie (Freiburg–Basel–Wien 1968). Vgl. ThPh 44 (1969) 140 f.

[7] *E. Coreth*, Die Ernte des Schellingjahres: ZKTh 78 (1956) 334 ff.; *ders.*, Sinn und Struktur der Schellingschen Spätphilosophie: Bijdragen 21 (1960) 180 ff.

physik willen, wurde nicht erhört. Sowohl der Dogmatiker wie der Religionsphilosoph wie auch der Metaphysiker fanden kein Echo.

Wird nun das Jahr 1975 im Rückblick auf Schelling mehr als bisher eintragen? Es hätte kaum einen Sinn, die spezifisch Schellingschen, oft so bemühten und gequälten Spekulationen ein weiteres Mal in ihrem ganzen Umfang auf Aktualisierbares hin zu durchwühlen. Aber es bleibt die Grundproblematik: Einheit von Philosophie und Theologie. Sie verdichtet sich im Terminus „christliche Philosophie" [8].

Die Vorfrage nach dem Sinn von „christlicher Philosophie" beim späten Schelling

Der Titel „christliche Philosophie" steht in Anführungszeichen, die, wie so oft, auch hier eine gewisse, eventuell skeptisch aufzunehmende Besonderheit anzeigen sollen. In einer Vorlesung vom WS 1827/28 in München über das „System der Weltalter" hatte Schelling mit aller Bestimmtheit erklärt: „Der eigentliche Name für meine Philosophie ist christliche Philosophie" [9]. E. Coreth verwendet diesen Titel, zusammen mit „christliche Metaphysik", schlechthin für Schellings Spätphilosophie, weil sie vom Christentum her und auf es hin entworfen sei, obschon sie dem Offenbarungsglauben nicht adäquat gerecht werde. H. Czuma in seinem Schellingbuch ebenfalls [10].

Aber Schelling selbst lehnt die Bezeichnung „christliche Philosophie" in einem Passus seiner Berliner Vorlesungen unmißverständlich ab [11]. Aus welchen Gründen? Man kann sie wie folgt zusammenfassen. Die Offenbarung sei nicht „Quelle" seiner Philosophie; die „materielle Abhängigkeit aller neueren Philosophie vom Christentum" und die Einbeziehung der großen historischen Erscheinung des Christentums in die philosophische Problematik bedeute keine prinzipielle Auszeichnung dieses Phänomens, weil alle kosmischen und geschichtlichen Phänomene vor das Forum der Philosophie gehörten; das Christentum stelle für die Philosophie keine andere „Autorität" dar als die sonstigen Erfahrungsgegenstände auch, selbst wenn es als höchste und letzte Erscheinungsform von Religion und Offenbarung aufgefaßt

---

[8] Das Folgende will keine eigentliche philosophiegeschichtliche Forschungsarbeit sein, sondern eher einer philosophiegeschichtlichen Anregung zum Weiterdenken entsprechen.

[9] Vgl. *H. Fuhrmans*, Dokumente zur Schellingforschung. II. Zu Schellings Spätphilosophie: Schellings Vorlesung vom WS 1827/28: Kant-Studien 47 (1955/56) 280.

[10] *H. Czuma*, Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung (Innsbruck 1969).

[11] Schellings Werke (hrsg. v. K. F. A. Schelling). Bd. XIII (nach der üblich gewordenen Durchzählung der Bände dieser Erstausgabe) (Stuttgart u. Augsburg 1858) 133 f. – Vgl. *W. Kasper*, a. a. O. 434.

werde. Übrigens müßte man konsequenterweise von katholischer und protestantischer Philosophie reden (ein M. Blondel diskutiert ja tatsächlich das „problème de la philosophie catholique" – auf die Kontroverse um den Sinn christlicher Philosophie, die sich an seinen Namen wie an den E. Gilsons, J. Maritains u. a. knüpft, kommen wir nicht zurück). Also scheint Schelling eine christliche Philosophie gerade nicht zu wollen.

Nehmen wir den Titel jedoch in einem modernen Sinn, dann dürfen wir beim späten Schelling durchaus von christlicher Philosophie reden. Lassen wir es auf sich beruhen, daß Heidegger sie ein hölzernes Eisen schimpft, widersprüchlicher als der Gedanke eines viereckigen Kreises. Sie kann eine sehr vernünftige Deutung erfahren. J. Splett faßt sie erststellig als Bezeichnung für ein Denken, das seine geschichtliche Christlichkeit positiv, bejahend übernimmt; d. h., ein Mensch, der Christ ist, reflektiert (methodisch-kritisch) seine Grundbestimmtheiten, seiner Bestimmtheit durch das Christsein sich genau so bewußt wie anderer Bestimmtheiten seines Denkens [12]. Man darf ein wenig weiter gehen als der Wortlaut es unmittelbar erlaubt: Christlich philosophiert, wer sich als Christen bekennt und die philosophischen Themen im Rahmen einer kritischen Reflexion auf bejahte Christlichkeit, auf den Glauben an die in Christus ergangene Offenbarung, zu durchdringen sucht. Es wird ihm bewußt darauf ankommen, die Einheit von Philosophie und Offenbarungsglaube im Blick zu behalten und von seiner Seite aus mit seinen Mitteln zu realisieren. So gesehen war Schelling, der Intention und dem faktischen Vorgehen nach, christlicher Philosoph. Worin liegt dann die strukturelle Christlichkeit seiner Philosophie, und wie mögen wir uns dazu stellen?

Zuvor: Bejaht er das Christentum, seine christliche Bestimmtheit in gläubiger Übernahme? – Auch K. Jaspers unterstreicht mit Nachdruck, daß Schelling sich als gläubigen Christen betrachte [13]. Jaspers bezieht sich auf einen Text aus dem Jahre 1812, in dem Schelling den christlichen Glauben, zu dem er steht, allerdings auf ein Minimum reduziert: auf die Schöpfung aus Freiheit, auf die Freiheit des Menschen im Verhältnis zu Gott (und diese Freiheit habe, eine seiner schwierigsten Thesen, eine von Gott „unabhängige Wurzel"), auf die Verheißung der ewigen Vereinigung mit Gott nach dem Gericht über Gut und Böse. Von Christus ist hier nicht die Rede. Und doch muß man entgegenhalten: In seiner Spätphilosophie behauptet er energisch, der eigentliche Inhalt des Christentums sei ganz allein die Person

[12] *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Freiburg/München 1973) 20 f.
[13] *K. Jaspers*, Schelling (München 1955) 60.

Christi – Christus nicht nur irgendwie Stifter, vielmehr *der* Inhalt des Christentums [14]; das Geschichtliche sei nicht „etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst" [15] – alles sehr modern klingende Formeln. In Jesu Auferstehung erblickt er „das entscheidende Faktum" der Geschichte, und er präzisiert: ihre „höhere", d. h. geistig-mystische Bedeutung könne sie als „äußere Geschichte" nicht auflösen [16]; so kann er schreiben trotz des schon im Tübinger Stift geprobten Aufstandes gegen biblischen Fundamentalismus und orthodoxe Dogmatik. Theosophie verwirft er, obschon er den christlichen Glauben im Kreise der Münchener Spätromantik, zumal unter dem Einfluß von Franz Baader, in theosophischer Verzeichnung kennengelernt haben mag [17]. Er philosophiert als protestantischer Christ. Seine Philosophie ist christlich, indem sie seinen christlichen Glauben reflex zu durchdringen sich bemüht.

Sie ist es in einer gefüllteren Bedeutung freilich erst dann, wenn sie aus christlichem Glaubens*ursprung* lebt, und zwar nicht nur so, daß der christliche Glaube – und hier stoßen wir auf ein wesentliches Element unserer Interpretation – bloß irgendwie heuristische Impulse fürs Philosophieren auslöst, sondern so, daß gewisse christliche Grundüberzeugungen als absolute Vorannahmen gelten, denen eine Philosophie, die den Christen überhaupt noch zu interessieren vermag, auf ihre Weise genügen müsse. Solche Vorannahmen sind die höchste Transzendenz Gottes, kraft deren er der Welt zu seiner Selbstverwirklichung und Selbstbewußtwerdung, entgegen Hegel und noch dem mittleren Schelling, keineswegs bedarf; ferner, damit gegeben, die reine Freiheit Gottes in der Schöpfung der Welt „aus nichts"; schließlich, wiederum entgegen Hegel, wie Schelling ihn versteht, die Unableitbarkeit der Glaubensgeheimnisse aus der a priori konstruierenden, Wesensmöglichkeiten entwerfenden Vernunft – die Inhalte der Offenbarung dürfen nicht, so schreibt er, in allgemeine Vernunfterkenntnisse aufgelöst werden [18]. Wohl sei es möglich und notwendig, sie, nachdem sie uns durch Offenbarung geschenkt seien, z. B. Dreipersönlichkeit Gottes, Menschwerdung, Kreuz und Eschatologie, philosophisch nachzuvollziehen – sie dürften dann nicht mehr „unerkannt oder doch wenigstens unbegriffen", nicht mehr „Geheimnis" bleiben [19]. Manche Formulierungen spitzen noch mehr zu [20],

---

[14] Sämtliche Werke XIV 35.
[15] Ebd. XIII 195.
[16] Ebd. XIV 219 f.
[17] Vgl. *E. Coreth*, Die Ernte des Schellingjahres (s. Anm. 7) 339.
[18] Sämtliche Werke XIII 142.
[19] Ebd. XIV 11.
[20] *X. Tilliette* erwähnt auch den Schellingschen Vergleich der Offenbarung mit einem Fernrohr, das aber scharfe Augen nicht benötigen, oder das man nicht mehr

jedenfalls leiden sie nicht selten unter einer Unschärfe und angleichsam irisierenden Wendungen, die man ohne viel Mühe pressen kann. Aber ein möglichst wohlwollendes, in etwa sogar nachgiebiges Verständnis läßt sich ebensowenig von vornherein verbieten. Man darf Schelling zugute halten, was Heidegger für sein frühes Werk in Anspruch nimmt: Zum Wesen von Übergängen von Altem zu Neuem gehöre es, daß sie in gewissen Grenzen noch die Sprache dessen sprechen müssen, was sie überwinden wollen. Schelling bittet also – im Übergang vom absoluten Idealismus zu seinem „echten Empirismus“ [21] – um Verständnis und Nachsicht.

Nun ist für ihn gerade auch das fundamentale Geheimnis, der Gott über aller Vernunft, wesentlich „eine in der Philosophie selbst liegende Notwendigkeit“ [22]. Wenn wir Schellings Intention nachzeichnen möchten, können wir uns die Mühe nicht ersparen, unsere Augen an das philosophische Helldunkel seiner Theorie zu gewöhnen.

Schellings Frage nach dem Wesensbild Gottes

Wie gelangt Philosophie zu jener unbedingten Transzendenz? Auf dem Wege einer Selbstüberbietung, eines Selbstüberstiegs, sozusagen einer Aufopferung ihrer selbst, indem sie ihrem eigenen Tun „das Sein“ voraussetzt, ohne das sie leer und eben bloße Subjektivität bliebe. Es handelt sich in Schellings Spätphilosophie vielleicht um eine „Kehre“ ähnlich jener, die Heidegger erfahren haben will: die Wende vom Primat der setzenden, auch transzendental setzenden Subjektivität zum Primat des Seins, von dem her allererst Subjektivität, all unser Denken und Wollen, Sinn und Fülle empfängt.

Der Selbstüberstieg geschieht in einer Art „Ekstase“, wie Schelling sie nennt, in einem Über-sich-hinaus-denken, Sich-hinaus-versetzt-wissen in das „unvordenkliche“ Sein, das absolute „Prius“. Wie in einem Brennpunkt sammeln sich die einschlägigen Stellen in dem Satz: „Wenn sie (die Philosophie) nicht von etwas im Denken Seienden, also überhaupt nicht vom reinen Denken ausgeht, wird sie ausgehen von dem, was vor und außer allem Denken ist, also vom Sein ... aber nicht von einem empirischen Sein ..., sondern nur von dem *absolut* außer dem Denken befindlichen Sein“ [23]. Und der Beweis dafür?

---

braucht, sobald man mit seiner Hilfe einen Stern gefunden hat; er nennt diesen Vergleich „inquiétante“, „peu heureuse“ (*Schelling*, Une philosophie en devenir [2 voll., Paris 1970] II 107).

[21] Vgl.: *F. W. J. Schelling*, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833 (hrsg. v. Horst Fuhrmans [Torino 1972]) 271, 402. Dazu ThPh 50 (1975) 260 ff. – Im folgenden als „Fuhrmans“ zitiert.

[22] Sämtliche Werke XIII 138, vgl. 145.

[23] Ebd. XIII 126 f.

Hier wird nichts bewiesen, hier wird nur ekstatisch erfahren, daß Denken ja allein vom Sein her denkbar ist, und zwar nicht von irgendeinem, sondern vom Sein schlechthin, dem absoluten Horizont, vom „urständlichen" Sein her, nicht von einem bereits gegenständlichen. Ein philosophisches Urerlebnis, analog wohl demjenigen, das sich in Anselm v. Canterburys Wort niedergeschlagen hat: ‚supra omne id quod cogitari potest'. Mit Recht erinnert W. Kasper, aber auch Hans Urs v. Balthasar, an des Nikolaus v. Kues ‚docta ignorantia' – wissendes Unwissen, unwissendes Wissen [24]. „Denn nicht, weil es ein Denken gibt, gibt es ein Sein, sondern wie ein Sein ist, gibt es ein Denken." [25] Nur so, in dieser radikalen Wende zum Sein-selbst, vermag Schelling aus dem Bannkreis der in sich selbst rotierenden Subjektivität des absolut idealistischen Denkens auszubrechen.

Doch das Sein, dem er sein Denken übereignet, ist noch nicht „Gott". Gott muß zwar in dieser Richtung gesucht werden; er wird indes erst dort gefunden, wo das ekstatisch vorausgesetzte Sein als das absolut *personale,* freie, daher unüberbietbar transzendente aufgeht. Wie kommt es zu diesem Aufgang? Diese Frage rührt an etwas für den späten Schelling sehr Typisches.

Er begründet diese Idee, diese Forderung, aus seiner christlichen Erfahrung [26]. Jedenfalls will Schelling hinter das dem christlichen Glauben erschlossene Gottes-Wesensbild, die Idee des personhaft schöpferischen, sich geschichtlich exponierenden Gottes, nicht zurückfallen – ebenso wie Hegel zutiefst auf sie allein zielt, und wie, mit negativem Vorzeichen, Marxisten und Neomarxisten sie allein im Blick und Visier haben. „Die öffentliche Religion kann und soll uns als ein Maßstab dienen, nach welchem wir die mögliche Höhe und Richtigkeit der Philosophie bemessen" – wir sind „aufgefordert zu untersuchen, ob nicht auch der philosophische Begriff bis zu jenem der Offenbarung sich steigern lasse" [27].

Schelling *will* das Sein als diesen göttlichen Gott. Das Wollen ist es, worauf er sich beruft. Der Wille zu einem solchen göttlichen Prius,

---

[24] Ebd. XIII 801, 903 u. ö. – Fuhrmans 240 u. ä. ö.

[25] Ebd. XIII 161 Anm. 1.

[26] Sie ist für ihn nicht inhaltliche „Quelle", und doch Ursprung philosophischen Fragens. Zwar meint er einmal, die Frage, woher das „Gefühl" des philosophischen Wollens komme, sei eine „otiose" (Fuhrmans 327/8). Diese Bemerkung spielt die Abhängigkeit von der Glaubensüberzeugung herunter, aber gegen ein solches understatement sperrt sich allzu offenkundig Schellings faktisches Verfahren. Keine Schelling-Interpretation vermag alle seine (eben weil oft so oszillierenden) Aussagen glatt zu harmonisieren.

[27] Fuhrmans 382 (vgl. 79/80, 83/84, 369). – Zur Problematik der „spekulativen" Gottesidee bei Schelling s. *H. Fuhrmans,* Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie: Schellingstudien. Festschr. f. M. Schröter (1965) 9–47; ferner *B. Loer,* Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie (1974) 145 ff. (die „Strukturtheorie des Absoluten" in den einzelnen Phasen des Schellingschen

davon spricht er vielleicht am eindringlichsten schon in den Münchener Vorlesungen von 1832/33. „Hier kommen wir auf den höchsten Begriff. Es ist, weil wir das Sein wollen, das Ist" [28] – er schreibt „Ist", mit großem Anfangsbuchstaben, gegenüber dem kleingeschriebenen „ist" der Seienden, wie schon Augustinus das „Est" vom „est" unterschieden hatte (wovon Schelling augenscheinlich nicht weiß). Wir wollen das Urseiende als den „Herrn des Seins" – ein Ausdruck, der für Schelling zentral wird. Herr des Seins: Das Absolute herrscht über sein *eigenes* Sein – eine genauere Analyse würde uns ins Zwielichtige der unseligen Spekulation über den dunklen „Ungrund" hineinverführen, der Gottes „Natur" darstellen soll und den Gott aus Freiheit überwindet; Herr des Seins: im Sinne des *anderen*, von ihm unterschiedenen Seins, der Schöpfung, der Welt in Natur und Geschichte. (Daß dieses Sein gegenüber dem Gott eigenen ein anderes, verschiedenes ist, daran wird ganz formell festgehalten [29].) Hierin spricht sich Gottes radikale Freiheit in der Schöpfung aus, für Schelling der philosophisch neue, alle voraufgehende idealistische Philosophie umwerfende Gedanke. „Wir wollen eine wahrhafte Schöpfung aus nichts, d. h. eine Schöpfung ohne eine irgendwie schon voraus daseiende, sondern erst durch den göttlichen Willen selbst gesetzte Potenz", kein „mè on" als Bedingung der Möglichkeit von Schöpfung [30]. Schelling verdeutlicht das im Hinblick auf etwas, was auch er früher angenommen hatte. „Nachdem wir aber anerkannt haben, daß der terminus ad quem der Philosophie ein Gegenstand des Wollens ist, – nachdem wir also diesem Wollen eine Gewalt in der Philosophie eingeräumt haben und einräumen müssen, zu dem in der Philosophie Gewollten aber auch die Idee eines völlig freien Schöpfers gehören kann, so werden wir uns nicht getrauen, ein System für wahr zu halten, welches dennoch in der Folge das Subjekt, also Gott . . . einem notwendigen, von Stufe zu Stufe fortlaufenden Prozeß unterwirft." [31] Und später noch prägnanter: Gott bedarf nicht für sich selbst des Schöpfungsprozesses, denn „er hat es nicht nötig, sich gleichsam einen Spiegel zu verschaffen, worin er sich selbst beschaue; denn er ist sich selbst von Ewigkeit bekannt". Wiederum wohl mit einer Spitze gegen Hegel. Schelling geht so weit, diesem absolut freien Gott jede Relation zur Welt abzusprechen; der höchste Begriff müsse ein

---

Denkens). Für unser Thema dürfen wir das meiste davon einklammern und nur jene Züge des Gottesbildes hervortreten lassen, die die Einheit von Philosophie und Offenbarung ermöglichen sollen.

[28] Fuhrmans 307 u. ö.

[29] Sämtliche Werke XIII 268.

[30] Fuhrmans 382 ff.

[31] Ebd. 212 f., 355.

„noch von jeder Relation freier sein", sogar „in keiner, nicht einmal einer *möglichen* Relation zur Welt" gedacht werden [32] – als wäre auch mögliche Relation auf Welt (auf mögliche Welt) nur Setzung durch Gottes Freiheit. Hier überschlagen sich freilich Gedanke und Sprache.

Wir unterbrechen die zwangsläufig dürftigen Hinweise auf die Gottes-Bild-Idee des späten Schelling (wir werden etwas nachzutragen haben) und stellen die Frage, was sie uns bedeutet oder bedeuten könnte. Philosophieren wird ja kaum gelingen ohne das Gespräch mit Philosophierenden heute und über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg, denn wir sollten unser Philosophieren in dem der anderen, deren philosophischen Ernst und Eros wir ja nicht gut bestreiten dürfen, bei allen Differenzen wiedererkennen. Hat uns also Schelling für unser heutiges Philosophieren etwas zu sagen?

Es geht um die Einheit von Philosophie und Theologie, um die Möglichkeit solcher Einheit, an welcher Möglichkeit der Bestand von Theologie überhaupt zu hängen scheint. Man erinnert sich an G. Picht, den Bildungskatastrophiker. In „Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit" [33] vertritt er die These: Die Gefahr droht, daß mit dem Gott der Philosophen zugleich auch der Gott der Theologen entschwindet; daß Gottes Ausfall in der Philosophie ihn auch aus unserem Denken überhaupt vertreibt; daß er dann auch in unserem Leben schlechthin nur als historische Reminiszenz ein Schattendasein fristet. Picht meint, der Gott der Philosophen sei tatsächlich tot – was aber versteht er unter diesem totgesagten Gott? Jenen, den eine Metaphysik konstruiert, die in Hegels System gipfelt, und das heißt ihm zufolge: „Der Gott der Philosophen ist die Wahrheit des Seins in ihrer Einheit und in ihrem sich erhaltenden Wesen. Wahrheit des Seins ist Wahrheit des Seins dieser Welt." Da kann man nur staunen, und nicht staunen, daß solch ein Gott nicht leben, aber auch nicht sterben kann.

Schelling distanziert sich von jenem Unbegriff Gottes ausdrücklich, und zwar im Bewußtsein der Gefahr, die Picht spürt, nämlich der Gefahr für Glaube und Theologie. Es soll ein philosophischer Gottesbegriff möglich sein, der die Einheit mit Glaube und den Glauben auslegender Theologie rettet.

Zunächst erscheint es sehr sinnvoll, wenn nicht notwendig, auf dem Wege der philosophischen Suche nach Gott der Frage nach dem „Was" Gottes, nach dem – sehr weit gefaßten – „Wesen" Gottes den Vorrang zuzugestehen. Wir haben uns darüber klar zu werden, was für einen Gott wir „wollen". Hat eine Philosophie keine Aussicht, einen solchen

---

[32] Ebd. 379 f., 400 f.
[33] Stuttgart 1966, 17 f.

zu finden, dann kann sie nicht „christliche" Philosophie heißen. Denn gäbe es vielleicht überhaupt keine Philosophie, die sich so nennen dürfte – aber da müßte man eben zusehen. Sollte, das als Beispiel, „Deismus" der philosophischen Weisheit letzter Schluß sein, wie man es da und dort von der metaphysischen Theologie anzunehmen scheint, dann würde jeder Gedanke an mögliche Offenbarung sich ihr verbieten. Metaphysik wäre dann nicht die vom reflektierenden Christen gesuchte Philosophie, obwohl ihr Weg ein Stück weit führen könnte; man müßte sich nach einer besseren umsehen. Zum Glück steht es um die Metaphysik nicht ganz so schlecht. Auch E. Coreth setzt in seinem vielbeachteten Aufsatz über „Die Gottesfrage als Sinnfrage" [34] bei diesem Methodenproblem ein: es gehe primär nicht um Gottesbeweise oder -aufweise, sondern um die „weit vorausliegende, viel grundsätzlichere Frage" nach dem Sinn, den wir mit dem Wort „Gott" verbinden. Hat es für uns überhaupt noch einen greifbaren Sinn, und welchen? Ist „Gott" überhaupt noch gefragt, und was für ein Gott? Hier kommt ein moderner oder sich oft allzu modern gebender Topos ins Spiel: Wir suchen nicht nach Gott, weil wir ihn „brauchen", weil der Mensch ohne ihn nicht auskommt (aber man denke an das Gespräch Raskolnikows mit Sonja über Gott bei Dostojewskij – Sonja: „Was wäre ich ohne Gott?"). Anderseits wird Gott gerade als unbedingter Sinngrund und Sinnmitte unseres Daseins vor-verstanden, wie Coreth schreibt, und das sei der Gott, den der Mensch heute meine und nach dem er Ausschau halte ... Ähnlich H. Küng [35]: Es bleibe, weil das, „was" Gott ist, nicht mehr eindeutig sei, nichts anderes übrig, „als von einem Vorverständnis, einem Vorbegriff von Gott auszugehen", und der heißt primär: „der geheimnisvolle, nicht zu erschütternde Grund für ein trotz allem sinnvolles Leben". Oder soll man mit K.-H. Crumbach argwöhnen, „das leichte Prickeln der Sinnfrage", die man nicht missen möchte, bezeichne die letzte Lücke, die der Lückenbüßer-Gott noch zu schließen habe? [36]

Die Quintessenz liegt in der Forderung, vor der Frage nach dem ‚an sit' und nach dem ‚quid sit' (oder ‚quid non sit', und doch mit positivem Unterton) aufzuwerfen, wie Schelling es tut. Sollten wir denn nicht mit ihm sagen können: Wir „wollen" einen Gott, der selbst Freiheit ist und doch auch uns echt frei-sein-läßt? So daß die Wirklichkeit Freiheitsgeschehen wäre, in welchem unsere Freiheit allererst einen absoluten Bezugspunkt – Gottes Freiheit – erhält und damit ihre absolute Bedeutungsschwere? Sollte nicht hierin der tiefste und höchste „Sinn" unseres Lebens, unseres Menschseins liegen?

---

[34] In: StdZ 181 (1968) 361 ff.
[35] *H. Küng*, Christ sein (München 1974) 61.
[36] *K.-H. Crumbach*, Unfähigkeit zur Theologie?: GuL 47 (1947) 241.

Gewiß ist nichts leichter, als „ideologische Verdachtsmomente" dagegen auszuspielen – als ginge es bei diesen und ähnlichen topologischen Erwägungen und bei der Gottesfrage überhaupt doch nur um pseudowissenschaftliche Rechtfertigung und Stabilisierung von etwas Vorgegebenem, von „bestehenden Verhältnissen", in diesem Falle von Christentum und Theologie. Schenken wir uns eine Replik darauf.

Kritisches zu Schellings Seins-Idee (als Hintergrund seiner Gottesfrage)

Sobald die Rede auf Schellings Gottesbild kommt, muß sein Seinsbegriff diskutiert werden, denn Schelling versteht Gott als letzte und absolute Aus-deutung des urständlichen, unvordenklichen Seins. Das Nötigste war bereits gesagt worden, nun soll einiges Kritische dazu nachgeholt werden.

Wir konzentrieren uns nur auf das eine, daß Schelling immer sofort von „dem" Sein spricht, das dem menschlichen Geist ekstatisch, in einer Art apriorischer Erfahrung, aufscheine.

Der Griff nach „dem" Sein hat, übrigens schon bei Feuerbach, unter manch anderem die Metaphysik in Mißkredit gebracht. Aber sie muß nicht geradewegs „das" Sein anpeilen. Ein genialischer, ekstatischer Vorgriff auf das Sein als eines, allgemeines, umgreifendes wird nicht abverlangt [37]. Nicht „das" Sein, schlicht „Sein" wird thematisiert, und das ist ein Unterschied. „Sein" bedeutet dasjenige Moment in der Erfahrung von Mensch und Welt, das in deren Ansich, Selbsthaftigkeit und Selbstvollzug zur reflex evident werdenden Gegebenheit kommt (im Gegensatz zu Setzung durch – auch transzendentale – Subjektivität). Von ihm her nennen wir etwas ein „Seiendes". Insoweit gelangt die Forderung Heideggers zu ihrem Recht: Um Seiendes als ein solches bestimmen und aussagen zu können, müsse die Wahrheit von

[37] Eine Seins-„Erfahrung", vor-rational und emotional, widerstrebt ganz und gar nicht dem „modernen" Menschen. Es gibt ja in der westlichen Welt jene Strömungen, die eine solche Erfahrung als somatisch-erfühlende bis spirituell-meditative (auf der Basis disziplinierender Atemtherapie) verheißen, und Hunderttausende laufen ihnen zu. Die Ideen eines Karlfried Graf Dürckheim ziehen, gerade auch unter Intellektuellen, immer größere Kreise; seine Meditationsmethode möchte eine tiefgreifende „Umstimmung" des Menschen erzielen, ein Transparentwerden für den „All-Einen-Grund", wodurch der einzelne sich „in neuer Weise dem Sein verpflichtet fühlt" – auch als „Seinsfühlung" ausgegeben. „Die Zeit ist reif geworden, daß das Sein, das bislang nur Gegenstand frommen Glaubens oder metaphysischer Spekulation war, ... als Erfahrung vernommen ... wird", und ähnlich viele andere (vgl.: Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens. Hrsg. K. Rahner u. a. [Düsseldorf 1973] 102 ff.). – Aber auch und gerade Schelling sucht Metaphysik, die *Wissenschaftscharakter* beansprucht. Keine *Reduktion* des Erfahrenen, gar des Religiösen, des Glaubens, auf den Intellekt, die ratio, wohl aber *Abstraktion* von den emotionalen Komponenten, von der Ergriffenheit bis ins Sonnengeflecht hinein, wie man lesen kann.

„Sein", Sein-selbst vorverstanden sein [38]. „Das" Sein betrachten wir als analogen Allgemeinbegriff, der sich nach Thomas ‚in intellectu tantum', im Denken, als solcher konstituiert, allerdings im Denken von Erfahrenem: „Sein" ist daher nicht etwa Gedankending, sondern Realbegriff (nicht einmal diese Distinktion haben manche mitbekommen, die über Metaphysik aburteilen). Daß der Sinn von „Sein" nicht sosehr auf einen *Begriff* abgezogen werden kann, vielmehr in der *Urteils*kopula „ist" seinen Ort hat, brauchen wir hier nicht näher auseinanderzulegen.

Keine Spur davon, daß „Sein" (als Ansich und Selbstvollzug, der ‚actus essendi' des hl. Thomas und alles auf ihn Bezogene) auf bloße „Vorhandenheit" hinausliefe, oder „Seiendes" auf pure Gegenständlichkeit (so allenfalls im Dialektischen Materialismus). Wer einmal darauf gekommen ist, weiß auch weiter. Er wird leicht einsehen, daß „seiend" keinen Leerterm besagt, der nur mit Hilfe einer Variablen einen Sinn erhielte. Wohl bezeichnet es keinen gleichsam abgesonderten, eigenen Gehalt gegenüber den konkreten (variablen) Sinngehalten: alles „ist", und doch meint das „ist", das Sein von all dem, worin es sich konkretisiert, nichts irgendwie außer oder neben dem, wovon es ausgesagt wird. Es bedeutet nur – wie ungemäß und unterkühlt klingt dieses „nur"! – das in allen Variablen (z. B. Baum, Hund, Mensch, Kunstwerk, Denken, Lieben usw.), was sie zu einem Ansich (oder darauf Beziehbaren) macht, bis hin zur Charakterisierung als Zu-sich-kommen-in-Wirklichkeit, als „Wirklichen" von etwas, als Selbstvollzug, und zwar in allen analogen Abstufungen, zuhöchst in Personalität mit Interpersonalität. Weiteres können wir hier nur eben anrühren: was sich in den Termini ‚intimum', ‚formalissimum', ‚perfectio perfectionum' usw. manifestiert und jedem, der sich in Metaphysik mehr als touristenhaft auskennt, vertraut ist.

Allerdings müssen wir das vorhin Gesagte auch wieder halb zurücknehmen. Solange nicht das Sein als das je eigene von Einzelseienden feststeht, könnte es „ein" Sein geben, das eine zu allen

---

[38] Entscheidend der Satz: „Jede Bestimmung ..., die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage nach der Wahrheit des Seins voraussetzt, ... ist metaphysisch", und damit vordergründig *(M. Heidegger,* Über den Humanismus [Frankfurt/M. 1949] 12). In seinem Schellingbuch heißt es noch ganz ausdrücklich: „Die Frage nach der Wahrheit des Seyns ist wesentlich ursprünglicher als die Frage des Aristoteles und der Späteren ... Ihm lag nur an der Frage nach dem Seyn des Seienden. Und seitdem hat man immer wieder in diesem Sinne nach dem Seyn des Seienden gefragt. Das liegt für jeden, der sehen kann, offen zutage. Aber ebenso offen liegt für den, der sehen *will*, daß eine *noch* ursprünglichere Frage notwendig, – eine Not geworden ist" *(M. Heidegger,* Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit [Tübingen 1971] 77). Zuletzt aber gab Heidegger auch „das Sein (Seyn)" an die Metaphysik zurück, überließ die Metaphysik sich selbst, fragt nur noch nach dem „Es" als dem Ur-Gebenden (von Sein und Zeit). Vgl. zur Sache des Denkens (Tübingen 1969), dazu ThPh 46 (1971) 111 ff.

Einzelseienden ontologisch differente; Metaphysik muß gerade bei ihren ersten Schritten auf diesem ontologischen Gelände höchste Vorsicht walten lassen. Wenn alle Seienden kontingent sind – was nicht gleich zu Beginn der ontologischen Analyse auszuschließen ist –, wäre jene ontologische Differenz von Sein und Seiend etwa im Sinne Heideggers offenzuhalten, und warum dann nicht *ein* Sein, *viele* Seiende? [39] Das je eigene Sein der jeweiligen Seienden wäre also noch zu beweisen, das Eigensein des Menschen etwa vom Phänomen der Freiheit her usw. Erst dann läßt sich auch von unterschiedenem Sein sprechen, nicht nur von unterschiedenen Seienden. Auf keinen Fall aber darf „ein" Sein alles so umgreifen, daß auch Gott darunterfiele [40]. In diesem Punkte bleibt Schellings Seins-Idee fragwürdig.

Metaphysik präsentiert sich bei ihm und auch sonst allem Anscheine nach äußerst abstrakt und wie blutleer. Doch Schelling durchschaut sehr schnell, wie das Fernste zum Nächsten werden kann und muß. Er folgert z. B. aus der metaphysischen Berufung des Menschen zur Freiheit vor dem freien Gott (wider Hegels Apotheose des Staates) die Notwendigkeit, „den Staat ... in jeder Form zu beschränken ... Wer also den Staat zum absolut Höchsten erhebt, dessen System ist eben dadurch ein wesentlich illiberales" [41]. Und das doziert er trotz seiner königlichen Gönner in München und Berlin. Bald waren freilich noch ganz andere Töne zu vernehmen: Während seiner Berliner Zeit erschien, 1848, das Kommunistische Manifest.

Die Frage nach Gottes Wirklichkeit

Nun zum zweiten Teil der Aufgabe, die Schelling sich vorgenommen hat. Nachdem der höchste Gottesbegriff aus dem Impuls des christlichen Glaubens entfaltet ist, steht noch aus, die Wahrheit, die Wirklichkeit dieses Begriffs zu erweisen. Das scheint trivial, aber Schelling betont oft, daß mit dem Gewinn dieses Begriffs seine Realität noch nicht gewonnen ist. Ganz so trivial dünkt es ihm nicht, denn er polemisiert gegen Hegel. Man hat den Eindruck, er betrachte Hegels System als ein einziges großes „ontologisches Argument", als eine Argumentation, die den Realwert des Begriffs, des reinen Denkens, aus ihm selbst herauszudialektisieren suche – was wir notwendig denken, habe eo ipso Seinsbezug. Ob Schelling seinen ehemaligen Studienfreund Hegel legitim interpretiert oder nicht [42],

[39] *M. Heidegger*, Der Satz vom Grund (Pfullingen 1957) 143.
[40] Siehe vom *Verf.:* Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage (München–Salzburg 1974) 131.
[41] Fuhrmans 235.
[42] Dialektik scheint er als etwas rein „Logisches" und „Subjektives" zu nehmen (vgl. Fuhrmans 20, 28).

man darf das Wesentliche seiner Kritik an diesem panlogischen oder panlogisierenden System bejahen, zumal auch seine Kritik an Hegels Ur-Dialektik, derjenigen von Sein und Nichts [43]. Schelling moniert überdies, Hegels Philosophie könne keine voraussetzungslose sein, denn sie führe wenigstens den Begriff der Voraussetzung ein und sie bediene sich, indem sie irgendwas ausspricht, „dazu der *Sprache*, die sie also voraussetzt. Wollte sie nichts voraussetzen, so müßte sie die Sprache selbst deduzieren" [44]. Hier klingt etwas an, was in der Philosophie unseres Jahrhunderts ein bedrohliches Übergewicht bekommen hat: Sprachanalytik, Sprach-Transzendentalismus.

Aber welchen Beweis für die Wirklichkeit Gottes schlägt Schelling denn seinerseits vor?

Der Beweis läuft auf etwas hinaus, was dem Charakter seiner Philosophie als christlicher im Grunde durchaus gemäß erscheint. Den einschlägigen Gedankengang haben wir noch zu skizzieren, also zu Schellings referierten Ausführungen etwas nachzutragen.

Es handelt sich darum, jenes „Sein", zu dem der Geist sich ekstatisch aufschwingt, jenes absolute Prius, als „Gott", und zwar als den wahrhaft göttlichen Gott in seiner Existenz zu erkennen. Eine Stelle für viele: „Nicht das absolute Prius soll bewiesen werden . . . , sondern die Gottheit jenes Prius – daß es Gott ist und also Gott existiert" [45]. Wie kann das geschehen? Es geschieht, so möchte man spontan urteilen, auf eine seltsame Weise. Zwei kurze Texte, die eine Ahnung von dem vermitteln, worauf Schelling hinaus will. „Ich entdecke in dem Begriff (des absoluten Prius) eine Möglichkeit, daß jenes Prius sich eine Folge gebe, ich gehe weiter, die Art dieser Folge zu bestimmen. Wenn nun die Art dieser Folge so beschaffen ist, daß sie ganz koinzidiert mit der wirklichen Welt, so ist dies ein Beweis von der wirklichen Existenz jenes absoluten Prius" [46] als des personal-freien Gottes, wie aus dem Kontext erhellt. Und nochmals: „Wir werden also sagen: das Prius, dessen Begriff dieser und dieser . . . ist, wird eine solche Folge haben können . . . Nun aber existiert diese Folge wirklich (dieser Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Faktum, eine Tatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Faktum – die Existenz einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius selbst existiert, wie wir es begriffen haben, d. h. daß Gott existiert" [47]. Und was für eine Folge, welches Faktum hat Schelling im Auge? Die Religionsgeschichte, den Gang der Selbstbekundung des

[43] Sämtliche Werke X 129 f. Vgl. Fuhrmans 219 f.
[44] Fuhrmans 223.
[45] Sämtliche Werke XIII 129.
[46] Fuhrmans 401 f.
[47] Sämtliche Werke XIII 129. Vgl. zum Ganzen: *J. A. Bracken*, Freiheit und Kausalität bei Schelling (Freiburg–München 1972) bes. 118 ff.

absoluten Prius in Mythen und Offenbarungen – denn auf jeden Fall entspringen Welt und Geschichte jenem Prius, und ein Prius, daß solche Realität, die Geschichte des religiösen Bewußtseins bis hin zum Christentum, begründet und sich in ihm zur Erscheinung bringt, könne nicht anders als personal sein, also „Gott". Darum der Titel der Berliner Vorlesungen: „Philosophie der Offenbarung".

Kann man das verstehen? Kierkegaard notiert, das alles sei ihm nie recht klar geworden [48]. Und es kann wohl auch nicht klar werden. Es basiert ja, wenigstens das eine läßt sich kritisch anmerken, auf der Überzeugung, die geistesgeschichtlichen Fakten der Religionsgeschichte gehörten zum „Erfahrungswissen" [49]; sie müßten eine, so formuliert Schelling, „Autorität" ausüben wie andere Erfahrung auch, etwa die naturwissenschaftliche, man müsse dem Christentum „Realität" zugestehen [50]. Aber in welchem Sinne? Mehr als im Sinne subjektiver, zunächst doch nur intentionaler, d. h. vermeinter, von den Mythen- und Offenbarungsgläubigen eben geglaubter Realität, oder im Sinne der Realität von Glauben, von Gläubigkeit? Wie darf Schelling von da auf die Realität – selbst des personalen, freien Ursprungs solcher Geschichte schließen? Und hat man nicht die Kontingenz von subjektivem Irrtum, von Täuschung und „Nebelbildungen im Gehirn" der Menschen einzukalkulieren, vor allem aber ihre Freiheit, die sich Evidenzen versagen und Scheinevidenzen anhängen kann? Oder sollte es in der Geschichte des religiösen Bewußtseins „seinsgeschicklich" zugehen wie in Heideggers „Seinsgeschichte", in der „Sein" sich zuschickt und auch entzieht, so daß die Freiheit der einzelnen nichts dagegen auszurichten vermag? Religionsgeschichte kann nicht einfach als freie „Folge" des absolut freien Prius hingenommen werden.

Wir lassen es bei dieser Bemerkung bewenden. Schellings unentwegtes, paradoxales Bemühen um einen derartigen Existenzbeweis Gottes zeugt von seinem religiösen Ernst und ruft das Wort des hl. Thomas in Erinnerung, das er im Umkreis ganz anderer Thematik mit Bezug auf die antiken Philosophen hinschreibt: ‚In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur ... eorum praeclara ingenia' [51]. Schelling hätte er wohl mit zu den ‚praeclara ingenia', den glänzenden Geistern, gezählt.

Eine bleibende Anregung

Immerhin will Schelling es sich nicht so systematisch-bequem machen wie Hegel: die Notwendigkeit bestimmter Stufen der Selbstoffenba-

[48] Siehe *W. Kasper*, a. a. O. 125.
[49] Sämtliche Werke XIV 6.
[50] Ebd. 20.
[51] ScG III 48.

rung und -werdung des Absoluten dialektisch deduzieren und post festum philosophicum die Erfahrung daraufhin befragen, wieweit sie den logischen Prozeß widerspiegelt. Für den Systematiker Hegel ist zwar „das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ... der spekulative Begriff“ [52], doch erst im nachhinein ist von einer empirischen Erscheinung zu zeigen, daß und wie sie der apriorischen Begriffsbestimmung entspreche [53]. Schelling dagegen möchte aus dem Begriff des absoluten Prius nur ableiten, was für Folgen es haben könnte und müßte, wenn es als personaler Gott interpretierbar sein soll; die Geschichte der Menschheitsreligionen weist dann jene ableitbaren Stufen einer möglichen Selbstbezeugung tatsächlich auf und verifiziert diese somit – *Erfahrung verifiziert,* liefert Prämissen für ein Schlußverfahren, was sie bei Hegel nicht tut. Es bleibt also bei der Notwendigkeit autonomer Erfahrungsgrundlage für einen geistigen Aufstieg zu Gott.

Aber Schellings Versuch, der Wirklichkeit Gottes überhaupt erst irgendwie aus den Tatsachen der Religionsgeschichte gewiß zu werden, legen wir nun doch lieber ad acta. Nicht so eine Anregung daraus.

Sie betrifft in einer ersten Näherung die Religionsgeschichte in ihrer Bedeutung, christliche Offenbarung als Zenit und erfüllendes Telos der großen Menschheitshoffnung zu begreifen, wie sie sich im Prozeß der Religionsgeschichte artikuliert. Jesu Erscheinung, sein Wort, sein Schicksal müßte man – und das nicht nur im Gefolge Schellings – mit den Mitteln rein phänomenologisch philosophischer Methode als die höchstdenkbare, immer schon insgeheim und anonym präsente Gottesoffenbarung wenigstens plausibel machen können. Die Phasen der Religionsgeschichte als Weisen, sich Gott zu nähern, ihn zu ertasten, wie die Areopagrede in der Apostelgeschichte es ins Wort faßt.

Ob ein äußerstes Gedankenexperiment aus unseren Tagen in die Nachbarschaft der Schellingschen Konstruktion rücken könnte? Seine Umrisse hat eine exegetische Diskussion 1973 am Rande ergeben. Falls man, von exegetischen Schwierigkeiten irritiert, Jesu Auferstehung als Beglaubigung seines Wortes und Wirkens zurückstellt und letztere in sein vorösterliches Leben verlagert, dann entsteht für den Theologen eine neue Aufgabe. R. Pesch zitiert aus einem Brief K. Rahners: „Wenn die Exegeten soviel Historie oder Geschichte ‚retten‘, daß man von einem unvergleichlichen Selbstverständnis Jesu reden darf, das man nicht ‚erfinden‘ kann und das trotz seiner geschichtlichen Einmaligkeit ... eben doch sich zeigt als das, worauf die religiöse Geschichte der Menschheit ... in ihrer religiösen Transzendentalität

---

[52] *Hegel,* Sämtliche Werke (Glockner) 18, 341.
[53] Ebd. 9, 37/38.

wartete, dann könnte dieses Selbstverständnis Jesu für sich selbst der Glaubensgrund im (richtigen) fundamental-theologischen Sinn sein" [54]. Also auch ohne Berufung auf das verifizierbare Osterereignis sei das irdische Leben Jesu in seinem Selbstverständnis das göttliche Siegel auf die transzendental gesteuerte Geschichte des religiösen Bewußtseins. Liegt das so sehr fernab von dem, was Schelling vorgeschwebt haben dürfte?

Aber ein solcher Versuch ist schwindelerregend schwierig geworden. Das ungeheure Material der menschlichen Geistes- und darin der Religionsgeschichte müßte in einer neuen „Phänomenologie des Geistes" genial reduziert werden auf die qualitativen Wende- und Höhepunkte – wer traut sich diese Genialität zu? Es würden da harte Fragen auftauchen. Kann z. B. eine Philosophie der Geschichte, gerade auch philosophische Religionsgeschichte, mit ‚kairoí', mit qualitativ erfüllten Geschichtsaugenblicken rechnen, gar mit *einem* kairós als ‚pléroma', als einer endgültigen „Fülle der Zeiten"? Alles Dinge, gegen die z. B. der Strukturalismus vehement protestiert; er kennt nur Umwandlungen und Ausdifferenzierungen des konstanten semantischen Potenzials der Menschheit – obschon er m. E. „qualitative Sprünge" (etwa vom vorwissenschaftlichen zum wissenschaftlichen Bewußtsein) doch kaum a limine ausschließen darf.

Wir wollen uns daher für jetzt auf das abstrakte Prinzip zurückziehen, das die Bewegung auf Gott und seine Offenbarung hin auch bei Schelling immanent steuert: das *Prinzip der Grenztranszendenz* geistiger Intentionalität.

Wir brauchen es an dieser Stelle nicht von neuem zu analysieren und zu legitimieren [55]. So wird das Geschehen der Geschichte gleichsam nach innen verlegt, in eine innere Geschichte unseres geistigen Bewußtseins, die freilich ihre Korrespondenzen in äußerer Geschichte haben und z. T. mit ihnen in dialektischer Wechselwirkung stehen wird. Unser geistiges Bewußtsein übersteigt seine Intentionen unauf-

---

[54] *R. Pesch*, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: ThQschr 153 (1973) 228. Zu vergleichen wäre *K. Rahner*, Schriften zur Theologie IV 94. Ferner: *W. Kasper*, Jesus der Christus (Mainz 1974) 57 ff. Der kritische Gedanke, Christologie sei nicht nur die sich transzendierende Anthropologie; die anthropologische „Grammatik", deren Gott sich zu seiner Selbstaussage in Christus bedient, sei als solche offen für vielerlei Aussagen, ihre konkrete Determination erfolge erst durch das konkrete menschliche Leben Jesu, wird zutreffen. Aber vielleicht ist auch von der konkreten Determination schon etwas, natürlich nur „im zarten Umriß eines abstrakten Begriffs", zu erahnen, wenigstens Selbsthingabe Gottes in einem Menschen –, und zwar nicht nur in Worten, sondern in (ontologischer) „Tat und Wahrheit".

[55] Vgl. vom *Verf.*: Sein zu Gott (s. Anm. 40) 71 ff. Das dort Gesagte könnte aus dem hier Folgenden eine Ergänzung erfahren. Auf S. 72 wäre als Zwischenphase „Nicht-Denkunmöglichkeit" einzuschalten.

haltsam. Gelangt es im Zuge dieser Selbsttranszendenz bis hin zu einer, wie auch immer näher zu bestimmenden, „Aufgeschlossenheit" für christliche Offenbarung? Läßt sich dergleichen im Ernst rational vermitteln?

Schelling gibt dafür einen Wink. *Wirklichkeit* der Offenbarung ist nach ihm aus der Transzendenzbewegung des Geistes nicht ableitbar. Und Möglichkeit? Mir scheint, er wendet sich auch gegen Ableitung von *Realmöglichkeit.* Schon das ist es vermutlich, was er mit seiner „positiven" Philosophie angezielt haben mag, im Gegensatz zu einer „negativen" (Kulminationspunkt Hegel), negativ, insofern sie nur logisch deduziert, die Realität aber, zumal die Realität von Freiheit und Geschichte, nicht einholt. Realmöglichkeit ist aber schon Realität.

Und doch hält er, das belegen die Texte so gut wie sicher, an *positiver Denkmöglichkeit* der Offenbarungsgeheimnisse fest. Ihr Inhalt könne und müsse in sich selbst intellektuell-rational einsichtig gemacht werden, vor allem Gottes Dreipersönlichkeit, die Menschwerdung Gottes als quasi-Notwendigkeit göttlicher Freiheit, sich im Äußersten, in der Einheit mit geschöpflichem Wesen, zu bewahren und zu bewähren, bis in den Tod hinein.

Hier werden wir nicht mitgehen.

Der Ansatz ist jedoch akzeptabel. Grenznegativität wird durch Selbstnegation überwunden, ist jeweils bereits überwunden durch den Vorgriff auf absolute Positivität, kraft deren alle Negativität (von Grenze und Grenzerfahrung) ihre eigene Negation bedeutet. Die Dynamik der menschlichen Intentionalität trägt also über alle Grenze hinaus in eine ursprüngliche Positivität hinein, die schließlich – durch alle individuellen und geschichtlichen Bewußtseinsgestalten hindurch – sogar den Saum des Christlichen berührt.

Zunächst: Wir sprechen von eigentlichen Glaubens-Geheimnissen, die auch *ontologisch,* d. h. in ihrer Seinsstruktur, Geheimnisse sind, z. B. seinshafte Einheit von göttlicher Person und Menschwesen. (Es hat ja die Pointe des theologisch und dogmatisch explizierten Glaubens verfehlt, wer Christus nur als „Gleichnis Gottes" zu verstehen vermag, nur als den Menschen, in dem Gott aus ewiger Vorherbestimmung geschichtlich-endgültig handelt, uns liebend nahekommt usw., und nicht als denjenigen, der Mensch und Gott „ist", Menschlichkeit und Göttlichkeit seinshaft vollzieht, „wirklicht" [56]. Und es sind ontologische *Geheimnisse,* weil ihre reale Möglichkeit aus welthafter Erfahrung und deren realen Bedingungen nicht zu erheben ist, Offenbarung aber auch keine neuen Denk- und Reflexionsmittel

[56] Der Ausdruck soll das Verbale, Dynamische des „actus essendi", des „esse" als „actus" andeuten.

beistellt, mit-offenbart (wie Thomas formell konstatiert[57]), sondern nur auf Analogien aus welthafter Erfahrung verweist.

Wo der Sinn für das Ontologische in den Glaubensgeheimnissen abgeht, entfällt auch der Ansatzpunkt für unsere Überlegung. Doch darf der Sinn dafür schwinden? Metaphysische Ontologie, die als ihr Alpha und Omega das eine Wörtchen „ist" interpretiert, bleibt unerläßlich. Dazu nur folgende, allgemeinste Reflexion. Alle Intentionalität – wir behalten den Ausdruck bei, trotz des Widerstandes vieler Sprachanalytiker – muß sich auf das „ist", das „Sein" ausrichten und dessen Implikationen, auch das Glauben, das Hoffen, das Lieben; sonst fiele es aus dem Horizont des Seins heraus, d. h. es würde „nichts" intendieren, leer ausgehen. Die Modifikationen „wissen", „glauben", „wollen" usw. darf man nicht zum Sein selbst ziehen, denn „gedachtes Sein", „geglaubtes Sein", wobei „gedacht", „geglaubt" usw. das Sein selbst affizieren sollte, widerspricht dem Sinn von Sein, hebt Sein auf. Besser: „gedachtes", „geglaubtes" Sein kann das Eigene von Sein eben *nicht* aufheben, als wäre gedachtes, geglaubtes Sein deshalb, weil gedacht usw., nicht mehr in Eigentlichkeit Sein (sondern etwas anderes, aber dann wäre es nichts). Aus demselben Grunde kann auch Dialektik ihm und dem, was ihm als solchem zukommt, nichts anhaben, ebensowenig wie sprachliche Verfaßtheit und Vermittlung oder wie irgendein Heideggersches „Seinsgeschick". Denn alles, wodurch Sein (mit Seinsstrukturen) nicht einfachhin als es selbst belassen, sondern auch nur im mindesten relativiert würde, müßte es (das Sein) in seinen Gegensatz verkehren. Es gibt aber zu Sein nur den kontradiktorischen Gegensatz, also schlichte Aufhebung des Seins, da anders Entgegengesetzes immer noch etwas Positives wäre (auch beim privativen Gegensatz), also am Sein teilhätte. Hier kommt uns das Einverständnis mit Schelling zugute, der Hegels Dialektik von Sein und Nichts verwirft, so daß wir mit der Unmittelbarkeit und Unvermittelbarkeit der Entgegensetzung von Sein und Nichts operieren dürfen[58]. Aufhebung von Sein aber ist unmöglich, ohne zugleich alles übrige, was im Sein fundiert ist (und andere Fundierung ist selbst unmöglich), Phänomenalität, Sprachlichkeit usw., mit-aufzuheben. Wenn Sein auf anderes (Phänomenalität, Sprache usf.) bezogen ist,

[57] In Boet. De Trin. 6, 3.

[58] Zu dieser Hegelschen Dialektik gibt es immer wieder neue Interpretationen, siehe: *R.-E. Schulz-Seitz*, „Sein" in Hegels Logik: „Einfache Beziehung auf sich", in: Wirklichkeit und Reflexion – W. Schulz zum 60. Geburtstag (Pfullingen 1973) 365 ff.; *W. Wieland*, Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik (ebd. 395 ff.). Man wiederholt auch die witzige Formulierung, das „reine Sein", an dessen völliger Unbestimmtheit allein es Hegel zufolge liegt (SW Glockner 8, 207), daß es ins „Nichts" übergeht (übergegangen ist), habe doch eine Bestimmtheit: „Il inclut une détermination, celle de n'en avoir aucune" (*A. Léonard*, Commentaire littéral de la Logique de Hegel [Paris–Louvain 1974] 47).

dann kann es nur von sich her, kann es nur aus seinem eigensten Sinn solche Beziehung aufnehmen, begründen, entwerfen: darauf hat Heidegger nach seiner „Kehre" im Prinzip zurecht insistiert. Wir streifen diesen Punkt gleich wieder – bei der Nennung der Transzendentalien.

In dem Satz: „Ich glaube (Gott, Christus, seinem Wort), daß etwas ist, etwas so ist", hat somit das „ist" keinen anderen Sinn als in dem Satz: „Ich weiß, daß es ist, so ist". Denn die Genese der Gewißheit (Wissen oder Glauben) tastet den Sinn von Sein nicht an. Auch der Glaube hat also selbst nur Sinn aus dem Bezug auf Sein, wie alle Intentionalität. Darum kann wissenschaftliche Theologie, die auf „Sätze" geht wie alle Wissenschaft, metaphysische Sätze nicht entbehren, ohne sich aufzugeben [59]. Das Wörtchen „ist" kann von Gott und göttlichen Dingen in seiner Grundbedeutung von „an-und-für-sich-selbst" (und nicht nur Konstrukt oder Grenzbegriff transzendentaler Subjektivität) eben nicht verantwortet werden, auch nicht in innerer Analogie, wofern es nicht von vornherein metaphysische, nicht nur empirische oder formallogische Valenz besitzt. Darin war Kant völlig konsequent. Und wenn Gott auch nur als Postulat unserer sittlichen Existenz ausgegeben wird, dann dürfen wir höchstenfalls sagen – was Kant schließlich doch, und zwar scharfsinnig einbekennt –, nicht daß er „ist", sondern daß „ich *will*, daß Gott sei" [60], dieses „ich will" noch so

[59] Man hat fast Hemmungen, den Satz H. U. v. Balthasars zu zitieren, der Christ sei zum „Hüter der Metaphysik bestellt", und den K. Rahners, der Theologe müsse „Mut zur Metaphysik" aufbringen. Aber so ist es. – W. Kasper plädiert ausdrücklich für den unaufgebbaren Stellenwert von ontologischer Christologie, und er kann schreiben: „Der universale Anspruch des christologischen Bekenntnisses kann nur vor dem denkbar weitesten universalen Horizont verantwortet werden. Diese Forderung führt die Christologie in Begegnung und in Auseinandersetzung mit der Philosophie, näherhin mit der Metaphysik ... Der Christ ist deshalb gleichsam von Glaubens wegen zum metaphysischen Denken verpflichtet ..." (Jesus der Christus [s. Anm. 54] 21). Später wendet er sich dagegen, daß „ein abstrakter Seinsbegriff" zum Letzten und Höchsten erklärt werde, „während es doch gerade der Sinn der Trinitätslehre ist zu sagen, daß die Wirklichkeit als ganze zutiefst personal bzw. interpersonal strukturiert ist" (219). Der thomanische Seinsbegriff ist gar nicht so abstrakt, daß er nicht von vornherein als innerlich analoger und damit als erst in Person und Interpersonalität sich voll-endend und erfüllend gedacht werden könnte und müßte. – Andere Autoren verwahren sich von vornherein gegen die Anwendungsmöglichkeit von „ist" und „seiend" auf Gott. Typisch bleibt da immer noch ein Aufsatz von *B. Welte*, Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus (Concilium 2 [1966] 399 ff.). Wenn gefragt werde, warum überhaupt etwas sei, wenn alles das, was „ist", fraglich werde, dann könne die Frage nicht mehr mit dem Hinweis auf Seiendes beantwortet werden; das Denken gelange so über alles hinaus, was „ist" (402); insofern „ist" Gott nicht ... Aber keine Frage gelangt über das „ist" hinaus, sondern nur über das *kontingente* „ist" und Seiende. Die Warumfrage führt nicht über Sein hinaus, sondern in seine Tiefe hinein, in jenes Ist nämlich, dessen Warum nicht mehr über es hinausweist. „Was das Sein alles Seienden ... übersteigt" (404): das ist ein Unbegriff, man müßte denn Sein und Seiendes a priori auf kontingentes Sein und Seiendes festlegen.

[60] Kritik der praktischen Vernunft A 258.

aprioristisch und transzendental genommen. Wollte man sich damit abfinden? Und wenn beispielsweise das Nichtwiderspruchsprinzip keine ontologisch-metaphysische Geltung hätte, könnten wir nur nicht denken oder sagen, daß Gott „ist" und nicht zugleich nicht ist, oder daß Gott ist und nicht als Gott zugleich nicht Gott ist: das alles könnte in der Realiät, auf Gott-selbst bezüglich, trotzdem immer noch so „sein", wie auch ein Nicolai Hartmann und K. Jaspers urgiert haben. Wir könnten dann nur von unserem Denken und Sagen Gottes reden, nicht von ihm selbst, was letztlich nichts-sagend wäre . . .

Gegen den Ein- und Vorwurf, der manchem Kritiker so leicht von den Lippen geht, nämlich des Objektivismus, eines dogmatisch-vorkritischen Realismus, der längst überholt sei, kann ich Metaphysik hier und jetzt nur verteidigen, indem ich ihn erwähne, – wie auch gegen den Einwand, den man stets zu gewärtigen hat, den eines ungeschichtlichen, vor-hermeneutischen Reflexionsniveaus. Fragen wir uns einfach, ob man nicht auch ohne Rücksichtnahme auf derlei Bedenken etwas sehen und verstehen kann.

Mit Thomas enthalten wir uns nun der Behauptung *positiver* Einsichtigkeit von Glaubensgeheimnissen. Man könne nur zeigen, ‚non esse impossibile quod praedicat fides' [61]. Schärfer noch: ‚Sicut enim quae sunt fidei, non possunt demonstrative probari, ita quaedam eis contraria non possunt demonstrative ostendi esse falsa' [62] – „wie man Glaubensinhalte nicht streng beweisen kann, so kann man auch von gewissen Gegeninstanzen nicht streng beweisen, daß sie falsch seien". Man kann also höchstens zeigen, daß diese Gegeninstanzen nicht bewiesen sind oder bewiesen werden können.

Gleichwohl hat Schelling in einem recht: Wenn die transzendierende Dynamik des Geistes in Richtung absoluter Personalität verläuft, weil das Absolute als personal vor-gedacht werden muß, dann trifft sie auf Realmöglichkeit aus *Freiheit;* solche „Phänomenologie des Geistes" ruft uns in das Gegenüber von absoluter und relativer Freiheit. Dieses Moment, das Aug-in-Aug zu absolut göttlicher Freiheit, läßt uns in den Vorraum des Christlichen ein, eröffnet die Chance einer originären christlichen Philosophie. Die Anregung dazu verdankt sich eher Schelling als Hegel, denn der späte Schelling scheint der „Erfahrung" von Offenbarung wie auch der Freiheit Gottes als echter Entscheidungsfreiheit zu Welt und Geschichte [63] mehr Eigengewicht einzuräumen als Hegel und eine rationale Deduktion der Realmöglichkeit der Offenbarungsgehalte sich zu versagen.

---

[61] S. Th. I 32, 1. [62] In Boet. De Trin. 2, 3. Cf. S. Th. I 8 c.

[63] „. . . die erste Ursache eine schlechthin frei sich entschließende . . ." (Fuhrmans 211). Er kritisiert in ironischer Schärfe Hegels Theorie des „Übergangs" des Logischen in die „Natur", der ja auch ein freies „Sichentschließen" sein soll (ebd. 225 f.).

Wie könnte man nun jene Linie intentionaler Grenzerfahrung, insofern sie auf Freiheit Gottes zuläuft, ausziehen?

Wir gehen also davon aus, daß von Möglichkeiten aus göttlicher Freiheit gesprochen werden kann, von Möglichkeiten freier göttlicher Mitteilung. Aber kann tatsächlich davon gesprochen werden? Die Theorie darf sich damit begnügen, daß kein Beweis für die Widersprüchlichkeit solcher Selbstmitteilung erbracht werden kann – daß die Möglichkeit eines Beweises für die Unmöglichkeit unbeweisbar ist. *Mit diesem Minimum an intentionaler Grenztranszendenz bescheiden wir uns hier.* Es ist dem Theologen nach erfolgter Offenbarung ja aufgegeben, ihm als philosophierendem, der die Glaubenswahrheiten auch kritisch-rational zu verantworten hat, zuvor erst einmal den Beweis für die Unbeweisbarkeit der inneren Möglichkeit des Geoffenbarten zu leisten, also für dessen, wie man sagen kann, fundamentale Verständlichkeit (und nicht fundamentale Unverständlichkeit, wie die beweisbare Widersprüchlichkeit sie bedeuten würde). Und was *im nachhinein* gelingen kann, wird – obschon faktisch aus dem Denkanstoß durch Offenbarung – theoretisch-prinzipiell auch *in einem logischen Vorhinein* gelingen: als Entwurf von Nicht-Denkunmöglichem. Das ist die These.

Und wie vermag Metaphysik diese Möglichkeiten näherzubringen?

Wir beschränken uns auf den einen Punkt: Gottes Selbstmitteilung (aus den Möglichkeiten seiner Freiheit).

Aus metaphysischem Blickwinkel (aus anderen Blickwinkeln wird anderes in Sicht kommen, oder dasselbe anders) kann schon von der Idee des Seins her auf solche Möglichkeiten vor-gedacht werden; Sein als Selbstsein (Selbst-stand, Eigen-stand) stiftet auch und wesentlich Möglichkeit und Notwendigkeit von *Beziehung*. Das kommt ursprünglich in den „Transzendentalien" zum Vorschein, den sinngebenden Wesenszügen allen Seins von Seiendem. Was Sein heißt – Sein *als Sein*, wenn man will –, legt sich letztlich erst in ihnen aus: zumal in Wahrheit (Offenbarkeit von Sein in Seienden, und darin als Bedingung der Möglichkeit von sinnvoller Erkenntnis und Sprache) und Gutheit (erfüllende, vollendende Positivität des Seins in Seienden, daher Bedingung der Möglichkeit sinnvollen Wollens, Strebens, Liebens). Denn Erkenntnis- und Willensintentionalität hat nur Sinn, wenn sie sich auf „Sein" bezieht, nicht auf nichts oder auf bloßes Phänomen (z. B. Erscheinung in Sprachsymbolen), das an seinem Grunde nicht doch auch Sein und Seinsstruktur durchscheinen ließe, z. B. Sein und Seinsstruktur des Sprechenden und des Angesprochenen, also die ontische Differenz der Sprechenden und deren ontische und ontologische Differenz zu „Welt", zu Dingen. Richtiger: „Sein" ist es, das als fundamentales transzendentales Apriori Erkennen und Wollen

auf sich bezieht. Vielleicht gehört dazu auch „Schönheit" (als Erscheinen von Sein in Seiendem, so daß etwas ontologisch-fundamental „schön" ist, insofern ein Wesensgefüge in Reinheit aufgeht und das Wunder des „Da", des Wirklichens solcher Wesensfülle, sich uns lichtet). Auf den untersten Seinsstufen z. T. nur schwach entwickelt und fast zu vernachlässigen, steigern sich Wahrheit und Gutheit (und Schönheit) bis auf die Ebene des Personalen, des sich bejahenden Miteinander und Füreinander von Personen.

Gottes Sein als in dichtester, unendlicher Weise analoges Sein wird nun personales Füreinander in ebenso reinster Analogie sein können, und zwar primär auf seinem ur-eigensten Grunde, als göttlich personales-interpersonales Mitsein, Gott als Gemeinschaft in sich selbst. Das kann Metaphysik er-ahnen, denn es läßt sich nicht als denkunmöglich abweisen.

In einem weiteren intentionalen Ausgriff wäre nicht a priori auszuschließen, daß Gott selbst Menschwesen annimmt, mit Menschsein ontologisch-personal kommuniziert. Auch das läßt sich, wie im nachhinein, so im vorhinein zu ergangener Offenbarung, nicht als denkunmöglich beweisen.

Ein noch unausgelotetes Theorem des hl. Thomas lautet: ‚Licet ipsum esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile' [64] – „obwohl Sein das Formalste (innerlich Eigenste) ist, ist es doch auch das am meisten Mitteilbare" (Kommunizierbare). Sein besagt intentional und, darüber hinaus, ontologisch Mitteilsamkeit. Auch darum also keine Spur davon, daß Metaphysik prinzipiell statisch-fixierende, leblose Kategorien erzeuge. Wie gründet ontologische Mitteilsamkeit im Sein? Wir können nur einen vorläufigen Hinweis geben. Wahrscheinlich denkt Thomas es mit seinem anderen Satz zusammen: ‚Natura cuiuslibet actus est quod seipsum communicet, quantum possibile' [65]. Wenn es im Wesen von Wirklichkeit liegt, sich – soweit möglich – mitzuteilen, dann ist dasjenige, was Wirklichkeit ausmacht, auch das primär Mitteilsame. Denn was sonst mitteilbar ist, das Washafte, Strukturelle, Wesensgestaltige, kann Mitteilbarkeit nur kraft dessen haben, wodurch es selbst etwas ist, d. h. durch seinen Bezug auf den ‚actus essendi'. Er also ist es, der urtümlich und von sich aus das Mitteilsamste konstituiert. Daher:

---

[64] De an. 1 ad 17. – In den Monographien über die Transzendentalien, soweit zu sehen, nirgendwo zitiert. Nicht einmal bei *A. Hayen*, La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin (Paris–Louvain 1957/1959). Auch nicht in dem imponierenden Werk von *Kl. Riesenhuber*, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin (München 1971).

[65] De pot. 2, 1.

‚Omne agens facit esse actu', alles Wirken ist nichts anderes als ‚communicare illud per quod agens est actu' [66].

Thomas begreift „Sein" als Selbstvollzug von Möglichkeiten (in ontologischer Identität oder Differenz beider) und gleichermaßen als Teilgabevollzug an sich selbst. Gabe und Weitergabe zuvor im göttlichen Seins-„Bereich" selber, sodann Teilgabe göttlichen Seins in der Menschwerdung Gottes, schließlich Teilgabe an der Gottmenschlichkeit Jesu im gläubigen Menschen. Wir gehen intentional über das hinaus, was wir nur von uns selbst erwarten können, und dürfen dem entgegenharren, was Gott allein aus abgründiger Freiheit zu tun vermag – wobei wir überzeugt sind, Ursprung aus göttlicher Freiheit decke sich mit zum Guten entschiedener, liebender Freiheit, denn Gottes ‚actus purus' ist absolute Zustimmung zum Sein, zum Guten, andernfalls wäre reine Identität von Sein und (in höchster Analogie) Erkennen/Wollen in Gott unmöglich.

Schon das dem menschlichen Denken wie auch immer sich lichtende Nicht-Denkunmögliche spannt uns hin auf eine Offenheit für überbegreiflich Göttliches. Solche Offenheit ist nicht nur eine optionale, vielmehr eine reflex begründete. Denkmöglichkeit gibt zwar nicht durch sich selbst Realmöglichkeit, ja noch nicht auch schon ohne weiteres positive Einsicht in Nichtwidersprüchlichkeit, doch sie hält sich offen für Realmöglichkeit, ähnlich wie Denkmöglichkeit, die sich bei Kant im theoretischen Felde nicht realisieren kann, offensteht für Erfüllung durch „praktische" Realität (dieser vielleicht statthafte Vergleich enthält sicherlich ein gerütteltes Maß von „je größerer Unähnlichkeit").

Metaphysische Begriffe, die zur Zeit des frühen Christentums in seiner Auseinandersetzung mit dem Späthellenismus hochaktuell, geradezu „selbstverständlich" waren [67], denn „sie lagen in der Luft", können heute, da sie nicht in der Luft liegen, für den Glauben keine Verstehenshilfe mehr bieten? Gibt es denn keine *bleibende* Aktualität? Es kommt doch nur auf den Wahrheitsgehalt an. Er kann seine Verbindlichkeit nie einbüßen. Und warum sollten gewisse Wahrheitsgehalte sich nicht in *metaphysischen* Begriffen ausprägen, so sehr, daß sie sich ohne Substanzverlust nicht in ebenbürtige einer anderen philosophischen Sprache übersetzen ließen? Vermag der Rückgriff auf

---

[66] ScG II 66, De pot. 2, 1.

[67] *H. Küng*, a. a. O. (s. Anm. 35) 436. – Die Versuchung, mit ihrer Hilfe Glaubensgeheimnisse durchsichtig und rational einsichtig zu machen, war natürlich groß, vor allem auch im Frühmittelalter. Dazu *W. Simonis*, Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer (Frankfurter Theol. Studien, Bd. 12 [Frankfurt/M. 1972]). Dort ausgezeichnete Klärungen der damaligen Termini „ratio", „rationes necessariae", „ratiocinatio" usw.

hebräisch-semitische Vorstellungsschemata (vorab eines regional-geschichtlich handelnden Gottes) sie uns tatsächlich zugänglicher zu machen?

Die meisten Chancen verspricht wohl die moderne personal-dialogisch-hermeneutische Denkform. Nur hat sie dem ontologischen und metaphysischen Anspruch zu genügen und nicht etwa den unabdingbaren Primat des Seins zu vergessen. Sonst droht der Rückfall in eine neue, wahrheitsgefährdende „Philosophie der Subjektivität". Es kann auch Wahrheit verlorengehen.

Ergebnis

Daß jene göttlichen Möglichkeiten, auf welche Metaphysik vordenkt, aus göttlicher Freiheit entspringen, liegt von vornherein im Wesen solcher Erwartung eingeschrieben. Metaphysik darf also, erst recht in Sinneinheit mit so etwas wie einer modernen „Phänomenologie des Geistes", aus ihrer auf der Logik von Grenztranszendenz beruhenden Dynamik, Gott die absolute Freiheit lassend, im Bewußtsein einer „Hoffnung wider alle Hoffnung", sich für jene Horizonte offenhalten, ohne Gott vorgreifen zu wollen. Und wenn irgendwo religiöse Offenbarung angeboten wird, die auf der Linie solcher Erwartung liegt, dann hat der Philosophierende hellhörig zu werden [68].

In die Philosophie ist also einstrukturiert eine Art anonyme Christlichkeit. Eine derartige Behauptung nimmt sich angesichts der faktischen Situation der Philosophie gestern und heute reichlich unrealistisch aus, aber es steht damit so wie mit der Anonymität des Christlichen im Menschen überhaupt, an der doch etwas ist.

Unsere notgedrungen kurzatmigen Überlegungen als Denkvorschlag zu Schellings Theorie der Einheit von Philosophie und Offenbarung weisen nicht nur gedankenexperimentelle, sondern auch argumentative Elemente auf, und das macht sie der Rede wert. Es könnte einem kritischen Leser sehr, sehr wenig vorkommen, was dabei an tragender Einsicht herausgesprungen ist, gar an existentiell attraktiver. Auf diesem Gebiet ist aber auch ein weniges, nach dem Aristoteleswort, das Thomas übernimmt, reizvoller (hedíon) als das viele, was auf anderen Gebieten gefunden werden kann.

Wir hatten Schelling, sogar im verbalen Gegensatz zu seinen eigenen spätesten Äußerungen „christliche Philosophie" zubilligen wollen,

[68] Bleibt das Schriftwort „Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz gedrungen ..." dabei unangetastet? Es spricht konkret-verheißend, also doch wohl, in unsere „von des Gedankens Blässe angekränkelte" Terminologie eingezwängt, von der Realmöglichkeit und Wirklichkeit dessen, was Gott in seiner Freiheit denen bereitet hat, die ihn lieben.

wenngleich mit erheblichen Vorbehalten. Das Interesse an Einheit von Philosophie und Glaubensreflexion gibt den Ausschlag. Im Prinzip ist er auch bereit, beides nicht bruchlos und reibungslos ineinander übergehen zu lassen. „Als erster Grundsatz muß aufgestellt werden..., daß diese Verbindung von Philosophie und Offenbarung nicht auf Kosten entweder der Philosophie oder der Offenbarung geschehe, daß keinem Teil etwas vergeben werde, keiner Gewalt erleide." [69] In unabschließbarem Dialog miteinander müßte christliche Philosophie – und auch das würde sie als christliche auszeichnen – philosophischer, Theologie theologischer werden.

Wie ließe sich christliche Philosophie nun für uns definieren? Für uns, denn nicht jeder Philosoph, der Christ ist, muß prägnant „christlich" philosophieren.

Christlich philosophiert, wer, mit Zurückhaltung und doch ohne alle Angst vor Ideologieverdacht, im Rahmen seiner Glaubensreflexion und von seinen Glaubensüberzeugungen inspiriert, vollbewußt den christlichen Ideen von Gott, Mensch und Welt kraft rein philosophischer Methode so weit wie nur immer möglich entgegenzukommen sich bemüht, wobei gerade auch das geschichtliche Phänomen Jesus Christus als das sprechendste Zeugnis göttlicher Selbstoffenbarung – *wenn* Gott sich offenbaren will – wahrscheinlich-zu-machen oder wenigstens nicht-unwahrscheinlich-zu-machen wäre. Damit begibt Philosophie sich nicht in einen Frondienst für Theologie. Es entwickelt sich überhaupt kein Herrin-Magd-Verhältnis, sondern ein partnerschaftliches, schwesterliches. Keine Überfremdung der einen durch die andere, obschon nicht immer ohne diese Gefahr, kein Emanzipationsdefizit der einen wie der anderen.

Es handelt sich um eine programmatische Definition. Zu ihr haben wir bestenfalls ein paar Orientierungsdaten in einer bestimmten Richtung gegeben. Und es handelt sich um eine, sagen wir, quasi-utopische Definition. Aber auch wenn unsere Philosophie gegenwärtig genug damit zu tun hat, sich über Wasser zu halten, sollten wir ihre utopisch anmutende Definition nicht aus den Augen verlieren. Denn solange es uns nicht gelingt, eine zügige, immer aber kritisch-offene, den unerhört komplexen sprachtheoretischen und hermeneutischen Bedingungen moderner Wissenschaft verpflichtete Synthese von Erfahrungswissenschaft, Philosophie und Theologie zu schaffen, wird unser Glaube, der ja eine Sache ist, die nicht nur be-dacht, sondern auch ge-dacht sein will, in der Welt der Wissenschaften nicht jenen intellektuellen Eindruck machen, der den Zugang zu ihm erleichtern könnte.

---

[69] Sämtliche Werke XIII 142.

Zur Entwicklung der Konzilsidee

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Neunter Teil

Aspekte der Konzilsidee nach Konzilssynopsen des 6. bis 9. Jahrhunderts

Bisweilen ist der Blick über den Zaun der eigenen Disziplin recht aufschlußreich. Die ikonographische Darstellung der Konzilien z. B. vermittelt dem Historiker der Konzilsidee äußerst wertvolle Erkenntnisse. Von seinen schriftlichen Quellen her ist ihm zwar bekannt, daß es bildliche Darstellungen von Konzilien gegeben hat – so seit dem Beginn des 8. Jahrhunderts im Kaiserpalast zu Konstantinopel, ferner im Milion, dem byzantinischen Pendant zum Forum Romanum, dem Herzen der Hauptstadt und des Reiches, und im Narthex von St. Peter in Rom und Neapel und anderswo [1]. Aber erst seit den Arbeiten von S. Salaville [2], H. Stern [3], A. Grabar [4], und vor allem der umfassenden Studie von Chr. Walter [5] weiß er aufgrund von z. T. ausgezeichneten Reproduktionen, wie solche Konzilsdarstellungen aussehen.

Aus der Fülle des z. B. von Walter ausgebreiteten und zusammengetragenen Materials sei nur eine Miniatur, die Darstellung des zweiten Konzils von Nikaia aus dem Menologium Basilius' II, erwähnt. In einer Exedra sitzen auf einer erhöhten, halbkreisförmigen Bank sechs Bischöfe, alle mit einem Buch in der Hand. Durch entsprechende Gesten sind zwei oder drei von ihnen als redend gekennzeichnet. Beherrschend im Zentrum des Bildes steht ein Kreuz, aufgerichtet auf einem mehrstufigen Podest. Links vom Kreuz sitzen drei Bischöfe; unmittelbar rechts vom Kreuz, also an ganz zentraler Stelle, hat der Kaiser auf einem von der Bank der übrigen drei Bischöfe unterschiedenen überhöhten Thron seinen Platz. Nur seine Füße, nicht

---

[1] Sammlung von diesbezügl. Texten aus dem 8. bis 9. Jh. bei *A. Grabar*, L'iconoclasme byzantin, dossier archéologique (Paris 1957) 48–50.

[2] L'iconographie des septs conciles oecuméniques: Echos d'Orient 25 (1926) 144–176.

[3] Les représentations des concils dans l'Eglise de la Nativité à Bethléem: Byz 11 (1936) 101–152 und Byz 13 (1938) 415–459; *id.*, Nouvelles Recherches sur les images des conciles dans l'Eglise de la Nativité à Bethléem: Cahiers archéologiques 3 (1948) 82–115.

[4] *A. Grabar*, Le schéma inconographique de la Pentecôte, Seminarium Kondakovium II (1928) 223–229; *id.*, L'empereur dans l'art byzantin (Paris 1936) 90–92, vgl. auch Anm. 1.

[5] L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine (Paris 1970).

die der Bischöfe, ruhen auf einem Schemel. Mitten im Halbkreis liegt auf dem Boden niedergestreckt eine Person, offensichtlich der verurteilte Häretiker, über den die Orthodoxie ihren Sieg und Triumph feiert. Hinter den vorsitzenden Bischöfen und dem Kaiser werden die Köpfe weiterer Bischöfe sichtbar [6]. Andere Konzilsdarstellungen bevorzugen eine leicht abgewandelte Anordnung von Kaiser und Bischöfen; statt des Kreuzes kann auch ein aufgeschlagenes Evangelium im Zentrum des Raumes stehen. Der Grundtypus des Bildes und die Grundidee, die es zum Ausdruck bringt, sind aber immer die gleichen [7].

Mehr noch als die Darstellung eines einzelnen Konzils interessiert in unserem Zusammenhang die Abbildung der ganzen Reihe von Konzilien, vor allem wenn sogar die Namen der führenden Bischöfe in ihrem jeweiligen Nimbus festgehalten sind [8]. Solche Konzilsikonographie ist nämlich unmittelbar von den Texten inspiriert, denen vorliegende Untersuchung gewidmet ist [9]. Es handelt sich dabei um Texte, die mehr oder weniger ausführliche, mehr oder weniger schematische Resümees der von der Kirche rezipierten Konzilien enthalten. Wir bezeichnen diese Resümees im folgenden als „Synopsen", einmal weil dieses Wort nicht nur eine Nebeneinanderstellung wie im Fall der Evangeliensynopse, sondern auch eine knappe Zusammenfassung bzw. vergleichende Übersicht bezeichnen kann, und weil es andererseits als Titel dieser Art von Texten handschriftlich gut belegt ist [10]. Es lassen sich zwei Arten solcher Synopsen unterscheiden: auf der einen Seite selbständige Schriften, auf der anderen Passagen bzw. Kapitel aus Reden oder Schriftwerken (Teil I). Die erste Gruppe zerfällt ihrerseits in anonyme Synopsen (Teil II) und namentlich gezeichnete (Teil III). Zu den anonymen Synopsen

---

[6] Vgl. *Chr. Walter*, a. a. O. (Anm. 5) 12 und 37–38.

[7] „On peut supposer que la présentation de l'image fut déterminée par celle des inscriptions, fixe depuis l'Antiquité: indication du lieu, de ceux qui avaient prêté leur autorité au décret, c'est-à-dire l'empereur et de nombreux membres du clergé, et enfin l'hérétique expulsé ou condamné. Comme une iconographie officielle ne s'adapte pas facilement, on n'attend pas de modifications importantes, lorsque ces images figurent dans un contexte liturgique. On ne changerait que des détails: portraits plus exacts des membres du clergé, hérétiques mis à l'écart plutôt que condamnés, introduction de thèmes d'origine liturgique, tels que les miracles." *Walter*, a. a. O. (Anm. 5) 162.

[8] Vgl. *Chr. Walter*, The names of the council fathers at saint Sozomenos Cyprus: RevÉtByz 28 (1970) 189–206.

[9] Die Nahtstelle zwischen Ikonographie und Textinterpretation ist eigentlich noch enger als hier angedeutet. Die berühmten Mosaikfresken der Bethlehemer Geburtskirche ersetzen nämlich bei der Darstellung der Reihe der ökumenischen und partikularen Synoden die sonst üblichen Porträts der führenden Konzilsteilnehmer durch einen Text, der zur Kategorie der hier zu analysierenden Konzilssynopsen gehört. Vgl. w. unten und vor allem die Anm. 3 genannte Studie von *H. Stern*.

[10] Vgl. *J. A. Munitiz*, Synoptic Greek accounts of the seventh council: RevÉtByz 32 (1974) 147–186, dort 147, Anm. 1.

gehört auch das sog. Synodicum Vetus; wegen seiner außergewöhnlichen Länge und anderer Eigentümlichkeiten widmen wir diesem Text jedoch einen eigenen Abschnitt (Teil IV). Diese Synopsen verdienten an sich eine viel ausführlichere Behandlung als es im Rahmen dieser Untersuchung möglich ist. Denn es ist damit zu rechnen, daß sie eine erheblich bedeutsamere Rolle in der Tradition des kirchlichen Glaubens spielten als bisher angenommen wurde; sie brachten die meist differenzierteren Konzilsdefinitionen in vereinfachter Form unter das Kirchenvolk. Eine besonders bedauerliche Begrenzung dieser Arbeit besteht darin, daß nicht auf Handschriften, sondern ausschließlich auf veröffentlichte Texte Bezug genommen wird. Ferner wird das komplexe Problem der wechselseitigen literarischen Abhängigkeit dieser Synopsen nicht angeschnitten. Ohne umfangreiche Manuskriptuntersuchungen lassen sich auch Klassifizierungsversuche sinnvollerweise nicht vornehmen, die zu einem exakteren Verständnis dieser Synopsen notwendig wären. Zeitlich werden nur Synopsen aus dem 6. bis 9. Jahrhundert erfaßt. Die untere Grenze ergibt sich aus dem Umstand, daß noch frühere Synopsen kaum Relevantes zur Konzilsidee enthalten, die obere Grenze wird durch das Schisma des Photius nahegelegt, mit dem eine neue Epoche der Kirchengeschichte beginnt.

I. Passagen und Kapitel über Konzilien

Die erste Gruppe von Konzilssynopsen besteht, wie gesagt, aus Passagen bzw. Kapiteln. Solche Passagen können sich z. B. in Reden befinden, die auf Konzilien gehalten wurden, bzw. in Schriften, die im Zusammenhang mit Konzilien stehen. Natürlicher Ort, Sitz im Leben, von Ausführungen über Konzilien ist nämlich das Konzil selber. In einer unserer vorausgegangenen Untersuchungen haben wir uns der Sache nach schon mit dieser Kategorie von Synopsen befaßt [11]. Wir knüpfen hier also unmittelbar an unsere Ausführungen über die Konzilsaufzählungen des Codex Encyclius an. Gleich die Rede, mit der Kaiser Justinian das fünfte allgemeine Konzil eröffnet, enthält eine solche Aufzählung der rechtgläubigen Konzilien [12]. Diese Synopse hat im Rahmen der Rede das Ziel, die Behauptung zu illustrieren, daß die Kaiser es sich immer angelegen sein ließen, „durch die Versammlung der überaus frommen (religiosissimorum) Bischöfe" die Kirche vor Häresie zu bewahren [13]. Worauf Justinian mit diesem Abriß der Konzilsgeschichte hinaus will, ist dabei eindeutig: er will den Einsatz der jeweiligen Kaiser für die Orthodoxie dokumentieren. Die

[11] TheolPhil 48 (1973) 28–64.
[12] ACO IV, 1; 8, 22–9, 37.
[13] ACO IV, 1; 8, 19–22.

Kaiser berufen die jeweiligen Konzilien ein und sie machen ihre Beschlüsse zu Staatsgesetzen [14]. Aber die Pointe liegt noch woanders: die Rolle der Kaiser beschränkt sich bei dreien der vier genannten Konzilien nicht auf die Einberufung und die staatliche Durchsetzung der Dekrete, die Kaiser nehmen aktiv am Konzil selber teil. Konstantin „hilft" in Nikaia I bei der Definition [15], Markian greift in die Konzilsverhandlung nicht nur durch seine Beamten, sondern in höchst eigener Person ein und stellt Einmütigkeit unter den Bischöfen her [16]. Man hat den Eindruck, daß Justinian sogar die Leitung des Konzils für den Kaiser beansprucht. Jedenfalls fällt es auf, daß er nur für Ephesus, wo der Kaiser bekanntlich nicht zugegen war, den bischöflichen Konzilsvorsitz erwähnt [17]. Es ist deutlich, Justinians Konzilssynopse dient der Rechtfertigung der eigenen Konzilspolitik; sie bringt die kaiserliche Konzilsidee zum Ausdruck: dem Kaiser steht – selbst bei voller Respektierung der Rollenteilung zwischen den Bischöfen und dem Kaiser – eine aktive Mitwirkung auf den Konzilien zu. Justinian beruft sich auf die Konzilsgeschichte, um sein Recht unter Beweis zu stellen; die Bischöfe tun das gleiche, um die Kaiser an ihre Pflichten zu erinnern. Dem sechsten ökumenischen Konzil gingen mehrere Partikularsynoden voraus. Die Mailänder Synode von 680 unter Bischof Mansuetus hält dem Kaiser Konstantin Pogonatus eine Konzilssynopse als Spiegel vor [18]. Der Kaiser soll sich ein Beispiel nehmen an seinen Vorgängern, die die jeweiligen Häresien durch Konzilseinberufungen bekämpft haben. Bezeichnenderweise wird in dieser Konzilssynopse [19] nicht die aktive Rolle der Kaiser auf den Konzilien hervorgehoben, vielmehr auf ihre Milde und Güte abgehoben [20].

---

[14] His itaque omnibus per diversa tempora subsecutis piae recordationis nostri patres ea quae in unoquoque concilio iudicata sunt, legibus suis corroboraverunt et confirmaverunt et haereticos qui definitionibus praedictorum sanctorum quattuor conciliorum resistere et ecclesias conturbare conati sunt, expulerunt. ACO IV, 1; 9, 37–10, 4.

[15] ... Ipse etiam conciliis interfu(erat) et adiuv(erat) eos, qui consubstantialem filium patri confessi sunt ... ACO IV, 1; 8, 26–27.

[16] Non solum per suos iudices, sed etiam per se ipsum in concilio pervenit et ad concordiam omnes perduxit. ACO IV, 1; 9, 28–29. – Der Chronist Georgios Monachos läßt in einer griech. Überarbeitung des ursprünglichen Textes die genannte Pointe der kaiserlichen Konzilssynopse bezeichnenderweise entweder ganz weg oder schwächt sie ab. Vgl. zu Einzelheiten *E. Chrysos*, „Tmemata ton praktikon tes e synodou para byzantinois chronographois": Kleronomia 2 (1970) 377–401, dort 379–383.

[17] ... synodus cui praesidebant Caelestius et Cyrillus sancti patres ... ACO IV, 1; 91, 14–15.

[18] Habes quippe, probatissime imperator, specula, in quibus tuas actiones imaginari debeas. PL 87, 1261 D; vgl. Clavis Patrum Latinorum 1170.

[19] PL 87, 1261 D–1264 B.

[20] Amplissimus princeps (Konstantin), mansuetissimus et tranquillissimus Theodosius etc. ibid. 1262 C–D.

Die Konzilssynopse des *Sermo Acclamatorius Ad Imperatorem Constantinum* [21], mit dem das dritte Constantinopolitanum (680/1) seinen feierlichen Abschluß findet, bringt klar die Konzilsidee der führenden Theologen dieses Konzils zum Ausdruck: Konzilien sind Gemeinschaftsveranstaltungen von Kaiser und Papsttum. Auf ihrer effektiven Zusammenarbeit ist der Friede von Reich und Kirche gegründet. Konstantin und Silvester versammelten gemeinsam das Nicaenum [22], Theodosius und Damasus das erste Constantinopolitanum [23]. Dieses notwendige Zusammenwirken ist nicht immer konfliktfrei. Im einen Fall kann es bedeuten, daß der Kaiser auf den Papst hört – so ist es in Chalcedon gewesen –, im andern, daß der Papst dem Kaiser beipflichtet –, so war es im zweiten Constantinopolitanum [24]. Auch das zu Ende gehende Konzil bedeutet einen grundlegenden Konsens zwischen Kaiser und Papst [25]. Einzig Ephesus wird nicht im Schema kaiserlich-päpstlichen Zusammenwirkens gesehen: die dominierenden Gestalten sind Caelestin und Kyrill [26]. Daß das kaiserlich-päpstliche Zusammenwirken nicht von allen Theologen als für die Konzilien wesentlich betrachtet wird, zeigt die Konzilssynopse des Kanon I des auch sonst als antirömisch bekannten Quinisextum (692) [27]. In der Aufzählung der sechs vorausgegangenen Konzilien werden nur die Kaiser genannt, die Konzilspäpste werden mit keiner Silbe erwähnt [28]. Genau die gleiche Konzilsidee kommt übrigens im Horos der Ikonoklastensynode von 753 bei der

---

[21] Mansi XI, 661 A–664 A.

[22] Sic utique et omnium synodorum hucusque conventus effecti sunt adversus id, quod tumultuabatur et reluctabatur tam principibus quamque priscis patribus semper armatis. Arius divisor atque partitor trinitatis insurgebat: et continuo Constantinus semper Augustus et Silvester laudabilis, magnam atque insignem in Nicaea synodum congregabant, per quam ipsa trinitas tam fidei symbolum dictavit, quamque adversus Arianam malitiam sententiam promulgavit ... Mansi XI, 661 A–B.

[23] Macedonius spiritui denegabat deitatem: sed maximus imperator Theodosius et Damasus fidei amans protinus obstiterunt ... A. a. O. 661 B.

[24] Leonis igitur tuba tamquam leonis rugitus viriliter vociferans ex Roma interim archimandritam bestiam perterruit ... hanc igitur divinitus scriptam tabulam Marcianus sacratissimus imperator et Anatolius Constantinopolitanus antistes cum omni Chalcedonensi a Christo congregata collectione amplexi sunt ... sicut et Vigilius post haec Justiniano piissimo consonuit et quintum concilium constitutum est ... A. a. O. 661 D–E.

[25] ... Audacter dicimus tamquam per organa Spiritus per nos et una nobiscum, quod excisum erat, retexuisti ... ad invicem omnes consonantes atque consentientes et Agathonis sanctissimi patris nostri et summi papae dogmaticis litteris ad vestram fortitudinem missis consentientes ... unum de sancta trinitate dominum nostrum Jesum Christum etiam incarnatum praedicamus in duabus perfectis naturis indivise inconfuseque laudandum. A. a. O. 664 A–B.

[26] A. a. O. 662 C.

[27] Vgl. Artikel „Trullanische Synoden" in LTK² Bd. 10, 381–382.

[28] Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, t. II (Rom 1868) 17–21 (= Mansi XI, 936–940). – Honorius wird freilich unter den verurteilten Häretikern des dritten Constantinopolitanums erwähnt!

Aufzählung der vorausgegangenen Konzilien zum Ausdruck [29], wenn man die Nennung der Kaiser und das Verschweigen der Papstnamen in diesem Sinne interpretieren darf.

Konzilssynopsen, in denen das Historische völlig hinter dem Dogmatischen zurücktritt, die also im Grunde nichts anderes sind als ein Bekenntnis zur definierten Lehre der Konzilien, lassen sich übrigens nicht auf ihre Konzilsidee hinterfragen. Das ist z. B. der Fall bei der Konzilssynopse im Synodalbrief des konstantinopolitaner Patriarchen Tarasius (784–806) aus dem Jahre 785 [30], der in Actio III des zweiten Nicaenums (787) zur Verlesung kam [31]. Auch die Konzilssynopse aus dem Synodicum des Theodor von Jerusalem [32], das in der gleichen Actio dieses Konzils verlesen wurde, wirft für die Konzilsidee nicht mehr ab als die Konzilsaufzählung im Schlußtext des achten allgemeinen Konzils [33]. Konzilssynopsen finden sich selbstverständlich nicht nur in Konzilsreden oder Schriften, die in unmittelbarem Zusammenhang mit Konzilien stehen. Unter der Rücksicht der Geschichtswirksamkeit sind sogar an erster Stelle Konzilssynopsen aus sonstigen Schriften zu nennen. Neben den weiter unten zu besprechenden Konzilskapiteln des Cassiodor und des Isidor von Sevilla ist hier vor allem auf die Konzilssynopse Gregors des Großen hinzuweisen [34]. Y. Congar hat zur historischen Einordnung und Interpretation das Notwendige gesagt [35]. Deutlich ist in dieser Synopse der Vorrang der vier ersten Konzilien affirmiert. „Zu einer Struktur der Vierheit zu gelangen und einen vierfachen Kanon zu besitzen, schien die Garantie dafür zu sein, zu einer göttlichen Struktur gelangt zu sein oder sie zu besitzen. Es gab vier Himmelsrichtungen, vier Tugenden, vier Seiten oder Winkel, vier Flüsse des Paradieses, vier Evangelien, vier Hauptkonzile, vier Hauptkirchenväter . . .“ [36]

---

[29] Mansi XIII, 233 B–237 D.

[30] Vgl. Grumel, Regestes II, Nr. 352.

[31] PG 98, 1464 B–1465 A.

[32] Mansi XII, 1138 E–1142 E. Zu erwähnen ist einzig der Hinweis des Patriarchen von Jerusalem auf die Annahme der Partikularsynoden: Non autem refutamus, sed oppido confirmamus et admittimus etiam locales sanctas synodes . . . A. a. O. 1143 A.

[33] Mansi XVI, 180 B–181 C.

[34] Praeterea quia „corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem (Röm 10, 10)“, sicut sancti evangelii quattuor libros sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor. Nicaenum scilicet . . . Constantinopolitanum quoque . . . Efesenum etiam primum . . . Chalcedonense vero . . . tota devotione complector, integerrima approbatione custodio, quia in his velut in quadrato lapide, sanctae fidei structura consurgit, et cuislibet vitae arque actionis existat, quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen extra aedificium iacet. Quintum quoque concilium pariter veneror . . . ep I, 24; MGH, ep I, S. 36.

[35] Der Primat der vier ersten ökumenischen Konzilien, in: Das Konzil und die Konzile (Hrsg. *B. Botte* u. a.), dt. Übers. (Stuttgart 1962) 89–130, dort 92–95.

[36] A. a. O. 124–125; Einzelbelege ebd. 119–124.

Der Vielzahl kommt damit im Zusammenhang der Konzilsidee eine ähnliche Bedeutung zu wie der Zahl 318: beidesmal verhindert die Zahl eine nivellierende Durchnumerierung und bringt die innere Hierarchie der Konzilien zum Ausdruck [37].

Von einem Zeitgenossen Gregors, dem alexandrinischen Patriarchen Eulogios (580–607), besitzen wir eine Konzilssynopse [38], die besonderes historisches Interesse kennzeichnet. Eulogios gibt den zeitlichen Abstand der Konzilien an [39] und erwähnt die zahlreichen Partikularsynoden [40]. Ein kirchenpolitisches Motiv bestimmt ihn vielleicht, wenn er, wo immer möglich, die Häretiker als Konstantinopolitaner charakterisiert [41].

Eine interessante Konzilsynopse befindet sich weiter in der *Epistula Synodica* des Sophronius von Jerusalem an Sergius von Konstantinopel, die kurz nach 634 geschrieben wurde [42]. Wie schon bei Gregor finden wir auch hier zunächst eine deutliche Affirmation des Primats der vier ersten Konzilien [43]. Innerhalb dieser vier wird jedoch nochmals eine Hierarchie festgestellt [44]. Nikaia kommt der erste Rang zu [45]. Wiederholt wird jedoch andererseits verneint, daß dieser Vorrang Nikaias eine Zweitrangigkeit der drei folgenden Konzilien bedeutet [46]. Wie Gregor setzt Sophronius im folgenden das fünfte allgemeine Konzil von den vorausgegangenen ab [47]. Die

---

[37] Über den weiteren geschichtlichen Weg des Viererprimats und seine theologische Rechtfertigung vgl. *Y. Congar*, a. a. O. 95–125.

[38] Sermo de trinitate et incarnatione, Einleitung (Fragment), PG 86,2; 2942 D–2944. Weitere Exzerpte dieser Schrift vgl. ThQschr 78 (1896) 362–78.

[39] Das erste Constantinopolitanum 55 J. nach Nikaia, Ephesus 51 J. nach dem 1. Constantinopolitanum, das Chalcedonense 25 J. nach Ephesus und das 2. Constantinopolitanum fast 100 J. nach dem Chalcedonense. A. a. O.

[40] Longum est de reliquis in diversis locis haud raro habitis sanctis synodis orationem texere. PG 86,2; 2944 C.

[41] Arius ist zwar alexandrinischer Priester und Dioskur ein alexandrinischer Bischof, Macedonius, Nestorius und Eutyches sind aber alle drei Konstantinopolitaner. A. a. O.

[42] PG 87,3; 3184 C–3188 B.

[43] Quattuor itaque in divinis ecclesiae dogmatibus magna sacraque et universalia concilia suscipimus, evangelicis illustrata fulgoribus, et splendificata evangelicarum configurationum et speciminum quantitate. A. a. O. Sp. 3184 C.

[44] His principare (πρωτεύειν) dicimus Nicaenum trecentorum decem et octo Deum gerentium patrum conventum, qui ex divino nutu concitus, Arianae rabiei deiecit contagia. A. a. O. Sp. 3184 D.

[45] 'πρωτεύειν' scheint nach Auskunft der Wörterbücher keine zeitliche Bedeutung zu haben.

[46] Post illum vero tempore, non gloria sive gratia secundus congregatur conventus ... tertium post hoc tempore solo concilium glorifico ... quartus quoque post haec tria tempore tantum ... A. a. O. Sp. 3184 D–3185 A.

[47] Super his autem magnis et universalibus venerandis quoque ac sacratissimis sanctorum beatorumque patrum honore coaequandis quattuor conventibus, etiam quintum sanctum, praeter istos, et post istos aliud concilium universaliter constitutum

Annahme der fünf Synoden bedeutet ihrerseits das Bekenntnis zu einer einzigen Definition, zu einem einzigen Symbolum [48]. Der bei Sophronius zu beobachtende Primat der vier ersten Konzilien hält sich jedoch in der morgenländischen Tradition – zumindest in den Konzilssynopsen – nicht durch. Beweis ist z. B. die Konzilssynopse der *Epistula Ad Leonem III Papam* des Nikephorus von Konstantinopel [49], die Ende 811, Anfang 812 zu datieren ist [50]. Von einem Vorrang der vier ersten Konzilien oder einem solchen Nikaias ist keine Rede mehr. Die Synopse nennt weder die Namen der jeweiligen Kaiser noch die der Päpste; nur die Zahl der anwesenden Väter wird angegeben [51].

Die im folgenden zu besprechenden Konzilssynopsen des Cassiodor, des Isidor von Sevilla und des Anastasius Sinaita stellen im Vergleich zu den oben behandelten etwas völlig Neues dar. In der Tat, die betreffenden Autoren widmen den Konzilien im Gesamtzusammenhang ihres Werkes ein eigenes Kapitel. Dieser zunächst rein literarische Umstand sollte in seiner Bedeutung für die Geschichte der Konzilsidee nicht verkannt werden. In ihm kommt nämlich zum Ausdruck, welchen Platz unterdessen die Konzilsidee im Rahmen des kirchlichen Lebens und Glaubens erlangt hat. Ein eigenes Kapitel über Konzilien bedeutet: das Konzil ist als eigenständige Größe in das kirchliche Bewußtsein eingegangen.

Das Kapitel *De Quattuor Synodis Receptis* des Aurelius Cassiodor (ca. 485–ca. 580) befindet sich in seiner Schrift *De Institutione Divinarum Litterarum* [52], dem „wichtigsten Werk Kassiodors, dessen Rolle als Mittler zwischen der Antike und dem Mittelalter nicht überschätzt werden kann und das für die Entwicklung des abendländischen Mönchtums entscheidend geworden ist ...“ [53]. Ziel der Schrift ist es, eine Anweisung und Handreichung zum Studium der theologischen und profanen Literatur zu geben. Im Zentrum dieses Bildungsprogramms steht selbstverständlich die Heilige Schrift. Von ihren einzelnen Büchern und ihren Auslegern ist im ersten Hauptteil (cap. 1–9) die Rede. Es folgt anschließend ein programmatisches Kapitel über die Reihenfolge weiterführender Studien (‚de sex modis

---

suscipio ... A. a. O. Sp. 3185 C; vgl. auch Sp. 3188 A: illa igitur sacra et magna universaliaque sancta quattuor amplector concilia et uno sensu confoveo. super his vero et hanc quintam honoro, atque honorifico et veneror.

[48] Has beatas et sanctas quinque synodos assequens, unam tantum fidei definitionem agnosco, et mathema unum novi, et symbolum ... A. a. O. 3188 B.

[49] PG 100, 192 B–193 C.

[50] Vgl. Grumel, Regestes II, Nr. 384.

[51] 318 – 150 – 200 – 630 – 165 – 170 – 150.

[52] Buch I, Kap. VI, PL 70, Sp. 1123.

[53] *R. Holm*, Art. Cassiodorus, RAC (1954) Bd. II, Sp. 915–926. 922.

intelligentiae', cap. 10)[54]. Im Anschluß hieran, bevor Fragen der Schrifteinteilung (divisio scripturae), der Texterstellung (emendatio) usw. behandelt werden, steht das Konzilskapitel[55].

Die Konzilsidee kommt also in den Blick im Zusammenhang der Ausführungen über Schriftstudium und -interpretation. Das Konzilskapitel ist Teil einer biblischen Hermeneutik. Gerade im Vergleich zu Augustinus, in dessen *De Doctrina Christiana* jeder Hinweis auf Konzilien fehlt, wird der Fortschritt der Konzilsidee sichtbar. Es ist übrigens bezeichnend, daß Cassiodor seine Ausführungen über Konzilien nicht zu den sex modi intelligentiae hinzuzählt, sondern sie von ihnen als eigenes Kapitel abhebt: die Konzilien enthalten den Inbegriff der modi intelligentiae. Welche Konzilsidee kommt in der Konzilssynopse des Cassiodor zum Ausdruck? Universalia sanctaque concilia fidei nostrae salutaria sacramenta solida(verunt)[56]. Stichwort des Konzilskapitels ist also das solidare, d. h. die Festigung des Glaubens und die Vermeidung des Irrtums[57]. Die Konzilien sichern und schützen die Heilsgeheimnisse, sie zeigen den Weg zum Mysterium des Glaubens, sie führen hin zur Mitte der Schrift. Von den vier aufgezählten Konzilien heißt es, daß sie die Kirche „zu Recht" anerkannt hat[58]. Damit scheint angedeutet: es gibt Kriterien für die Qualität eines Konzils. Ein solches Kriterium ist z. B. die Glaubenshilfe, die es gewährt, das Licht, mit dem es die Gläubigen erleuchtet[59]. Durch die Aufstellung von regulae ecclesiasticae – gemeint sind wohl in diesem Zusammenhang Konzilsdefini-

---

[54] Im Anschluß an die *Institutiones* sind die 'introductores scripturae divinae' Ticonius, Augustinus ('de doctrina christiana'), Hadrian (εἰσαγωγή), Eucherius ('Formulae spiritalis intelligentiae', 'instructiones ad Salonium') und Junilius ('Instituta regularia divinae legis') zu studieren, es folgen die 'expositores librorum', die 'catholici magistri', die 'diversi patres' und schließlich die 'collocutio peritissimorum seniorum'.

[55] Dicamus nunc quemadmodum universalia sanctaque concilia fidei nostrae salutaria sacramenta solidaverint; ut ibi cognoscentes verae religionis arcanum, pestiferos vitemus errores. Primo loco Nicaena synodus legitur constituta, deinde Constantinopolitana, tertia Ephesina prior, quarta Chalcedonensis. Quas merito sancta probat Ecclesia; quae tanta fidei nostrae lumina praestiterunt, ut in nullum perversitatis scopulum (si tamen Domino protegente custodimur caecatis mentibus incidere (ed. incedere) debeamus. Nam sanctissimi Patres injuriam rectae fidei non ferentes, regulas quoque ecclesiasticas ibidem statuere maluerunt, et inventores novarum haeresum pertinaces divino gladio perculerunt, decernentes nullum ulterius debere novas incutere quaestiones; sed probatorum veterum auctoritate contentos, sine dolo et perfidia decretis salubribus obedire. Sunt enim nonnulli qui putant esse laudabile, si quid contra antiquos sapiant, et aliquid novi, unde perire videantur, inveniant. PL 70, 1123 B–C.

[56] A. a. O. Sp. 1123 B.

[57] Vgl. Anm. 55 und schon vorher: nunc de sex modis intelligentiae aliquid disseramus, ut saepius illuc redeuntes pestiferos vitemus errores. A. a. O. Sp. 1122 C.

[58] Vgl. Anm. 55.

[59] Der Relativsatz: quae tanta fidei nostrae lumina praestiterunt hat begründenden Sinn.

tionen – und die Verurteilung von Häretikern leisten die Konzilien ihre konkrete Glaubenshilfe [60]. Mit einem besonderen Hinweis auf den Codex Encyclius endet das Konzilskapitel des Cassiodor [61]. Abschließend sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß die Synopse, die vor 560 anzusetzen ist, das zweite Constantinopolitanum (553) noch nicht als allgemeines Konzil aufzählt.

Ein Werk von tiefgreifender Wirkung auf das Mittelalter sind auch die *Etymologiarum Libri XX* des Isidor von Sevilla [62]. Im 6. Buch dieser Realenzyklopädie des gesamten theologischen und profanen Wissens seiner Zeit [63] geht Isidor ohne erkennbare Systematik auf die Heilige Schrift, die Inspiration, den Kanon, die Sakramente, Liturgie, den Osterzyklus, Bibliotheken, Handschriften, Bücher, Schreibmaterialien usw. ein [64]. Die Konzilien werden zwischen den canones evangeliorum (cap. 15), Evangelientabellen oder -synopsen, und dem cyclus paschalis (cap. 17) unter dem Titel *De Canonibus Conciliorum* behandelt [65]. Die Ausführungen über die Konzilien [66], die entsprechend der Arbeitsweise Isidors von etymologischen Erklärungen eingerahmt sind [67], lassen sich in vier Teile gliedern: 1. Ursprung

---

[60] Der der ganzen Konzilsidee zu Grunde liegende Traditionalismus unseres Autors und seiner Zeit kommt in den Schlußsätzen seiner Konzilssynopse zum Ausdruck.

[61] Chalcedonensis autem synodi testis est codex Encyclius, qui eius reverentiam tanta laude concelebrat, ut sanctae auctoritati merito iudicet comparandam. A. a. O. Sp. 1123 C.

[62] Vgl. vor allem *J. Fontaine*, Isidore de Séville et la culture classique dans l'espace wisigothique (Paris 1959) 763–84.

[63] Buch I–III behandelt die septem artes liberales, Buch IV die Medizin, Buch V die Jurisprudenz, Buch VI u. VII die Theologie, Buch VIII Religionsgeschichtliches, Buch IX–XX Profanwissenschaften.

[64] Die Abschnitte sind dabei jeweils so angelegt, daß der Sacherklärung des betr. Wortes seine Etymologie vorangestellt wird.

[65] 'canon' wird bezeichnenderweise in zwei völlig verschiedenen Bedeutungen verwendet: 'Tabelle' und 'Regel'.

[66] PL 82, 243 A–245 A. – Isidor benutzte zur Abfassung von Etym. 6,16 die paefatio (PL 84, 91–92) der wohl von ihm selbst zwischen 589 und 620–631 verfaßten Hispana Collectio. Vgl. *Ch. Munier*, Saint Isidor de Séville est-il l'auteur de l'Hispana chronologique? SacrErud 17 (1966), 230–241. 236. Quelle dieses Prologs ist das decretum Ps-Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, ed. Dobschütz, TU 38,4; S. 34–36.

[67] 16,1: Canon autem Graece, Latine regula nuncupatur. Regula autem dicta, quod recte ducit, nec aliquando aliorsum trahit. Alii dixerunt regulam dictam vel quod regat, vel quod normam recte vivendi praebeat, vel quod distortum pravumque quid corrigat. A. a. O. 243 A. – 16,11–12: synodus autem ex Graeco interpretatur comitatus vel coetus. Concilii vero nomen tractum est ex more Romano. Tempore enim quo causae agebantur, conveniebant omnes in unum, communique intentione tractabant. Unde et concilium a communi intentione dictum, quasi communicilium. Nam cilia oculorum sunt. Unde et considium, consilium, d in l litteram transeunte. Coetus vero conventus vel congregatio a coeundo id est conveniendo in unum. Unde et conventus est nuncupatus; sicut conventus coetus, vel concilium a societate multorum in unum. A. a. O. Sp. 244 B–245 A.

der Konzilsinstitution (nr. 2–3) [68], 2. besondere Rolle Nikaias (nr. 4) [69], 3. Primat der vier ersten Konzilien (nr. 5+10) [70], 4. kurze Charakterisierung dieser vier Konzilien mit Angabe der Zahl der Konzilsväter, der Kaiser- und Häretikernamen bzw. des häretischen Lehrpunktes (nr. 6–9) [71]. Die Synopse schließt mit dem Bekenntnis zu weiteren Konzilien, falls es solche gibt [72]. Bedeutsam im Konzilskapitel des Isidor ist vor allem die Affirmation des Viererprimates. Congar kommentiert: „Aller Nachdruck muß auf die Worte principaliter, principales gelegt werden (sie bedeuten: die Prinzipien der übrigen enthaltend) und auf das Wort auctoritatem, welches den Wert bezeichnet, welche eine Sache von ihrem Ursprung her bekommt. Wenn die vier Konzile mit den Evangelien oder den Flüssen des Paradieses verglichen werden können, dann deshalb, weil sie das Wesentliche des Glaubens formuliert haben, in dem das ewige Leben beginnt" [73].

Etwa 20 Jahre später als die Etymologien des Isidor ist der Hodegos des Anastasius Sinaita anzusetzen [74]. 19 von 24 Kapiteln dieses Handbuches zur Bekämpfung der Häresien befassen sich mit der Widerlegung des Monophysitismus. Die fünf Einleitungskapitel enthalten taktisch-praktische Ratschläge zur Methode und Vorbereitung der Diskussion mit Ketzern, ‚Progymnasia', ‚Protheoria', einen Katalog dogmatischer Begriffe (Horoi), konkrete Anleitung zum Diskussionsbeginn, einen Abriß der Ketzergeschichte und zum Schluß das Kapitel *De Sanctis Synodis* [75]. Was die Konzilien angeht, so gilt es zu wissen: gegen welche Häresien und aus welchem Anlaß die ökumenischen Konzilien abgehalten, wo, wann und warum Provinzialsynoden

---

[68] Canones autem generalium conciliorum a temporibus Constantini coeperunt. In praecedentibus namque annis, persecutione fervente, docendarum plebium minime dabatur facultas. Inde Christianitas in diversas haereses est scissa, quia non erat licentia episcopis in unum convenire, nisi tempore supradicti imperatoris. Ipse namque dedit facultatem Christianis libere congregari. A. a. O. Sp. 243 A. – Bezeichnend für die abendländische Konzilsidee ist die Reduktion der Rolle des Kaisers: er berief nicht das Konzil, er gab nur Versammlungsfreiheit!

[69] Sub hoc etiam sancti patres in concilio Nicaeno de omni orbe terrarum convenientes, iuxta fidem evangelicam et apostolicam, secundum post apostolos symbolum tradiderunt. A. a. O. Sp. 243 B.

[70] Inter caetera autem concilia quattuor esse (scimus) venerabiles synodos, quae totam principaliter fidem complectuntur, quasi quattuor Evangelia vel totidem paradisi flumina. A. a. O. Sp. 243 B. – Quattuor hae sunt synodi principales fidei doctrinam plenissime praedicantes. A. a. O. 244 B.

[71] A. a. O. Sp. 243 B–244 B.

[72] Sed etsi qua sunt concilia quae sancti patres spiritu Dei pleni sanxerunt, post istorum quattuor auctoritatem omni manent stabilita vigore ... A. a. O. Sp. 244 B.

[73] A. a. O. (Anm. 25) 97–98.

[74] Etwas nach 641, nach *M. Richard*, RevÉtByz 25 (1967) 41.

[75] PG 89, 97 D–101 B.

durchgeführt wurden [76]. Man sieht: Konzilsgeschichte ist fortan ein Kapitel der Apologetik, Konzilskenntnisse gehören zum Basiswissen des Theologen. In der Konzilssynopse selber fällt auf, daß bei allen fünf Konzilien die Kaiser zwar genannt werden, nicht aber die Päpste, ferner, daß zwischen Ephesus und Chalcedon auf die Lokalsynode (topike synodus) des Flavian und die sog. „Räubersynode" des „alexandrinischen Bischofs" hingewiesen und bei einigen Konzilien der Zeitabstand angegeben wird.

II. Anonyme Konzilssynopsen

Im Vorausgehenden befaßten wir uns mit Ansätzen von Konzilssynopsen. Es handelte sich insofern um Ansätze, als die betreffenden Texte keine selbständigen Schriften, sondern Abschnitte bzw. Kapitel von Schriften oder Reden darstellen. Wenn wir uns nun im folgenden einer ersten Kategorie selbständiger Schriften zuwenden, so darf diese Einteilung nicht so verstanden werden, als ob diese Synopsen jenen zeitlich nachfolgten. Das Gegenteil ist der Fall. Es ist sogar damit zu rechnen, daß der eine oder andere, vielleicht sogar die Mehrzahl der im vorausgehenden Abschnitt behandelten Texte literarisch von den jetzt zu besprechenden anonymen Konzilssynopsen abhängt. Auf die Existenz vieler solcher anonymer Konzilssynopsen in der Handschriftensammlungen ist in der Vergangenheit wiederholt hingewiesen worden [77]. J. A. Munitiz hat jüngst [78] eine größere Zahl handschriftlicher Synopsen im Hinblick auf ihren Bericht über das siebte ökumenische Konzil untersucht und kommt dabei zu höchst interessanten Ergebnissen bzw. Vermutungen, was die Natur, das Alter und die mutmaßlichen Verfasser von Zusätzen zu diesen Synopsen angeht. Vor allem folgert er aus der großen Anzahl der vorhandenen Manuskripte und der Art der Zusätze und Änderungen, daß es sich um offizielle Texte handelt [79]. Einer dieser offiziellen Texte liegt für

---

[76] Necesse est autem studiosum illud quoque tenere sancta oecumenica sex concilia et quamobrem et contra quas haereses sint celebrata quin et (nosse) oportet alia quoque diversa provincialia et ante et postea in diversis provinciis de diversis capitibus acta. A. a. O. 97 D–100 A.

[77] Vgl. Fabricius/Harless, Bibliotheca Graeca, t. XII, 338, Anm. a; vor allem aber hat *F. Dvornik*, Le schisme de Photius, histoire et légende (Paris 1950) Appendixe III, 605–611, eine Liste anonymer griech. Synopsen aus den Nationalbibliotheken von Paris, Wien, Brüssel und London zusammengestellt und einige theologisch relevante Einzelheiten daraus mitgeteilt. Vgl. auch *id.*, Greek Uniats and the number of Oecumenical Councils, Mélanges Eugène Tisserant, II (Rom 1964): Studi e Testi 232, 93–101, dort 93.

[78] A. a. O. (Anm. 10).

[79] Offiziell ist der Text freilich nicht in dem Sinn, daß eine kirchliche Körperschaft oder Instanz, z. B. das Konstantinopler Patriarchat ihn promulgierte oder auch nur approbierte. „Offiziell" bedeutet nur das Faktum, daß der gleiche Konzilsbericht immer wieder abgeschrieben, ergänzt und weiter tradiert wurde.

das siebte ökumenische Konzil in zwei stark von einander abweichenden Fassungen vor. Munitiz glaubt aufgrund einer Reihe von Beobachtungen die in den Pariser Handschriften schwächer bezeugte Version („Second Text") als die ältere nachweisen zu können [80]. Neben anderem deutet das Incipit der Synopse [81] auf die nähere Bestimmung des Textes hin: es handelt sich um ein Lehrdokument, das zur Klerikerausbildung, zur Novizenunterweisung, aber auch zur Belehrung eines größeren Publikums verwendet wurde [82]. Aus der Tatsache, daß mehrere Handschriften nur sechs ökumenische Konzilien verzeichnen, darf gefolgert werden, daß dieser offizielle Lehrtext schon vor dem siebten allgemeinen Konzil in Gebrauch war.

Aus dem von uns anvisierten Zeitraum sind, soweit wir sehen, lediglich drei oder vier anonyme Synopsen veröffentlicht. Entsprechend der in der Einleitung angegebenen Abgrenzung auf veröffentlichte Texte befassen wir uns im folgenden ausschließlich mit diesen Synopsen [83]. Von großem Interesse für die Entwicklung der Konzilsidee ist die von V. N. Beneševic [84] edierte „Unterweisung (‚eidesis') über die heiligen ökumenischen und lokalen Synoden", die nach Munitiz kurz nach 553 abgefaßt sein dürfte [85]. Diese Synopse besteht aus einer Liste von dreizehn Konzilien. In die Reihe der lokalen Synoden – Antiochien, Ankyra, Neokaisareia, Sardika, Gangra, Antiochien, Laodikeia – ist zwischen Neokaisareia und Sardika das Nicaenum, erstaunlicherweise ohne die Bezeichnung „ökumenisch", recht ungeschickt zwischengeschoben [86]. An Laodikeia schließt sich die Serie der restlichen vier ausdrücklich als ökumenisch bezeichneten Synoden an, wobei zwischen Chalkedon und Konstantinopel II eine lokale Synode gegen Severus von Antiochien eingereiht ist [87]. Das kirchenrechtliche Interesse dieser Synopse zeigt sich daran, daß bei der Mehrzahl der Synoden die Zahl der verabschiedeten Kanones angegeben wird. Im Vergleich zu den ökumenischen Synoden, denen

---

[80] *Munitiz* hält es für wahrscheinlich, daß dieser „Second Text" kurz nach dem Zweiten Nicaenum (787), vielleicht von Nikephorus („the most likely person", S. 175) verfaßt wurde, der „First Text" dagegen erst nach 866 „in the light of Photius' letter". A. a. O. 176.

[81] Χρὴ γινώσκειν, Hardouin, Acta Conciliorum, t. V, Sp. 1485.

[82] A. a. O. (Anm. 10) 153.

[83] Veröffentlichte Synopsen aus der Zeit nach 900, vgl. *Walter*, a. a. O. (Anm. 8) 199, Anm. 21.

[84] Kanoničeskij Sbornik XIV titulov (St. Petersburg 1905) 73–79.

[85] A. a. O. (Anm. 10) 174.

[86] „Und im übrigen wurde die Synode in Nikaia gegen den gottlosen Arius versammelt. Auch sie stellte 20 Kanones auf." A. a. O. (Anm. 84) 74, 19–20.

[87] Die vergleichsweise äußerst breite Behandlung der Vorgeschichte dieser Synode (Chalkedon wird in 7 Zeilen abgehandelt, diese lokale Synode in 37) dürfte Hinweise zur Bestimmung der genaueren kirchenpolitischen Position des oder der Autoren enthalten.

nur wenige Zeilen gewidmet sind [88], werden die lokalen von Antiochien gegen Paul von Samosata, Ankyra, Sardika und Konstantinopel gegen Severus von Antiochien sehr ausführlich behandelt. Als Muster möge dafür der Bericht über die Synode von Antiochien stehen: „Zur Zeit des römischen Kaisers Aurelian wurde Paul von Samosata, Bischof der Theopoliten [89] oder Antiochener, zum Anführer einer schlimmen Häresie. Er nannte nämlich Christus, unseren wahren Gott, einen bloßen Menschen, der wie die Propheten göttlicher Gnade gewürdigt sei. Als die Kirchenleiter davon erfuhren, kamen sie in immer größerer Zahl in Antiochien zusammen. Ihre Führer waren Hymenaios von Jerusalem, Gregor der Wundertäter von Neokaisareia, dessen Bruder Athenodoros, Firmilian von Kaisereia in Kappadokien, Helenos von Tarsus. Zunächst versuchten sie, durch Vorschläge und Beratungen Paul von seinem Irrglauben abzubringen. Als sie ihn aber als unheilbar krank erkannten, entkleideten sie ihn aufgrund einer einstimmig gefaßten Entscheidung des Priestertums und entfernten ihn aus der Kirche. Da er Widerstand leistete und die Kirchenleitung widerrechtlich festhielt, bat die heilige Synode Kaiser Aurelian um Unterstützung und setzte ihn über die (Amts-)Anmaßung des Paulus ins Bild. Obwohl der Kaiser Heide war, unterwarf er den Protestierenden dem Beschluß seiner Glaubensgenossen, ihn aus ihrer Gemeinschaft zu entfernen. Und so wurde der gottlose Paulus durch den Archonten der Stadt aus der Kirche vertrieben und der Glaube gefestigt“ [90].

Aufschlußreich an dieser Notiz über das Konzil von Antiochien ist nicht nur im allgemeinen die offensichtliche Stilisierung der bei Eusebius [91] gefundenen Nachrichten im Sinne der zeitgenössischen Konzilsidee, interessant ist vor allem, wie selbstverständlich dem Verfasser der Synopse das Zusammenwirken von Staat und Kirche erscheint, „obwohl der Kaiser noch Heide war“. Sicher nicht ohne Absicht wurde dieses bei Eusebius am Rande erwähnte zufällige Faktum der kaiserlichen Unterstützung des Konzils an die Spitze der Synopse gestellt. Nicht nur die ökumenischen Konzilien, nicht erst Nikaia sind staatskirchliche Gemeinschaftsveranstaltungen, will der Verfasser damit sagen, schon im ersten partikularen Konzil, dem von Antiochien gegen Paul von Samosata, ist das Wesen dieser Einrichtung

---

[88] Vgl. z.B. die Notiz zu Konstantinopel I: „Und im übrigen wurde die heilige ökumenische Synode in Konstantinopel gegen Makedonius versammelt, der gegen den Heiligen Geist gelästert hatte. Von ihr gibt es 7 Kanones.“ A. a. O. (Anm. 84) 75, 22–24.

[89] Theopolis: Beiname von Antiochien seit den Erdbeben von 526 und 528, vgl. *G. Downey*, A history of Antioch in Syria (Princeton 1961) 529 f.

[90] A. a. O. (Anm. 84) 73,3–74,2.

[91] Kirchengeschichte VII, 27–30.

offenbar geworden. Nicht ohne Interesse ist auch, wie das Zustandekommen und der Verlauf des Konzils von Sardika (342) in unserer Synopse geschildert wird. Von Konstantius wird berichtet, daß er alles tat, um das Nicaenum, d. h. „das von ihm durch die Gnade des heiligen Geistes Definierte durch eine andere Synode umzuwerfen und ungültig zu machen. Da informierte der Bischof der Kirche der Römer, den orthodoxen Kaiser des Westreiches Konstans, den Sohn Konstantins des Großen und Bruder des genannten Konstantius, über die Maßnahmen seines Bruders gegen die Orthodoxie. Der Westkaiser äußerte seinen Unwillen und drohte seinem Bruder brieflich mit Krieg, wenn er nicht aufhöre die Orthodoxie zu befeinden. Beide Kaiser beschlossen darauf, eine Bischofssynode der westlichen und östlichen Reichshälfte in Sardika zu versammeln und zu entscheiden, ob das in Nikaia Definierte gültig sein solle oder nicht. Zahlreiche Bischöfe aus dem Westen und Osten kamen zusammen. Ihre Führer waren Protogenes von Sardika und Hosios, Bischof von Cordoba. Nach eingehender Untersuchung stellte die heilige Synode eine einstimmige Definition (‚horos') auf, die das heilige Symbol der Väter von Nikaia bekräftigte und alle unter Kirchenbann stellte, die Entgegengesetzes dachten und lehrten. Außerdem wurden 22 Kanones aufgestellt" [92]. Auch hier ist die komplexe Geschichte deutlich im Sinne der zugrunde liegenden Konzilsidee stilisiert: Der Arianismus wurde schließlich und endlich überwunden durch das Zusammenwirken der staatlichen und kirchlichen Macht. Höchst bedeutsam auch, was in den Augen des Autors die Voraussetzung für das Gelingen des Konzils war: das gemeinsame Vorgehen des West- und Ostkaisers. Daß die Initiative für die Konzilsveranstaltung, überhaupt die Sorge um die Reinerhaltung des Glaubens, vom römischen Bischof ausging, will auch nicht übersehen werden. Bemerkenswert ist ferner, daß sich die Rolle des Kaisers auf die Einberufung des Konzils beschränkt, auf dem Konzil selber tritt er nicht mehr in Erscheinung [93]. Die Führung des Konzils liegt in den Händen zweier Bischöfe, eines westlichen und eines östlichen. Deutlicher als es hier im Bericht über Sardika geschieht, kann kaum der Idee Ausdruck gegeben werden, daß Konzile und sie allein [94] die Kraft haben, Häresien zu überwinden. Die „Unterweisung über die heiligen ökumenischen und lokalen Synoden" schließt mit einem Passus von höchster Bedeutung. Der Verfasser antwortet nämlich auf die Frage, wie ökumenische von

[92] A. a. O. (Anm. 84) 74,21–75,13.

[93] Bei keiner der ökumenischen Synoden ist von Einberufung oder Mitwirkung des Kaisers die Rede. Lediglich von Konstantinopel II heißt es, daß die Synode unter Justinian stattfand. A. a. O. (Anm. 84) 77, 21.

[94] Nicht einmal der große Vorkämpfer der Orthodoxie gegen den Arianismus, Athanasius, wird erwähnt!

lokalen Synoden unterschieden werden können: „Wenn wir zahlreiche Synoden erwähnten, aber nur fünf ökumenisch nannten – nämlich die in Nikaia, die in Konstantinopel, die in Ephesus, die in Chalkedon und die wiederum in Konstantinopel gegen Origenes und Theodor zusammengekommene fünfte Synode –, so müssen die Leser wissen, daß auch die übrigen von uns genannten Synoden in gleicher Weise wie jene von der Kirche rezipiert sind. Alles von ihnen Definierte nimmt die Kirche als apostolische Gesetze entgegen [95]. Nur fünf Synoden jedoch werden ökumenisch genannt in Anbetracht dessen, daß Hohepriester durch kaiserliche Anordnung im Gesamtterritorium des römischen Staates herbeigerufen wurden und in eigener Person erschienen oder Stellvertreter entsandt haben, (zweitens) weil in jeder der fünf Synoden die Untersuchung den Glauben betraf und eine Entscheidung (‚psephos') oder eine dogmatische Definition (‚horos dogmatikos') aufgestellt wurde. Denn die (Synode) von Nikaia hat das heilige Symbol oder Kredo [96] überliefert (‚paradidomi'), die in Konstantinopel hat entsprechend dasselbe heilige Symbol erweitert und verdeutlicht, die erste in Ephesus hat die Kapitel des seligen Kyrill angenommen und sie zur Zahl der richtigen Dogmen zugelassen (‚enkrinein'), die in Chalkedon hat die dogmatische Definition (‚dogmatikos horos') gegen den Eutyches und seine abwegige Häresie ausgerufen (‚ekphoneo'), die fünfte Synode in Konstantinopel (schließlich) hat in 14 Kapiteln die Dogmen der Orthodoxie verkündet (‚kerytto'). Die übrigen Synoden aber waren Teilsynoden (‚merika'): es wurden nicht die Bischöfe der ganzen Ökumene herbeigerufen, und die Synoden stellten nichts Dogmatisches auf, sondern trafen die ihnen jeweils richtig erscheinenden Maßnahmen zur Festigung des auf den vorausgegangenen heiligen Synoden dogmatisch Definierten oder zur Entfernung von Leuten, die sich diesen Synoden frech und gottlos widersetzten, oder zur Behandlung von Kanones und von Streitfällen im Hinblick auf die Kirchenzucht". [97]

Während die zweite der für das ökumenische Konzil genannten Bedingungen, die Aufstellung einer den Glauben betreffenden Definition [98], relativ eindeutig ist, gibt die erste Anlaß zu Fragen. Was ist eigentlich das Entscheidende: die *kaiserliche* Einberufung als solche, also die Mitwirkung des Staates, oder die *ökumenische*

---

[95] Der letzte Satz ist nach Varianten übersetzt, a. a. O. (Anm. 84) 78, 8.

[96] ‚μάθημα' in der Bedeutung von Credo vgl. u. a. Codex Justinianus 1, 1, 7, 11.

[97] A. a. O. (Anm. 84) 78,1–79,5; vgl. den von *R. Devreesse*, Le 5. concile et l'œcuménicité byzantine, Miscellanea G. Mercati, vol. III, (Rom 1946): Studi e Testi 123, 1–15, dort S. 15, Anm. 52, zitierten Text, der zum gr. Tl. wörtlich mit vorliegendem übereinstimmt.

[98] Man beachte, wie Ephesus und Konstantinopel II in das vorgegebene Schema hineingezwängt werden.

Einberufung, die per accidens, d. h. weil der Kirche die Mittel dazu fehlen, nur vom Kaiser durchgeführt werden kann, oder ist gar die tatsächliche *Teilnahme* von Bischöfen der ganzen Ökumene konstitutiv für eine ökumenische Synode? Man hat – vor allem von der folgenden negativen Formulierung her[99] – den Eindruck, daß das entscheidende Moment für die Konstituierung einer ökumenischen Synode die ökumenische Berufung als solche und nicht die tatsächliche ökumenische Zusammensetzung darstellt. Diese ökumenische Berufung freilich kann nur der Kaiser vornehmen, und insofern ist seine Mitwirkung für das Konzil de facto wesentlich. Wir werden im folgenden dem Echo dieser Konzilsdefinition, die die folgenden 5 Jahrhunderte beherrschte, wieder begegnen.

Der zweite Text, mit dem wir uns näher befassen wollen, wurde 1938 von H. Stern veröffentlicht[100] und von ihm auf das Ende des 7. bzw. den Anfang des 8. Jahrhunderts datiert[101]. Halten wir zunächst fest, was diese Synopse mit der vorausgehenden gemeinsam hat. Beide Synopsen enthalten neben den ökumenischen Konzilien auch Partikularsynoden. Unterschiedlich dagegen sind die Reihenfolge und teilweise die Namen der Provinzialsynoden. Die Reihenfolge lautet für vorliegende Synopse: Ankyra, Karthago, Gangra, Sardika, Antiochien, Laodikeia, Nikaia I, Konstantinopel I, Ephesus, Chalkedon, Konstantinopel II, Konstantinopel III und Nikaia II. Die Synopse verschränkt also nicht die beiden Konzilsserien, die lokalen und die ökumenischen, ineinander, so daß eine chronologische Reihenfolge entsteht, sondern stellt sie einfach hintereinander. Welche Konzilsidee kommt in dieser Synopse zum Ausdruck?[102] Was die sechs ökumenischen Konzile angeht[103], so ist der Text jeweils nach dem gleichen Schema konstruiert. Es sei am Beispiel von Nikaia aufgezeigt: „1. Die heilige Synode a) zu Nikaia der b) 318 heiligen Väter c) gegen Arius, d) der den Sohn und Logos des Vaters als geschaffen erklärte, wurde e) unter Kaiser Konstantin dem Großen versammelt. 2. Die heilige Synode definierte und bekannte den eingeborenen Sohn und Logos des Vaters, durch den alles geworden ist,

---

[99] Eine Teilsynode ist eine solche, in der „nicht die Bischöfe der ganzen Ökumene herbeigerufen wurden", a. a. O. (Anm. 84) 78, 21–79, 1.

[100] A. a. O. (Anm. 3) 421–423. – Das Hauptmanuskript, das Stern der Veröffentlichung zugrunde legte, ist ein christlich-arabischer Text aus dem 15. Jh.: Paris, Bibliothèque Nationale, fond arabe, nr. 236. Dieser Text stimmt – außer was die Reihenfolge der Synoden angeht – mit den Mosaikinschriften der Bethlehemer Geburtskirche überein, soweit diese erhalten sind. Einzelheiten hierzu bei *Stern*, a. a. O. (Anm. 3) 417–419.

[101] A. a. O. (Anm. 3) 457; *A. Grabar*, L'iconoclasme, a. a. O. (Anm. 1) 52–53, stimmt grosso modo dieser Datierung zu.

[102] Wir lehnen uns im folgenden z. T. an *Stern*, a. a. O. (Anm. 3) 433–442 an.

[103] Das 7. allgemeine Konzil wurde erst nachträglich hinzugefügt.

gleichewig und gleichen Wesens mit dem Vater, gezeugt, nicht geschaffen, 3. und sie stellte Arius unter den Kirchenbann." [104] Die Formulierung für das fünfte und sechste ökumenische Konzil weicht – abgesehen von einigen theologisch unbedeutenden Einzelheiten – nur in einem Punkt von den Berichten über die ersten vier Konzilien ab: dort heißt es „das Konzil definierte und bekannte", hier heißt es „das Konzil bestätigte und bekräftigte". Die abweichende Formulierung ist nicht zufällig. Sie trägt dem Primat der vier ersten Konzilien Rechnung. Die folgenden bekräftigen nur, was jene grundgelegt haben.

Auch die Berichte über die sechs Partikularsynoden sind nach ein und demselben Schema verfaßt. Es sei aufgezeigt an der Formulierung über Laodikeia: „Die heilige Synode in Laodikeia in Phrygien der 25 Bischöfe fand statt wegen Montanus und Manes und sonstiger Häresien. Die heilige Synode stellte diese Männer als Häretiker und Feinde der Wahrheit unter den Kirchenbann" [105]. Warum läßt unsere Synopse Laodikeia Montanus und Manes verurteilen, obwohl dem Verfasser aus den Vorlagen, nämlich den Kanonessammlungen, bekannt sein mußte, daß dieses Konzil nur mit Disziplinarfragen beschäftigt war? Der Grund ist klar: Die herrschende Konzilsidee verlangte, daß alle wichtigen Häresien von Konzilien verurteilt sein mußten. Und Manes und Montanus werden von allen Historikern zu den bedeutenderen Häretikern gezählt [106].

Schließlich müssen wir uns noch mit der anonymen Synopse befassen, auf die Munitiz in genannter Studie speziell aufmerksam macht [107]. Der entscheidende Unterschied zu den beiden vorausgehenden besteht darin, daß nur die sechs bzw. sieben ökumenischen Konzilien aufgezählt und die Partikularsynoden nicht genannt werden. Im übrigen wird das gleiche Schema zugrunde gelegt, aber erheblich ausführlicher berichtet [108]. Auffallend ist in dieser Synopse

---

[104] A. a. O. (Anm. 3) 421. [105] A. a. O. (Anm. 3) 427.

[106] Für weitere Einzelheiten vgl. *Stern*, a. a. O. (Anm. 3) 438–442.

[107] Vgl. Anm. 10. Sie ist u. a. abgedruckt in Hardouin, Acta Conciliorum, t. V, Sp. 1485–1490, ferner Ralle/Potle, Syntagma Bd. I (Athen 1852) 370–374. Auf ältere Ausgaben und ihre Differenzen weist *Munitiz*, a. a. O. (Anm. 10) 148 hin. Dort auch 178–182 die abweichenden Versionen für das 7. allgemeine Konzil: First Text, Second Text, Alternative Texts 1 bis 6.

[108] Die Notiz zum 2. Constantinopolitanum lautet: „1. Die zweite heilige ökumenische Synode der b) heiligen 150 Väter fand a) in Konstantinopel e) unter Kaiser Theodosius dem Großen, dem römischen Papst Damasus, dem Konstantinopler Patriarchen Nektarius und Gregor dem Theologen c) gegen den gottlosen Makedonius statt, der räuberisch den Patriarchenthron an sich gerissen hatte und d) den Heiligen Geist lästerte. Denn er sagte, derselbe sei nicht Gott, sondern der Gottheit des Vaters fremd. 3. Daher verurteilte sie ihn zusammen mit seinen Gesinnungsgenossen als Glaubensfeind und sprach über ihn den Kirchenbann aus. 2. Sie erklärte den Heiligen Geist als wahren Gott und Herrn und Lebendigmacher und verkündigte, daß er gleichen Wesens mit dem Vater und dem Sohne existiere, einer

die stereotype Aufzählung von Kaiser, Papst und Patriarch von Konstantinopel, und zwar durchgehend in dieser Reihenfolge, mit einer einzigen – verständlichen – Ausnahme, nämlich Ephesus. Sogar das zweite Constantinopolitanum läßt unserer Synopse unter dem Dreigestirn Kaiser, Papst und Patriarch von Konstantinopel stattfinden. Die dieser Aufzählung zugrunde liegende Konzilsidee bzw. Ekklesiologie ist deutlich: die erste Autorität in der Kirche ist der Kaiser, ihm nachgeordnet ist an zweiter Stelle der Bischof des alten Rom, an dritter Stelle der Bischof von Neu-Rom.

Aufschlußreich für die Konzilsidee ist schließlich noch der Bericht vorliegender Synopse über das siebte allgemeine Konzil. Er liegt, wie oben schon vermerkt, in zwei stark voneinander abweichenden Fassungen vor [109]. Der Hauptunterschied des Zusatzes zur ursprünglich nur sechs Konzilien zählenden offiziellen Konzilssynopse ist in beiden Versionen die Zahl der genannten Patriarchen. Für die Konzilien eins bis sechs werden durchgehend nur der Papst und der Patriarch von Konstantinopel genannt, der „First" und „Second Text" dagegen nennen beide fünf Patriarchen. Damit wird deutlich, daß zur Zeit der Abfassung des Zusatzes über das siebte allgemeine Konzil die Pentarchie, d. h. die Teilnahme aller fünf Patriarchen am Konzil, als wesentlich für die Konstituierung des Konzils betrachtet wird [110]. Der Verfasser des Berichtes über die vorausgegangenen sechs Konzile hatte demgegenüber an der Pentarchie noch kein sichtbares Interesse. Vergleicht man den „First Text" mit dem „Second Text", lassen sich noch einige nicht ganz unbedeutende Unterschiede feststellen. Beide Texte nennen zwar bei der Aufzählung von Kaiser und Patriarch den Kaiser an erster Stelle, der „Second Text" setzt aber statt des mehrdeutigen ‚epi' [111] das eindeutige „im achten Jahre des Konstan-

---

und derselben Gottheit und Macht, wie das Glaubenssymbol es enthält, das sie selber durch die Gnade des Heiligen Geistes deutlicher ausgerufen haben. Zusammen mit ihm und Gleichgesinnten haben sie ferner noch unter Kirchenbann gestellt die Lästerung des Apollinarius von Laodikeia, der behauptet, das Fleisch unseres Herrn sei ohne Seele, und bekräftigt, dasselbe habe eine Seele und zwar eine unseren Seelen gleichwesentliche". Ralle/Potle, a. a. O. (Anm. 107) 370–371.

[109] „First Text", vgl. *Munitiz*, a. a. O. (Anm. 10) 178, „Second Text" ebd. 180–182.. Die „Alternative Texts" 1 bis 6 können außer Betracht bleiben, da sie entweder unter den uns interessierenden Rücksichten nicht voneinander abweichen oder schwer zu datierende Paraphrasen oder verkürzte bzw. erweiterte Wiedergaben des „First" bzw. „Second Text" darstellen. Vgl. *Munitiz*, a. a. O. (Anm. 10) 167–169.

[110] Auch die von St. Lemoyne, Varia Sacra, I (Lyon 1685) 81–123 abgedruckte Synopse, deren Zusatz zum 7. allgemeinen Konzil *Munitiz*, a. a. O. (Anm. 10) 183–185, nach dem Paris. Graec. 1630 ediert hat, bezeugt die Pentarchie: „Die Vorkämpfer und führenden Männer waren Hadrian, Papst von Rom, der durch seine Apokrisiare wirksam war, Tarasius, Patriarch von Konstantinopel und die anderen drei Patriarchen, die auch durch ihre Apokrisiare (wirksam waren) . . ." A. a. O. 183.

[111] Nach Lidell-Scott: in der Zeit, unter der Herrschaft, in Gegenwart dieser oder jener Person.

tin und der Irene". Während der „First Text" das Konzil einfach „unter dem Kaiser Konstantin und Irene, seiner Mutter, unter Hadrian, dem Papst zu Rom, Tarasius von Konstantinopel, Politanus von Alexandrien, Theodoret von Antiochien und Elias von Jerusalem" stattfinden läßt, differenziert der „Second Text": das Konzil fand im achten Jahr des Kaisers Konstantin statt. Die Leitung des Konzils (‚hegeomai') hatten die beiden Stellvertreter des Papstes, der Patriarch von Konstantinopel und die Stellvertreter der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Ist diese klare Kennzeichnung der Konzilsführung im „Second Text" nur aus dem allgemein mehr wissenschaftlichen Charakter dieses Textes im Vergleich zum „First Text" zu erklären [112] oder kommt darin auch eine theologische Vorstellung über das Wesen eines Konzils zum Ausdruck: das Konzil selbst ist wesentlich Sache der Bischöfe, nicht des Kaisers? Nicht übersehen werden sollte schließlich, daß der Papst in beiden Versionen als erster unter den fünf Patriarchen genannt wird [113].

III. Namentliche Synopsen

Die namentlich gezeichneten Konzilssynopsen, mit denen wir uns im folgenden befassen wollen, dürften alle mehr oder weniger von den anonymen beeinflußt sein. Das galt schon von dem weiter oben erwähnten Konzilskapitel des Anastasius Sinaita († nach 700), das gilt auch von seinem kurz *De Haeresibus Et Synodis* betitelten Werk [114], das nach H. G. Beck [115] dem *Hodegos* nahe verwandt ist. Insofern schon Athanasius und Hilarius im 4. Jahrhundert Schriften über Konzilien verfaßt haben [116], stellt die Konzilienschrift des Anastasius keine schlechthinnige Neuerung dar, andererseits ist es jedoch von Inhalt und Form her deutlich, daß der Sinaite nicht an diese ältere Tradition anknüpft, sondern eine gradlinige Entfaltung aus dem Konzilskapitel des Hodegos bietet. Die Eigenart dieser Schrift – und diejenige der im folgenden zu besprechenden – kann man sich

---

[112] Darauf weist *Munitiz* schon im Blick auf die Nennung der Stellvertreter statt der Patriarchen hin. A. a. O. (Anm. 10) 171.

[113] Vgl. hierzu *Munitiz*, a. a. O. (Anm. 10) 173: „Whereas four of the Alternative Texts (1–4) and the Synodicon Vetus, place the Patriarch of Constantinople before the Pope of Rom in the presidency of the Council (as was effectively the case), the two main texts (and the shortened version of the Second) scrupulously preserve the honorary order of precedence among the five Patriarchs that had been established in the IVth century, and that was observed in the official lists of the Acta. The recognition of the primacy of Rome (at least in this honorary sense) is as obious as that of the need for a quintuple Patriarchate for an ecumenical Council."

[114] Pitra, a. a. O. (Anm. 28) 257–271.

[115] Kirche und theologische Literatur, S. 443.

[116] Epistula de Synodis Arimini in Italia et Seleuciae Isauria celebratis, PG 26, 681–792 und liber de Synodis seu Fide Orientalium, Pl 10, 471–546.

durch den Vergleich mit dem anonymen Traktat *De Sectis* verdeutlichen, den J. Speigl gerade auch unter der Rücksicht der dort enthaltenen Konzilslehre analysiert hat [117]. Hier wie dort ist ausführlich von Konzilien die Rede, der Unterschied liegt hauptsächlich darin, daß die ökumenischen Konzilien bei Anastasius und seinen Nachfolgern Strukturprinzipien der Schrift darstellen, was bei De Sectis nicht der Fall ist. Titel [118] und einleitendes Kapitel der Schrift zeigen die enge Verwandtschaft mit dem älteren Schrifttyp der Häretikerkataloge. Entsprechend steht auch der obligatorische Topos vom teuflischen Ursprung aller Häresien am Anfang [119]. Gegen den vierten ‚Tropos' teuflischer Häresie tritt das Nicaenum zusammen. Von ihm und den beiden folgenden Konzilien ist nur ganz kurz die Rede [120], wesentlich ausführlicher wird das Chalcedonense behandelt. Grund zu dessen Versammlung war nicht so sehr die Glaubensfrage als vielmehr die Bestrafung des Mordes an Flavian und die Wiedergutmachung gegenüber dem Papst [121]. Was gab es wiedergutzumachen? Die ‚Räubersynode' war zusammengetreten ohne ‚Vollmacht' [122] des Papstes, „was unerlaubterweise geschah und sonst niemals geschehen ist" [123]. Dieser Vorwurf erscheint Anastasius so wichtig, daß er ihn wenige Zeilen später nochmals erhebt [124]. Nach relativ breiter Darstellung der Nachgeschichte des Chalcedonense weist Anastasius auf die notwendige Kenntnis weiterer Konzilien hin [125], bevor er auf das zweite Constantinopolitanum zu sprechen kommt. Beim Bericht über dieses Konzil fällt einerseits auf, daß von einer Einberufung durch den Kaiser nicht ausdrücklich bzw. eher ausdrücklich nicht die Rede ist, andererseits die „Führung" des Konzils durch die vier

---

[117] Der Autor der Schrift *De Sectis* über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians: AnHistConc 2 (1970) 207–230.

[118] Sancti Anastasii Sinaitae capitulum in quo brevis sermo (ἐπιτομή) est de haeresibus quae ab initio fuerunt, et de synodis adversus eas habitis. A. a. O. (Anm. 28) 257.

[119] Anastasius unterscheidet des Näheren 4 Phasen der teuflischen Wirksamkeit: Leugnung der Inkarnation, Kirchenverfolgung, Irrlehre über den Geist (Montanes und Manes), Leugnung der Homoousie. A. a. O. (Anm. 28) 258–259.

[120] A. a. O. 259.

[121] Acta igitur Chalcedone synodus est, non adeo fidei intuitu quam potius ut vindicaretur caedes in Flavianum patrata, tum maxime quod absque licentia apostolicae Romanorum sedis coacta fuerat praedatoria synodus, id quod fieri non licebat, neque licuit umquam. A. a. O. 261.

[122] ἐπιτροπή: Erlaubnis, Vollmacht, Aufsicht; power to decide, quardianship, stewardship.

[123] ὅπερ οὔτε ἐξὸν γενέσθαι οὔτε γέγονέ ποτε. A. a. O. 261.

[124] Dioscurus ... coegerat latrocinale synedrium praeter licentiam sanctissimi papae Romani. A. a. O.

[125] Illud etiam noscere oportet, quomodo habita fuerint et alia concilia, locis temporibusque varia, de variis quastionibus et negotiis ecclesiasticis contra multiplices haereses. A. a. O. 263–264.

Patriarchen eigens hervorgehoben wird [126]. Weil auch die nachträgliche Bestätigung des Konzils durch den Papst erwähnt wird, dürfte hier ein Zeugnis für die Pentarchie vorliegen [127].

Ähnlich wie über Konstantinopel II ist der Bericht über Konstantinopel III angelegt. Anastasius hebt auf die Pentarchie ab und weist auf die Stellvertreter des Papstes besonders hin [128]. Bei der Darstellung der Vorgeschichte dieses Konzils geht Anastasius auch auf die Rolle des Honorius und seine Verurteilung ein [129]. Dem ökumenischen Konzil selber seien Konzilien in Konstantinopel und Rom vorausgegangen. Das „Lokalkonzil" (‚topike synodus') des römischen Bischofs Martin habe die Häretiker verurteilt [130]. Zum Schluß erwähnt der Sinaite noch das sog. Quinisextum [131]. Deutlich ist bei ihm die Tendenz, neben den ökumenischen Synoden auch die Partikularkonzilien zu nennen. Am Endpunkt dieser Entwicklung steht dann das ‚Synodicum Vetus', auf das wir weiter unten eingehen wollen.

---

[126] Ita quippe congregata est sancta synodus quinta, sub illo divi nominis Justiniano seniore ... post quattuor igitur concilia quintum sacrum coactum est sub Justiniano piae memoriae, cui praefuerunt Eutychius Constantinopolitanus, Apollinaris Alexandrinus, Domninus Antiochenus, Eustochius Hierosolymitanus. Is quidem ipse non interfuit ... vicarios autem commisit, qui eius vice fungerentur. A. a. O. 264. – Zur Reihenfolge der Partriarchalsitze vgl. *E. Chrysos*, Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils (553) (Bonn 1966) 152–155.

[127] Sanctissimus vero papa Romae Vigilius in synodo quidem haud comparuit, neque legatos ad eam mandavit, sed actis in ea rebus omnibus adhaesit. A. a. O. 264. – Die römische Version der Idee der Pentarchie finden wir bei Anastasius Bibl., Mansi XVI, Sp. 7 D, formuliert. Die Pentarchie wird als eines der Kriterien für die Ökumenizität eines Konzils genannt: Deinde quia cum Christus in corpore suo, quod est ecclesia, tot patriarchales sedes, quot in cuiusque mortali corpore sensus locaverit, profecto nihil generalitati deest ecclesiae, si omnes illae sedes unius fuerint voluntatis, sicut nihil deest motui corporis, si omnes quinque sensus integrae communisque fuerint sanitatis. Inter quos videlicet sedes quia Romana praecellit, non immerito visui comparatur: qui profecto cunctis sensibus praeeminet acutior illis existens, et communionem, sicut nullus eorum, cum omnibus habens. – Zur Pentarchie vgl. *W. de Vries*, Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel: ArchHistPont 6 (1968) 7–42 und neuestens *Y. Congar*, 1274–1974, Structures ecclesiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident; RevScThPh 58 (1974) 355–390 (373–75). – Ferner: *R. Vancourt:* DThC 11, Sp. 2269–2281 (1932); *F. Dvornik*, Byzance et la primauté romaine (Paris 1964) 89–93.

[128] Interiectis postea multis annis Constantinopoli collecta est sancta et oecumenica sexta synodus sub Constantino piissimi nominis. Cui praeerat Georgius Constantinopolitanus, Theophanus Antiochenus in ipsa synodo consecratus ... tunc vero temporis Alexandrinus et Hierosolymitanus thronus patriarchis vacabant, quum gens Agarenorum illis eparchiis potiretur. Occurerunt tamen in synodo utriusque vicarii et apocrisiarii. Misit quoque sanctissimus Romae papa Agatho ad hanc synodum legatos in eius personae vicem. A. a. O. 265.

[129] Die Gegner des Sophronius „haud modicas in universum orbem turbas concitaverunt. Accidit enim ut ipse veteris Romae papa Honorius ad eosdem male deflexerit per quendam oeconomiam ... Damnavit vero et anathemate mactavit Honorium, qui Romanus pontifex fuit ... A. a. O. 267 u. 270.

[130] A. a. O. 268–269.

[131] A. a. O. 271.

De Haeresibus Et Synodis [132] des konstantinopler Patriarchen Germanus (715–730), bald nach dem Erscheinen des ersten Edikts Leos des Isauriers gegen die Bilder oder bald nach 726/27 anzusetzen, [133] ist ausführlicher als die Schrift des Anastasius angelegt [134]. Als erste ‚synodus topike' wird die Antiochener Synode gegen Paulus von Samosata genannt (ibid. 45 A). Für die ersten drei oder vier ökumenischen Konzilien scheint Germanus die Pentarchie zu affimieren, eindeutig ist dies jedoch nicht [135]. Nur für zwei Konzilien, Nikaia und Chalkedon, hebt Germanus ausdrücklich die Einberufung durch den Kaiser hervor [136], in den übrigen Fällen begnügt er sich mit der Nennung des Kaisers, unter dem das Konzil abgehalten wurde. Aus der Tatsache, daß er nur für die ersten vier Konzilien die Anwesenheit bzw. Vertretung des Papstes erwähnt, darf vielleicht gefolgert werden, daß er dieselbe nicht als wesentlich für die Konstituierung eines Konzils betrachtet. Wichtiger jedenfalls als der Beitrag des Papstes scheint für Germanus die Rolle des Kaisers zu sein. Prototyp des christlichen Kaisers ist ihm offensichtlich Konstantin der Große, dessen Einsatz für die Kirche er in leuchtenden Farben schildert und dessen Fehler er zu entschuldigen sucht [137]. Germanus findet zwar auch für Leos Wirken lobende Worte, fügt aber

---

[132] PG 98, 40–88. – Vgl. auch Ralle/Potle, Syntagma Bd. 1 (Athen 1852) 339–369.

[133] „Innere Gründe zwingen wohl auch dazu, Germanus das ihm von Ehrhard abgesprochene Werkchen über die 6 ökumenischen Synoden zu belassen, jedenfalls die uns vorliegende Rezension, die bald nach 727 verfasst sein wird." *H.G. Beck*, Kirche und theologische Literatur, S. 474.

[134] Vgl. die Zielangabe der Schrift: ego tamen in praesenti tuae tantummodo securri interrogationi, ut brevi excurso synodos, eorumque decreta, et conveniendi consultandique causas ennarrem; etsi paulo altius sermonem derivavi, dixique cui quisque synodo illustrium patrum praefuerit, et quis pro tempore imperator fuerit, quisve quam haereticam aciem oppugnaverit. A. a. O. 81 A.

[135] Für Nikaia werden zunächst die Bischöfe von Alexandrien, Rom, Antiochien und Jerusalem genannt, dann nach einer Reihe anderer u. a. Hosios, der Diakon Alexander als Vertreter des 'grossen Metrophanes', des Bischofs von Konstantinopel (49 D–52 A). – Für Konstantinopel I beginnt die Aufzählung der Patriarchen mit Meletius von Antiochien, dem tatsächlichen Präsidenten des Konzils; es folgen die beiden Gregore (Gregor von Nazianz war Bischof von Konstantinopel), Caelestin von Rom, Timotheus von Alexandrien und Kyrill von Jerusalem (60 D). – Für Ephesus lautet die Reihenfolge der 'Vorsitzenden' (προέδρευε): Kyrill von Alexandrien, Caelestin von Rom, Juvenal von Jerusalem, Acacius von Melitene (Patriarchat Konstantinopel). Konstantinopel und Antiochien können verständlicherweise nicht aufgezählt werden (64 A). – Für Chalkedon werden nacheinander genannt: die Stellvertreter des Papstes (παρῆσαν), Anatolius von Konstantinopel (προεδρεύων), Juvenal von Jerusalem, Eusebius von Dorylaeum, Maximus von Antiochien, Anastasius von Thessalonike (65 C).

[136] Für Nikaia wird sogar das „Mitsitzen" des Konstantin mit den Bischöfen vermerkt: qui sacerdotum coetum congregans synodum Nicaeae fieri mandavit, quae sub eo reapse celebrata fuit, praesente ipso et cum sacerdotibus considente (συνεδρεύω) (49 C–D).

[137] Der Kaiser schickte Athanasius in Verbannung, um ihn vor der Nachstellung der Arianer zu schützen (53 B). Die Rückberufung aus dem Exil geht auf eine Anordnung Konstantins zurück (56 A). Vgl. hierzu Athanasius, Apologia secunda 87.

ausdrücklich hinzu, daß ihm kein Erfolg beschieden war. Erst Kaiser Markian rettete die Kirche [138].

Interessanter als die Ausführungen zu den ökumenischen Synoden ist, was Germanus in einem abschließenden Paragraphen über die Unterscheidung von ökumenischen und partikularen Synoden zu sagen hat. Was ist eine Partikularsynode? Es ist eine Synode, in der 1. nur lokale Probleme behandelt werden, 2. die Kaiser nicht „mitsitzen" bzw. die nicht von ihnen einberufen worden ist. Per definitionem waren die Synoden der vorkonstantinischen Zeit Partikularsynoden, da es noch keine christlichen Kaiser gab. Bekannte Partikularsynoden sind z. B. die Synoden von Gangra, Sardika, Laodikeia, Antiochia, Neokaiserea, Ankyra [139]. Entsprechend ist eine ökumenische Synode eine solche, in der überregionale Probleme verhandelt werden und die vom Kaiser einberufen wird bzw. auf der der Kaiser gegenwärtig ist. Da das erste Merkmal einer ökumenischen Synode, der überregionale Charakter eines Problems, ein kaum zu praktizierendes Kriterium darstellt, ist sie am einfachsten an ihrem kaiserlichen Charakter zu erkennen: eine Synode ist ökumenisch aufgrund kaiserlicher Einberufung oder Anwesenheit [140]. In diesem Zusammenhang sei auf die Bemerkung des Germanus hingewiesen, durch die im Codex Encyclius gesammelten Provinzialsynodenbeschlüsse habe das Chalcedonense seine eigentliche Gültigkeit erlangt [141]. Gegen Ende seiner Konzilssynopse arbeitet Germanus, bevor er noch des Näheren auf den ausgebrochenen Bilderstreit eingeht (77A–80D), den inneren logischen Zusammenhang der sechs ökumenischen Konzilien heraus [142] und den entsprechenden Zusam-

---

[138] Romae utique magnus Leo pontifex sedens, totis viribus adversabatur, directis quaquaversis litteris ... sed haec hilum non proficiebant, haeretica praevalente potentia. Caeterum haud multo post Marcianus divino favore imperator exstitit, vir numine afflatus, ordine tenendo idoneus, turbatisque rebus in tranquillitatem restituendis. Convocavit enim Chalcedone episcopos, in urbe nobis proxima, patrum scilicet DCXXX coetum. A. a. O. 65 B–C.

[139] Illud quoque utpote necessarium scire vos oportet, nempe alias quoque exstitisse, sed provinciales tantummodo synodes, quarum etiam canones habemus; quamquam hae proprie in senario illo numero non sunt; veluti Gangrensis, Sardicensis ... et quaelibet alia celebrata provincialis synodus. Namque hae et propter locales ferunter habitae quaestiones, et sine imperatorum praesentia συνεδρευσάντων, neque certe omnes iussu illorum congregatae: nonnullae etiam ante imperatorum christianorum tempora fuerunt. Verum synodi auctoritate proprie oecumenica apud nos pollentes sunt hae; es folgt die Liste der 6 Konzilien mit jeweiliger Nennung des Kaisers. A. a. O. (84 B–C).

[140] Vgl. demgegenüber die Ausführungen der von *Benešević* veröffentlichten Synopse, weiter oben zitiert, S. 362.

[141] ... plus mille episcopi suffragium suum synodo adiecerunt eamque confirmarunt: atque ita haec Chalcedonensis quae dicitur quarta synodus robur suum (τὸ ἴδιον κράτος) obtinuit. A. a. O. 69 B.

[142] Atque hae quidem tamquam insolubilis catena inter se connexae sunt, invicemque dependent. A. a. O. 84 C.

menhang der verurteilten Häresien (85A–B). Wohl in der Absicht, diesen recht augenscheinlich zu machen, antizipiert er bei der Formulierung des auf einem Konzil definierten Glaubens jeweils schon die Lehre des folgenden. So definiert für Germanus schon Ephesus, was erst ausdrückliche Lehre von Chalkedon ist, und Konstantinopel II, was erst Konstantinopel III formuliert [143]. Diese Stilisierung ist Ausdruck des theologischen Postulats der schlechthinnigen Identität des je von den Konzilien definierten Glaubens.

Die Konzilssynopse des Photius [144], die von Grumel auf Mai 866 datiert wird [145], gehört genaugenommen nicht in diesen Teil unserer Untersuchung, sondern in Teil I, da es sich nicht um eine selbständige Schrift, sondern nur um einen Briefteil handelt. Ihn hier zu besprechen, ist jedoch vertretbar, weil er auch als selbständige Schrift *De Synodis* überliefert wird [146]. Die Konziliensynopse gehört dem ersten, dogmatischen Teil des an den Bulgarenfürsten Michael geschriebenen Briefes an. Einige charakteristische Aspekte der Konzilsidee des Photius kommen in dieser Synopse zum Ausdruck. Sie vermerkt für jedes Konzil den Ort der Versammlung, die Zahl der teilnehmenden Bischöfe, die Namen der Kaiser und der leitenden Kirchenmänner, schließlich referiert sie in einiger Breite die wahre und die falsche Lehre [147]. Photius zeigt zunächst ein deutliches Interesse an der Pentarchie. So ragen in Nikaia vor allen anderen hervor Alexander von Konstantinopel, die römischen Priester Vitus und Vincentius (als Vertreter des Papstes), Alexander von Alexandrien, Eustatius von Antiochien und Makarios von Jerusalem [148]. In Konstantinopel I wird die Pentarchie sichtbar, wenn man die päpstliche Bestätigung des Konzils durch Damasus gebührend in Betracht zieht [149]. Für Ephesus freilich können nur drei und für Chalkedon und Konstaninopel III nur vier Patriarchen genannt werden. Für Konstantinopel II und Nikaia II wird wiederum deutlich die Pentarchie affirmiert [150]. Der Konstantinopler Patriarch wird in

---

[143] Et unum confitentur perfectum filium in divinitate et perfectum item in humanitate. A. a. O. 64 B und 68 A. – Itemque definitum est Dominum nostrum Jesum Christum cum utriusque naturae voluntate et operatione salutem nostram peregisse. A. a. O. 72 CD und 73 C.

[144] Ep VIII, 5–20, PG 102, 2; 629–656. – Vgl. auch Ralle/Potle, Bd. I (Athen 1852) 375–388.

[145] Regestes II, Nr. 478.

[146] Vgl. *J. Hergenröther*, Photius Bd. III (Regensburg 1869) 243.

[147] Harum ego synodorum narrationem aggredior instituere, locum simul, numerum, multitudinem, praesides porro singulorum, una cum actionibus, quo res melius intelligantur, descripturus. A. a. O. 632 A.

[148] 632 B–633 A.

[149] 636 A–B.

[150] 644 C, 649 C–D.

allen Konzilien außer Konstantinopel I und Ephesus vor Rom genannt [151]. Offensichtlich ist Photius der Vorrang des konstantinopler Sitzes vor dem römischen ein wichtiges Anliegen. Neu-Rom, das will Photius durch die Ordnung seiner Aufzählung zum Ausdruck bringen, ist erster Sitz der Christenheit [152]. Indirekt zumindest kommt der Führungsanspruch des konstantinopler Stuhls auch zum Ausdruck in der Art und Weise, wie der Fall des Häretikers Nestorius „erklärt" wird. Dieser ist seiner Herkunft nach kein Konstantinopolitaner, sondern ein Antiochener, und vor allem: er ist nicht auf korrekte Weise Bischof von Konstantinopel geworden! [153]

Des Weiteren scheint bemerkenswert: Das Konzil ist eindeutig Sache der Kirche bzw. der Bischöfe. Eine betont distanzierte Haltung gegenüber der Rolle des Kaisers auf den Konzilien kommt darin zum Ausdruck, daß Photius nur im Falle von Nikaia I [154] die kaiserliche Berufung erwähnt, sonst aber die Konzilien lediglich in die Regierungszeit des betreffenden Kaisers einordnet. Zur Konzilsidee des Photius gehört, darauf sei abschließend hingewiesen, daß er im Konzil eine ‚krisis aletheias' [155] sieht, ein Urteil über die Wahrheit, das die „unfehlbaren (aplanes) Dogmen der katholischen und apostolischen Kirche bekräftigt und bestärkt" [156].

IV. Synodicum Vetus

Eine ‚insigne antiquitatis monumentum, quod non modo multa parvis comprehendit, sed etiam varia docet alibi quaerenda incassum', nennt sein letzter Herausgeber, J. A. Fabricius [157], das Synodicum Vetus [158], mit dem wir uns abschließend befassen wollen. Der Straßburger Theologe Johannes Pappus hatte das Werk von einem

---

[151] 632 B, 641 A, 644 C.

[152] Der Terminus, mit dem die „führenden Bischöfe" bezeichnet werden, als deren erster jeweils der Konstantinopler genannt wird, wechselt dabei auffallenderweise von Konzil zu Konzil: Nikaia (προέχοντες) 632 B, Chalkedon (λογάδες) 641 A, Konstantinopel II (ἡγοῦντο καὶ προέλαμπον) 644 C, Konstantinopel III (ἀρχηγοί) 648 A, Nikaia II (ταξιάρχοι καὶ πρωτόστατοι) 649 C. – Von Vigilius heißt es: Vigilius aderat ... apud urbem quidem, synodo tamen non interfuit, eo quod nolebat sponte se ad illum aggregare conventum. Ille autem nihilominus quod minime volebat sacri illius consessus sodalitio interesse fidem communi patrum suffragio editam, libello suo dato, confirmavit. A. a. O. 644 C.

[153] 637 D.

[154] Von Konstantin heißt es: cum istis porro omnibus magnus ille et merito dignus admiratione Constantinus ... praesens eminebat. Ille autem et synodum illum convocarat, et sua ipsius praesentia ut honoratior esset, effecit. A. a. O. 633 A.

[155] 632 A.

[156] 645 D–648 A.

[157] Fabricius/Harless, Bibliotheca Graeca, t. XII, 360–421.

[158] A. a. O. 358.

gewissen Andreas Darmarius käuflich erworben[159] und 1601 erstmals veröffentlicht[160]. Der vollständige Titel gibt eine erste Vorstellung vom Inhalt der Schrift[161]. Bevor wir diese Synopse auf die ihr zugrunde liegende Konzilsidee befragen wollen, sind zunächst noch einige Bemerkungen zu ihrer genaueren Charakterisierung zu machen. Aus dem Vergleich mit den im Vorausgehenden genannten Konzilssynopsen ergibt sich deutlich ihre Eigenart: Während dort immer nur die jeweiligen ökumenischen Konzilien und eine ganz beschränkte Zahl lokaler Synoden behandelt wurden, stellt das Synodicum Vetus den ersten Versuch einer Erfassung und chronologischen Einordnung aller in der Kirche abgehaltenen Konzilien, sowohl der ökumenischen als der partikularen, dar. Wegen seiner Neuheit und der enormen Schwierigkeiten seiner Durchführung verdient dieser Versuch hohen Respekt. Das Synodicum Vetus stellt gewissermaßen den Anfang der Konzilsgeschichtsschreibung dar, und man muß lange warten, bis das hier Begonnene nach Anlage und Umfang wesentlich verbessert wird[162]. Wie ist die Schrift genauerhin angelegt? Im Stil einer Chronik sammelt der Verfasser Nachrichten über Konzilien, beginnend mit dem Apostelkonzil bis zu den Konzilien des 9. Jahrhunderts gegen Photius und Ignatius. Die vornizänischen Konzilien behandelt er schematischer als die nachnizänischen. Vor Nikaia werden stereotyp Ort der Versammlung, Namen des leitenden Bischofs, Thematik des Konzils, oft die Zahl der Bischöfe genannt.

---

[159] Die Art und Weise wie das Synodicum Vetus auftauchte, gab Harnack 1893 zwar Veranlassung, kritisch nach der Echtheit der Schrift zu fragen („Der Umstand, daß es zuerst Andreas Darmarius ans Licht gebracht hat, ruft den stärksten Verdacht hervor". Altchristliche Literatur I, 245. Vgl. auch das Echo auf diese Bemerkung Harnacks bei *Hefele/Leclercq*, Histoire des Conciles, t. I, 128, Anm. 3, und *P. de Labriolle*, Sources du Montanisme (Paris 1913) CXXXV), aber die weitere Forschung ließ sich, soweit wir sehen, von Harnacks Pessimismus nicht beeindrucken, sondern geht nach wie vor von der Echtheit der Schrift aus. Vgl. *H. G. Beck*, Kirche und theologische Literatur, der lediglich auf die antiphotianische Tendenz des Synodicum Vetus aufmerksam macht (S. 598).

[160] Über MM und weitere Drucke des Textes vgl. Harless, a. a. O. 358–359, Anmerkungen. Sehr nützlich ist der Abdruck bei Hardouin, Acta Conciliorum, t. V, Sp. 1491–1549, wegen der besonders am Anfang des Textes zahlreichen Randglossen, in denen auf die vom Autor benutzen Quellen und auf mehrere offensichtliche Irrtümer hingewiesen wird. Von einer neuentdeckten, vollständigeren Hs des Synodicum Vetus berichtet *F. Dvornik*, The patriarch Photius in the light of Recent Research, Berichte vom internat. byzant. Kongreß (München 1958) III, 2 S. 34, Anm. 119.

[161] Libellus synodicus omnes synodos tam orthodoxas quam haereticas brevi compendio continens: quae ab apostolorum inde tempore, usque ad octavam, super unione Photii et Johannis papae institutam sunt celebratae. A. a. O. 360.

[162] Aus diesem Grunde nimmt es auch nicht wunder, daß die ältere Konzilsgeschichtsschreibung sich – wenn auch meist in sehr kritischer Weise – immer wieder auf das Synodicum Vetus bezieht (vgl. z. B. *Ch. W. F. Walch*, Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen [Leipzig 1759] passim; oder auch *Hefele/Leclercq*, Histoire des Conciles [Paris 1907 ff.] passim) und Konzilsausgaben, wie Mansi, jeweils das betr. Kap. des Synodicum zitieren.

Nach Nikaia, zumal für die Konzilien zwischen diesem und Konstantinopel I, hat man eher den Eindruck einer fortlaufenden Geschichte, einer knappen Zusammenfassung des Kampfes zwischen Arianern und Orthodoxen. Neu gegenüber den Vorgängern, wenn man die in den vorausgegangenen Abschnitten besprochenen Texte so bezeichnen will, ist vor allem die prinzipielle Miterfassung der häretischen Versammlungen. Darin zeigt sich zweifelsohne ein deutlicheres Hervortreten rein historischen Interesses als bei den Vorgängern. Dem entspricht übrigens auch eine meist äußerst knappe, freilich oft sehr treffende Kennzeichnung des Konzilsthemas [163].

Charakteristisch für die Gesamtanlage des Synodicum Vetus ist die grundsätzliche Einordnung der ökumenischen Synoden in die Serie der Partikularsynoden und der häretischen Kirchenversammlungen. Damit werden die allgemeinen Konzilien in gewisser Weise relativiert, was auch dadurch zum Ausdruck kommt, daß ihnen verhältnismäßig nicht mehr, bisweilen sogar weniger Raum gegeben wird als den übrigen. Erstaunlich knapp ist vor allem die Notiz über Chalkedon ausgefallen, ohne daß der Verfasser dabei irgendwelche antichalkedonensischen Tendenzen sichtbar werden ließe [164]. Die Frage der Gesamttendenz der Schrift bedürfte – wie viele andere Fragen – einer genaueren Untersuchung. Allatius nannte den Verfasser des Synodicums ‚auctor valde pius, quisquis ille fuerit' [165]. Er war ohne Zweifel ein begeisterter Anhänger der damaligen Orthodoxie, im kirchenpolitischen Streit seiner Zeit ein eindeutiger Parteimann des Ignatius gegen Photius [166]. Andererseits sind freilich – aus heutiger Sicht – die Mängel dieser Schrift nicht zu übersehen. Zunächst, was ihren Umfang angeht, hält der Verfasser nicht, was er im Titel seiner Schrift verspricht [167]: Die Synopse enthält sicher nicht alle, sondern nur

[163] Vgl. dafür das Apostelkonzil: synodus divina et sancta, Hierosolymis a divinitus edoctis sanctisque apostolis, et mysteriorum praefectis presbyteris aliisque, cum ipsis qui erant, fratribus celebrata: contra eos, qui fidem susceperant Pharisaeos: qui et circumcisionem, in carne quae fiebat, retinere, et legales consuetudines, post receptam quoque a fidelibus eam, quae in Spiritu et veritate fit, adorationem et cultum, observare: atque ita gratiae et legi, tanquam duobus Dominis servire conabantur. Quod quidem is ipse, qui maxima illa supra mentis nostrae captum nobis confert munera et a legis maledictione nos redemit, Christus Deus noster prohibuit. A. a. O. 360.

[164] Sed et Pulcheria pia Augusta urgere et congregare synodum oecumenicam quartam Chalcedone sexcentorum et tringinta divinorum patrum non est cunctata. Quae quidem sancta synodus, Eutyche ac Dioscoro abdicatis, duas Jesu Christi Dei nostri naturas indivise et incommixte declaravit et praedicavit. A. a. O. Nr. 90, 395.

[165] Zitiert von Fabricius, a. a. O. 359.

[166] Vgl. *F. Dvornik*, Le schisme de Photius, histoire et légende (Paris 1950), der das Synodicum Vetus als „document ignatien" (S. 101) „provenant du milieu hostile à Photius" (122) bezeichnet.

[167] Unterstellt man einmal, daß der Titel vom Verfasser und nicht Pappus, seinem ersten Herausgeber, stammt, der auch den Bericht über das 8. ökumenische Konzil hinzugefügt hat, freilich mit Kennzeichnung seines Namens. Vgl. a. a. O. 419.

einen Teil der bis zur Abfassung abgehaltenen Synoden. Es werden ja im ganzen nur rund 150 Konzile genannt; ca. 40 westliche Synoden (davon allein 25 in Rom) stellen nur einen kleinen Bruchteil der uns heute bekannten Westkonzilien dar. Ferner ist der Quellenwert des Synodicum Vetus, wie leicht begreiflich, nicht für die einzelnen Teile gleich anzusetzen. Sehr kritisch war die Forschung immer schon gegenüber seinen Nachrichten über die vornizänischen Konzilien, ist doch offensichtlich seine eigene Quelle ausschließlich Eusebius [168]. Wesentlich positiver beurteilt wird, was er über die Konzilien der jüngeren Zeit, z. B. über die Anfänge des Monotheletismus bzw. über das Konzil Nr. 149 gegen Ignatius von Konstantinopel zu berichten weiß. Hier scheint er aus Quellen zu schöpfen, über die wir nicht mehr verfügen [169]. Wenn wir nun die Frage nach der Konzilsidee dieser Schrift stellen, so darf vor allem die Tatsache nicht übersehen werden, daß die Schrift in ihrer Existenz ein mächtiges Zeugnis für die Stärke des Konzilsgedankens jener Zeit ablegt. Denn Geschichte schreibt man nur von Dingen, die interessieren, die von großer Aktualität sind. Das historische Interesse des Verfassers dokumentiert besser als explizite Erklärungen die Intensität der Konzilsidee seiner Zeit.

Welche ihrer Aspekte finden in seiner Konziliensynopse unmittelbaren, greifbaren Niederschlag? Da ist zunächst die Vorstellung der „apostolischen Sukzession" des kirchlichen Konzilsgeschehens. Sie kommt einerseits darin zum Ausdruck, daß das Apostelkonzil als erstes Konzil der langen Reihe fungiert, was keineswegs eine Selbstverständlichkeit ist, wie ein Blick auf die Vorgänger zeigt, die alle das Apostelkonzil unerwähnt lassen. Demselben Zweck dient auch die deutliche Stilisierung der ersten nachapostolischen Synoden: Wenn vier der ersten fünf die Teilnehmerzahl zwölf haben, so ist das ein deutlicher Hinweis auf das Apostelkollegium, genauer auf das Apostelkonzil [170]. Einen ähnlichen Sinn, d. h. die Sichtbarmachung des Anspruchs, „apostolische Sukzession" darzustellen, hat der

---

[168] Vgl. u. a. die in Anm. 119 zitierte Konziliengeschichte des *Ch. W. F. Walch*, ferner *Hefele/Leclercq*, und *Labriolle*, zitiert ebendort.

[169] Zum Quellenwert über die Anfänge des Monotheletismus vgl. *J. L. van Dieten*, Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715) (Amsterdam 1972). Exkurs II: Die griechische Überlieferung über die Anfänge des Monotheletismus, 179–218. Vgl. in diesem Zusammenhang auch *W. Lackner*, Zu Quellen und Datierung der Maximosvita: AnalBoll 85 (1967) 285–316, der die Abhängigkeitsverhältnisse anders als van Dieten beurteilt. – Zum Quellenwert der Nachricht über die anti-ignatianischen Synoden vgl. *F. Dvornik*, a. a. O. (Anm. 123) 101, 107. 122.

[170] Es kann sich hier nur um eine Fiktion handeln, denn die einzige Quelle, aus der der Autor für diese Konzilien schöpft, Eusebius' Kirchengeschichte, gibt keine Zahlen an.

auffallende Umstand, daß die Gesamtzahl der mit dem Osterfeststreit befaßten Bischöfe etwa 120 beträgt [171].

Das jeweilige Konzil steht nun für den Autor entweder eindeutig in der apostolischen Sukzession oder nicht. Dieser dogmatische Charakter seiner Konzilsidee kommt vor allem in der stereotypen Bezeichnung der vornizänischen [172] Konzilien zum Ausdruck: von 32 tragen 27 den Titel ‚theia kai hiera topike synodos' [173]. Entsprechend wird den nicht in der apostolischen Sukzession stehenden Konzilien entweder die Bezeichnung „Konzil" überhaupt verweigert [174], oder sie haben abwertende Epitheta [175].

Wir sagten schon, daß die Notizen über die ökumenischen Konzilien meist recht knapp sind. Um so mehr zählt, was berichtet wird. Es fällt deswegen ins Gewicht, wenn bei sechs von sieben ökumenischen Konzilien die Einberufung durch den Kaiser eigens erwähnt wird [176] und bei drei von sieben die Kaiser zu den „Vorsitzenden" gezählt werden [177]. Unterstellt man, daß die Reihenfolge der „Vorsitzenden" [178] überhaupt von Belang ist, muß in diesem Zusammenhang auffallen, daß kein Sitz durchgehend an erster Stelle genannt, sondern abgewechselt wird: zweimal steht Rom an erster Stelle, zwei- (oder dreimal) Konstantinopel, einmal Alexandrien. In diesem Zusammenhang kann man auch die Frage stellen, ob unser Autor Interesse an der Pentarchie zeigt. Dies läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten; die Textbasis ist zu schmal [179]. Aufschlußreich schließlich für die Art und Weise, wie der Verfasser das

---

[171] Man kann jedenfalls die Angaben so verstehen, daß sich zählen läßt: 10 mal 12 + 1; der fiktive Charakter dieser Zahl ergibt sich aus dem gleichen Grunde, der oben angegeben ist.

[172] Nach dem Nicaenum kommt die Bezeichnung τοπικός oder μερικός nur noch vereinzelt vor (Nr. 48 + 78 + 144). Offensichtlich betrachtet der Verf. jedoch alle nicht als ökumenisch bezeichneten Synoden als τοπικοί, d. h. als Partikularsynoden.

[173] Vier Synoden haben den Titel θεία καὶ ἱερὰ μερική und eine wird ἀφαλής ἀνεξέταστος μερική genannt. Bei letzterer handelt es sich um die Synode des Polykrates von Ephesus gegen Viktor von Rom, das einzige Konzil, das nicht offen als häretisches gekennzeichnet wird (Nr. 8, 362). Bei den nachnizänischen Konzilien kann dafür auch stehen; ἁγία (Nr. 44, 71, 74, 99, 127, 129, 133) oder ὀρθοδόξα (Nr. 63, 64) oder θεόπνευστος (Nr. 93).

[174] Sie heißen dann z. B. συνέδριον πονηρόν (Nr. 79), συνέδριον ἀθεοτάτων – ἄθεος – (Nr. 91, 97, 110).

[175] Z. B. μιαρά (Nr. 97, 123) oder αἱρετική (Nr. 101, 103, 119, 121, 122, 125).

[176] Bei Konstantinopel I (Nr. 75) wird lediglich auf die Regierungszeit des Kaisers hingewiesen.

[177] In Nikaia I an 7. Stelle und in Konstantinopel I an 3. oder 4. Stelle und in Konstantinopel II an 4. Stelle.

[178] Der Vorsitz wird 5mal stereotyp mit ἐξῆρχον προκαθεζόμενοι bezeichnet. Von Cyrill heißt es, daß er in Ephesos ἐξῆρχε, für Chalkedon werden die „Vorsitzenden" gar nicht genannt.

[179] Die Anwesenheit von 5 Patriarchen wird nur für Konstantinopel III und Nikaia II berichtet, möglicherweise, weil dies die Quellen nahelegen. Für Nikaia I werden zusätzlich unter den „Vorsitzenden" Hosios und der Kaiser aufgezählt.

Verhältnis Rom/Konstantinopel sieht, ist zunächst einmal die Tatsache, daß er im Grunde nichts Negatives über Rom berichtet und keinerlei Animosität gegen das „ältere Rom“ [180] an den Tag legt. Positiv aufschlußreich sind zwei weitere Momente: Erstens, Inhaber des römischen Stuhles werden weit öfter als diejenigen anderer Sitze sehr lobend erwähnt. Sogar Liberius wird „Herold der apostolischen Lehren“ genannt [181]. Von Damasus heißt es, daß er „sich entschied, für die apostolischen Dogmen alles zu sagen und zu tun“ [182]. „Leo der Große“ [183] ist ein „Vorkämpfer der apostolischen Dogmen“ [184], ein „zweiter Apostel“ [185]. Martin ist zum „gleichen Eifer wie der göttliche Maximos „entflammt“ [186]. Andererseits wird freilich nicht verschwiegen, daß Honorius Monothelet ist [187]. Das zweite Moment stellt die Titulatur des Papstes dar. Die Bezeichnung „Papa“ bleibt praktisch dem römischen Bischof vorbehalten [188], die Inhaber der übrigen Hauptsitze werden dagegen als „Archiepiskopos“, „Patriarch“, „Archiereus“, „Hierarch“ oder „Metropolit“ tituliert. Die fast exklusive Bezeichnung des römischen Bischofs als „Papa“ scheint irgendwie auf eine Sonderstellung unter den Hauptsitzen hinzudeuten.

Fragen wir uns abschließend im Blick auf das ausgebreitete Textmaterial, welche Aspekte der Konzilsidee besonders festgehalten werden können. Was Aufmerksamkeit verdient, ist zunächst einmal die Existenz dieser Texte überhaupt. Nichts bringt deutlicher die Stellung und Bedeutung der Konzilsidee im kirchlichen Leben des 6. bis 9. Jahrhunderts zum Ausdruck als die Entstehung dieser neuen, kurz de synodis genannten Textgattung bzw. das Auftreten von Kapiteln über Konzilien in Schriften mit enzyklopädischem oder ähnlichem Charakter. Diese Feststellung gewinnt an Gewicht, wenn Munitiz' These vom offiziellen Charakter der anonymen Schriften ‚De Synodis' zutrifft. Es wäre dann damit zu rechnen, daß die Konzilsidee nicht nur auf Theologenebene oder im kirchenpolitischen Kräftespiel wirksam war, sondern bis in den katechetischen Unterricht hinunter unmittelbar ins Kirchenvolk getragen wurde. Die konkrete Glaubensverkündigung hätte unter dem Zeichen der Konzilsidee gestanden. Verkündet worden wäre der von den Konzilien definierte

[180] Nr. 104.
[181] Nr. 51.
[182] Nr. 65.
[183] Nr. 88.
[184] Nr. 89.
[185] ἰσαπόστολος, Nr. 94.
[186] Nr. 132.
[187] Nr. 130.
[188] 31mal von 33 lautet der Titel des römischen Bischofs πάπα, nur 2mal wird er als Bischof bezeichnet (Nr. 29); nur einmal heißt andererseits ein Bischof πάπα, nämlich der Patriarch von Alexandrien (Nr. 35).

Glaube als solcher. Das wachsende Interesse für das Konzil kommt sodann in den Texten selber darin zum Ausdruck, daß nicht mehr nur ökumenischer Synoden, sondern auch einer Reihe von Partikularkonzilien gedacht wird. Grundsätzlich ist diese Einbeziehung der Partikularsynoden in die „Konzilsgeschichte" richtig; denn bestimmte sog. Partikularsynoden wie die von Antiochien gegen Paul von Samosata und die von Alexandrien unter Athanasius im Jahre 362 spielten ja, was die Geschichtswirksamkeit angeht, eine bedeutsamere Rolle als gewisse sog. ökumenische Synoden oder kamen diesen zumindest gleich. Die tatsächliche Auswahl freilich der in unseren Texten genannten Partikularsynoden ist, gemessen an unserer heutigen Kenntnis vom Verlauf der Geschichte, weniger befriedigend! Ein weiteres Anzeichen für die intensive Beschäftigung mit dem Konzilsgedanken ist die deutliche terminologische Unterscheidung zwischen lokaler und ökumenischer Synode und der Versuch, beide Größen klar zu definieren. Freilich hatte sich schon seit Nikaia I allmählich die Idee durchgesetzt, daß es neben den traditionellen kirchlichen Synoden verschiedener Größenordnung noch eine besondere Synode, eben die ökumenische, gebe, aber erst jetzt werden dieselben durch die negative Bezeichnung Teilsynode bzw. Ortssynode der ökumenischen gegenüber eindeutig abgewertet und ihr schlechthin untergeordnet. Nicht als ob es nicht schon seit dem 4. Jahrhundert Unterscheidungen zwischen Konzilien gegeben hätte, man unterschied concilia universalia, generalia, plenaria, provincialia, particularia, perfecta usw.[189]. Was aber bisher, soweit wir sehen, fehlte, ist eine eindeutige terminologische Gegenüberstellung von nur zwei Arten von Konzilien, die wesensmäßig und nicht nur graduell voneinander verschieden sind. Was die Natur vor allem der sog. ökumenischen Synode angeht, so zeigt das vorgelegte Material einen relativ hohen Konsens darüber, daß das Konzil eine kirchlich-staatliche Gemeinschaftsveranstaltung darstellt. Freilich gehen dann zwischen Ost und West und zwischen den einzelnen Theologen des Ostens die Meinungen beträchtlich auseinander, wenn es darum geht, die Rolle des Staates, konkret des Kaisers, genauer zu bestimmen. Kommt ihm nur die Einberufung des Konzils zu oder hat er auch eine aktive Rolle auf dem Konzil selber? Gehört er zu den eigentlichen „Vorsitzenden" einer Synode? Ebenso wenig wie über die Rolle des Kaisers läßt sich ein Konsens über diejenige des Bischofs von Rom feststellen. Bedeutende östliche Theologen halten ein Konzil ohne die „Erlaubnis" des Papstes für

[189] Vgl. *A. Lumpe*, Zur Geschichte der Wörter concilium und synodus in der antiken christlichen Latinität: AnHistCon 2 (1970) 1–21, dort 14–21; *ders.*, Zur Geschichte des Wortes σύνοδος in der antiken christlichen Gräzität: AnHistCon 6 (1974) 40–53.

schlechterdings illegitim, andere dagegen sehen anscheinend in der Teilnahme des Papstes kein Konstitutivum für das Konzil. Unmittelbar im Zusammenhang mit der Frage bezüglich der notwendigen Teilnahme des Papstes am Konzil steht das Problem der Rangordnung unter den „Vorsitzenden". Auch hier läßt sich kein Konsens feststellen [190]. Bisweilen wird der Papst konsequent an erster Stelle genannt. In einem Falle (Photius) wird er mit der gleichen Konsequenz dem Patriarchen von Konstantinopel untergeordnet. In einem anderen Punkt dagegen scheint sich ein gewisser Konsens nach dem fünften allgemeinen Konzil herauskristallisiert zu haben: zur Konstituierung eines ökumenischen Konzils gehört die Teilnahme der fünf Patriarchen (Pentarchie). Was den Rang und die Bedeutung der ökumenischen Synoden selber angeht, so ließ sich am Beginn der von uns behandelten Zeitspanne deutlich die Affirmation einer gewissen Hierarchie der Konzilien beobachten. Später dagegen wurde nicht mehr auf den Primat der vier ersten Konzilien abgehoben. In der allerletzten von uns herangezogenen Schrift, dem Synodicum Vetus, kam schließlich der Gedanke der „apostolischen Sukzession" des kirchlichen Konzilsgeschehens mit größerer Deutlichkeit als bei den anderen Synopsen zum Ausdruck.

Ziel unserer Studie war es, frühe Konzilssynopsen auf ihre Konzilsidee hin zu befragen. Rückblickend ist festzustellen, daß diese Befragung gleichzeitig zu einer Studie über die Anfänge der Konzilsgeschichtsschreibung [191] wurde. In der Tat, das Synodicum Vetus, der erste Versuch einer umfassenden – nach damaligen Begriffen umfassenden – Synopse aller Konzilien, erweist sich deutlich als Endpunkt einer Entwicklung. Am Anfang dieser Entwicklung steht der – man möchte sagen – selbstverständliche Rückblick von Theologen, die in schriftlicher Stellungnahme zum Konzil oder in mündlicher Rede vor der Konzilsversammlung der vorausgegangenen Konzilsveranstaltungen gedenken. Sie tun es, wie wir gesehen haben, nicht ohne manchen Aspekt ihrer Konzilsidee, ihrer eigenen Vorstellung von Konzilien, hineinzuweben – absichtlich oder unabsichtlich, das können wir auf sich beruhen lassen. In einer Konzilsversammlung an vorausgegangene Konzilien zu erinnern, zumal um dem Hörer diskret eine Lehre zu erteilen, ist, wie wir sagten, sehr naheliegend. Ähnlich naheliegend ist es, einen Rückblick auf die stattgehabten

[190] Dies gilt freilich nur, wenn das Synodicum Vetus mit dem Apostelkonzil und nicht erst mit der Synode von Antiochien gegen Paul von Samosata beginnt wie es z. B. im Paris. Graec. 572 der Fall ist, auf den *Leclercq*, Histoire des Conciles, I, 128, Anm. 3 hinweist.

[191] Wir verstehen unter diesem Begriff nicht die im Rahmen einer Kirchengeschichte gebotene Behandlung einzelner Konzilien (Rufinus, Sokrates usw.), sondern die methodische Beschränkung auf dieses Thema.

Konzilien zu tun, wenn man den Glauben der Kirche, den geschichtlich gewordenen Glauben der Kirche, bekennt. Hier liegt ein weiterer Impuls, oder wenn man so will, ein weiterer „Sitz im Leben", Konziliengeschichte zu treiben. Auch hier fließt natürlich die eigene Vorstellung in die Darstellung der Vergangenheit ein.

Ein weiterer ferner Vorläufer des Synodicum Vetus sind schließlich Bildungsprogramme, Hermeneutiken, Enzyklopädien. Hier ist ein Kapitel über Konzilien fällig. Das Interesse an der Konzilsgeschichte wird wachgehalten, angeregt, gefördert. Dieses Interesse schlägt sich insbesondere in den zahlreichen Schriften nieder, die sich mit der Ketzergeschichte befassen. Nichts macht die Bedeutung der Konzilsidee in der von uns angezielten Zeit sichtbarer als die Tatsache, daß die Ketzergeschichte (de haeresibus) über ‚de haeresibus et synodis' zur Konzilsgeschichte (de synodis) wird. Um Mißverständnisse auszuschließen: die aufgezeigte Entwicklung ist nicht die einer literarischen Form, sondern der Weg einer Idee, eines Interesses. Die Idee, die im Synodicum Vetus zur Verwirklichung kommt, ist schon keimhaft in der Konzilsrede des Justinian enthalten.

Die Identität der Sententiae Magistri A. mit den Compilationes Ailmeri und die Frage nach dem Autor dieser frühscholastischen Sentenzensammlung

Von Heinrich J. F. Reinhardt

Einleitung

Ziel der vorliegenden Studie ist es, die verschiedenen Überlieferungsschichten einer frühscholastischen Sentenzensammlung vorzustellen, die auf dem Festland (vor allem in Frankreich, Deutschland und Österreich) als Sententiae Magistri A. und in Großbritannien als Compilationes Ailmeri bekannt ist[1]. Diese Aufgabe stellt sich deshalb, weil auf dem Kontinent eingehende Untersuchungen über die Sententiae Magistri A. vorliegen, die Verfasserfrage dieser Sentenzensammlung jedoch nach wie vor offen ist, während in Großbritannien die Autorenschaft des angelsächsischen Benediktiners Elmer an dieser Sammlung unumstritten weitertradiert wird, andererseits aber die Bedeutung dieser Sammlung für die Frühscholastik sowie die Verfasserdiskussion auf dem Festland in Großbritannien unbekannt zu sein scheint.

Mit der Feststellung, daß es sich trotz der unterschiedlichen Bezeichnungen um ein und dieselbe Sammlung handelt, ist die Frage nach dem Autor eng verknüpft, da die auf den Britischen Inseln problemlos vertretene These, es handle sich bei dem Autor um den Anselmschüler Elmer, aus Sicht der kontinentalen Forschung viele Fragen aufwirft, auf die eine Antwort unumgänglich ist. Handelt es sich doch um ein Sentenzenwerk, das von der Schule von Laon, von Gratian, von Hugo von St. Viktor und von Petrus Lombardus als „Lexikon" oder „Schulbuch" direkt benutzt worden ist.

Im Folgenden soll nun die festländische Überlieferung der Sententiae Magistri A. der angelsächsischen Tradition der Compilationes Ailmeri kurz gegenübergestellt werden. Sodann ist der Frage nachzugehen, ob

---

[1] Vgl. *R. W. Southern*, St. Anselm and his English pupils: Mediaeval and Renaissance studies, hrsg. v. R. Hunt/R. Klibansky, I (1941–43) (London 1943, Neudruck: Liechtenstein 1969) 3–34, 22; *D. J. Leclerq*, Analecta Monastica, 12. Serie: Studia Anselmiana XXXI (Rom 1953) 45–117: Écrits spirituels d'Elmer de Cantobéry, 46; *H. J. F. Reinhardt*, Literarkritische und theologiegeschichtliche Studie zu den Sententiae Magistri A. und deren Prolog „Ad iustitiam credere debemus": ArchHistDoctrLittMA XXXVI (1969) 23–56, 33; *ders.*, Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon. Eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung mit der Edition der Sententiae Magistri A. de matrimonio: BeitrGPhThMA (Münster 1974) 4.

eine Autorenschaft Elmers unter Berücksichtigung seines Lebensweges und seines sonstigen literarischen Schaffens an dieser Sammlung tatsächlich möglich ist.

Da der Liste seiner Werke (außer dieser Sentenzensammlung) keine neuen Forschungsergebnisse hinzugefügt werden können, sie andererseits der Vollständigkeit halber nicht unerwähnt bleiben sollen, wird im Anhang ein Verzeichnis seiner Schriften angefügt.

1. Die festländische Überlieferung der Sententiae Magistri A.

Vor über 100 Jahren entdeckte Hüffer [2] auf dem Kontinent die erste Handschrift dieser Sentenzensammlung, den Cod. lat. Paris 3881. Als einzigen Autorenhinweis fand er am Ende der Sammlung den Vermerk: „Explicit liber sententiarum magistri A."(Clp 3881, fol. 230 r). Da keine weiteren Anhaltspunkte für eine Zuordnung zu einem der bekannten frühscholastischen Theologen oder zu einer Schule vorlagen, wurde diese Sammlung fortan dem genannten Vermerk entsprechend „Liber sententiarum Magistri A." oder einfacher „Sententiae Magistri A." (SMA) genannt. Die zahlreichen Versuche, dem Autor auf die Spur zu kommen, scheiterten zunächst daran, daß außer dem Initial A. der Pariser Überlieferung auch in den zahlreichen anderen kontinentalen Textzeugen, die im Laufe der kommenden Jahre entdeckt wurden, kein Hinweis auf den Autor zu finden ist. Diese festländischen Textzeugen sind: Florenz, Bibl. Laur., Plut. 5 sin 7, München, Staatsbibl., Cod. lat. 12668, Mailand, Bibl. Ambrosiana, Cod. lat. I 145 (Teilüberlieferung), Paris, Nat. Bibl., Cod. lat. 3881 u. 2878, Troyes, Bibl. Mun., Cod. lat. 1180 u. 1317, Vatikan, Bibl. Apost., Cod. lat. 4361 u. 4931 (letzterer Teilüberlieferung), Vatikan, Bibl. Ottobon., Cod. lat. 943 (Teilüberlieferung) und Zürich, Zentralbibl., Ms. C. 111 [3]. Hüffer [4] suchte zunächst den Verfasser unter den mit A. anfangenden Magistern der frühscholastischen Schulen des beginnenden 12. Jhs. und glaubte, wegen einiger Parallelstellen und der vorausgesetzten theologischen und kanonistischen Ausbildung in Alger von Lüttich den Autor gefunden zu haben. Diese Annahme wurde bald infrage gestellt und schließlich widerlegt (vgl. dazu die Arbeiten von Saltet [5], Le Bras [6], Amanieu [7],

---

[2] *H. Hüffer*, Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts und des römischen Rechts im Mittelalter (Münster 1862) 1–66.

[3] Zur Handschriftenbeschreibung vgl. die Angaben von *Reinhardt*, Sententiae Magistri A., 29 f.; *ders.*, Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon, 3 Anm. 16, 137–139.

[4] *Ders.*, Beiträge, 58.

[5] *L. Saltet*, Les réordinations, Étude sur le sacrament de l'ordre (Paris 1907) 271.

[6] *G. Le Bras*, Alger de Liège et Gratien: RevScPhTh 20 (1931) 5–26.

[7] *A. Amanieu*, Alger de Liège: DDC I (Paris 1935) 390–403.

Ghellinck[8]). Auch der zweite Versuch von Haring[9], in Anselm von Laon den Verfasser dieser Sentenzensammlung ausmachen zu können, konnte sich nicht durchsetzen (vgl. die Rezension zur Arbeit Harings von Lottin[10]). Schließlich brauchte die Entdeckung der britischen Handschrift Cambridge, New Univ. Library, Ms. Ii. 4.19[11] die Diskussion auf den in dieser Überlieferung als Autor angegebenen Benediktinerprior Elmer aus Canterbury, womit der Blick auf die angelsächsische Tradition dieser Sammlung gelenkt wurde. Inzwischen konnten der Prolog[12] und der Ehetraktat[13] des Sentenzenwerkes ediert sowie eine zweite britische Handschrift, nämlich Oxford, Bodleian Library, Douce 89[14] festgestellt werden.

2. Die angelsächsische Überlieferung der Compilationes Ailmeri

Ganz unabhängig von der kontinentalen Forschung nach dem Autor der Sententiae Magistri A. und nach ihrem Einfluß auf die späteren theologischen und kanonistischen Schulen wird in Großbritannien eine weitere Überlieferung dieser Sentenzensammlung unter der Bezeichnung „Compilationes Ailmeri" geführt. Hier scheint der Autor unstreitig zu sein, sowie andererseits auch die Bedeutung der Sammlung für die Frühscholastik nicht erkannt ist[15]. Für die festländische Forschung ist vor allem die Frage nach dem Autor interessant. Daher soll bei der folgenden Darstellung dieses Sentenzenwerkes die Tradition der Autorenzuordnung selbst und die Aussagen über den vermeintlichen Autor vorgestellt werden.

a) *Die Tradition der Autorenzuordnung*

In Cambridge, New University Library, Ms. Ii. 4.19., fol. 31r–71v, ist eine Textüberlieferung der Sentenzensammlung auszumachen, die, einigen Vermerken zufolge, Elmer zugeordnet werden müßte. Eine

---

[8] *J. Ghellinck*, Le Mouvement théologique du XIIe siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombarde ses rapports avec les initiatives des Canonists, 2. Aufl. (Paris 1948).

[9] *N. M. Haring*, The Sententiae Magistri A. (Vat.Ms.lat. 4361) and the School of Laon: MS 17 (1955) 1–45.

[10] O. *Lottin*, Rezension zu N. M. Haring, The Sententiae Magistri A.: BullThAncMéd VII, 2 (1957/57) Nr. 1703, 429–431.

[11] *Reinhardt*, Sententiae Magistri A., 33.

[12] Ebd., 50–56.

[13] *Ders.*, Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon, 167–248.

[14] Ebd., 3 Anm. 16.

[15] *Southern*, St. Anselm and his English pupils, 22: „It contains little that is original or controversial." *Ders.*, Saint Anselm and his biographer. A study of monastic life and thought 1059–c. 1130 (Cambridge 1963, Neudruck 1966), 271: „... there is a primitive scholastic compilation ... It may very well be the work of Prior Elmer."

Notiz auf fol. 31r dieser Hs. über dem ersten Traktat lautet: „Quidem liber sententialis et sacramentalis." Rechts neben dieser Notiz, am oberen rechten Rand des Blattes, steht der Vermerk: ‚Compilationes Ailmeri, liber bonus et catholicus.' Beide Angaben sind von einer anderen Hand wohl später hinzugefügt worden. Hierdurch sollte der Autor dieser Sammlung angegeben werden [16]. Die Frage, ob Elmer, der noch im einzelnen vorzustellende Benediktinerprior von Canterbury, diese Sentenzensammlung geschrieben hat oder nicht, läßt sich schwer beantworten. Seine Autorenschaft wird zunächst – wie herausgestellt – in der Cambridger Überlieferung bezeugt. Die bisherigen literarkritischen Untersuchungen der einzelnen Textzeugen dieser Sentenzensammlung ergibt, daß die Cambridger Hs. dem Original am nächsten steht wenn nicht gar das Original selbst ist [17]. Der Codex Paris 3881 steht der Cambridger Überlieferung von allen anderen Handschriften am nächsten [18]. Hier wird die Autorenangabe A. gemacht, allerdings der Titel Magister hinzugefügt. Daß Elmer Magister war, ist nirgends bezeugt. Die anderen Handschriften weisen keinen Autor aus. Die späteren Angaben der englischen Geschichtsschreiber über Elmer (Gervase 12. Jh., Baleus 1557, Lelander 1709, Tanner 1748, das D. n. b. 1889) berichten nichts von einer Sentenzensammlung, die Elmer verfaßt haben soll, obwohl sie – natürlich voneinander abschreibend – die sonstigen Werke Elmers und sein Leben verhältnismäßig übereinstimmend beschreiben. Nur Pitseus [19] (1619) schreibt Elmer diese Sammlung zu. Die von Pitseus benutzte Vorlage war vor allem Baleus, der jedoch diese Zuordnung auch nicht kennt. Darüber hinaus hat Pitseus [20] nach eigener Aussage aus Bibliothekskatalogen abgeschrieben und sich dabei auf die Richtigkeit der dort gemachten Angaben verlassen. Vor allem eine „Ecloga" der Oxforder und Cambridger Bibliotheksbestände hat er benutzt und den Ausführungen Baleus' hinzugefügt [21]. Der von

[16] Zum Autorenvermerk in der Cambridger Hs. wäre folgendes zu sagen: Der Genitiv in der Notiz „Compilationes Ailmeri" könnte ein „genitivus auctoris" oder aber auch ein „genitivus possesivus" sein. Der letztere ist in der Frühscholastik, wie mir Prof. W. Urry aus Oxford nachweisen konnte, nicht ungewöhnlich. Dennoch deutet die ganze, von der zweiten Hand gemachte Notiz, nämlich daß es sich um einen „liber sententialis et sacramentalis" handelt, welches das Attribut „bonus et catholicus" verdient und schließlich eine Kompilation des Ailmerus ist, darauf hin, daß hier eine inhaltliche Umschreibung, eine Überschrift des Werkes nachgetragen wurde, zu der in diesem Zusammenhang eher eine Autorenangabe als eine Besitzanzeige paßt. Der Verf. schließt sich daher der einheitlichen Tradition an, den Genitiv als „genitivus auctoris" zu verstehen.

[17] Vgl. *Reinhardt*, Sententiae Magistri A., 33.

[18] Vgl. Ebd. 32 f.

[19] *J. Pitseus*, Relationum Historicarum de Rebus Anglicis, Bd. 1 (4 Teile umfassend) (Paris 1619) 202.

[20] Ebd. 60.

[21] *Ders.* in seinem Admonitiones ad Lectorem, in: Relationum, 60.

Pitseus genannte Katalog [22] führt tatsächlich unter der Rubrik: Catalogus Librorum manuscriptorum, quos habet Bibliotheca publica Academiae Cantabrigiensis als Vol. 145 Nr. 5 die Sentenzensammlung auf: „Quidam liber scientialis et sacramentalis. Nota cuiusdam in principio libri, compilationes Ailmeri, liber bonus et catholicus." [23] An anderer Stelle [24] wird dazu notiert: ‚Ailmerus Anglus d. An. 1130, scripsit Lib. Quendam scientialem et sacramentalem, Exempl. I. Cantabr. in bib. Pub. vol. 145.' Damit weist der Katalog aus dem Jahre 1600 die zur Zeit bekannte früheste Zuordnung der Sammlung an Elmer auf. Pitseus hat diese Angaben übernommen und mit den weiteren Werken Elmers in Verbindung gebracht. Die Identifikation des in diesem Katalog genannten „Ailmerus Anglus", der 1130 gestorben sein soll, mit dem Benediktinerprior „Elmer", dessen Tod von den meisten anderen Autoren, vor allem von Gervase mit 1137 angegeben wird, halten Southern [25] und Leclerq [26] für vertretbar, obwohl in dem uns überlieferten Nachlaß (vor allem die Briefe von Elmer und an ihn) kein Hinweis für die Autorenschaft Elmers an eine Sentenzensammlung gegeben wird und die Pariser Überlieferung dieses Werkes in dem Autor einen Magister sieht, was für Elmer nicht zutrifft, wie noch aufzuzeigen ist.

Über 100 Jahre später führt Dart [27], der die genauen Quellenangaben zu seiner Geschichte der Kathedrale von Canterbury in diesem Punkt verschweigt, wieder Elmer als Autor des Liber scientialis et sacramentalis auf. Aus der Datierung des Todesjahres auf 1130 könnte man jedoch auf Pitseus oder auf die Ecloga Oxonio-Cantabrigiensis als Vorlage Darts schließen. Gleichwohl ist festzuhalten, daß ein Überlieferungsstrang der Elmertradition die Sentenzensammlung zu seinen Werken zählt. Eine erste Skepsis könnte in der Tat die Identifizierung von Ailmerus mit dem Benediktinerprior aus Canterbury hervorrufen. Aus diesem Grunde soll gefragt werden, ob in dem infrage kommenden Zeitraum ein anderer „Ailmerus" bekannt ist. Sodann ist der Frage nachzugehen, ob der hier überlieferte Ailmerus eventuell mit dem Anselmbiographen Eadmer identisch sein kann. Zunächst aber zur Frage nach dem Vorkommen des Namens Ailmerus: Im sog. Hyde Register [28] werden folgende dem Benediktinerprior

---

[22] *Th. James*, Ecloga Oxonio-Cantabrigiensis, tributa in libros duos (London 1600).
[23] *Der.*, Ecloga, Bd. 1, 61.
[24] *Ders.*, Ecloga, Bd. 2, 2.
[25] *Southern*, St. Anselm and his English pupils, 22.
[26] *Leclercq*, Écrits spirituels, 46.
[27] *J. Dart*, The History and Antiquities of the Cathedral Church of Canterbury, and the Once-Adjoining Monastery (London 1726) 180.
[28] Hrsg. v. *W. G. Birch*, Liber vitae: Register and martyrology of New Minister and Hyde Abbey (Winchester–London 1892).

ähnliche Namen für das 11. und beginnende 12. Jahrhundert genannt: Für das Jahr 1130 ist unter der Überschrift „Nomina Fratrum novi cenobii Wintoniensis Ecclesiae" ein Mann namens „Aelmer" [29] aufgeführt. Ihm wird der Titel „sacerdos conversus" zugeteilt. An anderer Stelle nennt das Hyde Register unter der Überschrift „Nomina Familiorum vel Benefactorum qui se nostris commendaverunt orationibus" einen „Aegelmer" [30], der „monachus de Cant (uaria)" sein soll. Schließlich taucht unter der Rubrik „Nomina fratrum laicorum" der Name „Ailmerus" [31] auf. In der Fortsetzung der „Nomina fratrum laicorum" wird noch ein „Aelmaer de haecce" [32] aufgeführt, wobei „haecce" vom Herausgeber Birch als „Hatsch in Tisbury" identifiziert wird. Nicht infrage kommt für die anstehende Untersuchung der unter dem Titel „Isti quoque specialiter se devoverunt" aufgeführte Name „Aelmaer episcopus: Sacerdos" [33], der vom Herausgeber als Elmer, Bischof von Selsey (1009–1031) oder als Elmer, Bischof von Sherborn (1017–1022) ausgemacht wurde [34]. Da mit Ausnahme der bereits aufgeführten Jahreszahlen keine weiteren Daten oder sonstigen Identifikationshinweise im Hyde Register genannt werden, ist es schwer, von dieser Namensliste her nach Alternativen für die Autorenfrage der nachstehenden Sentenzensammlung zu suchen. Die einzige direkte Namensgleichheit trifft nur für den als Laien aufgeführten „Ailmerus" zu. Daß aber ein Laie im 12. Jh. eine theologische Sentenzensammlung wie die vorliegende geschrieben haben soll, ist noch unwahrscheinlicher als die bisher überlieferte Zuordnung an den Benediktinerprior aus Canterbury. Auch die anderen Namensangaben haben keine Autorenschaftsvorzüge gegenüber dem Benediktinerprior Elmer. Daher ist der Elmertradition mit Rücksicht auf fehlende Alternativen der Vorzug einzuräumen. Eine weitere Frage wäre, ob Elmer mit dem Anselmbiographen Eadmer identisch ist. Eine Identität beider (Eadmer und Elmer) ist teilweise behauptet, von den meisten Autoren jedoch zu Recht widerlegt worden. Tanner [35] sagt dazu, daß ein Schreibfehler von D nach L an sich leicht erklärlich ist, wenn nicht die Geschichte über Anselm etwas anderes über Eadmerus gelehrt hätte. Hier ist auch nicht andeutungsweise etwas darüber gesagt, daß Eadmerus Mönchen

---

[29] Hyde Register, 39.
[30] Ebd. 57.
[31] Ebd. 73.
[32] Ebd. 124.
[33] Ebd. 27.
[34] Ebd. 27.
[35] *T. Tanner*, Bibliotheca Britannico-Hibernia sive De scriptoribus, qui in Anglia, Scotia, et Hibernia ad saeculi XVII initium floruerunt (London 1748) 246.

vorgestanden hätte, vielmehr daß er unablässig den Erzbischöfen Anselm und Radulf auf ihren Romreisen die Arbeit geleistet hat[36]. Im übrigen berichte schon Baleus, daß der Geschichtsschreiber Eadmerus vom Prior Elmer verschieden sein muß, da zwischen den Werken beider keine Verbindung bestehe. Der eine konnte nicht schreiben, was der andere geschrieben hat. Deshalb dürften die Namen trotz der zeitlichen Konvenienz nicht verwechselt werden, so wie es auch in den alten Überlieferungen getreulich tradiert wird. Trotz der vielen Namensvarianten bei beiden (Elmerus wird Ailmerus, Aelmerus, Ealmerus, Aethelmaer, Ethelmaer und sogar Herwelin genannt; nach Hunt[37] ist der ursprüngliche englische Name Aethelmaer bzw. Ethelmaer, Wilmart[38] nennt Ailmerus oder Aelmerus die alemannische und Elmerus die sächsische Schreibweise; für den Biographen Anselms sind vor allem die Bezeichnungen Eadmerus und Aedmerus geläufig) und der demzufolge möglichen Verwechslung beider unterscheidet – von den genannten Ausnahmen abgesehen – die Überlieferung exakt beide Personen voneinander. Nachdem nun die Eigenständigkeit Elmers herausgestellt wurde, ist nach seinem Leben als Benediktinerprior und – da er Anselmschüler sein soll – nach seinem Verhältnis zum Erzbischof von Canterbury zu fragen.

b) *Die Vita des Benediktinerpriors und Anselmschülers Elmer*

Wenig aufschlußreich für die Gestalt dieses Mannes sind die spärlichen, lexikarisch überlieferten Angaben Elmers. Sein Geburtsort und -datum sind nicht überliefert. Er ist zuerst als Mönch im Benediktinerkloster zu Bec (Normandie) bekannt[39]. Welchen Zeitraum sein Aufenthalt in Bec umfaßt, ist ebenfalls ungewiß. Jedoch muß in dieser Zeit sein Schülerverhältnis zu Anselm von Canterbury, dem damaligen Prior und Abt von Bec, bereits bestanden haben. Dafür sprechen zwei Briefe Anselms, in denen Elmer erwähnt wird: in einem nach 1070[40] verfaßten Brief an Dom Mauritius läßt Anselm, zur Zeit Prior in Bec, u. a. Elmer grüßen: ‚Saluta dilectos fratres et amicos nostros: domnum Herluinum et domnum Widonem,

---

[36] Vgl. auch *J. Lelander*, Commentarii de scriptoribus Britannicis, hrsg. v. A. Hall (Oxford 1709) 178, dieVorlage Tanners.

[37] *W. Hunt*, Ethelmaer, Elmer or Aelmer: Dictionary of National Biographie, hrsg. v. L. Stephen, Bd. 6 (London 1889) 889.

[38] *A. Wilmart*, Les Méditations VII et VIII attribuées à saint Anselme et la série des 21 Méditations: RevAscMyst VIII (1927) 272–282, 272.

[39] Vgl. *F. S. Schmitt*, Zur Chronologie der Werke des Hl. Anselm von Canterbury: RevBén. 44 (1932) 322–350, 346.

[40] So *ders.*, Die Chronologie der Briefe des Hl. Anselm von Canterbury: RevBén. 64 (1954) 176–207, 184.

domnum Elmerum et domnum Hulwardum, consobrinum domni Osberni.'[41] Der zweite Brief, der auf die Mönchszeit Elmers in Bec Auskunft gibt, ist ein Begleitschreiben Anselms an Dom Boso von Bec [42], etwa im Sommer 1099 in der Zeit seiner ersten Verbannung (30. 10. 1097 – 2. 8. 1100) wohl von Lyon aus geschrieben [43]. Mit diesem Begleitschreiben schickt Anselm eine Kopie seines Hauptwerkes „Cur Deus homo" (vollendet im Sommer 1098) [44] nach Bec. Der Hinweis: ‚Librum quem edidi, cujus titulus est: *Cur deus homo*, domnus Eadmerus, charissimus filius meus, et baculus senectutis meae, monachus Becci, cui tantum debent amici mei quantum me diligunt, libenter Ecclesiae Beccensi, ut filius ejus, transcribit', der, wie Schmitt [45] nachgewiesen hat, nicht den Biographen Anselms, Eadmer (der nie in Bec gewesen ist), meint, sondern Elmer, gibt gleichzeitig eine erste Notiz vom Schaffen Elmers. Die Frage nach dem Beitrag Elmers am Werk „Cur Deus homo" soll im nächsten Kapitel ausgeführt werden.

Der andere Lebensabschnitt, der von Elmer überliefert ist, betrifft die Zeit seines Priorates im Benediktinerkloster Christ Church in Canterbury von 1128–1137 [46]. Sein Vorgänger war Gosfried, der 1128 Abt von Dunfermline wurde [47]. Williamson [48] berichtet von einer Überlieferung, wonach Elmers Priorat ehrenvoll begann. Am Sonntag, dem 4. Mai 1130, wurde er unter der Chorleitung Konrads in Gegenwart der Könige von England und Schottland und 12 Bischöfen in sein Amt eingeführt. Die letzten Jahre hingegen waren gekennzeichnet von Unruhen und Auseinandersetzungen, zu denen Elmer Stellung beziehen mußte [49]: Heinrich I., König von England, ließ die Kirche

---

[41] Ed. F. S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, Bd. 2 (Stuttgart–Bad Cannstatt 1968) 189.

[42] PL 159, 56 (Epistularum liber III, 25); zur Autorenfrage Elmers vgl. Schmitt: RevBén. 44 (1932) 346 Anm. 1.

[43] S. dazu ders.: RevBén. 64 (1954) 196.

[44] Ebd. 44 (1932) 350.

[45] Ebd. 44 (1932) 346 Anm. 1.

[46] Tanner, 246; Hunt, 889; *U. Chevalier*, Repertoire des sources Historiques du Moyen Âge, Bd. 1 (Paris 1877, Nachdruck: New York 1960), 1311; *Southern*, St. Anselm and his English pupils, 22; *T. Wright*, Biographica Britannica Literaria, or: biography of literary characters of Great Britain and Ireland, arranged in chronological order. Anglo-Saxon period (Anglo-Norman period), Bd. 1, 8. Aufl. (London 1842) 105, 477. Auch in der Priorenliste, die heute im Portal der Kathedrale von Canterbury auf einer Marmortafel eingraviert ist, wird für den genannten Zeitraum Elmer aufgeführt.

[47] Vgl. *E. W. Williamson* (Hrsg.), The letters of Osbert of Clare, prior of Westminster (Oxford 1929) 208; s. auch Tanner, 246.

[48] Vgl. *Williamson*, Osbert of Clare, 209.

[49] Vgl. zum folgenden die Überlieferung von *Gervase*, ed. von W. Stubbs, The historical works of Gervase of Canterbury, Bd. 1: The chronicle of the reigns of Stephen, Henry II., and Richard I, by Gervase, the monk of Canterbury (London 1879, Neudruck: New York 1965) und *Williamson*, Osbert of Clare, 209.

von St. Martin in Dover zur Kathedralspriorie erheben. Es wurde außerhalb der Stadt eine neue Kirche gebaut. Da Wilhelm von Corbeuil, der damalige Erzbischof von Canterbury, selbst krank war, beauftragte er im Jahre 1136 die Bischöfe von Rochester (John) und St. Davids (Bernard), die Regularkanoniker von Merton in Dover einzuführen. Die Mönche von Canterbury widersetzten sich energisch diesem Vorhaben. Ihr Prior Elmer jedoch ging gegen sie vor und hielt zu den Bischöfen. Der Subprior Jeremias, der spätere Nachfolger Elmers, stand auf seiten der Mönche. Er reiste nach Dover und setzte den Bischöfen Widerstand entgegen. Dem so erzwungenen Rücktritt der Kanoniker folgte die Besetzung der Priorie in Dover durch 12 Mönche aus Canterbury. Im nächsten Jahr (1137) wurden sie jedoch vom päpstlichen Legaten Innocenz's II., Heinrich von Blois, einem Neffen Heinrich I., wieder hinausgeworfen, um 1138 durch Erzbischof Theobald von Canterbury erneut eingesetzt zu werden.

Die Rolle Elmers in dem genannten Streit wird von Gervase in dem Dialog des Subpriors Jeremias mit dem Vertreter des Bischofs deutlich herausgestellt [50]: „At Jeremias: ‚Ecclesia ista non archiepiscopo sed ecclesiae nostrae, conventu scilicet, data est, ideoque sine conventu hoc vel aliud inde facere non valetis.' Ad haec archidiaconus intumescens: ‚Satis', inquit, ‚per conventum est, cum hic sumus ex parte archiepiscopi, et prior vester sit nobiscum pro conventu.' Fertur enim quod ibi fuerit prior *Elmerus, vir magnae simplicitatis et eximiae religionis.* Cui Jeremias: ‚Vere', inquit, ‚prior noster est, sed in hac parte contra nos est, unde et ipsum in jam facta appellatione innodamus.' Conticuerunt ad haec episcopi; et, consilio inter se seorsum habito, haec tandem monacho retulerunt: ‚Ex praecepto domini archiepiscopi huc venimus, tu vero contra ejus praeceptum sedem apostolicam appellasti. Non est aliquis nostrum qui hac de causa ad praesens Romam velit videre. Sed sicut venimus revertemur, et domino nostro archiepiscopo quid fecerimus, quid audierimus, referemus.' Discesserunt igitur abinvicem, et praedicti canonici aliena inviti reliquentes, cum quadrigis suis et supellectili non sine verecundia redierunt." Die in dieser Dialogbeschreibung [51] eingeschobene Charakterisierung des Elmer als ‚vir magnae simplicitatis et eximiae religionis' könnte von Gervase als Entschuldigung für das konkrete Rollenverhalten des Elmer eingebracht worden sein. Dennoch ging gerade diese Charakterisierung des Gervase in die einschlägigen

[50] Ed. Stubbs, 98 f.

[51] Zu der Dialogbeschreibung des Gervase sagt *H. Richter*, Englische Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts (Berlin 1938) (Neue Deutsche Forschung, Abt. Mittelalterl. Geschichte Bd. 4) 175: „(Er) *erdachte* Reden, in denen die Parteien des Kampfes zwischen dem Erzbischof von Canterbury und den Mönchen von Christ Church und St. Augustin ihre Gründe vorbringen."

Standardwerke ein, so daß die Überlieferung auch die Werke Elmers vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der braven Religiösität und der Einfältigkeit einordnete. Gervase, der von der ruhmvollen Einführung Elmers in sein Priorat spricht, mag – selbst Mönch von Canterbury – in der dargestellten Auseinandersetzung Sympathien für die Haltung der Mönche und ihres Subpriors Jeremias gehegt und von daher aus seiner Sicht die politische Unklugheit des Priors Elmer bedauert haben. Richter [52] stellt über Gervase fest: „Der Gesichtskreis des Gervasius ist klein und eng, sein Hauptanliegen (war) der Kampf seines Konventes von Christ Church gegen die Erzbischöfe von Canterbury." Dennoch bringt Gervase für Elmer ein verehrungsvolles Angedenken auf. Zu seinem Tod notiert er: ‚Obiit hoc anno' (1137) ‚venerandae memoriae Elmerus prior Cantuariensis ecclesiae. In cujus locum conventus Jeremiam, de quo supra diximus, unanimi consensu substituit.' [53]

Das genaue Todesdatum Elmers wird von vielen Autoren mit dem 11. Mai 1137 angegeben [54]. Die Angaben von Pitseus [55], der Elmers Tod *um* 1130 [56] angibt, sind damit präzisiert, die Behauptung Tanners [57] und Fabricius [58], er *sei* 1130 gestorben, korrigiert. Die abweichenden Daten, vor allem von Fabricius, sind insofern interessant, als er – Pitseus abschreibend – das Todesjahr 1130 behauptet (Pitseus schreibt: um 1130), während er zu Eadmerus, dem Biographen Anselms, folgendes zu berichten weiß: Der Benediktinermönch Eadmer wurde Bischof von St. Andreas in Schottland, legte aber 1124 das Bischofsamt nieder, wurde wieder Mönch und Prior in Canterbury, wo er 1137 starb [59]. Während die sonstige Überlieferung Eadmer um 1124 [60] sterben läßt und von einem Priorat in Canterbury nichts berichtet [61], hat Fabricius hier wohl nach 1124 die

---

[52] Ebd. 176.

[53] Ed. Stubbs, 100.

[54] Tanner, 246; *H. Wharton,* Anglia Sacra, Bd. 1 (London 1691) 137; Hunt, 889; Chevalier, 1311; Wright I, 105. Daß Elmer in Canterbury starb (Durovernum), wird von Lelander, 178, bezeugt.

[55] Pitseus, 455.

[56] Pitseus hat das Todesdatum Elmers wahrscheinlich dem von ihm benutzten Cambridger Bibliothekskatalog entnommen und um die divergierenden Angaben, die er vorfand, zu harmonisieren, Elmers Tod *um* 1130 angesetzt.

[57] Tanner, 246.

[58] *J. A. Fabricius,* Bibliotheca latina mediae et intimae aetatis, Bd. 1/2 (Hamburg 1734) 32.

[59] Ebd. 484.

[60] Vgl. aber die Untersuchung von *A. Wilmart,* Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin (Paris 1932) 185, der meint, Eadmer sei nicht vor 1141 gestorben, ebenso auch Richter, 21.

[61] Z. B. *G. G. Perry,* Eadmer or Edmer (d. 1124?), historian: Dictionary of National Biographie, hrsg. v. L. Stephen, Bd. 6 (London 1889) 309 und Chevalier, 1257.

Daten Elmers auf Eadmer übertragen. Außer der Charakterisierung Elmers, die Anselm von Canterbury selbst in seinem Brief an Dom Boso über seinen Schüler gibt, und worin er Elmer als seinen heißgeliebten Sohn und Stütze seines Alters bezeichnet, den seine Freunde in der gleichen Weise wie ihn selbst lieben sollten [62], und den Angaben von Gervase sind noch die Aussagen John Lelanders aufschlußreich. Nach Lelander war Elmer ein Mann der Erziehung und Frömmigkeit, dem die Einhaltung der Ordensregeln und die Kontemplation am Herzen lag. Darüber hinaus widmete er sich dem Studium der Hl. Schrift und der Kirchenväter („well-versed in the Fathers"), die er nach Maßgabe der Schrift auslegte. Gegenüber den späteren Mönchen, die „eher überfressen als gelehrt waren", zeichne sich Elmer aus durch Belesenheit der alten Autoren [63]. Unterbrochen wurde sein Forschen nur – wie Leclerq [64] berichtet – durch eine nicht genau festzulegende Krankheit, die ihn von Zeit zu Zeit befiel. Leclerq vermutet, daß Elmer an Migräne litt, welche es ihm zeitweise unmöglich machte, zu schreiben, zu diktieren und sogar zu lesen [65]. Das wirft die Frage nach seinem literarischen Schaffen und nach dem Inhalt seiner Werke auf. Im wesentlichen sind die im Anhang aufgeführten Schriften Elmers als kontemplative Exposés zu charakterisieren. Er schrieb Meditationen, Homelien und erbauliche Bücher. Zahlreiche Briefe sind von ihm überliefert sowie Abhandlungen über das Mönchsleben. Im Zusammenhang mit der Edition der Briefe und Meditationen des Elmer hat Leclerq [66] den Inhalt der genannten Werke beschrieben und die Persönlichkeit Elmers charakterisiert. Er [67] nennt ihn einen „spirituellen Autor", der von einem verinnerlichten und sittsamen Leben geprägt ist. Demzufolge wurde er häufig um Rat angegangen. Er gehörte einem frommen und kultivierten Milieu an, wo man sich Gedichte und Briefe schrieb, die kunstvoll angelegt und rhetorisch abgefaßt wurden. Formal sind seine Briefe zu unterscheiden in Führungs- und Freundschaftsbriefe [68], inhaltlich variiert seine Darstellungsform. Entweder verfaßt er selbst Meditationen oder er zitiert aus dem reichen Schatz der Kirchenväter, die er,

---

[62] PL 159, 56.
[63] Lelander, 178.
[64] *Leclerq*, Écrits spirituels, 51.
[65] Ebd.; vgl. hierzu den Schluß des Briefes Elmers an den Archidiakon Thurstan, ed. Leclerq, Écrits spirituels, 74: „Multa sunt, carissime, quae adhuc huic epistolae ad satisfaciendum desiderio uestro rationabiliter essent inserenda. Sed parcendum est, infirmitati meae quae me saepe tanto doloris capite cruciat ut non solum dictare aut scribere, sed frequenter nec legere ualeam. Omnipotens Deus uos sic in praesenti uita tueatur ut ad aeterna gaudia feliciter perducere dignetur. Amen."
[66] Ebd. 49–62.
[67] Ebd. 50.
[68] Vgl. ebd. 51.

wie vielfach überliefert ist, vortrefflich kannte, passende Sentenzen [69]. Der Stil ist leicht und flüssig, seine Gedanken jedoch tiefsinnig und niemals geschwätzig. Die Quellen der elmerschen Spiritualität sieht Leclerq [70] bei Bernhard, dessen Zeitgenosse Elmer war, und bei Gregor dem Großen. Gerade den Letzteren hat Elmer oft zitiert, er hängt ab von dessen Ideen, Vokabular und Stil. Leclerq [71] ordnet Elmer in die geistige Richtung des Bernhard, des Petrus Venerabilis und des Franz von Sales ein. Über diese Affinität hinaus zitiert Elmer auch die Klassiker Ovid, Plautius, Virgil und Cicero sowie die Kirchenväter Augustinus und Hieronymus, Leo den Großen und Prosper von Aquitanien [72].

Die Tatsache, daß Elmer schon in seinen Briefen und Meditationen aus der vollen abendländischen Tradition schöpft, Kirchenväter, Klassiker und Lehramtszeugnisse zitiert, gilt es vor allem für die Frage der Autorenschaft Elmers an den Sententiae Magistri A. festzuhalten. Doch sei jetzt schon angemerkt, daß ein Vergleich der in den Meditationen und Briefen zitierten Autoritätsstellen mit denen der Sentenzensammlung keine Parallelen aufweist, die Aufschlüsse über dieselbe Autorenschaft geben könnte. Die Sentenzensammlung ist ein theologisches Lehrbuch mit systematischen Traktaten zu den wichtigsten Themen der klassischen Schultheologie, also der Gottes-, Schöpfungs- und Sakramentenlehre, während die Schriften des Elmer meditativ-erbaulichen Charakter haben und von daher andere Quellen bevorzugen, auch wenn Augustinus, Hieronymus, Gregor der Große und Leo der Große in beiden Gattungen gemeinsam sich als bevorzugtes Quellenreservoir darstellen. Wichtig ist, daß Elmers Kenntnis der Väter und Autoritäten bei beiden Literaturarten voll durchscheint. Seine Kenntnis der Väter und Klassiker wird vielfach bezeugt [73]. Auch seine Wissenschaftlichkeit und sein großer Einfluß ist bekannt. So schreibt beispielsweise Osbert de Clara in einem Brief an Elmer, den er als Herrn und Vater begrüßt („... domino et patri Almaro, dei gratia sanctae Cantuarienis ecclesiae venerabili priori, frater Osbertus de Clara, eadem gratia qualiscumque prior Westmonasterii designatus ecclesiae ...“ [74]): ‚Sic ex hac materia de fonte scientiae vestrae nova imbui flagitamus disciplina, unde mentes nostrae supernae dulcedinis haurire praevaleant condimenta.‘ [75] Der

[69] Vgl. z. B. den 7. Brief, Abs. 2 und 3, ed. von Leclerq, Écrits spirituels, 88 f.
[70] Ebd. 60.
[71] Ebd. 60 mit weiteren Belegen.
[72] Ebd. 61.
[73] Z. B. von Lelander, 178; Pitseus, 201; vgl. auch *Williamson*, Osbert of Clare, 208.
[74] Ed. *Williamson*, Osbert of Clare, 76.
[75] Ed. Williamson, ebd. 76 f.

Brief muß nach Williamson [76] zwischen 1134 und 1137 abgefaßt sein. Elmer, der Anselmschüler, war also ein Mann der Kontemplation, der Disziplin, aber auch der Wissenschaft, jedoch nicht in einem spekulativ-fortschrittlichen, sondern eher in einem konservativ-tradierenden Sinne. Eine umfassende Charakteristik gibt Southern [77], wenn er schreibt, daß Elmer mehr als die anderen [78] ein Kompilator ist. Er ist abzusetzen von Osbert de Clara, der sich in biblischen Allegorien ergeht, sowie von Rodulfus und dessen spekulativer Theologie. Vielmehr bleibt Elmers Religion menschlich und erlernbar, auch wenn sie immer wieder durch die tiefgründigen Erkenntnnisse der Väter angereichert ist. Elmer ist der letzte, der unter dem direkten Einfluß Anselms stand, der ihn selbst gehört und seine Lehre weitertradiert hatte. Im Gegensatz zu Eadmer, der bereits theologisch geformt und gefestigt war, bevor Anselm nach Canterbury kam [79] und im Gegensatz zu Alexander, der nach dem derzeitigen Forschungsstand ausschließlich ein Übersetzer war [80], gehört Elmer nach Southern's Meinung neben Gilbert Crispin, dem Abt von Westminster, und dem Mönch Rodulfus, der wahrscheinlich mit Ralph d'Escures, dem Nachfolger Anselms als Erzbischof von Canterbury, identisch ist, zu den besten Anselmschülern. Diese Charakteristik Elmers soll helfen, die schwierige Frage nach der ihm zugeordneten Sentenzensammlung zu lösen, die auf dem Kontinent als Sententiae Magistri A. und in England als Compilationes Ailmeri bekannt ist.

3. Die Frage nach der Möglichkeit der Autorenschaft Elmers an den Sententiae Magistri A.

Die Sententiae Magistri A. stellen sich dar als ein Kompendium von Autoritätszeugnissen (Kirchenväter, Konzilsentscheidungen, Papsterlasse usw.) zu allen einschlägigen Schultraktaten der Theologie (Gottes-, Schöpfungs- und Sakramentenlehre) [81]. Während die literarischen Vorlagen der Sammlung im ersten Teil noch weitgehend unerforscht sind [82], konnten für den zweiten Teil (Sakramentenlehre) vor allem die Sammlungen des Kanonisten Ivo von Chartres als „fontes inmediatae" ausgemacht werden [83]. Wenn also Elmer der Verfasser dieser Sammlung war, mußte er Zugang zu Ivos Werken gehabt

[76] *Williamson*, Osbert of Clare, 208.
[77] *Southern*, St. Anselm and his English pupils, 22.
[78] Das sind Gilbert Crispin und Rodulfus; *Southern*, St. Anselm and his English pupils, 23: „All these men were forgotten after their deaths."
[79] Southern, ebd. 14.
[80] Alexander war Mönch von Christ Church, Canterbury; vgl. Southern, a. a. O. 8.
[81] Im einzelnen s. *Reinhardt*, Sententiae Magistri A., 35–45.
[82] Vgl. *Haring*, The Sententiae Magistri A., 2.
[83] Vgl. *ders.*, a. a. O., 2 f. und *Reinhardt*, Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon, die Edition im Anhang.

haben. Da einerseits – wie herausgestellt – Elmer selbst in Bec studierte, wo Ivo Schüler Lanfranks war, andererseits aber auch die Sammlungen Ivos ziemlich früh in den Bibliotheken Canterburys bekannt waren, ist zunächst die Möglichkeit einer Kenntnisnahme der ivoschen Werke durch Elmer gegeben. Darüber hinaus aber sind auch persönliche Beziehungen beider Autoren über Anselm von Canterbury möglich. Bekanntlich waren Anselm und Ivo (beide Schüler Lanfranks) befreundet und traten häufig miteinander in Kontakt, und zwar sowohl in Bec als auch später in Chartres [84]. Anselm ließ sich u. a. von Ivo in Rechtsfragen und bei kirchenpolitischen Entscheidungen beraten. Es ist naheliegend, daß der Anselmschüler Elmer auch von daher Zugang zu den Werken Ivos haben konnte. Als Abfassungsort der Sentenzensammlung könnte einmal das Kloster von Christ Church in Canterbury infrage kommen. Leider ist gerade die Bibliothek von Christ Church mehrfach zerstört worden (letztens im 2. Weltkrieg, 1942), so daß der Bibliotheksbestand zu Beginn des 12. Jh. nur schwer eruierbar ist. Ein Teil dieses Bestandes liegt jetzt in der Bibliothek des Trinity College in Cambridge [85], ein weiterer Teil ist in den britischen Bibliotheken verstreut, und schließlich ist sehr viel zerstört und verbrannt worden. Fest steht, daß gerade im 11. und 12. Jh. die Christ Church Bibliothek in Canterbury die berühmteste und größte ihrer Zeit in England war. Canterbury, der Sitz der Erzbischöfe Lanfrank, Anselm und Thomas Beckett, die „Mutter" der englischen Kirche, vereinigte alle geistigen Strömungen in sich, von hier gingen die kirchlichen Reformen in England aus. Welche Bedeutung dieser Sammlung zukommen sollte, wenn man von Canterbury als Abfassungsort ausgeht, ist jedoch schwierig zu sagen. Die Werke Ivos [86] waren bekannt, auch augustinische [87] und andere patristische [88] Florilegien sowie Papst- und Konzilsentscheidungssammlungen [89] aus dieser Zeit sind überliefert. Sollte hier eine neue Systematisierung nach theologischem Traktateaufbau entstehen, wie er den französischen Schulen eigen war? Woher hatte Elmer das

[84] Vgl. *H. Böhmer*, Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI. und XII. Jahrhundert. Eine historische Studie (Leipzig 1899, Neudruck: Aalen 1968), 163 Anm. 1, 174.

[85] Nach mdl. Auskunft von Prof. Dr. W. Urry, Oxford, der sich seit vielen Jahren mit der Geschichte Canterburys befaßt, wurde dieser Teil aus Canterbury im 16. Jh. gestohlen.

[86] Z. B. London, British Museum, Ms. 228002; Ms. 1.13.V; Reg. 11.13. XIII; Reg. 10.A.VIII; Vitel A.III oder Oxford Bodleian Library, Ms. Lat. misc. d. 74; Ms. Lat. th. d. 28.

[87] Etwa Cambridge, Trinity College B.3.33; B.4.25 und B.4.26, alle drei aus dem 12. Jh. ehemals Christ Church, Canterbury, oder aus London, British Museum, Ms. 16.344 und Ms. 16.586.

[88] Z. B. London, British Museum, Ms. 14065.

[89] Etwa Oxford, Bodleian Library, Ms. Barlow 37.

Vorbild genommen? Warum legt er bei der Darlegung der sakramentstheologischen Fragen einen besonderen Akzent auf die in seiner Sammlung allerorts anzufindenden Rechtsbestimmungen? Die letzte Frage läßt sicherlich viele Antworten möglich erscheinen. In diesem Rahmen soll eine zeitgeschichtliche Gesamteinordnung angesprochen werden, die Elmers Werk verständlich machen würde, wenn er es in Bec geschrieben hätte.

Den Untersuchungen Böhmers zufolge war das Recht in England noch nicht so ausgebaut wie in der Normandie und noch weitgehend national orientiert [90]. Die hier entstandene Lücke galt es im Rahmen der von Wilhelm dem Eroberer († 1066) und Lanfrank, dem damaligen Erzbischof von Canterbury, eingeleiteten Reformen aufzuarbeiten. Neben dem Niedergang der Sitten war vor allem die mangelnde wissenschaftliche Ausbildung des Klerus zu beklagen [91]. Hier setzten die Reformen an. Auf Betrieb Wilhelms wurden englische Mönche zur Ausbildung in die Normandie geschickt [92]. Wenn nun Elmer selbst in diese Mission einbezogen worden ist (das würde seinen Aufenthalt in Bec erklären), dann würde verständlich, daß er zunächst nach der den englischen Theologen geläufigen Methode Bedas und Alkuins [93] aus dem ihm vorliegenden Material die Autoritäten einfach aneinanderreiht unter Verzicht auf jede selbständige Bearbeitung des Stoffes, um für seine späteren Aufgaben als Lehrer und Erzieher im Heimatland die ihm wichtig erscheinenden Quellen zur Verfügung zu haben. Dieser Interpretationsversuch erklärt auch, warum Elmer für *alle* theologischen Traktate die Autoritätszeugnisse zusammengestellt hat. Hier sollte ein „Schulbuch" (Lexikon) [94] erstellt werden, aus dem man für die spätere Aufgabe je nach Bedarf Material entnehmen konnte. Wenn nun in der Schule von Bec vor allem unter dem Pragmatiker Lanfrank ein besonderer Akzent auf das Studium der Rechte gelegt wurde, wie Böhmer [95] herausgestellt hat, wenn weiterhin gerade in diesem Bereich in England ein „Nachholbedarf" bestand, dann würden diese beiden Faktoren hinlänglich erklären, warum Elmer in seiner Materialsammlung hier einen Schwerpunkt gelegt hat. Die Kenntnis der Werke Ivos erleichterte ihm seine Aufgabe [96].

---

[90] *Böhmer*, Kirche und Staat in England, 46.
[91] Vgl. ebd. 70 f., 75 Anm. 4.
[92] Ebd. 108 Anm. 8.
[93] Ebd. 58.
[94] Zum Charakter der Sammlung vgl. *Reinhardt*, Sententiae Magistri A., 32, 42.
[95] *Böhmer*, Kirche und Staat in England, 20.
[96] Wenn hier herausgestellt wurde, daß Elmer im 2. Tl. seiner Sammlung sehr viele Rechtsbestimmungen eingearbeitet hat, dann bedeutet das nicht, daß dieser 2. Tl. den Charakter einer Rechtssammlung hat. Vielmehr hat E. immer wieder seine Exzerption aus den ivoschen Werken durch theologische Aussagen (vor allem

Der hier unternommene Versuch, aus der zeitgeschichtlichen Situation in England den Aufenthalt Elmers in Bec und die Möglichkeit der Abfassung einer Sentenzensammlung durch ihn zu begründen, entspricht auch den methodischen Vorstellungen, die für die Klärung der Autorenfrage der Sententiae Magistri A. eine Klärung des Abfassungs*grundes* dieser Sammlung voraussetzen [97]. Da Aufbau und Anlage diese Sammlung als allgemeines theologisches „Schulbuch" ausweisen (also einzelne zeitgeschichtliche Kontroversen aus Theologie und Kanonistik als Abfassungsgründe ausscheiden), scheint eine Verfasserschaft Elmers aus den angeführten Gründen möglich und die handschriftliche Überlieferung dieser Sammlung auf dem Kontinent und den Britischen Inseln in sich schlüssig. Wenn die Cambridger Handschrift nämlich sich heute als die ursprünglichste Texttradition aufschlüsseln läßt, dann muß es sich (im Rahmen der hier vorgestellten These) um das (oder um eines der) Exemplar(e) handeln, die Elmer mit nach Canterbury brachte. Auf dem Festland zurück blieb eine Abschrift in Form des Clp. 3881. Beide Überlieferungen (die insularische und die festländische) gingen von nun an eigene Wege. Die kontinentale wurde zunächst in der Schule von Laon – hier wiederum als „Schulbuch" – benutzt [98]. Zahlreiche Einschübe, Umstellungen und Erweiterungen mit dem Traditionsgut der Schule von Laon war ihr Schicksal. Von hier aus gelangten die Textzeugen zu Petrus Lombardus und Hugo von St. Viktor. Eine der vielen kontinentalen Handschriften ist auch Gratian in die Hand gekommen und wurde von ihm benutzt [99].

Demgegenüber war die britische Überlieferung nach dem bisherigen Forschungsstand weniger erfolgreich. Zur Zeit ist außer der Cambridger Handschrift in Großbritannien nur noch der Textzeuge aus Oxford (Bodleian Library, Douce 89) bekannt. Über die Bedeutung

---

anhand augustinischer Florilegien) angereichert und abgerundet. Auch werden ganze Traktate eingeschoben, die gar keine Rechtsbestimmungen enthalten, wie der Eucharistietraktat Panis et calix; zum letzteren vgl. *L. Hödl*, Die ontologische Frage im frühscholastischen Eucharistietraktat Calix benedictionis, in: Sola ratione. Anselm-Studien für P. F. S. Schmitt OSB zum 75. Geburtstag (Stuttgart–Bad Canstatt 1970) 87–110. Die mit diesem Eucharistietraktat verbundene Frage nach dem Ursprung des sog. Anselmschen Abendmahlbriefs, der nach den Untersuchungen von *Frau Dr. P. Maas*, Voorbereidende studies voor het uitgeven van het Liber Sententiarum Magistri A. (Diss. Nijmegen 1968, noch ungedruckt), seine nach dem bisherigen Forschungsstand ursprünglichste Form in den Sententiae Magistri A. hat, kann hier nicht im einzelnen untersucht werden. Da sich dieser Brief auch in den Sententiae Magistri A. als Einschub darstellt (vgl. Hödl, Die ontologische Frage, 87–110), ist damit zunächst auch kein Hinweis auf die Verfasserfrage der Sentenzensammlung selbst abzuleiten.

[97] Wie *Maas, Voorbereidende Studies*, vorzugehen vorschlägt.

[98] Vgl. *Reinhardt*, Sententiae Magistri A., 33.

[99] Vgl. *St. Kuttner*, Zur Frage der theologischen Vorlagen Gratians: ZRG kan. Abt. 54 (1934) 243–268.

dieser britischen Überlieferungen für die angelsächsische Theologie liegen bisher keine Untersuchungen vor. War das Schicksal dieses „Schulbuches" mit dem seines Verfassers gleich? Elmer wurde – wie berichtet – Prior des Benediktinerklosters in Canterbury. Seine Aufgabe war – wie aus dem überlieferten Nachlaß, besonders den Briefen hervorgeht – die geistliche Zurüstung der Mönche sowie die Hebung ihrer mönchischen Disziplin. War damit die theologische Fachausbildungsintention zunächst zurückgestellt und später aufgegeben worden? Denkbar wäre es, zumal die von Wilhelm und Lanfrank (später auch von Anselm von Canterbury) angestrebten Reformen nicht nur die theologische Ausbildung, sondern auch und vor allem die Hebung der Disziplin (Einhaltung der Ordensregeln) und der sittlichen Verhaltensweisen der Mönche zum Ziel hatten.

Es muß noch einmal hervorgehoben werden, daß die letzteren Ausführungen davon ausgehen, daß Elmer wirklich der Verfasser dieser Sentenzensammlung war und daß unter dieser Prämisse eine zeitgeschichtliche und biographische Einordnung versucht worden ist. Ob Elmer tatsächlich als Autor der Sententiae Magistri A. anzusehen ist, hängt von der Richtigkeit des Autorenvermerkes der Cambridger Überlieferung ab. Nach dem bisherigen Forschungsstand darf diese Möglichkeit sicher nicht ausgeschlossen werden.

4. Zusammenfassung

Die vorgelegte Untersuchung hatte die Aufgabe, zunächst die verschiedenen Überlieferungsschichten einer Sentenzensammlung aufzuzeigen, die auf dem Kontinent als Sententiae Magistri A. und auf den Britischen Inseln als Compilationes Ailmeri bekannt ist. Sodann war der Frage nachzugehen, ob der in der angelsächsischen Tradition genannte Benediktinerprior und Anselmschüler Elmer Verfasser dieses Sentenzenwerkes sein konnte. Da außer dem Randvermerk der Cambridger Handschrift und der Übernahme einer diesbezüglichen Katalognotiz durch Pitseus keine weiteren Anhaltspunkte für Elmers Verfasserschaft gegeben sind, konnte die Frage nur dadurch intensiviert und weitergeführt werden, daß der Verfasser methodisch von der Richtigkeit des Autorenvermerkes ausgegangen ist und dabei eine Einordnung dieser unterstellten Tatsache in den bisher bekannten Lebensweg Elmers versucht hat. Durch die Feststellungen Schmitts, daß Elmer einige Zeit in Bec verbracht haben muß, wie die Briefe Anselms von Canterbury belegen, konnte die bisherige Elmerüberlieferung (also sein Leben und sein Werk) relativiert werden, d. h. daß die geläufige in angelsächsischen Quellenwerken anzutreffende Tradition dieses Benediktinerpriors nur einen Teil seines Lebens und Wirkens

umfaßt, nämlich die Zeit seines Priorates in England (1128–1137). Die Zeit des Beccer Aufenthaltes wird dort nicht erwähnt. Anselms Brief an Dom Mauritius, in dem Elmer genannt wird, ist den Untersuchungen Schmitts [100] zufolge nach 1070 anzusetzen. Demnach war Elmer zu dieser Zeit bereits Mönch im Kloster zu Bec (das ist aus Anselms Brief zu schließen). Da Elmer noch im Sommer 1099 dort weilte [101], sind für seinen Aufenthalt in Bec fast 30 Jahre anzusetzen. Sein Verbleib zwischen 1099 und 1128 ist unbekannt, nichts spricht jedoch dagegen, auch hier von einem Leben in Bec auszugehen. Wenn diese Daten – wie hier unterstellt – richtig sind, dann ist einerseits verständlich, daß Elmer, als er Prior wurde, bereits die Höhepunkte seines literarischen Schaffens überschritten haben mußte (er war zu diesem Zeitpunkt etwa 70 Jahre alt und litt stark an Migräne) [102], andererseits muß die Frage gestellt werden, wie sein Leben und sein Schaffen in der Beccer Zeit zu bewerten ist. Er schrieb in dieser Zeit für seinen Lehrer Anselm „Cur deus homo" ab. Hat er in Bec auch eine Sentenzensammlung geschrieben?

In der vorgelegten Studie konnte nur die Möglichkeit eines solchen Unterfangens begründet werden. Die Abfassungszeit der Sentenzensammlung war etwa 1120 oder sogar früher [103]. Ihr Inhalt stellt sich als „Schulbuch" (Sammlung von Autoritätszeugnissen) zu allen einschlägigen theologischen Traktaten dar. Wurde diese Sammlung aus den Bibliotheksbeständen der normannischen Schulen (s. z. B. die Exzerption der ivoschen Werke) für die Theologenausbildung in England zusammengestellt? Die Überlieferungsgeschichte der Sententiae Magistri A. auf dem Festland weist nicht in diese Richtung, braucht aber einer derartigen ursprünglichen Zielsetzung nicht zu widersprechen. Die dargelegten Ausführungen sollten den gesamten Fragenkomplex der Autorenschaft der Sententiae Magistri A. unter dem Aspekt der Zuordnung des Cambridger Textzeugen an Elmer neu stellen. Viele Fragen mußten offenbleiben, dennoch scheint der Benediktinerprior und Anselmschüler Elmer nach dem derzeitigen Forschungsstand als Autor der Sententiae Magistri A. wirklich infrage kommen zu können.

---

[100] Schmitt: Rev.Bén. 64 (1954) 184.

[101] So der Brief Anselms an Dom Boso von Bec; vgl. Schmitt: Rev.Bén. 44 (1932) 346 Anm. 1 und Rev.Bén. 64 (1954) 196.

[102] Von daher würde einsichtig, daß er sich in der Zeit seines Priorates auf disziplinarische Zurüstung und erbauliche Erziehung der ihm unterstellten Mönche beschränkte. Auch würde verständlich, warum sein Subprior Jeremias und nicht er selbst in kirchenpolitischen Fragen als Wortführer der Mönche auftrat.

[103] Vgl. *Reinhardt,* Sententiae Magistri A., 34. Hier wurde die Abfassungszeit nach der Abschrift des Pariser Textzeugens Clp. 3881 bemessen. Das Original ist sicher etwas früher anzusetzen.

5. Anhang: Die Werke Elmers außer den Sententiae Magistri A.

Die handschriftliche Überlieferung der Werke Elmers ist nicht sehr umfangreich. Der Hauptzeuge, der einen großen Teil des elmerschen Nachlasses umfaßt haben soll, der Codex Otho A. XII der Cottonian Library ist beim Brand des Ashburnham House im Jahre 1751 zerstört worden [104]. In dem Bericht der Cottonian Library wurde dazu katalogartig notiert: ‚Aelmeri monachi ecclesiae Christi Cantuariensis epistolae, in quibus tractatus de munditia cordis, ... et querimonia de absentia metus Dei. Liber asceticus et vere pius.' [105] Eine Kopie dieser Handschrift liegt in Cambridge, Trinity College, früher als Gale Ms. 0.10.16 aufgeführt und heute als Nr. 1468 katalogisiert, eine Handschrift aus dem 17. Jahrhundert [106]. Von dieser Abschrift hat Anstruther [107] einen Teil herausgegeben (oftmals nur mit den Angaben der Incipits und der Explicits) und Leclerq [108] erneut ediert. Bei diesen Editionen handelt es sich vor allem um 16 Briefe, die Elmer an seine Zeitgenossen (an Kleriker und Laien) geschrieben hat, sowie um eine ‚Excitatio mentis in inquisitionem Dei', [109] die auch von Pitseus [110] als eigenes Werk Elmers bezeugt wird, um eine Meditation ‚De absentia vultus Dei', [111] die später Anselm von Canterbury zugeschrieben und als dessen 20. Meditation gezählt wurde [112] und schließlich um einen Sermo mit dem Incipit: ‚Ordo misericordia Dei.' [113] Die 16 Briefe sind zum Teil sehr umfangreich, so umfaßt z. B. der 4. Brief an einen Archidiakon Thurstan 9 Druckseiten [114] und ist identisch mit dem von Pitseus [115] aufgeführten Werk „Contra mundi miserias. Librum unum. Venerabili Archidiacono Trustano." Der 5. Brief an einen Richard von der Kirche St. Pancratius [116] ist der auch von Pitseus [117] eigens aufgeführte Traktat: ‚De bono vitae claustralis. Librum unum. Domino merito honorabili.' Der 8. Brief ist ein Traktat ‚De fuga Sanctorum', eine in Briefform gekleidete

---

[104] *Wilmart*, Auteurs spirituels, 199; *ders.*, Les Méditations VII et VIII, 279; *Leclerq*, Écrits spirituels, 47 und Hunt, 889.
[105] Hunt, 889.
[106] Ebd. 889.
[107] *R. Anstruther*, Epistolae Herberti de Losigna, Osberti de Clara, et Elmeri prioris Cantuariensis, 8. Aufl. (London–Brüssel 1846) 213–233.
[108] *Leclerq*, Écrits spirituels, 62–117.
[109] Ebd. 110–114.
[110] Pitseus, 201.
[111] *Leclerq*, Écrits spirituels, 114.
[112] PL 158, 809–816.
[113] *Leclerq*, Écrits spirituels, 114–117.
[114] Ebd. 66–74.
[115] Pitseus, 202.
[116] *Leclerq*, Écrits spirituels, 75–87.
[117] Pitseus, 201.

Abhandlung an einen anonymen Adressaten [118]. Die Adressaten der Briefe im einzelnen zu identifizieren, ist sehr schwierig und von Leclerq [119] versucht worden. Die ersten 3 Briefe (an einen Mönch Wilhelm, einen Abt Andreas und an einen gewissen Heinrich) können auch vom Inhalt her nicht näher beschrieben werden. Der 4. Brief ist an einen Archidiakon Thurstan gerichtet. Leclerq [120] hält eine Personengleichheit Thurstans mit dem späteren Erzbischof von York (1141) für möglich, stellt aber fest, daß dieser nach den bisher bekannten Daten früher kein Archidiakon war [121]. Der 5. Brief, der genannte Traktat ‚De bono vitae claustralis', ist – wie erwähnt – an einen Richard vom Hl. Pancratius gerichtet. Nach Leclerq [122] scheint es sich hierbei um den Prior der Kluniazenser in Lewes (Sussex) zu handeln, an den möglicherweise auch Osbert de Clara mehrfach geschrieben hat [123]. Der 6. Brief ist für einen Benediktiner von St. Peter in Glocester, Nikolaus mit Namen, bestimmt, dessen Abt Gregor heißt. Wilhelm, an den der 7. Brief gerichtet ist, ist vielleicht identisch mit dem Adressaten des 1. Briefes. Möglicherweise handelt es sich um die gleiche Person, mit der auch Osbert de Clara korrespondierte [124]. Die weiteren Briefe geben keine nähere Auskunft über die Adressaten, sie sind an eine anonyme Person (der 8. Brief), an einen gewissen Gottfried (der 9. Brief), an einen Mönch Giffard (der 10. Brief), an einen Ritter Hugo (der 11. Brief), an eine Nonne Avitia (der 12. Brief), an einen Thomas (der 13. Brief), an einen Laien Robert, der Mönch werden will (der 14. Brief), nochmals an Hugo, den Adressaten des 11. Briefes (der 15. Brief) und an die Nonne Edgitta (der 16. Brief) [125] gerichtet.

Über diese genannten und von Leclerq edierten Traktate und Briefe hinaus schreibt die Tradition Elmer weitere Werke zu. Insgesamt ergibt sich folgende Zusammenstellung seines Nachlasses [126]:

1. „*De inquisitione Dei*", ein Buch mit dem Incipit „Suo Domino atque charissimo Nicolao (Baleus: fratri)". [127]

[118] *Leclerq*, Écrits spirituels, 89–96.
[119] Ebd. 48.
[120] Ebd. 48.
[121] Ebd. 48; vgl. die Angaben des Erzbischofs Thurstan im Dictionary of National Biography, hrsg. von L. Stephen, Bd. 19 (London 1909) 832a–837b.
[122] *Leclerq*, Écrits spirituels, 48.
[123] S. die Edition der Briefe von *Anstruther*, Epistolae, 14, 102 und 106.
[124] Vgl. *ders.*, Epistolae, 13 und 144.
[125] Vgl. auch *Leclerq*, Écrits spirituels, 48 f
[126] Ausgespart wird hier die eigens behandelte Sentenzensammlung, die in England als „Compilationes Ailmeri" und auf dem Kontinent als „Sententiae Magistri A." bekannt ist.
[127] Bezeugt von *J. Baleus*, Scriptorum illustrium maioris Brytannie (Basel 1557) 70; Pitseus, 201; Tanner, 246; Fabricius, 32 sowie von Wright I, 105 und ediert von Leclerq, Écrits spirituels, 110–114, jedoch mit einem von Pitseus abweichenden Incipit.

2. „*Exercitia vitae spiritalis*", 5 Bücher mit dem Incipit „Redemptor noster Jesus Christus." [128]
3. „*Homeliarum librum unum*", mit dem Incipit „Supernae patriae feruentissimo desiderio" (nach Tanner heißt der Titel „Quoniam dies") [129].
4. „*Epistolarum ad diversos libros duos*" (nach Tanner, Lelander und Baleus nur ein Buch), mit dem Incipit „Tertius credo iam annus est" [130].
5. „*De absentia vultus Dei*", ein Buch mit dem Incipit „Non sufficit Domine, non sufficit." [131]
6. „*Recordationes beneficiorum Dei*", ein Buch mit dem Incipit „Evigila anima mea, evigila." [132]
7. „*De bono vitae claustralis*", ein Buch mit dem Incipit „Domino merito honorabili." [133]

---

[128] Dieses Werk wird bezeugt von Lelander, 178; Baleus, 70; Pitseus, 201; Tanner, 246; Fabricius, 32 und Wright I, 105.

[129] Bezeugt wird dieses Homelienbuch von Lelander, 178; Pitseus, 202; Tanner, 246; Fabricius, 32 und Wright I, 105. Auch Baleus, 70 kennt dieses Werk, führt es aber als „Sermones" auf.

[130] Diese Briefsammlung wird bezeugt von Lelander, 178; Baleus, 70; Pitseus, 202; Tanner, 246; Fabricius, 32 und Wright I, 105. Das Incipit „Tertius credo iam annus est" findet sich im 8. Brief der von Leclerq, Écrits spirituels, 89 editierten Briefsammlung; der Brief enthält den nicht eigens aufgeführten Traktat „De fuga Sanctorum", der in der Pitseus vorliegenden Sammlung von Briefen vielleicht den Beginn darstellte.

[131] Die Autorenschaft Elmers wird bezeugt von Baleus, 70; Pitseus, 201; Tanner, 246; Fabricius, 32 und Wright I, 105. *Gerberon* hat dieses Buch unter dem Titel „Queremonia de absentia dei" als 20. Meditation Anselms von Canterbury publiziert (PL 158, 809–816). Nach *Wilmart,* Les Méditations VII et VIII, 279 und *ders.,* Auteurs spirituels, 199, ist diese Abhandlung erhalten in Paris, Nat. Bibl., Cod. lat. 5584, in Troyes, Bibl. mun., Cod. lat. 958 (14. Jh.) und in Utrecht, Univ.-Bibl., Cod. lat. 142 (15. Jh.). Er schließt aus den Überlieferungen von Troyes und Utrecht darauf, daß Anselm von Canterbury selbst diese Sammlung angeregt haben muß, möglicherweise im Anfang des 12. Jh. in England. Die Zuordnung direkt an Elmer steht nach Wilmart in der verbrannten Hs. Cotton. Otho A. XII aus dem 12. Jh., wie es die Abschrift aus dem 17. Jh., Trinity College, Cambridge, Cod. lat. 1468 (früher 0.10.16), pag. 410–416 bezeugt. Dieser Identifizierung stimmt *Leclerq,* Écrits spirituels, 46, zu.

[132] Hier wird die Autorenschaft Elmers tradiert von Baleus, 70; Pitseus, 202; Tanner, 246; Fabricius, 32 und Wright I, 105. Auch diese Abhandlung hat Gerberon Anselm zugeordnet und als dessen 1. Meditation aufgeführt (PL 158, 709–722). Diese doppelte Zuordnung wurde von *Wilmart,* Les Méditations VII et VIII, 272, *ders.,* Auteurs spirituels, 193, entdeckt, der Elmers Autorenschaft herausstellte, dennoch aber hier einen Imitationsversuch Anselms von seiten Elmers annimmt. *Leclerq,* Écrits spirituels, 46, stimmt der Autorenschaft Elmers zu, *Southern,* Saint Anselm and his biographer, 273, hegt hingegen einige Zweifel an dieser Zuordnung, da sie lediglich auf einen Hinweis von Baleus, 70, zurückgeht.

[133] Tradiert wird die Autorenschaft Elmers von Baleus, 70; Pitseus, 201; Tanner, 246; Fabricius, 32 und Wright I, 105. Ediert wurde diese Abhandlung als 4. Brief Elmers von *Anstruther,* Epistolae, 220 f. (Teiledition) und ganz herausgegeben von *Leclerq,* Écrits spirituels, 75–87, als 5. Brief Elmers, der an einen Richard von St. Pancratius gerichtet ist.

8. „*Contra mundi miserias*", ein Buch mit dem Incipit „Venerabili Archidiacono Turstano". [134]

Streitig ist die Autorenschaft Elmers bei 30 *Briefen*, die in der Handschrift der Kathedrale Hereford, P. I. XV. (12. Jh.) fol. 123–147 enthalten sind. Die Briefe sind anonym, wurden aber von Bannister [135] Elmer zugesprochen. Die entsprechende Notiz Bannisters lautet: ‚Epistole (anonymi) spirituales ad amicum. Possibly of Aelmer of Canterbury. Inc.: (prima) Cum frequenter vacans otio scripturam tue dilectionis animo collegissem ... Expl.: (ult.) conde sepulcro peccatoris atque more partito dans veniam.' [136]

Eine Kopie dieser Briefsammlung liegt in Dublin, Trinity College, B. 2, 17, fol. 143–160 [137]. Darüber hinaus soll, wie Tanner [138] berichtet, in der Büchermatrikel der Christ Church Bibliothek zu Canterbury (nach der Hs. Cotton., Galba E. IV) ein Werk Elmers mit dem Titel: „Sermones Aelmeri priori super regulam B. Benedicti" stehen. Tatsächlich wird in dieser Büchermatrikel [139] ein „*Sermo Edmeri Prioris super Regulam beati Benedicti*", aufgeführt sowie dort weiterhin genannt werden: „*Parabole Salamonis Edmeri*", [140] „*Reginaldus ad Elmerum priorem*", [141] „*Epistola Edmeri ad Glastonienses qui se dicunt corpus sancti habere*", [142] „*Epistola ad Edmerum de morte Sancti Edwardi*" [143] und ein „*Sermo Elmeri Prioris*". [144]

Außerdem könnten nach Lelander [154] und Tanner [146] die »*Querela Angliae de morte Anshelmi*", die auch am Ende der „Epistularum Anshelmi" stehen, von Ealmerus, aber auch von dem Biographen Anselms, von Eadmerus, sein. Auch Baleus [147] schreibt, daß Elmer „alia multa" geschrieben hat.

---

[134] Tradiert wird die Autorenschaft Elmers von Baleus, 70 (hier: ‚adversus' statt ‚contra'); Pitseus, 202; Tanner, 246; Fabricius, 32 und Wright I, 105. Ediert wurde diese Abhandlung von *Anstruther*, Epistolae, 217–219 als 3. Brief (teilweise) und von *Leclerq*, Écrits spirituels, 66–74 als 4. Brief (ganz). Der Brief ist an den bereits genannten Archidiakon Thurstan gerichtet.

[135] *A. T. Bannister*, A descriptive catalogue of the manuscripts in the Hereford Cathedral Library (Hereford 1927) 112.

[136] Ebd.

[137] *Leclerq*, Écrits spirituels, 46.

[138] Tanner, 246.

[139] Edition in: *E. Edwards*, Memoirs of libraries: Including a handbook of library economy, Bd. 1 (London 1859) 150.

[140] Ebd. 135.

[141] Ebd. 148.

[142] Ebd. 150.

[143] Ebd. 150.

[144] Ebd. 155.

[145] Lelander, 178.

[146] Tanner, 246.

[147] Baleus, 70.

Im Abschnitt über das Leben Elmers wurde sein Aufenthalt in Bec durch zwei Briefe Anselms von Canterbury nachgewiesen. Der zweite Brief an Dom Boso von Bec (etwa im Sommer 1099 geschrieben) spricht von einer anzufertigenden Abschrift des anselmschen Hauptwerkes „Cur Deus homo", dessen Herstellung Elmer obliegen sollte. Welchen Anteil hatte Elmer an diesem Opus? Schmitt [148] hat dieses Problem aufgeworfen. Nach seiner Ansicht muß es sich bei der Abschrift um den ersten durchgearbeiteten Teil des Dialoges, etwa des ersten Buches, handeln, das später – zugleich mit der Abfassung des zweiten Teiles – eine Überarbeitung erfuhr. Endgültiges über den von Elmer abgeschriebenen Text läßt sich jedoch nach Schmitt [149] nicht sagen. Wie dem auch sein mag, Elmers Arbeit bestand im Abschreiben, nicht im Ergänzen oder Fertigstellen des ihm überantworteten Textes. Immerhin war Elmer ein Auftrag zugefallen, der auf Gewissenhaftigkeit und Verantwortung schließen läßt, Anselm hatte ihm sein Opus anvertraut. Auch kann man hieraus schließen, daß Elmer die Gedanken Anselms intensiv kennengelernt hatte, was wiederum gut zu den Thesen Wilmarts [150] paßt, einmal daß Anselm seinem Schüler Elmer die Anregung zur Abfassung der Meditation „De absentia vultus Dei" gegeben haben könnte, und zum anderen daß Elmer seinen Meister bei der Abhandlung „Recordationes beneficiorum Dei" imitiert haben mag [151].

[148] Schmitt: Rev.Bén. 44 (1932) 345–347.
[149] Ebd. 347 Anm. 2.
[150] *Wilmart*, Les Méditations VII et VIII, 279; *ders.*, Auteurs spirituels, 199.
[151] *Ders.*, Les Méditations VII et VIII, 272; *ders.*, Auteurs spirituels, 193.

Theologische Anthropologie und Religionspädagogik

Von Paul Schmidt, S. J.

1. Die anthropologische Wende im Religionsunterricht

In Theorie und Praxis der gegenwärtigen Religionspädagogik (RP) gewinnt die anthropologische Fragestellung zusehends an Gewicht. Rahmenrichtlinien und Unterrichtsentwürfe verweisen ausdrücklich auf die Bedeutung der anthropologischen Voraussetzungen für eine wirklichkeitsgerechte Situationsanalyse des Religionsunterrichts (RU)[1]. In neueren Beiträgen zur Grundlagenproblematik der RP erhält die theologische Anthropologie eine gewichtige Funktion bei der Begründung der RP als eigenständige Wissenschaft[2]. Damit holt die RP – mit der üblichen Phasenverschiebung – die „anthropologische Wende" nach, die in den sechziger Jahren in der Pädagogik bereits zu einer Ablösung der normativen Pädagogik durch eine konkrete, empirisch orientierte Erziehungswissenschaft geführt hatte[3].

In der RP konzentriert sich die anthropologische Wende gegenwärtig auf den Begriff einer „theologischen Anthropologie", die in wachsendem Maße als Begegnungsraum zwischen Theologie und Pädagogik (sowie anderen Humanwissenschaften) dient. In dieser Funktion stimmt sie weitgehend mit der Aufgabe überein, die die pädagogische Anthropologie in analoger Weise innerhalb der Pädagogik zu erfüllen hat. Doch entspricht der Bedeutung, die dieser Disziplin zur Zeit in der RP beigemessen wird, leider nicht das Maß an begrifflicher Klarheit und wissenschaftstheoretischer Reflexion, das die Anthropologiediskussion in der Pädagogik auszeichnete. Wir halten es aus diesem Grund für erforderlich, den Begriff der theologischen Anthropologie näher zu untersuchen und sein Verhältnis zur Theologie wie zur Pädagogik genauer zu prüfen, wobei wir die Ergebnisse der pädagogischen Anthropologiediskussion in angemessener Weise zu berücksichtigen suchen. Daraus ergeben sich die nachfolgenden wichtigsten Themen unseres Aufsatzes:

2. Theologische Anthropologie und RU

Eine besondere Schwierigkeit für unser Vorhaben liegt in der Bipolarität des Begriffs der RP bzw. des RU, der zwei nicht ohne weiteres vermittelbare Sinnbereiche, nämlich Religion[4] (Theologie) und Glaube auf der einen, Pädagogik

---

[1] Vgl. z. B. Rahmenrichtlinien, Primarstufe kath. Religion (Hrsg. Der hessische Kultusminister) 7 f.; ferner *G. Biemer*, Religionsunterricht im 1. Schuljahr (Freiburg 1972) 36 f.; *P. Jansen*, Erfahrung und Glaube (Zürich 1972) 29 f.

[2] Vgl. *E. Feifel*, Fragestellungen und Aufgaben gegenwärtiger Religionspädagogik, 149–262 und *W. G. Esser*, Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer anthropologischen Religionspädagogik, 32–63, beide Aufsätze in: G. Stachel/W. G. Esser, Was ist Religionspädagogik? (Zürich 1971); ferner Handbuch der Religionspädagogik, Bd. I, Hrsg. E. Feifel u. a. (Gütersloh 1973) 78 f.

[3] Und die hier inzwischen unter dem Einfluß der Gesellschaftswissenschaften einer kritischen Sicht der Anthropologie gewichen ist. Vgl. *W. Lepenies/H. Nolte*, Kritik der Anthropologie (München 1971).

[4] Zur Besonderheit des Religionsbegriffs in der RP siehe den o. a. Beitrag von

und Erziehung auf der anderen Seite zueinander in Beziehung setzt. Die traditionelle RP versuchte diese Spannung dadurch zu lösen, daß sie den Schwerpunkt eindeutig auf die Theologie als „Leitbildwissenschaft" verlegte. In der gegenwärtigen RP verschiebt sich dagegen unter dem Einfluß des curricularen Denkens der Akzent eindeutig auf den didaktischen, pädagogischen und gesellschaftswissenschaftlichen Gegenpol. Als Ausweg aus dieser Alternative bietet sich nun in den jüngsten Beiträgen zur Theorie der RP die theologische Anthropologie als eine Disziplin an, die imstande ist, zwischen solchen gegensätzlichen Positionen zu vermitteln, ohne deshalb vorhandene Unterschiede zu verwischen.

So verhält sich z. B. nach G. Baudler die theologische und die anthropologische Betrachtungsweise im RU nicht alternativ, sondern komplementär: „Der neue, zum Anthropologischen hingewendete, als religiöse Propädeutik konzipierte schulische RU" ist „auch gerade als solcher eine genuin theologische ... Aufgabe" [5]. Theologische Anthropologie innerhalb des RU darf sich demnach nicht auf den Bereich des Handelns und Tuns beschränken, sondern muß umfassender „die unlösbare Frage nach dem innersten Sein und Wesen, nach dem Sinn der Existenz" [6] zum Thema haben, sie darf also nicht bloße *Ethik* (oder Politik), sondern muß *Anthropologie* sein. Darüber hinaus aber muß sie im Sinne einer „religionspropädeutischen Erschließung der menschlichen Daseinssituation" wesentlich „von innen her offen für eine inhaltliche Neuinterpretation der Heilsoffenbarung" [7], also *theologische Anthropologie* sein. Dabei ist es von zweitrangiger Bedeutung, ob dieser Überstieg von der anthropologischen in die theologische Ebene im Rahmen der konkreten Möglichkeiten des RU in der Schule in jedem Fall möglich und geraten ist. Anthropologische Theologie übersteigt also sowohl den Bereich der Ethik wie auch die umfassendere Dimension einer rein philosophischen Anthropologie, indem sie den Wechselbezug zwischen Gott und Mensch prinzipiell offenhält. Doch scheint uns, daß die Verschiebung des Schwergewichts der religionspädagogischen Problematik auf die theologische Anthropologie bei Baudler nur eine Verlagerung, jedoch keine Lösung der anstehenden Fragen bringt. Denn der Begriff der theologischen Anthropologie enthält in sich wiederum die gleiche Zweidimensionalität von Gott und Welt bzw. Erlösung und Schöpfung, die wir bereits anfangs beim Begriff der RP festgestellt hatten, und die gerade in ihrem genaueren Verhältnis zueinander einer Aufklärung bedarf.

Einen Ansatz zu einer schärferen Unterscheidung dieser beiden Sinndimensionen hat bislang allein E. Feifel versucht, indem er im Bereich von Glaube und Erziehung zwischen der „Heilsrelevanz der Erziehung" und der „Erziehungsrelevanz des Heils" unterscheidet [8]. Die theologische Anthropologie markiert nach ihm den Wandel von der normativen dogmatischen Theologie mit „Leitbildcharakter" zur pluralen, konkreten theologischen Anthropologie als Kooperations- und Dialogwissenschaft. Diese ist vor allem eine praktische Erfahrungswissenschaft, die stets die menschlichen Bedingungen im „Hörer des Wortes" mitbedenkt und auf ihren Sinn hier erschließt [9]. Darin zeigt sich der transzendentale Charakter dieser Disziplin, den wir im nächsten Kapitel im Anschluß an K. Rahner eingehender

---

W. G. Esser. W. Loch hat dagegen vorgeschlagen, statt RP den Begriff einer „Theologischen Pädagogik" zu verwenden. Vgl. *W. Loch/H. Diem*, Erziehung durch Verkündigung (Heidelberg 1959) 88.

[5] *G. Baudler*, Die anthropologische Wende der Theologie und ihre Bedeutung für den gegenwärtigen Religionsunterricht: Diakonia 4 (1973) 93.

[6] Ebd.

[7] Ebd. 95.

[8] Vgl. *E. Feifel*, a. a. O. 175.

[9] Siehe ebd. 261.

prüfen werden. Wichtig ist für unsere Fragestellung noch, daß Feifel in der theologischen Anthropologie keine theologische Teildisziplin, sondern einen grundsätzlichen Aspekt einer anthropozentrisch gewendeten Theologie überhaupt sieht. Offen bleibt allerdings auch hier, wie das Verhältnis dieser beiden Disziplinen zueinander näher zu bestimmen ist. Handelt es sich lediglich um eine „regionale Anthropologie" als Teilbereich einer systematischen Theologie, um eine „basale Anthropologie" im Sinne einer grundlegenden Voraussetzungswissenschaft der Theologie [10] oder um eine formal wie inhaltlich neue Dimension der Theologie überhaupt? In diesem letzten Sinn verstehen wir im folgenden die „anthropozentrische Wende" (Metz) der neueren Theologie, indem wir den formalen Ansatz der transzendentalen theologischen Anthropologie Rahners durch die Ergebnisse der „empirischen Wende" in der Pädagogik zu erweitern suchen.

Der Beitrag der beiden bisher behandelten Ansätze zu einer religionspädagogischen Theoriebildung ist vor allem grundsätzlicher Art. Es zeigt sich daran, daß die RP im Begriff ist, sich als eine eigenständige Wissenschaft zu konstituieren und in Folge davon ihr Verhältnis zur Theologie wie zur Pädagogik ausschließlich von den Kriterien ihrer eigenen Fragestellung her zu bestimmen. Das betrifft vor allem ihr Verhältnis zur Theologie. In diesem Zusammenhang ist es von zweitrangiger Bedeutung, ob die RP innerhalb der Theologie als Teil der systematischen, der praktischen oder katechetischen Theologie verstanden wird. Auch in den einschlägigen Schriften K. Rahners scheint uns dieses Zuordnungsproblem noch nicht eindeutig gelöst zu sein [11]. Wir halten dagegen mit Baudler an der Priorität der praktischen vor der theoretischen Theologie fest: „Die praktische Theologie ist nicht mehr länger eine Frage der Anwendung, sondern sie ist zur normativen Grundlagenwissenschaft geworden, während die Dogmatik auszuführen hat, was jene ihr an Zielen und Aufgaben vorgibt." [12]

3. Transzendentale theologische Anthropologie

Wir befassen uns nun näher mit der sog. „anthropologischen Wende" in der katholischen Theologie, die vor allem in der transzendentalen Theologie K. Rahners ihren Ausdruck gefunden hat (Kap 3.1). Aus der kritischen Auseinandersetzung mit diesem Begriff, der die religionspädagogische Grundlagendiskussion stark beeinflußt hat, wird dann die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung dieses Ansatzes durch die RP sichtbar werden (Kap 3.2).

3.1 Zum Begriff der theologischen Anthropologie bei K. Rahner.

R. hat schon sehr früh die anthropologische Fragestellung zum leitenden Motiv seines theologischen Denkens gemacht. Sie taucht in seinen frühesten Schriften zunächst in einem religionsphilosophischen bzw. erkenntnismetaphysischen Gewand auf, indem der Mensch als „Hörer des Wortes", als „Geist in Welt", d. h. also als Subjekt (und nicht mehr als bloßes Objekt) der Offenbarung gefaßt ist und die erkenntnismäßigen Bedingungen für die Aufnahme von Offenbarung beschrieben werden. Allerdings liegt hier entsprechend der erkenntnistheoretischen Thematik dieser frühen Arbeiten

---

[10] So scheint W. G. Esser im o. a. Beitrag die Funktion der Anthropologie zu verstehen.

[11] Rahner ordnet der praktischen Theologie gelegentlich Bereiche wie Missiologie, Homiletik, kirchliche Institutionslehre zu, was dem Anspruch dieser Disziplin nicht gerecht wird, zumal diese Fächer heute zunehmend unter fachwissenschaftlichen Aspekten behandelt werden. Darüber hinaus sieht R. aber auch eine wichtige Funktion der praktischen Theologie darin, den Praxisbezug der einzelnen theologischen Disziplinen herzustellen. Vgl. *K. Rahner*, Die praktische Theologie im ganzen der theologischen Disziplinen, in: K. Rahner, Schriften zur Theologie VIII (1967) 42 f.

[12] *G. Baudler*, a. . O. 92/3.

der Akzent einseitig auf den rein erkenntnismäßigen Voraussetzungen der Aufnahme von Offenbarung, welcher intellektualistische Zug auch seine späteren Beiträge zur theologischen Anthropologie kennzeichnet. Dennoch reflektiert R. auch später in seinen theologischen Schriften über die Einheit von Schöpfung und Erlösung, Gnade und Natur stets vom konkreten Menschen als dem Ort des Ereignisses von Offenbarung und Heil her. In diesen Beiträgen zur heilsgeschichtlichen Theologie finden sich seine wesentlichen Ansätze zur theologischen Anthropologie bereits vorgezeichnet [13], die dann nach dem Konzil in zahlreichen Abhandlungen weiter entfaltet werden, so daß R. zu Recht als der eigentliche Urheber der „anthropologischen Wende" in der katholischen Theologie gelten darf [14]. R. ist durchgehend der Meinung, daß „dogmatische Theologie heute theologische Anthropologie sein muß, daß eine solche ‚anthropozentrische Wendung' notwendig und fruchtbar ist" [15]. Nun ist aber eine solche Anthropologie für ihn nur als transzendentale Anthropologie, und zwar als „transzendental-anthropologisch dimensionierte Theologie" denkbar, die bei „jedem theologischen Gegenstand nach den notwendigen Bedingungen seiner Erkenntnis im theologischen Subjekt" [16] mitfragt. Das Verfahren impliziert bei ihm jedoch keinen erkenntnistheoretischen Idealismus oder Apriorismus, da die aposteriorische, geschichtliche und existentielle Struktur des Heilsereignisses ein „unauflösbarer Faktor eben dieser Heilsgeschichte" bleibt. Am ehesten läßt sich sein Ansatz als der einer transzendentalen Geschichtlichkeit verstehen, bei der ihn weniger die materialen Gehalte der Geschichte, als die formalen Bedingungen der Struktur der Geschichte, eben der Geschichtlichkeit interessieren. So kann sich der Mensch einerseits nur in der „Konkretheit der Geschichte vollziehen", wie sich andererseits auch die „unberechenbarste, konkrete, geschichtlich sich ereignende Begegnung ... transzendental verstehen" [17] muß. Aus diesem transzendental-anthropologischen Ansatz folgt bei ihm eine engere „Entsprechung", ja ein „Zusammenhang" zwischen dem „Inhalt der dogmatischen Sätze und der menschlichen Selbsterfahrung" [18]. Hier ist der Ort, wo die transzendentale Fragestellung R.s praktisch verwandte Züge zum hermeneutischen Verfahren der neuzeitlichen Geisteswissenschaften aufweist. Es gibt auch in der Theologie nicht das reine Objekt, die bloße Glaubenstatsache an sich, sondern diese stets nur als eine vom Menschen begriffene: „Das Objektivste der Heilswirklichkeit ist zugleich notwendig das Subjektivste" [19]. Hier zeigt sich das didaktische – R. spricht etwas traditionell vom apologetischen – Anliegen der transzendentalen Methode, die den Verstehenshorizont des Menschen in die Glaubensreflexion mit einbringen will, wie es seiner Ansicht nach das ernste Anliegen der hermeneutischen protestantischen Theologie war. R. sieht daher in der Wende der neuzeitlichen Philosophie zum Subjekt hin trotz aller Extreme einen notwendigen Schritt, um die epochale Selbsterfahrung des Menschen in die Glaubensreflexion mit einzubringen und von da aus zu einer Neufassung der „theologisch-gegenständlichen Begriffe" [20] zu gelangen, ohne deshalb in den extremen Subjektivismus der neueren Philosophischen Anthropologie zu geraten.

---

[13] Siehe hierzu *J. Speck*, Karl Rahners theologische Anthropologie (München 1967).

[14] Wenigstens sofern sie sich als eine ausdrückliche „theologische Reflexion auf die theologische Anthropologie" versteht. Vgl. *K. Rahner*, Art. Theologische Anthropologie: LThK I (Freiburg² 1957) Sp. 618.

[15] *K. Rahner*, Theologie und Anthropologie, in: Ders., Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 43.

[16] *K. Rahner:* Mysterium Salutis, 2. Bd., Hrsg. J. Feiner (Einsiedeln 1967) 407.

[17] Ebd. 409.

[18] Ebd. 413.

[19] *G. Baudler*, Die anthropologische Wende ..., 95.

[20] *K. Rahner*, Mysterium salutis, a. a. O. 414.

3.2 Kritik der theologischen Anthropologie K. Rahners. Die bisherige Darlegung des anthropologischen Ansatzes bei R. enthält bereits die grundsätzlichen Elemente einer Kritik, die hier jedoch nur unter dem Aspekt der Bedeutung bzw. der Brauchbarkeit dieses Ansatzes für die RP erfolgen kann.

3.2.1 Materialer Aspekt dieser theologischen Anthropologie. Ein Blick auf die zentralen Kategorien wie: Geistigkeit, Geschichtlichkeit, Freiheit, Kreatürlichkeit u. a. zeigt bereits, wie abstrakt und formal diese Bestimmungen bleiben. Gewiß stellen sie eine (anthropologische) Weiterentwicklung der abstrakten Kategorien der früheren Menschenbild-Theologie dar, die vorwiegend mit Begriffen wie Person, Schöpfung, Sünde, Erlösung usw. arbeitete, aber sie führen nicht zu einer inhaltlichen, konkreten Erschließung der menschlichen Wirklichkeit. Das gilt auch von den späteren Arbeiten R.s, in denen dieser Katalog um weitere formale Kategorien wie: Geheimnis, Mitmenschlichkeit, absolute Zukunft u. a. erweitert wird [21].

3.2.2. Einwände zur formalen und methodologischen Struktur der theologischen Anthropologie Rahners. Wir haben R.s methodisches Verfahren als transzendentale Reflexion über empirische Phänomene gekennzeichnet. Im Mittelpunkt steht die Geschichtlichkeit als Struktur, nicht die Geschichte als Inhalt. In dieser Beschränkung auf die formale Betrachtungsweise bleibt diese Anthropologie auf halbem Wege stecken und bekommt nicht – wie es zum Wesen der Anthropologie gehört – die konkreten geschichtlichen und empirischen Phänomene des menschlichen Lebens selbst ins Blickfeld. Die Analyse des vorausgehenden Abschnitts hat das recht deutlich bestätigt.

Verhängnisvoll hat sich auf diese Entwicklung die Nähe R.s zur Existenzphilosophie Heideggers ausgewirkt. Seine Forderung nach einer „fundamentalen Ontologie des glaubenden Subjekts" [22] verbaut ihm nämlich endgültig den Weg zu einer hermeneutischen Anthropologie, die für eine wirklichkeitsnahe Analyse menschlicher Grunderfahrungen im RU von Bedeutung ist [23].

An der formalen Existenzanalyse R.s hat daher auch zu Recht die Kritik angesetzt. So sieht kein anderer als J. B. Metz in dieser Anthropologie die Gefahr einer „Privatisierung der Heilsfrage, in der der Welt- und Geschichtsbezug des Glaubens zu kurz kommt" [24] am Werk und fordert dringend eine Erweiterung durch eine politische, eschatologische Theologie, die diesen Welt- und Gesellschaftsbezug des Glaubens ausdrücklich mitreflektiert. Wichtig an dieser Kritik erscheint uns, daß Rahner eine Theologie *über* Geschichte und Existenz, aber nicht eine Theologie *der* Geschichte und Existenz bietet oder anders gewendet eine *formale*, keine *materiale* theologische Anthropologie bietet. Sein methodisches Verfahren ist nicht konkret-induktiv, sondern phänomenologisch-spekulativ bzw. reduktiv, mit welchem Begriff wir anderseits bewußt den Gegenbegriff zu induktiv, nämlich deduktiv, vermeiden, der das Verfahren der traditionellen Theologie darstellte. R.s Methode liegt eher in der Mitte: Sie erfaßt Geschichtliches auf ungeschichtliche Weise, untersucht Existenz und Konkretes auf seine Wesensstrukturen hin. Somit verbleibt sie im Vorhof seines eigenen anthropologischen Endprogramms und ließe

[21] Zur Übersicht über die wichtigsten anthropologischen Kategorien siehe: *J. Speck*, a. a. O. 47 f.; ferner *K. Rahner*, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 (Freiburg 1966) 20 f.

[22] *K. Rahner*, Mysterium salutis, a. a. O. 413.

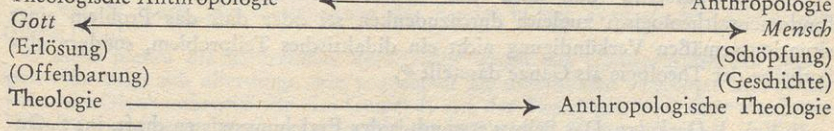
[23] Zum Verhältnis von Existenzphilosophie und hermeneutischer Anthropologie siehe *P. Schmidt*, Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik (Düsseldorf 1973) 49 f.

[24] *J. B. Metz*, Karl Rahner, in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. H. J. Schultz (1966) 517.

sich in der Terminologie von Metz vielleicht passend als „formal geschichtliche, material ungeschichtliche" theologische Anthropologie kennzeichnen [25]. In der Terminologie der modernen pädagogischen Anthropologie dagegen ist R.s Anthropologie der Versuch einer theologischen Anthropologie, ohne jedoch anthropologische Theologie zu sein. Der Sinn dieser Unterscheidung wird aus dem nächsten Kapitel deutlich werden. Damit haben wir wenigstens grundsätzlich die Möglichkeiten und Grenzen dieser Theologie für die RP gekennzeichnet.

Die weitere Aufgabe der praktischen Theologie über R. hinaus wird darin bestehen, im Blick auf die wachsende Bedeutung der Daseinsanalyse des Menschen im RU die formale theologische Anthropologie R.s zu einer materialen zu erweitern, d. h. mit dem geschichtlichen Anspruch dieser Theologie voll und radikal ernst zu machen. R.s theologisches Denken war hierin zu sehr der theologischen Tradition und der scholastischen spekulativen Methode verhaftet, als daß es die erforderliche Rückkoppelung an die empirisch orientierte Anthropologie der Bibel wie der reichen kulturanthropologischen Forschung der Gegenwart mitvollziehen konnte [26].

Diese Vergeschichtlichung der Theologie muß sich m. E. um zwei Pole konzentrieren: einmal in der gesellschaftskritischen, eschatologischen „Theologie der Hoffnung", die in der messianischen Tradition Israels ihren Ursprung hat und vor allem von J. B. Metz und J. Moltmann unter dem Programm einer „politischen Theologie" zum beherrschenden Thema der neueren theologischen Diskussion gemacht wurde. Zum andern aber in einer anthropologisch orientierten „Theologie der Erfahrung", die die Fülle der menschlichen Ausdrucks- und Erlebensweisen, einschließlich der Sinndimension, umfaßt. Dazu liegen erst einzelne Ansätze vor, so zur Theologie des Glücks (Buhr), der Phantasie (Sölle), der Lust (Grabner-Haider) u. a., die noch einer systematischen Behandlung bedürfen. Beide Bereiche bilden zusammen das Programm der „anthropologischen Wende" in der Theologie, das im heutigen RU bereits entsprechende Berücksichtigung findet. – Der anthropologische bzw. politische Pol steht wiederum in einer engen Spannung zum theologischen Gegenpol. Beide Bereiche erfahren unter dieser wechselseitigen Beziehung eine tiefgreifende Veränderung ihrer jeweiligen Struktur und Funktion: Der anthropologische (anthropologisch im weiteren Sinn: den individuellen und sozialen Bereich umfassend) Bereich, d. h. Mensch, Welt und Gesellschaft, wird unter dem Einfluß der theologischen Fragestellung auf seine verborgene Sinndimension hin ausgelegt, während im gleichen Atemzug die Theologie unter dem Einfluß der Anthropologie ihre weltliche, irdische Dimension wiederentdeckt. Dieses Gesetz der wechselseitigen Verschränkung läßt sich kurz so forumulieren: Nur weil Theologie in ihrem innersten Wesen bereits eine anthropologische Dimension hat, kann sie mit der geschichtlichen Welt in Dialog treten und diese zugleich interpretieren und motivieren. Beide Bereiche sind also nicht zu *trennen*, aber sehr wohl voneinander als qualitativ verschiedene Sinnebenen zu *unterscheiden*. Theologie wird im Bereich der RP, in welcher sich diese Spannung besonders deutlich auswirkt, folgerichtig zur *anthropologischen Theologie*, während die Anthropologie unter dem Einfluß des theologischen Gegenpols zur *theologischen Anthropologie* wird. In einem Schema läßt sich dieses Wechselverhältnis so darstellen:



[25] Zu dieser Unterscheidung, die wir analog verwenden, siehe *J. B. Metz*, Christliche Anthropozentrik (München 1962) 41 f.

[26] Vgl. hierzu etwa die Darstellung von *M. Landmann*, Philosophische Anthropologie (Berlin 1966).

4. Theologische Anthropologie und anthropologische Theologie

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, daß der Begriff der theologischen Anthropologie, auch im Sinne Rahners, nicht genügt, um die Funktion der Theologie im modernen RU zu bestimmen. Es bedarf dazu einer entschiedeneren Wende der Theologie als Ganzer zur Anthropologie, die die innere Dimension der Theologie betrifft. Die Theologie als Ganze muß ihre innere anthropologische Dimension neu entdecken, wenn sie ein aktueller Gesprächspartner der im RU konkurrierenden Humanwissenschaften bleiben will. Diesen Wandel umschreiben wir im folgenden mit dem Begriff der anthropologischen Theologie und heben diese von dem traditionellen Begriff der theologischen Anthropologie als einer bloßen Teildisziplin der Theologie ab. Die folgenden Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Modellcharakter (Kap. 4.1), zur formalen Struktur (Kap. 4.2) und zum inhaltlichen Programm (Kap. 4.3) dieser Disziplin werden die theologische Eigenart und zugleich die vermittelnde Funktion einer anthropologischen Theologie zur Pädagogik sichtbar werden lassen.

4.1. Das Modell einer anthropologischen Theologie. Das Modell einer theologischen Anthropologie in der RP weist eine gewisse Ähnlichkeit zur Funktion der pädagogischen Anthropologie in der Pädagogik auf, weshalb wir – unter Wahrung der sehr wesentlichen Unterschiede – die Ergebnisse der pädagogischen Anthropologiediskussion bei der Behandlung unseres Problems berücksichtigen können. Es handelt sich vor allem um zwei recht unterschiedliche Modelle einer pädagogischen Anthropologie, die für unser Thema von Belang sind: das vertikale Modell von J. Derbolav und das horizontale von H. Roth und W. Loch. Nach Derbolav besitzt die pädagogische Anthropologie als eine dialektisch-reflexive Wissenschaft gegenüber den regionalen (z. B. biologischer, psychologischer u. a.) Anthropologien einen qualitativ höheren Rang, da sie allein die Ergebnisse der reinen Tatsachenwissenschaften unter erzieherischem Aspekt zu reflektieren vermag [27]. Die Nähe dieser Konzeption zur traditionellen Sicht der Theologie liegt auf der Hand. Dagegen betonen H. Roth und W. Loch stärker den empirischen Charakter dieser Disziplin und sehen ihre besondere Aufgabe darin, den anthropologischen Aspekt in den einzelnen Humanwissenschaften zu erheben [28].

Wir meinen nun, daß dieses letzte Modell den erzieherischen Tatsachen am ehesten gerecht wird, weil es den anthropologischen Gehalt der verschiedenen Humanwissenschaften unverkürzt in die Erziehung einzubringen erlaubt. Aus diesem Grund erscheint es uns auch besonders geeignet, das Verhältnis der theologischen Anthropologie zu ihren verschiedenen Nachbarwissenschaften näher zu klären. Zumindest entspricht ihm die Forderung Rahners, daß die Theologie als Ganze anthropologisch werden müsse, d. h. alle Bereiche des Menschen in die Glaubensreflexion mit einbeziehen und umgekehrt diese wieder auf den Menschen ausrichten müsse. Des weiteren stimmt damit auch seine Forderung nach einer weitgehenden Ent-Grenzung der einzelnen theologischen Forschungsbereiche des bisherigen Systems der Theologie überein, wie sie z. B. in der These zum Ausdruck kommt, daß Fundamentaltheologie eine „innere Problematik der gesamten Theologie" darstellt, daß also das Ganze der Botschaft theologisch und fundamentaltheologisch zugleich durchzudenken sei oder daß das Problem einer situationsgemäßen Verkündigung nicht ein didaktisches Teilproblem, sondern eine Aufgabe der Theologie als Ganze darstellt [29].

---

[27] Vgl. *J. Derbolav*, Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft, in: S. Oppolzer (Hrsg.), Denkformen und Forschungsmethoden der Erziehungswissenschaft, Bd. I (München 1966) 119 f.

[28] Vgl. *H. Roth*, Pädagogische Anthropologie, Bd. I (Hannover 1966) 19 f.

[29] Siehe dazu *K. Rahner*, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/2, 268.

In diesem Strukturmodell bildet die theologische Anthropologie ein Bezugsfeld, in dem die theologischen wie anthropologischen Humanwissenschaften ihren Beitrag zur Sinnerhellung des Mensch-Seins einbringen können, ohne daß ein einseitiges Fundierungsverhältnis entsteht. Darin bildet die Theologie nicht mehr eine normierende Abschlußwissenschaft, sondern versteht sich als offene hermeneutische Auslegung der Glaubens- und Lebenswirklichkeit [30]. Methodisch gesehen dürfte sie sich in der Mitte zwischen einem deduktiven wie induktiven Verfahren bewegen und somit zu beiden hin offen sein, nämlich zu einer empirischen Analyse der Glaubenswirklichkeit (W. Loch) [31] wie zu einer transzendentalen Reflexion auf den Grund und das Ziel der menschlichen Glaubenserfahrung (K. Rahner). Ihr Hauptinteresse liegt jedoch in der unmittelbaren Auslegung der empirischen Wirklichkeit des Glaubens und der Rückwirkung dieser Einsichten auf die Gestalt des Glaubens wie der Theologie selbst. In diesem Sinn hat die protestantische Theologie der sechziger Jahre bereits ein sehr reges Gespräch mit der Pädagogik geführt [32], das auf katholischer Seite wegen des statischen Theologiebegriffs erst zu einem Zeitpunkt einsetzen konnte, als die schwindende Relevanz der Theologie in Gesellschaft und Kirche sowie die Einsicht in die Geschichtlichkeit und den Pluralismus dieser Wissenschaft den Dialog als unausweichlich erscheinen ließen. – Die Eigenart einer solchen Theologie läßt sich in moderner Terminologie auch als praxisbezogene Theorie bzw. Reflexion kennzeichnen. Sie findet in der neueren Christologie und theologischen Ethik bereits weitgehend Verwendung. So hat z. B. die „induktive Christologie" zu einer unerwarteten Aktualisierung der Person und Botschaft Jesu von Nazareth im RU beigetragen [33]. In ähnlicher Weise versteht sich die christliche Ethik nicht mehr als eine reine Normierungswissenschaft, sondern als einen vielschichtigen Reflexions- und Wertungsprozeß, in dem die „humanwissenschaftliche Grundlegung" und die „anthropologische Integrierung" gleichwertige Schritte und Phasen für eine „ethische Normierung" darstellen [34].

An diesen Beispielen, die im letzten Abschnitt noch erweitert werden sollen, zeigt sich bereits die Einwirkung der anthropologischen Betrachtungsweise auf die Theologie selbst. Ihre Funktion beschränkt sich nicht auf die bloße Integration und Kooperation der verschiedenen Humanwissenschaften unter theologischem Vorzeigen, sondern berührt die innere Eigenschaft der Theologie selbst. Anthropologie wird hier zur inneren Dimension der Theologie, was nicht bedeutet: zum *alleinigen* Kriterium (= Reduktion der Theologie auf Anthropologie) sondern zum *unerläßlichen* Kriterium (= Theologie + Anthropologie als notwendige Pole). Theologische Anthropologie ist somit zur anthropologischen Theologie geworden. Was dieser Begriffswandel besagt, wird aus der auffallenden Parallele dieses Begriffs in der pädagogischen Anthropologie sichtbar, die im nächsten Abschnitt behandelt wird.

4.2. Die formale Struktur der anthropologischen Theologie. Die Struktur der anthropologischen Theologie läßt sich gleichfalls in einer gewissen Analogie zum Begriff der anthropologischen Pädagogik bestimmen, den W. Loch unterscheidend in

---

[30] Siehe hierzu *R. Spaemann*, Theologie und Pädagogik, in: Gott in Welt II, 663 f.

[31] Vgl. *W. Loch*, Die Verleugnung des Kindes in der evangelischen Pädagogik (Essen 1964).

[32] Siehe hierzu die zahlreichen Veröffentlichungen des Comeniusinstituts, Münster. Hier zeigt sich allerdings, wie ungeeignet die dialektische Theologie mit ihrem weltlosen Glaubensbegriff für das Gespräch mit der Pädagogik war. Erst durch die Vermittlung von „theologisierenden Pädagogen" wie A. Flitner, W. Loch, K. Schaller u. a. ist das Gespräch zu einem positiven Dialog weiterentwickelt worden, der nicht ohne Einfluß auf das Selbstverständnis der Theologie geblieben ist.

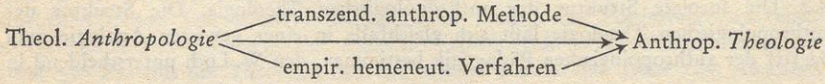
[33] Vgl. *J. Schierse* (Hrsg.), Jesus von Nazareth (Mainz 1972).

[34] Vgl. *A. Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1972) 39 f.

die Diskussion um die pädagogische Anthropologie eingeführt hat. Die pädagogische Anthropologie betrachtet nach ihm den „ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen sub specie educationis", d. h. sie untersucht den Beitrag der Anthropologie zur Erfassung des Phänomens der Erziehung, während die anthropologische Pädagogik „in der Erziehung den Menschen wahr-nimmt" [35], d. h. den Beitrag der Erziehung zum tieferen Verständnis des Menschen untersucht. Die anthropologische Pädagogik steht also unter dem leitenden Gesichtspunkt: „Was kommt in den einzelnen Erziehungsphänomenen und schließlich in der Erziehung insgesamt vom Menschen zum Ausdruck?" [36]. Hier soll der Mensch von der Erziehung her besser verstanden werden, weshalb von ihr der anthropologische Gehalt von Erziehungsweisen, Erziehungsstilen, Erziehungsrollen usw. untersucht wird, während umgekehrt in der pädagogischen Anthropologie die erzieherische Funktion von menschlichen Phänomenen wie: Lebensalter, Lebensform, Tradition usw. zur Sprache kommt.

In einer verwandten Weise beschreibt auch die theologische Anthropologie, wie wir gesehen haben, wenn auch leider zu formal, den theologischen Gehalt solcher anthropologischer Daten wie: Kreatürlichkeit, Geistigkeit, Leiblichkeit usw. Damit ähnelt diese Wissenschaft mehr einer rein philosophischen oder wenigstens fundamental-theologischen Disziplin, die im „Vorhof" der Theologie die Daten der philosophischen sowie anderer human-wissenschaftlicher Forschungen auf ihre Verwendbarkeit für die Theologie prüft. So hat vor längerer Zeit *W. Pannenberg* in einer ausgezeichneten Studie das gesamte Wissen der heutigen Kultur- und Sozialanthropologie zusammengefaßt und auf seine theologische Bedeutung hin interpretiert [37]. In Wirklichkeit handelt es sich dabei um eine philosophische Anthropologie im Dienste der Theologie.

Dagegen überschreitet der transzendentale Ansatz Rahners bereits den Bereich einer Anthropologie, die der Sache nach rein philosophischer und nur formal theologischer Natur ist. Es geht ihm nämlich um eine „ursprüngliche, umfassende Einheit" [38], wie es sie bislang in der katholischen Theologie noch nicht gab, die allerdings bei ihm eine „vor-denkliche Überlegung", d. h. fundamental-anthropologische-theologische Reflexion impliziert. Für ihn ist die theologisch-anthropologische Frage also eine Theologie wie Anthropologie umgreifende Dimension, die bereits den Bereich miterfaßt, den wir als anthropologische Theologie bezeichnen. Nur vermag sein Verfahren wegen des transzendentalen und fundamentalen Ansatzes die inhaltlichen Elemente einer solchen Theologie nicht mehr mit zu erfassen, was nur eine hermeneutisch-empirische Methode leisten kann, die noch einmal der Geschichtlichkeit ihrer eigenen Methode Rechnung trägt. Das methodische Beziehungsverhältnis legt sich also innerhalb des religionspädagogischen Feldes im Schema so dar:



Die „empirische Wende" in der Theologie darf sich jedoch nicht darauf beschränken, nur die empirischen Voraussetzungen des Glaubens im menschlichen Subjekt zu untersuchen, sondern muß den Glauben selbst betreffen und verändern. In Frage steht also eine konkrete, theologische Reflexion über die Glaubenserfahrung, in der die Theologie nicht mehr eine normierende, beurteilende oder

---

[35] Siehe *W. Loch*, Die anthropologische Dimension in der Pädagogik (Essen 1963).
[36] Ebd.
[37] Vgl. *W. Pannenberg*, Was ist der Mensch (Göttingen 1968³).
[38] *K. Rahner*, Art. Thelogische Anthropologie: LThK, I, Sp. 619.

verurteilende Funktion gegenüber den Erkenntnissen der Einzelwissenschaften ausübt, sondern selber kategorial wird, indem sie im Irdischen und Geschichtlichen die Dimension von Heil und Erlösung, Sinn und Antwort sichtbar und erfahrbar werden läßt. Eine solche Theologie findet sich am reinsten in der biblischen Offenbarung vor, vielfach verstellt und verfremdet in der christlichen Theologie. Ihr Ausgangspunkt und ihr zentrales Thema zugleich sind stets die Erfahrungen, die Menschen zu allen Zeiten mit dem geschichtlich handelnden Gott gemacht haben. In einer dreifachen Weise legt sich diese Glaubensgeschichte des alten und neuen Bundes für den Menschen aus, nämlich als Erinnerung, Erfahrung und Hoffnung, womit zugleich alle drei Zeitdimensionen berührt sind: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Diese Ur-gestalt christlichen – ja menschlichen – Glaubens aus ihren vielfachen geschichtlichen Überlagerungen und gedanklichen Verfremdungen (Theologie) zu lösen und möglichst unverfälscht im Unterricht zu vermitteln, ist eine der Hauptaufgaben anthropologischer Theologie im RU. – Die besondere Funktion einer theologisch-anthropologischen Betrachtungsweise liegt also darin, die spezifisch biblische bzw. theologische Sicht des Menschen zu erheben, was aber gerade nicht bedeutet, aus den Daten der Offenbarung des AT und NT ein sog. biblisches Menschenbild zu extrapolieren oder gar das Evangelium zu „pädagogisieren". Die anthropologische Theologie ist auch keine „Sub-disziplin" der systematischen Theologie, sondern ein inneres Moment dieser Theologie selbst. Sie darf sich daher keiner einseitigen, ausschließenden Methoden bedienen, sondern muß mittels eines „offenen", eben anthropologischen Verfahrens bestrebt sein, die biblische, kirchliche und existentielle Lebensgeschichte des Menschen möglichst umfassend im Horizont seiner Erfahrungen und Probleme auszulegen und auszudeuten [39].

4.3. Inhaltliche Umrisse einer anthropologischen Theologie. Erste Ansätze dazu finden sich in den jüngsten Arbeiten von J. Moltmann und H. Cox, die besondere Beachtung verdienen, weil bei diesen beiden Autoren die von uns geforderte Doppelpoligkeit bzw. Dreipoligkeit einer anthropologischen Theologie sehr deutlich sichtbar wird. Bei beiden Autoren findet sich nämlich neben einem engagierten Ansatz zu einer „politischen Theologie" ein ebenso klarer Entwurf zu einer anthropologischen Betrachtungsweise, die bewußt nicht als Gegensatz, sondern als zweiter Brennpunkt einer konkreten Theologie gefaßt wird, die nur in diesen beiden Bereichen den Anspruch der Geschichtlichkeit zu erfüllen vermag. So gelangt Moltmann nicht von einer in sich abgeschlossenen Anthropologie zu Gott, sondern umgekehrt von der in Gott enthaltenen Frage an den Menschen zum Menschen hin. Nach ihm thematisiert die Theologie die Anthropologie, weil er „in Gott die Würde des frag-würdigen Menschen sieht, der wir alle sind" [40]. Theologie ist hier „Theologie in Aktion", ... „bezogen auf die Erfahrungen und die Lebenspraxis von Menschen" und ihr Ziel: „Wege zur Menschwerdung dieses Menschen zu erkunden" [41]. Die enge Bezogenheit von Gott und Mensch wird vollends sichtbar, wenn Moltmann von der „Frage Gottes nach ‚dem Menschen' im Menschen" [42] spricht und umgekehrt sagt, daß sein Buch „über den Menschen" denn insgeheim ein Buch über Gott werden [43] wird. In weiteren Schriften hat Moltmann die Umrisse dieser anthropologischen Theologie mit Hilfe spielerischer, ästhetischer und utopischer Kategorien näher umrissen [44]. Darin tritt uns der in der Hoffnung und

---

[39] Zum methodischen Verfahren einer solchen anthropologischen Betrachtungsweise in der Pädagogik siehe *W. Loch*, a. a. O. 9.
[40] *J. Moltmann*, Mensch (Stuttgart 1971) 8.
[41] Ebd. 9.
[42] Ebd.
[43] Ebd.
[44] *J. Moltmann*, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (München 1971²).

Verheißung des christlichen Glaubens lebende Mensch als ein glückliches, spielerisches Wesen entgegen, das alle Weisen eines erfüllten und von Entfremdungen befreiten Daseins schon jetzt proleptisch leben kann. Bemerkenswert ist die ästhetische Dimension dieser Glaubenserfahrung, die Transzendenz und Heil nicht mehr ausschließlich von Zukunft und Hoffnung her, sondern bereits in der gegenwärtigen Fülle irdischen Glücks, das verschwenderisch über sich hinausweist, erfährt. Das Prophetische der „Theologie der Hoffnung" wird hier zum Ekstatischen der Erfahrung des Glücks. Beide Dimensionen bedingen einander, denn das Jetzt ist noch nicht das Paradies, sondern Hoffnung auf Heil, wie umgekehrt diese Hoffnung nicht leere Utopie, sondern bereits anwesende, erfahrene geschenkte Erfüllung und Freude ist. In einer solchen anthropologischen Theologie wird die gesamte traditionelle Theologie umbuchstabiert zu einer neuen, nicht entfremdeten Sicht des Menschen: Gnade wird wieder Geschenk, Gesetz zum Spiel und das Offenbarungswort zum unausschöpflichen Symbol des Daseins. Ästhetische Kategorien wie die Schönheit Gottes tauchen in dieser Theologie wieder auf und verwandeln den moralischen Ernst des „Homo faber" der politischen Theologie in die spielerische Freude und das zwecklose Glück des „Homo phantasia" und des „Homo festivus" [45]. Der Mensch erfährt sich kraft des Glaubens erneut in der Fülle seiner Ausdrucksmöglichkeiten, auch der emotionalen und leiblichen, die eine technologische, eindimensionale Welt auf die Bereiche des Rationalen verengt hat. – Das Ästhetische wird zum bevorzugten Medium der Auslegung biblischer Offenbarung, an der völlig neue Perspektiven sichtbar werden: Heil und Erlösung vollzieht sich im Bild von Fest und Feier, Hochzeit und Gastmahl. Gnade ist nicht länger eine bloß formale Relation zu Gott, sondern Erfahrung des Glücks, des Geschenks, das durch keine Leistung erbracht werden kann und einmalig und kostbar ist wie ein Kunstwerk. Moltmann beschreibt Ostern als den „Tanz der Befreiten" (vgl. 1 Kor 15, 23) und Christus als den „göttlichen Narren" (vgl. 1 Kor 2, 21), von woher erst die paulinische Theologie von der Torheit des Kreuzes verständlich wird. Ohne auf die zahlreichen weiteren Ansätze zu einer anthropologischen Theologie einzugehen, wie sie bei G. Martin, H. Buhr, D. Sölle u. a. vorliegen [46], soll hier nur noch auf eine verwandte Richtung in der marxistischen Anthropologie hingewiesen werden. Der tschechische Marxist V. Gardavsky kommt von der biblischen Tradition her zu einer ähnlichen Aufwertung des Schöpferischen, des Spiels, des Glücks und der zweckfreien, nicht geplanten Entfaltung des Menschen sowie des biblischen Mythos als einer ganzheitlichen Selbstauslegung des Menschen auf Transzendenz hin [47]. Auffallend und für Christen geradezu beschämend ist die exemplarische Funktion, die Gardavsky ähnlich wie der französische Marxist R. Garaudy [48] der Person Jesu zumessen, die für sie das Modell eines gelungenen und ausstrahlenden Menschseins ist, das unmittelbar ohne dogmatische Verfremdung auf den Menschen eine befreiende Wirkung ausübt.

Hier scheint die unheilvolle Alternative von Theologie und Anthropologie in der unmittelbaren Erfahrung des Menschen überwunden und damit auch der Gegensatz von emanzipativem und anthropologischem Aspekt im RU zugunsten einer auf Transzendenz hin offenen Erschließung des konkreten menschlichen Sinn- und Erfahrungshorizontes überstiegen zu sein. Daß diese offene, transzendente Sinndimension des Menschen in der christlichen Tradition eine besondere

---

[45] Vgl. *H. Cox*, Das Fest der Narren (Stuttgart 1971³) 19.

[46] Vgl. *G. Martin*, Wir wollen hier auf Erden schon ... (Stuttgart 1970); *H. Buhr*, Das Glück und die Theologie (Stuttgart 1969); *D. Sölle*, Phantasie und Gehorsam (Stuttgart 1968²) u. a.

[47] Vgl. *V. Gardavsky*, Hoffnung aus der Skepsis (München 1970) 38 f.

[48] *R. Garaudy*, Marxismus im 20. Jahrhundert (Reinbeck 1969).

Artikulation erfahren hat, wäre dann ein weiterer, sekundärer Schritt, der eben die spezifische Aufgabe des RU darstellt. Der RU sollte solche konkreten Lebensmodelle – christliche wie nichtchristliche – prüfen und primär von ihnen her die Sinndimension des Menschen erschließen, wobei die reflexe Selbst- und Fremdauslegung durch die Theologie oder andere Humanwissenschaften stets eine abgeleitete Funktion hat und von sekundärer Bedeutung ist.

Es gehört zur Eigenart einer anthropologisch orientierten Theologie, daß sie nicht im vorhinein wertend den Vorrang christlicher Lebensformen statuieren darf, sondern in der erzieherischen Situation die christliche Dimension und Motivation überzeugend als die tiefere und geeignetere sichtbar und erfahrbar machen muß. Darin liegt ihre Grenze und zugleich ihre Chance innerhalb des RU, der sich diese Aufgabe gestellt hat.

Amalar von Metz
und sein Zeugnis für die Gestalt der Meßliturgie seiner Zeit

Von Johannnes Beumer, S. J.

Das frühe Mittelalter hat sich mit besonderer Sorgfalt den Formen des Gottesdienstes, seinen Gebeten und Zeremonien gewidmet. Allerdings wurde dabei meist in einer rememorativ-allegorischen Deutung das eigentliche Kultmysterium vernachlässigt. Nach Alkuin zeichnete sich Amalar von Metz (etwa 775–850) durch den Einsatz einer recht willkürlich anmutenden Symbolik aus, und gerade ihm wurde eine jahrhundertelang andauernde Nachwirkung zuteil [1]. Amalar kann auch als Zeuge für die Gestalt der Eucharistiefeier seiner Zeit betrachtet werden, als Zeuge für die Kirchen von Metz und Trier, vielleicht auch noch für die von Lyon und den Benediktinerorden. Ja, sein Zeugnis erstreckte sich über den fränkischen Raum hinaus auf den der römischen Kirche, die er selbst zur Feststellung der Unterschiede überprüfte. Wenn solche überhaupt zwischen der Liturgie im Frankenreich und der zu Rom bestanden, dann traten sie durch seine Untersuchungen zutage. Freilich müssen die „rubrizistischen" Einzelheiten erst mühsam zusammengestellt werden, da sie innerhalb der symbolisierenden Deutungsversuche und unvollständigen Angaben nicht immer klar erkennbar sind [2].

Symphosius (oder Fortunatus) Amalarius (oder Amalherius) kann heute als eine biographisch und bibliographisch gesicherte Persönlichkeit angesehen werden, zumal seine Werke in einer mustergültigen Edition von J. M. Hanssens S. J. zugänglich gemacht worden sind [3]. Die Identität von Amalar von Metz und einem angeblichen Amalar von Trier ist inzwischen durch die von H. vorgelegte Beweisführung kritisch gesichert [4] bis auf die Fragen nach dem Ort der Geburt und des Todes Amalars (Metz oder Umgebung?), nach seinen Beziehungen zum Benediktinerorden und ob er wirklich die Kirche von Trier als Erzbischof (mindestens von 812–813) geleitet hat [5]. Seine Schriften werden hier sämtlich herangezogen, in erster Linie sein „Liber officialis", aber auch seine übrigen Werke und Briefe, soweit sie das Thema der Meßliturgie behandeln. Die ausführlichen Bemerkungen zum Stundengebet („Liber antiphonarii") bleiben ebenso wie die allegorisierenden Deutungsversuche unberücksichtigt. Von den zweifelhaft authentischen Schriften seien wenigstens die „Eclogae de ordine romano et de quatuor orationibus episcoporum sive populi in missa" in die Darstellung einbezogen, weil sich in ihnen – direkt oder indirekt – das Gedankengut

---

[1] Hier sei nun das Urteil *Ruperts von Deutz angeführt:* „Neque enim auctoritati veterum quidquam detrahimus, Amalarii scilicet et aliorum, si qui forte scripserunt de huiusmodi" (Liber de divinis officiis, prol. ed. Hr. Haacke [Corpus Christianorum, contin. medieav. 7 (Turnholti 1957) 6] 59–61).

[2] Hervorgehoben wird eigenartigerweise all das, was sich auf die Stellung des Liturgen und der Diener am Altar bezieht.

[3] Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia I–III: Studi e Testi 138–140 (Città del Vaticano 1948–1950). Hier zitiert mit Hansssens.

[4] H. I, 39–49. – Ebda. finden sich überaus reichhaltige Literaturangaben.

[5] Die Trierer Bischofslisten erwähnen Amalar nicht. Vielleicht war unser Liturgiker nur als Verweser der Erzdiözese vom Kaiser eingesetzt worden und fand keine Anerkennung bei den Suffraganbischöfen.

A.s widerspiegelt. – Als Abschluß der Untersuchung werden noch Zeugnisse von Liturgikern, die etwa um die gleiche Zeit oder wenig später als A. lebten, beigebracht.

1. Verlauf der Meßliturgie

Amalar beginnt seine Wiedergabe der Feier mit dem Einzug des Bischofs (Priesters) [6] in die Kirche. Von den begleitenden Gebeten ist nicht die Rede. Die dem Liturgen und den Dienern am Altar zukommende Kleidung wird eingehend beschrieben, auch mit der prinzipiellen Erklärung „Casula est generale indumentum sacrorum ducum" [7], selbst für die Diakone in Form der „Planeta plicata", während die Dalmatik nur beiläufig Erwähnung findet [8]. Sobald der feierliche Zug am Altar angekommen ist, begrüßt der Liturg die hl. Stätte mit einem Kuß, ebenso die Altardiener und sogar die Sänger [9], die inzwischen den Psalm zum Introitus anstimmen und ihn erst auf ein Zeichen des Zelebranten mit dem „Gloria Patri" beenden [10]. Danach folgt das „Kyrie eleison" des Chores in einem etwas anderen Wortlaut, sofern die von A. beigefügten Worte nicht als Inhaltserklärung aufzufassen sind [11]: „Dicant cantores: Kyrie eleison, Domine Pater, miserere; Christe eleison, miserere, qui nos redemisti sanguine tuo; et iterum: Kyrie eleison, Domine Spiritus Sancte, miserere" [12]. Das sich unmittelbar anschließende „Gloria in excelsis Deo" erweckt den Eindruck eines festen Bestandteiles der Meßliturgie; nur in einem anderen Zusammenhang wird erklärt, daß es im Advent auszulassen ist [13]. Der zum Volke gewandte Gruß „Pax vobiscum" (oder „Dominus vobiscum") leitet das erste Gebet der Feier, das zum Osten hin gerichtet ist, ein und erhält die Antwort des Volkes „Amen" [14]. Sodann hören sich Liturg, Altardiener und Gläubige sitzend die Lesung des Lektors an, der die Kasel ablegt und die „Stufe" besteigt [15]. Es folgt der „Traktus", oder, an Festtagen, das „Alleluia" [16]. Die Verlesung des Evangeliums durch den

---

[6] Beide Ausdrücke kommen bei A. teils synonym, teils auch unterschieden vor. Jedenfalls steht immer eine feierliche Messe, ein levitiertes Hochamt, im Blickfeld.

[7] Liber officialis II, 18 (ed. H. II, 241, 16).

[8] Im Advent werde sie nicht verwendet, ebenso, wenigstens an einigen Orten, nicht von Septuagesima bis Ostern. Im Lib. off. heißt es ausdrücklich: „Diaconus qui non est indutus dalmatica, casula legit circumcinctus, ut expedite possit ministrare" (II, 21, 9; ed. Hanssens II, 246, 28–29). Von der Kirche zu Rom behauptet Amalarius: „Quando versus de alleluia canitur, exuit se planta diaconus stolamque post tergum ducit subtus dextram alam una cum planeta" (Lib. off., prooem. ed. H. II, 18, 21, 9–11).

[9] „Postquam [episcopus] praesentatus est ecclesiae, inclinatus stat ... In ipsa inclinatione dat pacem ministris qui a dextris levaque sunt ... Eandem pacem offert cantoribus" (Lib. off. III, 21; ed. H., 278, 13–18); „Episcopus veniens ante altare adorat primo sancta et postea pacem dat aut episcopo aut presbyteris aut diaconis ... Duos sacerdotes osculatur" (Codex expositionis II, 6; ed. H. I, 267, 8–16).

[10] Lib. off. III, 23; ed. H. II, 278, 22. – Es wurden also wohl mehrere Psalmverse gesungen, die nach Belieben des Zelebranten unterbrochen wurden.

[11] Obschon in der Vorzeit eine Litanei mit dem Kyrie eleison verbunden war, ist eine Erweiterung des Rufes bei A. nicht sehr wahrscheinlich. Er hat also das Kyrie eleison trinitarisch interpretiert, wenigstens in der letzten Fassung des Lib. off., vgl. dazu: *J.A. Jungmann*, Missarum Sollemnia I, 439, Anm. 46; 5. Aufl. (Freiburg 1962).

[12] Lib. off. III, 6; ed. H. II, 283, 39–41.

[13] Lib. off. III, 40; ed. H. II, 376, 43–377, 4.

[14] Lib. off. III, 1; ed. H. II, 288, 8–9.

[15] „Ministri casula se exuunt, quando lectoris sive cantoris offcium assumunt ... Albam sine casula portat lector seu cantor in singulari officio ... Lector et cantor in gradum ascendunt more antiquorum" (Lib. off. III, 15–17; ed. H. II, 302, 37–305, 38).

[16] Lib. off. I, 1; ed. H. II, 32, 3–5.

Diakon wird mit größerer Feierlichkeit vorgenommen: Der Liturg legt Weihrauch ein und gibt dem Diakon den erbetenen Segen: „Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis." Der Diakon nimmt das dafür bestimmte Buch vom Altar und beginnt mit den Worten „Sequentia sancti evangelii secundum", worauf sich das Volk mit dem Kreuz bezeichnet und „Gloria tibi Domine" antworten soll [17]. Eigens wird hervorgehoben, daß die Verlesung des Evangeliums von einem erhöhten Platz aus stattfindet [18]; Homilie und Credo im Liber officialis werden dagegen nicht erwähnt [19]. Gemäß dem „Codex expositionis II" wird das Evangelienbuch nach der Verlesung dem Volke zum Kusse dargereicht und dann „an seinen Platz" (auf dem Altar?) gelegt [20]. – Auch die Zeremonien bei der „Offerenda" oder dem „Offertorium" sind genau wiedergegeben. Der Priester beginnt mit dem „Dominus vobiscum" und dem „Oremus" [21], worauf er selbst oder der Diakon die in einem Opfergang dargebrachten Gaben auf dem Altar anordnet [22]. Weder werden begleitende Gebete noch eine Inzensation der Gaben und des Altares genannt; daß jedoch die letztere stattgefunden hat, erhellt aus einer Bemerkung, die in dem nachträglich zum Liber officialis hinzugefügten Prooemium vorliegt; denn hier behauptet A. von den Römern: „Nach dem Evangelium opfern sie keinen Weihrauchbrand auf dem Altar" [23] – im Gegensatz zum Brauch im Frankenreich. Im weiteren Verlauf der Meßfeier folgen Sekret und Präfation mit dem Gesang des Sanctus. Es ist merkwürdig, daß A. allein auf den Wortlaut der Praefatio communis anspielt [24], da er zweifellos auch die anderen, damals üblichen Formulare gekannt haben muß. – In der „Canonis missae interpretatio" (Dominus vobiscum) erscheinen fast sämtliche Sätze des Hochgebets, und zwar in der später geläufigen römischen Form [25]. Nur die dazu gehörenden Zeremonien, wie die Elevation der Gestalten, die Erhebung der Stimme bei „Nobis quoque peccatoribus [26] und die Frage nach der Anzahl der Kreuzzeichen, die unmittelbar vor der Konsekration zu machen seien, hält A. für nebensächlich: „Es scheint mir, wenn einmal das Kreuz über Brot und Wein gemacht worden ist, könne es genügen, weil der Herr nur einmal gekreuzigt worden ist" [27]. In den „Eclogae de ordine

---

[17] Lib. off. III, 17; ed. H. II, 308, 33–309, 18.

[18] Lib. off. III, 18; ed. H. II, 310, 40–42.

[19] Wohl aber im Codex expositionis I: „Postquam Christus locutus est populo suo, fas est ut dulcius et intentius profiteatur credulitatem suam" (8; ed. H. I, 261. 29–30).

[20] „Postea namque [diaconus] descendit de ambone et fertur evangelium primo ad salutandum populo, deinde in locum suum" (Codex expositionis II, 18; ed. H. I, 280, 14–15).

[21] Lib. off. III, 19; ed. H. II, 313, 35–314, 17.

[22] „Oblatione suscepta, sacerdos, redit ad altare, ut in eo disponat, sive ipse seu diaconus, oblationes coram Domino, quas illi immolaturus est in sequentibus missae" (Lib. off. III, 19; ed. H. II, 315, 27–29).

[23] Prooemium 21; ed. H. II, 18, 12–13. – Auch im Text des Lib. off. findet sich ein kurzer Hinweis: „Ex thuribulo, quod superimponit [sacerdos] post orationem, demonstratur . . ." (III, 19; ed. H. II, 319, 1–2).

[24] „Vere dignum et iustum est, aequum et salutare . . . nos tibi semper et ubique gratias agere . . . Domine . . . sancte . . . Pater . . . omnipotens . . . aeterne Deus . . . per Christum Dominum nostrum . . . per quem maiestatem tuam laudant angeli . . . adorant dominationes . . . tremunt potestates . . . caeli caelorumque virtutes ac beata Seraphim socia exultatione concelebrant . . . cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas deprecamur . . . supplici confessione dicentes" (Canonis missae interpretatio 6–34; ed. H. I, 286–302).

[25] Ed. H. I, 306–329.

[26] „Sacerdos qui elevat oblatam praesentat Nichodemum" (Lib. off. III, 26; ed. H. II, 346, 27). „Voce paenitentium, qui confitentur peccata sua, elevat sacerdos vocem" (Ibd. 26; ed. cit. II, 347, 11–12).

[27] Lib. off. III, 24; ed. H. II, 339, 23–24.

Romano" werden nicht weniger als sechs Kreuzzeichen genannt [28], ohne daß ihre Stelle im Kanon bestimmt wäre. Die bekannte Doxologie bildet den Abschluß des Hochgebetes [29]. Die Patene wird vom Subdiakon gehalten, bis sie der Subdiakon bei den Worten „Per omnia saecula saeculorum" [30] entgegennimmt. – Das vom Liturgen allein gesprochene Pater noster erhält die Einleitung: „Oremus. Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati, audemus dicere" [31]. Ebenso hat der anschließende „Embolismus" den gleichen Wortlaut wie der im Missale der späteren Zeit [32]. Nach dem Pater noster bringt der Subdiakon die Patene zum Altar, der Priester legt mit „Pax vobis" einen Teil der Hostie in den Kelch [33], wobei A. der Reihenfolge dieser Zeremonien eine eigene Erörterung widmet [34]. Es folgen der Friedenskuß, das dreimalige „Agnus Dei" und die Kommunion, deren Ritus leider nicht im einzelnen mitgeteilt wird. Eine Partikel der Hostie verbleibt auf dem Altar, wahrscheinlich für die Krankenkommunion, als „viaticum morientis" [35]. – Vom Abschluß der Meßfeier vermeldet A. nur die „ultima benedictio" des Priesters und das „Ite missa est" des Diakon. Unter diesem „Segen" ist wohl nichts anderes als die „Oratio ad complendum", die Postkommunion, zu verstehen, bestätigt durch den Titel, mit dem die „Oratio super populum" bedacht ist: „Ulterior ultima benedictio ... quam potissimum frequentamus tempore quadragesimae" [36]. A. scheint also keinen Segen, nicht einmal für die Bischofsmesse, gekannt zu haben [37]. – Da keine

---

[28] „Cruces in hanc orationem [Te igitur] senario numero perficiuntur ... Quinque etiam ordines crucium quae fiunt ante sextum, quando cum oblata tangitur calix, significat [? significant] quinque aetates" (Eclogae 25; ed. H. III, 256, 8–257, 15). Wahrscheinlich sind die Kreuzzeichen vor der kleinen Elevation gemeint, weil gleich darauf folgt: „Cum ipsam crucem [sextam] videt diaconus facere et incipere, calicem exaltare vadit, et tenet calicem simul cum episcopo exaltatum, usque dum dicit: Per omnia saecula saeculorum, et postea ponit calicem in altare, et involvit eum (Ibd.; ed. cit. III, 257, 23, 26).

[29] „Per ipsum ... et cum ipso ... et in ipso ... est tibi Deo Patru, in unitate Spiritus Sancti omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum" (Lib. off. III, 26; ed. H. 349, 7–11).

[30] Darüber handelt ein ganzes Kapitel des Lib. off. (III, 27; ed. H. II, 350–353).

[31] Lib. off. III, 29; ed. H. II, 356, 9–10.

[32] Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis praeteritis, praesentibus et futuris ... intercedente pro nobis beata et gloriosa semper Virgine De Genitrice Maria et beatis apostolis tuis Petro et Paulo atque Andrea ... ut ope misericordiae adiuti ... a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi ... per Christum Dominum nostrum" (Canonis missae interpretatio 65–68; ed. H. I, 334–336).

[33] De immisione panis in vinum (Leb. off. III, 31; ed. H. II, 361–363).

[34] „Immissionem panis in vinum cerno apud quosdam varie actitari, ita ut aliqui primo mittant de sancto in calicem, et postea dicant: Pax Domini; e contra aliqui reservent immissionem, usque dum pax caelebrata sit et fractio panis ... Estimo, secundum hunc sensum. quod non erret, si quis primo sancta ponat in calicem, et dein dixerit: Pax Domini sit semper vobiscum, salvo magisterio didascolorum" (Lib. off. III, 31; ed. H. II, 361, 37–362, 18). – Bei der Vermischung wird vom Priester gesprochen: „Fiat commixtio corporis et sanguinis Domini accipientibus nobis in vitam aeternam" (Ibd., ed. H. II, 362, 15–16).

[35] „Vocat illam [particulam] sancta ecclesia viaticum morientis ... remanetque in altari ipsa particula usque ad finem missae" (Lib. off. III, 35; ed. H. II, 368, 16–22). – Über das „Fermentum" spricht A. in seinem Brief an Hilduin (91; ed. H. I, 357, 24 ff.).

[36] Lib. off. III, 37; ed. H. II, 371, 11–13.

[37] „Ein solcher Segen im Weggehen war schon alte bischöfliche Gepflogenheit. Er ist auch in nördlichen Ländern, wenn nicht schon immer in Übung gewesen, so doch mindestens mit der Aufnahme römischer Liturgie in Übung gekommen. Doch lag hier zunächst ein Vorrecht des Bischofs vor. Gerade in den nördlichen Ländern

Beschreibung des Auszuges aus der Kirche vorliegt, ist zu vermuten, daß er in der gleichen feierlichen Weise vor sich ging wie der Einzug zu Beginn der Messe.

2. Besonderheiten in der von Amalar beschriebenen Liturgie

Es würde zu weit führen, allen Einzelheiten nachzugehen, denn manches hat A. nur flüchtig skizziert, anderes ausgelassen [38]. Bei einigen Stücken, die A. stillschweigend übergeht, ist jedoch eine Untersuchung unentbehrlich. Besondere Schwierigkeiten bereitet die Auslassung eines Memento der Verstorbenen im Meßkanon, obwohl A. durchaus das Gedächtnis der Toten in einigen Offizien und Messen [39] kennt. Seine „Canonis missae interpretatio" läßt unmittelbar dem „Omni benedictione caelesti et gratia repleamur per Christum Dominum nostrum" das „Nobis quoque peccatoribus" folgen, um die Kanongebete allem Anschein nach ganz zu bringen [40]. Allerdings gehört das Memento defunctorum nicht gerade zu den ältesten Meßgebeten, soweit es sich hierbei um den lateinischen Westen handelt, doch ist es schon seit Beginn des 8. Jh. bekannt [41]. Das allein könnte eine Deutung des Ausfalls nahelegen, daß A. nur das Formular einer Sonntagsmesse vor Augen hatte, und dieses weist auch noch lange nach ihm kein Totengedächtnis [42] auf. Im übrigen steht der Metzer Liturgiker nicht ganz ohne Beispiel da [43]. – Weniger schwierig dürfte eine Erklärung für das Fehlen der Gebete bei der Opferung sein, denn auch A. läßt den Priester am Altar beten, wenn er die Opfergaben entgegennimmt [44], obschon er keine Formeln angibt. Sie hatten, obwohl schon älter [45], dennoch keinen offiziellen Charakter und waren daher in einer Meßordnung des 9. Jh. entbehrlich.

Wie schon erwähnt, hat A. die Inzensation innerhalb der Meßfeier vernachlässigt; er erwähnt nur beiläufig den Gebrauch des Weihrauchs beim Offertorium [46] und

---

waren die alten Rechtssatzungen unvergessen, daß der einfache Priester im öffentlichen Gottesdienst nicht segnen dürfe. Karolingische Rechtssammlungen schärften diese Vorschrift, die die überragende Hirtenstellung des Bischofs schützen sollte, aufs neue ein" *(J.A. Jungmann,* Missarum Sollemnia II [Freiburg ^{5}1962] 545). –

[38] Durchaus denkbar ist, daß A. einige Riten oder Gebete weggelassen hat, weil sie ihm entweder selbstverständlich waren oder keinen Anlaß zu einer allegorischen Interpretation boten.

[39] Siehe z. B. Lib. off. Iv, 41–42; ed. H. II, 351–358. Besonders hervorgehoben sind die Offizien am 3., 7. und 30. Tage nach dem Tode.

[40] 54–55; ed. H. I, 322.

[41] „Das vielleicht um 700 entstandene Bobbio-Missale enthält das Memento für die Verstorbenen bereits" *(Jungmann,* Missarum Sollemnia II, 298).

[42] In einzelnen Texten, selbst im 10. und 11. Jh., ist das Totengedächtnis zwar in den Kanon aufgenommen, aber mit der expliziten Vorschrift, es ausschließlich an den Werktagen zu verwenden, so z. B. in einem Sakramentar aus Florenz (11. Jh.): *A. Ebner,* Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter, Iter italicum (Freiburg 1896) 34.

[43] So fehlt das Memento in dem Sakramentar, das Papst Hadrian I. an Karl den Großen absandte. Siehe dazu: *B. Botte,* Le Canon de la Messe Romaine (Mont César 1935) 44.

[44] „Cantantibus adhuc cantoribus, vadit sacerdos ad altare et orat. . . . Orat pro suis propriis delictis remissionem, ut dignus sit accedere ad altare" (Lib. off. III, 19; ed. H. II, 318, 32–34). Das wird sich kaum auf die Sekret beziehen; die Händewaschung ist kurz vorher angeführt, während die Sekret erst im folgenden Abschnitt (III, 20; ed. H. II, 323) zur Sprache kommt.

[45] Am ältesten ist wohl die Formel „Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem quam tibi offero pro . . .", die bereits während des 9. Jh. im nördlichen Frankreich auftritt.

[46] Siehe oben in Anm. 23.

das Einlegen des Räucherwerks vor Verlesung des Evangeliums [47], offenbar für die Inzensierung des Buches. Mit großer Wahrscheinlichkeit hat er aber den älteren Ritus der Altarinzensation gekannt, zumal nach ihm das Weihrauchfaß gleich in der Einzugsprozession mitgeführt wurde [48].

Völlig neue Zeremonien oder Orationsformeln findet man bei A. selten. Er kennt zwar die Dalmatik, erblickt aber doch in der Kasel (als „Planeta plicata") die ordnungsgemäße Bekleidung des Diakons [49]. Somit und auch sonst befindet sich A. an der Grenze zwischen altem und neuem Brauchtum, so z. B. wenn er bestimmt: „Der Akolyth hält die Patene in Linnen gehüllt, der Subdiakon indes ohne Hülle, woraus klar hervorgeht, daß die konsekrierten Gefäße mit Recht allein von konsekrierten Klerikern angefaßt werden dürfen" [50]. Noch deutlicher weist darauf der Umstand hin, daß A. einerseits die Brechung der eucharistischen Gestalten gewahrt wissen will, sie andererseits aber nicht mehr zur praktischen Durchführung der Kommunion für Altardiener und Gläubige benötigt [51]. Trotzdem zeigt sich bei ihm keinerlei Neuerungssucht, er betont sogar vom grundsätzlichen Standpunkt aus seine Traditionsverbundenheit: „Die heiligen Väter bemühten sich, alles zur Eintracht einer einzigen Gewohnheit hinzuführen, und wenn nicht in allen Reichen, so doch in den benachbarten Gegenden; deshalb halten wir, die wir in der Nähe von Rom wohnen und in demselben Reiche, unter dem seligen und frommen Fürsten Ludwig, . . .und die wir durch den heiligen Petrus zum Glauben berufen worden sind, an der heilsamen Gewohnheit jener Kirche fest, der er selbst vorsteht" [52]. A. folgt also im großen und ganzen dem liturgischen Brauchtum seiner Zeit. Bisweilen finden sich bei ihm auch altertümliche Zeremonien, die späterhin nur teilweise weiterverwendet wurden [53].

3. Fränkische oder römische Liturgie?

Diese Frage muß vor allem für Amalar gestellt werden. Es bedarf keines Nachweises, daß er zunächst von der liturgischen Feier ausgeht, wie sie im Osten des Frankenreiches gehalten wurde, d. i. nicht allein in Lothringen, sondern auch im Metropolitanbezirk von Trier [54]. Aber das Interesse A.s ging darüber hinaus; besonders schaut er auf die römische Kirche.

---

[47] „Dein ponit episcopus timiama in turibulum super prunas, ut suavem odorem excitet" (Lib. off. III, 18; ed. H. II, 308. 20–21).

[48] „Praevenit [in introitu episcopi] in turibulo tymiama, quod significat corpus Christi plenum odore" (Lib. off. III, 5; ed. H. II, 274, 14).

[49] Siehe oben in Anm. 7 und 8.

[50] „Acolytus involutam tenet linteo patenam, subdiaconus nudam; unde liquido apparet quod consecrata vasa a consecratis clericis merito debeant tantummodo attingi" (Liber officialis III, 27; ed. H. II, 351, 19–21). – A. führt unter den abweichenden Gebräuchen der röm. Kirche auch den an, daß der Subdiakon den Kelch mit einem Tuch verhüllt (calix involutus sudario) zum Altar bringt und dort das Tuch zurückläßt (Lib. off. prooem. 21; ed. H. II, 18, 14–15).

[51] Freilich sind die einzelnen Zeremonien nicht sehr übersichtlich beschrieben. Es sei noch angemerkt, daß A. in der Regel das Brot vor der Konsekration „oblatae" nennt und noch nicht, wie im späteren Sprachgebrauch „Hostien". Als Ausnahme kann eine Stelle aus dem Vorwort zum Lib. off. gelten: „Sacerdos post acceptas oblationes primo transit ad altare; cantores in eo loco ubi sacerdos componit hostiam in altari, et facit eam transire per suam secretam orationem ad nomen hostiae . . ." (prooem. 13; ed. H. II, 16, 23–25).

[52] Epistula ad Hilduinum 13; ed. H. I, 343, 19–25.

[53] So hat sich der Begrüßungskuß für die Diakone vor der eigentlichen Meßfeier nur im Pontifikalamt des Papstes länger erhalten; siehe dazu: *J. Brinktrine*, Die feierliche Papstmesse und die Zeremonien bei Selig- und Heiligsprechungen (Freiburg 1925) 7.

[54] Das ganze Mittelalter hindurch war der Erzbischof in erster Linie für die Liturgie seiner Kirchenprovinz zuständig, und Metz gehörte zu der Trierer.

In seinem „Liber de ordine antiphonarii" hat er die für ihn wesentlichen Unterschiede zusammengestellt [55]. Ohne Zweifel war seine Hochschätzung für die römische Kirche, „unsere Mutter", ungemein groß [56]. Auf seinen Romreisen konnte er sich einen Einblick in die römische und fränkische Liturgie leicht verschaffen. Leider befaßt er sich in seinem Vorwort zum „Liber officialis" nur mit Kleinigkeiten, wie: Die Römer gebrauchen als ersten Gruß an das Volk „Pax vobis" und nicht „Pax vobiscum"; der Diakon trägt für die Verlesung des Evangeliums die Stola unter dem rechten Arm, bis der Papst vom Altar zurückkehrt; der Kelch wird seitlich neben die Oblate gestellt, nicht dahinter [57] usf. Daraus kann man die Schlußfolgerung ziehen, daß weder A. noch sein römischer Gewährsmann bedeutende Unterschiede zwischen diesen beiden Liturgien beobachteten. Für die wesentliche Identität der beiden Meßriten sprechen auch zwei Umstände: einmal, daß ein Einzelabschnitt im „Ersten Codex expositionis" den Titel „De Romano ordine" [58] erhält, zum andern, daß eine ganze Schrift – mag sie nun aus der Feder A.s stammen oder nur indirekt auf ihn zurückgehen – mit „Eclogae de ordine Romano" [59] überschrieben ist. In beiden Fällen wird die Meßordnung wie auch bei Amalar beschrieben, immer handelt es sich um den einen Ritus, wie er – freilich unter dem Einfluß Roms und besonders seit der von Pippin um die Mitte des 8. Jh. geforderten Angleichung – überall im Frankenreich feste Gewohnheit geworden war [60]. Dieses Ergebnis soll mit Hilfe der später für die Liturgie des fränkischen Bereiches charakteristischen Merkmale weiter erhärtet werden. J. A. Jungmann nennt als solche „die dramatische Ausgestaltung der Meßliturgie" und „die Vermehrung der Gebete", nicht allein der Kollekten innerhalb der Messe, sondern auch die zur Vorbereitung der Feier in einem Bußritus und die zur Begleitung des Offertoriums und zur Kommunion [61]. Die Tatsachen selbst sind für die Zeit vom Ende des 9. Jh. an gut belegt [62]. Hat nun das Land der Franken oder gar deren Volkscharakter eine Entwicklung in diesem Sinne entscheidend beeinflußt? Es läßt sich nicht leugnen, daß A. die Meßfeier mit größtem Prunk ausgestattet wissen wollte. Schon die Anzahl der Altardiener, im Idealfall sieben Diakone, sieben Subdiakone und Akolythen, dazu drei Kleriker mit

---

[55] „Postquam scripsi libellum qui ... vocatur de ecclesiastico officio, veni Romam, interrogavique ministros ecclesiae sancti Petri quot orationes soliti essent celebrare ante epistolam missae per dies festos in quibus duas solempnitates celebramus ..." Lib. off. prooem. 1 (ed. H. II, 13, 1–6); Liber de ordine antiphonarii, passim (ed. H. III, 13 ss.).

[56] Z. B. Lib. off. IV, 43; ed. H. II, 538, 4.

[57] „Prima salutatio ad populum: ‚Pax vobis' pronuntiatur, non ‚Pax vobiscum'. Quando versus de alleluia canitur, exuit se planeta diaconus stolamque post tergum ducit subtus dextram alam una cum planeta, et parat se ad ministrandum ... Post evangelium non offerunt incensum super altare. Calix involutus sudario porrigitur ad altare; quod sudarium ponitur in cornu altaris. Calix in latere oblatae in altari componitur, non post tergum" (Prooem. 21; ed. H. II, 18, 8–15).

[58] Codex expositionis I (ed. H. I, 265, 5).

[59] Ed. H. III, 229.

[60] Vgl. dazu: *Th. Klauser*, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert (Hist Jb 53 [1933] 169–189).

[61] Missarum Sollemnia I, 101–106.

[62] Siehe die Texte bei *Jungmann*, a. a. O. (vorige Anm.). Der älteste Beleg für die Anhäufung der persönlichen Gebete scheint das noch in das 9. Jh. datierte Sakramentar von Amiens zu sein. Bei A. selbst findet sich nur ein allererster Ansatz, indem er, ohne eine Formel anzugeben, vom Priester (nach Empfang der Opfergaben, vor der Sekret) sagt: „Revertitur ad populum sacerdos, et precatur ut orent pro illo, quatenus dignus sit universae plebis oblationem offerre Domino" (Lib. off. III, 19; ed. H. II, 322, 1–3). Also eine Andeutung des Orate fratres?

Weihrauchfässern [63], bezeugt dies. Haltung und Bewegung für die einzelnen sind genau festgelegt. Eine derartige Aufmachung war wohl nur in den Kathedralen von Metz und Trier möglich, nicht aber in kleineren Kirchen innerhalb der beiden Diözesen [64]. – Noch weniger läßt sich eine Tendenz zur Vermehrung der Meßgebete bei A. nachweisen. Er kennt nur eine einzige Kollekte und polemisiert sogar gegen deren Häufung [65]. Eigene Formeln, sog. Apologien, finden sich bei ihm nicht, ebensowenig Begleitgebete bei der Opferung und Kommuniongebete zur Vorbereitung oder Danksagung. Man kann also keinesfalls die Meßfeier, wie im Frankenland im 10. und 11. Jh. ausgeübt, auf die Zeit des Amalar übertragen [66]. Jungmann macht noch einen weiteren Grund namhaft, der einen Analogieschluß auf die Eucharistiefeier erlaubt: „Die fränkischen Sakramentare, die nun (seit Alkuin, dem Lehrer Amalars) hergestellt wurden, weisen sämtliche römischen Märtyrerfeste auf, so unbekannt die betreffenden Namen auch sein mochten. Sie verzichteten auf alle einheimischen Heiligenfeste, von denen nur Martinus im römischen Sakramentar stand. Sie halten sogar die römischen Stationsvermerke fest, wo sie an der Spitze der Formulare stehen, obwohl diese doch offenkundig nur für Rom praktische Bedeutung hatten“ [67]. A. selbst nennt allein das Eigenfest der Metzer Diözese, das des hl. Medardus [68].

Zusammenfassend ist zu diesen Erörterungen zu sagen, daß die von A. benutzte oder vorausgesetzte Liturgieordnung – von geringen Abweichungen abgesehen – wesentlich die römische ist; sicher ein Vorzug wegen der so hervorgehobenen Einheitlichkeit der lateinischen Kirche des Westens, andererseits ein nicht zu unterschätzen-

---

[63] „Non solum septem diaconi intrant cum episcopo, sed et subdiaconi et accoliti ... Quot diaconi sunt, tot candelabra portantur ... Portatur et turibulum ... Statim post candelabra aliquotiens portatur unum [turibulum], aliquotiens duo, aliquotiens tria“ (Codex expositionis II, 3–12; ed. H. I, 266–274). Die „Ordinis missae expositio I“ spricht von 2 oder 1 Weihrauchfaß bei der Verlesung des Evangeliums (8; ed. H. III, 304, 32).

[64] Selbstverständlich werden auch die Kirchen in Rom oder in dessen Umgebung die Prachtentfaltung des päpstlichen Gottesdienstes nicht für sich mitgemacht haben können.

[65] „Si quis voluerit diligenter adtendere ea quae ibi [in orationibus missae pro diversis necessitatibus] precantur, repperiet in sequentibus orationibus missae. Si pro propriis conscientiis voluerit intercedere, habet devotus homo locum ubi pro eis roget. Post salutationem sacerdotis, evangelio lecto, quando sacerdos dicit: Oremus, et dein transit ad accipiendas oblationes, congruenter potest multitudo populi pro propriis conscientiis intercedere ... Si pro coniunctione sanctorum angelorum, habet in praefatione ... Si pro pace certat intercedere, habet in canone quae tibi offerimus pro ecclesia, quam pacificare; si pro custodia sui, habet ibi: custodire; si pro unitate ecclesiae, habet ibi: adunare; si pro directione gressuum mentis sive corporis, habet ibi: et regere digneris tot orbe terrarum. Ecce hic oratum est pro universali ecclesia. Si voluerit pro singulis amicis intercedere, habet ibi: memento, Domine, famulorum famularumque tuarum; ... Si quis voluerit pro sua defensione clamare, habet ibi: communicantes ... Ecce hic oratum est pro ipsis sacerdotibus. Si voluerit pro pace clamare totius temporis vitae suae, habet ibi ...: diesque nostros in tua pace disponas, et dein: ab aeterna damnatione eripi, atque iubeas in electorum tuorum grege numerari. Ecce hic oratum est pro aeterna vita“ (Lib. off., prooem. 13–15; ed. H. II, 16, 17–17, 45).

[66] Ein überaus klares Beispiel bietet die sog. Missa Illyrica, die um 1030 entstanden sein soll.

[67] Missarum Sollemnia I, 100. – Bei A. sind übrigens, soviel ich sehe, die römischen Stationen nicht angezeigt.

[68] „Intercedente beato Medardo confessore, cuius festivitas hodie apud nos celebratur ...“ (Lib. off. III, praef.; ed. H. II, 257, 3–4). Dieses Fest hat sogar eigene Antiphonen, ebenso wie das des hl. Mauritius (Liber antiphonarii 27, 6; ed. H. III, 64, 44–45).

der Nachteil dadurch, daß die älteren Stücke der gallikanischen Liturgie gar nicht übernommen wurden.

4. Sichtung der Resultate

Manches von dem, was A. hinterlassen hat, bedarf einer Bestätigung oder Ergänzung durch zeitgenössische Quellen. Hier sei eine Schrift des Walahfrid Strabo († 849), „De Ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis“ [69], herausgegriffen. Strabo ist ein Liturgiker, der vielleicht die noch strittigen Fragen zu lösen vermag, die sich aus der Durchsicht der Werke A.s ergeben. Freilich hat Walahfrid keine solch eingehende Darstellung zu bieten wie sein lothringischer Zeitgenosse [70]. Ausführlich erörtert er, ob an ein und demselben Tage mehrere Messen für einen Priester erlaubt seien [71], ob die Gläubigen mehr als einmal am Tage kommunizieren dürften [72]; das Meßopfer muß an heiliger Stätte dargebracht werden; die Dalmatica ist das sakrale Gewand für die Diakone, während die Kasel dem Priester vorbehalten bleibt [73]. – Die Schilderung des Verlaufs der liturgischen Feier bei Walahfrid hat weit mehr Auslassungen als bei Amalar. Die Messe beginnt bei ihm mit den „Antiphonae ad introitum“ [74], es folgen die „Litaniae“, von denen allein das „Kyrie eleison, Christe eleison“ ausdrücklich genannt wird [75], und der Engelhymnus „Gloria in excelsis Deo“, der nur an Sonntagen und Heiligenfesten zu singen sei [76]. Eine Lesung, den Paulusbriefen oder auch dem AT entnommen, schließt sich an [77]. In bezug auf die Anzahl der Kollekten kennt er die Praxis, mehrere in derselben Messe zu beten; er neigt dazu, eine einzige genüge [78], auch weiß er um Oratorien,

---

[69] Vgl. dazu: *J. Hrabata*, De Expositione Missae Walafridi Strabonis (Ephemerides Liturgicae 63 [1949] 145–165). Als Ausgabe wird hier benutzt die kritische in den Monumenta Germaniae Historica, besorgt von *V. Krause* (Leges II, Capitularia Regum Francorum II, Appendix 473–516). Danach ist zitiert (Seite, Zeile).

[70] Walahfrid ist zunächst Zeuge für Süddeutschland, da er Abt des Benediktinerklosters Reichenau war. Sein Werk soll zwischen 840 und 842 entstanden sein.

[71] „Diversitas autem quaedam inter sacerdotes oboriri solet: quia est talis, qui semel tantum in die missam celebrare velit ... alius vero bis, ter vel quotieslibet eadem mysteria in die iterare congruum putat ... quia Romanorum usus habet duas vel tres interdum solemnitatis facere missas, ut in nativitate Domini salvatoris et aliquorum festis sanctorum ... Itaque unusquisque in suo sensu abundet, dum fides concordet“ (22; ed. cit. 495, 26–496, 15).

[72] „Hoc addendum videtur esse quosdam, qui semel in die communicare, etiam si pluribus interfuerint missis, pro dignitate sacramentorum sufficere credant; esse vero alios, qui, sicut in una, sic in omnibus, quibus affuerint, missis in die communicare velint; quorum neutros culpandos existimo“ (23; ed. cit. 502, 30–33).

[73] „Primo quidem sacerdotes dalmaticis ante casularum usum induebantur, postea vero, cum casulis uti coepissent, dalmaticas diaconibus concesserunt“ (25; ed. cit. 504, 9–11).

[74] „Antiphonas ad introitum dicere Caelestinus papa XLV. instituit“ (23; ed. cit. 497, 14).

[75] „Laetaniae autem, quae sequuntur, id est Kyrie eleison et Christe eleison a Graecorum usu sumptae creduntur, quia et Graeca sunt verba et ea ipsi Graeci saepius in suis iterant missis“ (23; ed. cit. 497, 16–18).

[76] „Legitur Symmachum VIII. Romanorum praesulem constituisse, ut omni dominica vel nataliciis sanctorum ‚Gloria in excelsis Deo‘ diceretur“ (23; ed. cit. 498, 8–10).

[77] 23; ed. cit. 499, 1–24.

[78] „Orationes veo, quas collectas dicimus, quia necessarias petitiones earum compendium brevitate colligimus, diversi auctores, ut cuique videbatur congruum, confecerunt ... Crescente autem, sicut pradiximus, religionis cultu divinae crescebat etiam paulatim orationum et officiorum ecclesiae compositio multis et ex summa scientia et ex mediocri et ex minima addentibus, quae congrua rebus explicandis videbantur ... Nec mirum videri debet, quod paulatim aucta narrantur officia ...

die den Kirchen Galliens eigentümlich sind [79]. – Die Lesung des Evangeliums wird durch „Responsoria et Alleluia" vorbereitet, wie es der gegenwärtige Brauch der römischen Kirche empfehle und überall von den Lateinern befolgt werde [80]. Eigenartig ist, daß für die Lesung die gebeugte Haltung der Priester verlangt wird [81]. Das Symbolum bildet den Abschluß des Wortgottesdienstes [82]. – Auffallend kurz sind seine Bemerkungen zur eigentlichen Opferfeier. Der Gesang eines Offertoriums wird nur nebenbei erwähnt [83], von Opfergang oder Opferungsgebeten ist keine Rede [84]. Die Präfationen treten schon in einer Vielzahl auf, wobei Walahfrid richtig beobachtet hat, daß sie sich nur durch die in der Mitte gemachten Zusätze voneinander unterscheiden [85]. Den nach dem Gesang des Sanctus anzusetzenden Kanongebeten ist im einzelnen keine Angabe gewidmet – ausgenommen die Worte „Diesque nostros in tua pace disponas" und „Sanctum sacrificium, immaculatam hostiam", so daß ein Rückschluß auf die Übereinstimmung mit dem römischen Kanon erlaubt sein dürfte. Das Herrengebet erhält den ihm gebührenden Platz, wodurch auf das „Praeceptis salutaribus moniti" und den Embolismus angespielt wird [86]. Das „Agnus Dei" gilt noch ganz als Brechungsgebet [87]. Besonderen Wert legt Walahfrid auf den Friedenskuß und stellt die Frage, ob diejenigen, die nicht die Eucharistie empfangen, davon auszuschließen seien oder bloß die Exkommunizierten [88]. Das Volk, dessen aktiver

---

cum videamus usque hodie et lectiones et collectas et diversas laudum species iam paene abundantibus omnibus superaddi" (23; ed. cit. 498, 13–499, 22).

[79] „Galliarum ecclesiae suis orationibus utebantur, quae et adhuc a multis habentur" (23; ed. cit. 498, 32).

[80] „Responsoria et Alleluia, quae ante evangelium cantantur, deinde adiuncta videntur ... quod tamen postea usu Romano commendatum ad omnes Latinorum pervenit ecclesias" (23; ed. cit. 499, 25–31).

[81] „Statuit autem Anastasius XLI. papa, ut, quotiescumque sanctum evangelium recitaretur, sacerdotes non sederent, sed curvi starent" (23; 499, 9–10). – Dieser Brauch ist auch sonst, obschon nicht häufig bezeugt. A verlangte nur, daß die Stäbe, auf die man sich beim Stehen stützte, beiseite gelegt wurden (Lib. off. III, 17, 11; ed. H. II, 310, 29–30).

[82] 23; ed. cit. 499, 32–500, 9.

[83] Offertorium, quod inter offerendum cantatur ... quis specialiter addiderit officiis nostris, aperte non legimus, sicut et de antiphona, quae ad communionem dicitur (23; ed. cit. 500, 10–13).

[84] Der Gedanke an einen Opfergang könnte vielleicht den Ausführungen entnommen werden, in denen Walahfrid von den „oblationes" spricht, wie z. B.: „Non enim frustra in actione dicitur: ‚Qui tibi offerunt', non dicitur: ‚Qui optulerunt', ut intelligamus eos persistere debere in offerendo, donec oblata ad hoc perveniant, ad quod oblata sunt" (23; ed. cit. 500, 23–26).

[85] Praefatio in quisbusdam festis aliter, quam diebus cotidianis dicitur et interdum non ipsa mutatur, sed inseruntur in medio speciales quarundam rerum commemorationes" (23; ed. cit. 501, 5–7). 23; ed. cit. 501, 32 u. 39. Außerdem kennt Walahfrid die doppelte Liste von Heiligennamen.

[86] „Sequitur oratio dominica cum appositionibus congruis, una enim praecedens eam fiduciam praedicat, quam Dominum creatoren patrem dicere praesumamus; altera subsequens explicat quomodo et a quibus malis per Dominum nos liberari petamus" (23; ed. cit. 502, 11–14).

[87] „‚Agnus Dei' in confractione corporis Domini a clero et populo decantari Sergius LXXXVI. Romanorum antistes constituit" (23; 502, 19–21).

[88] „Porro quod canones praecipiunt eum ad pacem non accedere, qui non communicat, quidam sic intelligunt, quod non debeat pacem accipere quis in aliis missi, nisi, in quibus communicat; alii vero volunt illum tantum a pace prohiberi, qui iudicio sacerdotali a communione suspensus est, illum autem, qui quadam ratione illo tempore differt communicationem, cum tamen non sit extra communionem, non debere a pacis gratia separari, ne humilitas eius graviorum criminum suspicione notetur" (23; ed. cit. 502, 23–29).

Anteil an der Messe übrigens sehr hervorgehoben wird [89], darf die Messe nicht vor dem Empfang des Segens verlassen [90].

Die vielfältigen Auslassungen im summarischen Überblick Walahfrids liegen offen zutage. Er hat nur das herangezogen, was Anlaß zu historischen Anmerkungen bieten konnte, und alles andere als bekannt vorausgesetzt. Unbestreitbar aber bleibt, daß die Messe Walahfrids auch die Amalars, die römische, ist. – An neuen Zeugen gibt es nur wenige für das bisher Gesagte, weil etwa um die Jahrtausendwende [91] ein differenzierter römisch-fränkischer Meßtypus entstand: „Es waren darin für die von der religiösen Richtung der Zeit geforderten neuen Elemente der Meßliturgie einleuchtende Vorschläge dargeboten, denen aber keine besondere verpflichtende Kraft zukam ... So finden wir das ganze spätere Mittelalter hindurch in allen jenen Bestandteilen der Meßliturgien, die nicht als Erbe der römischen Sakramentare von jeher festlagen, eine weitgehende Variierung nicht nur von Land zu Land, sondern auch von Kirche zu Kirche, ja von Meßbuch zu Meßbuch" [92]. Indes seien hier für das 9. Jh. noch Florus von Lyon, der erbitterte Gegner A.s in der Frage einer allegorisierenden Meßerklärung, und Remigius von Auxerre genannt. Florus († um 860) bringt zwar ein Memento der Verstorbenen [93], aber – wie A. – keinen Segen am Schluß, lediglich das „Ite missa est" [94]. Remigius († 908) macht in seiner Schrift „De Divinis officiis" ausführlichere Angaben [95]. Er könnte als Beginn einer neuen Epoche gewertet werden.

Schlußfolgerung: Im 9. Jh. war die Meßordnung frei von gallikanischen Bestandteilen und hatte eine in sich geschlossene Einheitlichkeit, was besonders bei Amalar zum Ausdruck kommt. Diese Einheitlichkeit wurde einmal durch den engen Anschluß an Rom, zum andern durch das lebhafte Interesse der Herrscher im Karolingerreich an einer nach Rom ausgerichteten Liturgie erreicht [96].

---

[89] „Quamvis autem, cum soli sacerdotes missas celebrant, intelligi possit illos eiusdem actionis esse cooperatores, pro quibus tunc ipsa celebrantur officia et quorum personam in quibusdam responsionibus sacerdos exequitur, tamen fatendum est illam esse legitimam missam, cui intersunt sacerdos, respondens, offerens atque communicans" (23; ed. cit. 503, 10–14).

[90] „Statutum est autem Aurelianensi concilio, ut populus ante benedictionem sacerdotis non egrediatur de missa, quae benedictio intelligitur illa ultima sacerdotis oratio" (23; ed. cit. 503, 15–17). – Das Konzil von Orléans hatte bestimmt: „Populus non ante discedat, quam missae sollemnitas compleatur, et ubi episcopus fuerit, benedictionem accipiat sacerdotis" (Mansi VIII, 355).

[91] Das älteste Zeugnis hierfür ist anscheinend das Sakramentar von Amiens, dessen Entstehungszeit an das Ende des 9. Jh. verlegt wird.

[92] *J.A. Jungmann*, Missarum Sollemnia I, 128 f.

[93] PL 119, 61.

[94] PL 119, 72.

[95] PL 101, 1165 u. 1152. – Auf das „Orate pro me fratres" erfolgt eine Antwort, in der u. a. auch die Worte vorkommen: „Suscipiat sacrificium sibi acceptum de ore tuo et de manibus tuis pro nostra omniumque salute. Amen". – Von Privatgebeten des Priesters weiß übrigens schon Alkuin zu berichten, indem er vor der Kommunion sprechen läßt: „Domine Iesu Christe filii dei vivi. Qui ex voluntate pratris cooperante sancto spiritu, per mortem tuam mundum vivificasti. Libera me per hoc sacrum corpus et sanguinem tuum a cunctis iniquitatibus et universis malis. Et fac me tuis obedire praeceptis. Et a te numquam in perpetuum separari. Perceptio corporis et sanguinis tui domine Iesu Christe quam ego indignus sumere p[re]sumo non mihi proveniat ad iudicium et condempnationem sed tua pietate prosit mihi ad tutamentum tum mentis et corporis" *(Gerald Ellard*, Master Alcuin, Liturgist, A Partner of our piety [Chicago 1956] 173).

[96] Vgl. dazu außer der schon oben genannten Arbeit von Th. Klauser (Anm. 60) noch: *H. Netzer*, L'Introduction de la messe romaine en France (Paris 1910).

Besprechungen

Splett, Jörg, *Gotteserfahrung im Denken.* Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. 8° (296 S.) Freiburg–München 1973, Alber. Kt. 36,– DM.

Nachdem der Verf. in früheren Untersuchungen: Die Rede vom Heiligen (ThPh 49 [1974] 594–596) und Reden aus Glauben (ThPh 49 [1974] 597–599) die Wahrheitsfrage im Bereich des religiösen Bewußtseins stärker in bezug auf dessen Erfahrungsinhalte erörtert hat, bietet er hier einen Beitrag zur philosophischen Theologie in transzendental-anthropologischer Perspektive. Das 1. Kap., „Christliche Philosophie", klärt Voraussetzungen. Philosophie wird verstanden als methodisch-kritische, prinzipielle Reflexion auf Grunderfahrungen, philosophische Theologie als Selbstreflexion aus der Erfahrung einer tragenden Gründung im Dialog mit der Erfahrung anderer in Tradition und Gegenwart. Erfahrung wird als unmittelbarer und zugleich mitkonstituierender Realbezug definiert. In dieser Sicht zeigen sich Erfahrung und Reflexion als Momente ein und desselben umfassenden Freiheitsvollzugs: „... erfahrende Freiheit, erfahrene Freiheit und das different-eine Geschehen des Erfahrens selbst" (17). Eine hermetische Grenze zwischen Philosophie und („theologischer") Theologie ist ihm daher unmöglich: Theologie versucht die Selbstinterpretation des Hörens auf die geschichtliche Offenbarung Gottes, (konkrete) Philosophie die Erhellung eines Selbstverständnisses, das faktisch nicht ohne jenes Geschehen, also als das des Hörers, gedacht werden kann. „Entscheidend" ist für das Buch darum „die fundamental-theologische Rolle der Philosophie" (24). – Kap. 2, „Erfahrung und Reflexion", geht von der entscheidenden Rolle der Erfahrung im neuzeitlichen Denken aus: „Sicher erklärt sich von hier aus auch die zentrale Bedeutung, die heute Leid- und Widersinnerfahrungen für eine Antwort auf die Gottesfrage besitzen" (29). Aber Gott ist kein „Datum", und es gibt keine unmittelbare Gotteserfahrung. Die Wahrheit Gottes ist nicht auf der Ebene der Tatsachen zu gewinnen, sie geht als Ermöglichung der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt allen Erkenntnisgegenständen voraus. Erfahrung kann hier nur eine „transzendentale (Mit-)Erfahrung" sein. Was wird unthematisch miterfahren? Partizipation an Unbedingtheit, an einem absoluten Grund, der weder unsere Setzung noch eine regulative Idee oder ein bloß ideelles Gelten darstellt, sondern ein Sein in „Selbsthaftigkeit", das sich gerade im Selbstentzug in der Erscheinung mitteilt. – Kap. 3, „Anthropozentrik (Die Sinnfrage)", zeigt zunächst, daß die verschiedenen Stufen der Sinnhaftigkeit letztlich ihre Rechtfertigung nur durch die Hinordnung auf ein solches Moment des Nicht-mehr-zu-Beziehenden erreichen. Dieser „objektive" Sinn kann jedoch dem einzelnen nicht ohne dessen aktive „Akzeptation" erscheinen. Die „Einheit von Annahme und Stiftung" erweist jede Sinnerfahrung als Glaubenserfahrung. Besteht angesichts dieser Gesamtstruktur noch die Möglichkeit, wahrhaft erfüllenden Sinn im Horizont des nur Apersonalen zu interpretieren (zumal wenn zum Wesen der Sinnerfahrung ihr Verheißungscharakter gehört)? – Auf dieser Basis entwickelt S. im 4. Kap. seinen „Gottesbeweis Mitmenschlichkeit" (Beweis im Sinn von „demonstrare" = „hinweisen, zeigen, sichtbar machen"). Der formale Entwurf schlägt drei Schritte vor: 1. Der menschliche Sinnanspruch geht auf absolut Unendliches, Unbedingtes (vgl. Wörter wie „alles", „überall", „allumfassend", „so und nicht anders"). 2. Ein derartiger Ausgriff auf das Ganze kann nicht auf schlechthin Unmögliches zielen. (Eine Ausrichtung auf Nichts wäre keine; zwischen „wirklich-möglich" und „scheinbar-möglich" aber kann man dort nicht unterscheiden, wo es nicht um selbstgesteckte Ziele, sondern um die Grundausrichtung des Menschen geht, die „allen seinen Einzelhandlungen und Stellungnahmen vorausliegt".) 3. „Soll das Unbedingt-Unendliche nicht unmöglich sein, dann darf es nicht bloße Möglichkeit, sondern muß je schon Wirklichkeit sein" (64). Im Übergang von der transzendentalen Ebene des Beweises zur Reflexion auf die inhaltlichen Erfahrungen konkreter

Mitmenschlichkeit, vielleicht dem Kernstück des Buchs, eröffnet sich das Spektrum unerschöpflicher Dialogik. „Soviel aber dürfte deutlich geworden sein: der unendliche Horizont bejahbarer Endlichkeit . . ., der vom Endlichen konkret unausfüllbar ist . . ., wäre ein sinnloser Widerspruch, wenn er nicht durch die Eröffnung von Du und Wir überhaupt, durch den einräumenden unbedingten Du-Anruf konstituiert wäre" (87). – Im gleichen anthropologischen Duktus nimmt das 5. Kap, „Welt des Menschen – Gottes Welt", den klassischen Kontingenzbeweis auf. Die Nichtselbstverständlichkeit unserer Welt, die Konstitution des Ich am anderen und die entsprechenden ontologischen Implikationen, die Unaufhebbarkeit eines „Sinnes des Sinns" führen zu der Frage nach dem Grunde dessen, was nicht aus sich ist, und zur Einsicht der Notwendigkeit der „Überweltlichkeit des Urgrunds". – Dem möglichen Einwand des religiösen Bewußtseins, Gott werde hier nur um der Weltbegreiflichkeit willen gedacht, versucht das 6. Kap. zu antworten: „Theozentrik". Die radikale Immanenz Gottes, seine Allgegenwart, ist nur durch seine Transzendenz möglich. Gerade „der Ernst der Immanenz" verbietet nicht nur die Auffassung einer vermittelten Schöpfung, sondern auch jede dualistische oder monistische Welt-Konzeption. Dem Verf. geht es um die Beseitigung aller Mißinterpretationen dieses konstitutiven „In-Über", in dem „Konkretion und transzendentaler Grund, Wort und Freiheit, Gestalt und Person zueinander stehen" (123). In Differenz-Identität bedeutet das Verhältnis Gott – Schöpfung Trans-Immanenz und dialogisches Gegenüber zugleich. Angesichts dieses Sich-Zeigens Gottes, in dem das göttliche Urbild und „Urziel" vom Menschen als Anruf wahrgenommen wird, kann der Sinn menschlicher Existenz seine letzte Bestimmung nicht im Bereich des Menschlichen finden. – Von „Gottes Menschlichkeit (Analogie)" spricht das 7. Kap. Die Existenzform des Geschaffenseins wurde in der Tradition mit dem Begriff der Teilhabe und der Analogie beleuchtet, wobei erstere mehr die Immanenz, letztere mehr die Differenz akzentuierte. Der Verf. unternimmt es, Partizipation auf einen Analogiebegriff hin zu denken, der mit erneuter Kraft auf die ontologische Differenz in der Immanenz als dialogisches Freiheitsverhältnis hinweist. Dazu greift er auf die relationale Ontologie des Nikolaus von Kues zurück, um Schwierigkeiten zu lösen, die sich aus einer Interpretation der Analogie als Ähnlichkeit statt als Entsprechung ergeben. Den Ursprung des Analogiegedankens sieht er in der Grunderfahrung einer „inkarnatorischen bzw. symbolischen Struktur der Freiheit", die zudem prinzipiell interpersonal verstanden werden muß. „Sein" zeigt sich so in einem gefüllten Sinn als Ereignis des „es (er) gibt": „Das Geben hat sein Ziel (es ‚terminiert') in der Gabe – das Sein im Seienden. Der Sinn der Gabe hinwieder ist, daß sie dem Geben Gestalt und Anwesen gibt – des Seienden, daß das Sein in ihm anwest. So aber wird, in der Gabe, das Geben selbst gegeben, dies sogar primär: Es gibt die Gabe, weil es (es? nein: Er) das Geben gibt" (152). – Unter dem Titel „Der göttliche Gott" (Kap. 8) untersucht S. das Verhältnis zwischen Atheismus und Glaube. Ausgehend von der fundamentalen Selbsterfahrung der Freiheit wird eine systematisch-geschichtliche Beschreibung und Interpretation der Erscheinungsformen des Atheismus unternommen. Die menschliche Freiheit hat sich derart als Modalität einer dialogischen Gesamtstruktur gezeigt, daß sie ohne das Gegenüber einer Ur-Freiheit ihrer unbedingten Orientierung und dadurch ihrer Realität beraubt wäre. Die Freiheit spricht von und verhält sich zu diesem „Grund-Abgrund" als „ihrem Gott", aber was sie hierbei meint, geht über alle Namen und Bezüge hinaus. „Und in diesem Dilemma gründet wohl alles, was A-theismus genannt wird" (178), von dem technisch-praktischen und natur-wissenschaftlichen bis zum philosophischen und religiösen Atheismus. Das Programm totaler „Offenheit", das in einem Atheismus religiöser Prägung kulminiert, erweist sich als Versuch, eine Position zu beziehen, die „jenseits von Person und Freiheit" sich freihalten möchte. Inwiefern wirkt sich hier jene „Verwechselung der Dimension von Wort und wortender Freiheit" aus, die traditionell Aberglaube heißt? Dagegen „protestiert der ‚Glaube' (im weitesten Sinn, als ungeteiltes Ja zur Wahrheit verstanden) – in der Sprache des Glaubens wie der des Atheismus" (191). Glaube, Aberglaube und Unglaube finden sich im Theismus wie im Atheismus. In beiden wirkt das Denken erst dann befreiend, wenn die Bewegung der Selbstreflexion nicht dem Glauben oder Unglauben als solchen, sondern dem Geglaubten gilt. –

Das 9. Kap. stellt sich der „Frage Hiobs". Durch eine geschichtliche Konvergenz zwischen gesteigerten Leidenserfahrungen und erkenntnistheoretischen Vorrang des Empiriebezugs hat sich heute die Theodizeefrage verschärft. Andererseits bedeutet sie seit je für das christliche Bewußtsein eine besondere Herausforderung; denn war die Wurzel des Bösen für die vorchristliche Philosophie in der Sinnlichkeit und im physischen Übel zu suchen, das als unvermeidlicher Mangel oder „notwendiges Kontrastmoment" der Weltordnung erschien, so verließ die jüdisch-christliche Tradition diese kosmische Perspektive, um das Leiden geschichtlich, als Folge des Abfalles „des freien Geschöpfs von dem allmächtigen und allgütigen Schöpfer" zu verstehen. So aber muß man das Vorhandensein des Übels mit der Gegenwart des nicht nur allmächtigen, sondern auch allgütigen Schöpfers vereinbaren. Der Verf. verfolgt die Entwicklung dieser Versuche bei Augustinus, wo die Selbstevidenz der Freiheit und die Nichtsubstantialität des Bösen die Gewißheit der Gottesgerechtigkeit bestätigen, und bei Thomas, der die Präsenz des Übels als Verletzung der Ordnung des Guten letztlich in einen Gottesbeweis wendet. Die subtile Interpretation der Auseinandersetzung mit dem Problem des Leidens und des Bösen behandelt weiterhin Leibniz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel. Im Feld theoretischer Antworten gibt es für den Autor hier keine Endgültigkeit. Die Gewißheit in der Sphäre des religiösen Mythos wie der Kunst versagt sich einer vollkommenen Übersetzung in die philosophische Sprache. Ein absoluter Pessimismus jedoch hebt sich selbst auf. Und ebenso sprechen das Leid wie vor allem die Schuld gegen eine bloß tragische Interpretation der Endlichkeit. Nicht als „malum metaphysicum", sondern als Geschöpflichkeit wird sie hier anerkannt, so daß sie nicht auf die widerspruchsvolle Obsession eines totalen Endes, sondern auf den unerschöpflichen Anfang der Freiheit hinweist, Interpersonalität und Vergebung sind möglich. Die Philosophie „als Selbstbestimmung von Freiheit, die sich zur Freiheit verhält", kann in dem Phänomen des Selbstbekenntnisses der Schuld auch die Dimension der neuen „Sinnzusage" beleuchten, aus der heraus dies Selbstbekenntnis (der „Selbstzerstörung seines Sinns") überhaupt möglich wurde. S. geht es nicht um eine erschöpfende Antwort, sondern um „die Destruktion einer vermeintlich möglichen negativen Antwort, deren Auflösung Raum schaffen soll für das Vernehmen des wahrhaft ergehenden Anrufs" (249). – Der Anhang bringt (vor einem kapitelweise aufgegliederten Literaturverzeichnis sowie Namen- und Sachregister) drei Exkurse: „Von Gott reden nach Kant" (zu Kap. 5), „Gottes Dasein im philosophischen Reden" (zu Kap. 6), „‚deus datus' – Die gute Gabe" (zu Kap. 7).

Der Verf. hat in einem sehr konzentrierten, aber durch eine hilfreiche Vielfalt von Argumentationsweisen belebten Argumentationsgang die fundamentalen philosophisch-theologischen Implikationen der menschlichen Sinnerfahrung erschlossen. Indem S. seinen Ausgangspunkt bei der Reflexion auf eine Erfahrung nimmt, deren dia-(als tri-)logische Grundstruktur er in verschiedenen Perspektiven deutlich macht, entwickelt er eine Art von Gottesbeweis, die ohne den Versuch, das Unableitbare abzuleiten, die ursprüngliche und aktuelle Verbundenheit der spontanen Bewegung des Wollens mit der ungeschaffenen Ur-Freiheit sichtbar zu machen vermag. Diese Verbundenheit zeigt sich in einer solchen Perspektive sogar noch an jenen Erfahrungen, die als Instanz einer negativen Antwort auf die Theodizeefrage gelten. Auf Einzelheiten kann der Rez. leider nicht eingehen (ein sinnstörender Druckfehler sei notiert: im Heidegger-Zitat S. 74, Z. 2: „der in der Einheit waltenden Vermittlung"); auch die Verbindung von strenger Argumentation und spekulativer Kraft, denkender Redlichkeit und schöpferischer Offenheit im Ganzen kann ein Referat nicht wiedergeben. So bleibe es bei dieser Anzeige und der Empfehlung, das Buch selber zu lesen. N. Stroescu

Simonis, Walter, *Der verständige Umgang mit der Welt.* Differenz und Vermittlung von Theorie und Erfahrung in Erkenntnis und Wissenschaft. Propädeutische Analysen. 8° (373 S.) Amsterdam 1974, Rodopi NV. 48,– DM.

Mit dem vorliegenden Werk verfolgt der Verf. die Absicht, seiner 1972 erschienenen Arbeit „Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik" die entsprechenden „erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Ergänzungen" (Vorwort) zu geben. Ungeachtet dieser eher anspruchslosen Formulierung wird im Buch

selbst eine komplette Erkenntnistheorie entwickelt, in der es vor allem um die Problembereiche Begriff bzw. Urteil und Anschauung, Theorie und Praxis bzw. Erfahrung, Erkennen und Wirklichkeit geht. Diese Stichworte deuten die Weite des Programms an, welches allerdings nicht zu der Annahme verleiten darf, die genannten, seit dem Beginn von Philosophie und Wissenschaft strittigen Fragekomplexe würden sämtlich einer Lösung zugeführt. Es kommt S. vielmehr häufig darauf an, die Problematik von Formeln wie „veritas est adaequatio intellectus ad rem" (bzw. „intellectus et rei") sichtbar zu machen und dann einen Weg zu zeigen, wie sich mit und trotz der Aporie leben und erkennen läßt. – Das Buch besteht aus zwei Teilen, von denen der erste unter dem Titel „Erkenntnis" in sechs Kapiteln prinzipielle Fragen der Erkenntnistheorie behandelt, während der 2. Tl. sich in drei Kapiteln um eine Anwendung der gewonnenen Resultate auf verschiedene Wissenschaften (Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Philosophie) bemüht. Im Anhang (347–370) wird schließlich untersucht, ob auch die Theologie mit ihrer spezifischen Gegenstandsproblematik den erarbeiteten Methoden zugänglich ist.

Das zentrale Problem des ersten Teils wird sichtbar, wenn man mit dem Verf. grundsätzlich drei Sprech- und Denkebenen unterscheidet. Der ersten Ebene ist der Titel dieses Buches zu verdanken, da sich hier der „verständige Umgang des Menschen mit seiner Welt" (51) abspielt. Kennzeichen dieses Umgangs ist vor allem die Reflexionslosigkeit, die Selbstverständlichkeit, die – gerade weil sie Erkenntnisprobleme aller Art grundsätzlich verstellen kann – dem Menschen dazu verhilft, sich in seiner Welt zurechtzufinden. Davon unterschieden, wenngleich stets darauf bezogen, ist die Ebene, in der sich das „bewußte Sprechen-über die Dinge und das Befragen derselben" (51) vollzieht sowie „schließlich die weitere Reflexionsstufe, auf der die Möglichkeit dieses Urteilens und Sprechens untersucht wird" (ebd.). Die Untersuchung selbst bewegt sich streckenweise auf der zweiten, vor allem aber auf der dritten, metatheoretischen Ebene, insofern das Sprechen-über mit allen Erkenntnis- und Wahrheitsproblemen ja gerade Untersuchungsgegenstand ist. – Für alle drei Ebenen konstatiert S. nun strukturelle Gleichheit, zumindest Ähnlichkeit, und zwar insofern, als sich auf allen drei Ebenen ein Zusammenspiel von Wollen und Erkennen ereignet – selbst dort, wo das Alltags- oder auch das verständige Bewußtsein keine Willenskomponente mehr vermutet. Auch für den verständigen, reflexionslosen Umgang mit der Welt sind Intentionalität und Wille konstitutive Faktoren, was sich sehr deutlich in der Sprache zeigt. Die Sprache nämlich benutzt Zeichen, die prinzipiell jeweils als Klassen unendlich vieler Individuen oder individueller Sachverhalte auftreten können. Daß die Sprache als Mittel des verständigen Umgangs mit der Welt trotzdem eindeutig ist, hat seinen Grund im intentionalen Wollen: „Es ist ja das *gezielte* Verhalten, das willentliche Umgehen mit der Welt, innerhalb dessen alle Worte ihren Sinn und ihre Richtung erhalten" (60).

Deutlicher läßt sich der willentliche Aspekt auf der Ebene des distanzierten Sprechens-über ausmachen. S. unterscheidet hier zwei Bewegungen: die horizontale und die vertikale Bewegung. Erstere wird durch das Faktum der Distanz selbst ermöglicht; sie ereignet sich auf der durch die Distanzierung entstandenen Ebene selbst, während durch die vertikale Bewegung die geschaffene Distanz wieder überwunden werden soll. Bei beiden Bewegungen findet ein Zusammenspiel von Erkennen und Wollen statt; das Resultat dieses Zusammenspiels ist das, was das Alltagsbewußtsein „Erkennen" nennt, eben weil ihm der voluntative Koeffizient verborgen bleibt. Bei der horizontalen Bewegung zeigt sich der Wille als Ordnungsfaktor, er stellt verschiedene Begriffsmomente oder auch Begriffe selbst zu einem Ganzen zusammen. Er schafft also nicht „den Inhalt des Begriffs, sondern er scheidet und ordnet die Merkmale, gibt also dem Begriff seine gewollte Form und Ordnung" (79). Von Erkenntnis im eigentlichen Sinne kann aber erst dann die Rede sein, wenn das geordnete Gebilde wieder auf die Wirklichkeit rückbezogen wird, d. h., wenn „der Begriff von der Wirklichkeit gelten soll" (82). Auch dieser Bezug wird vom Willen hergestellt: „Er allein, also unser Wollen, kann die Distanz zwischen Begriff und Wirklichkeit überbrücken" (84). Natürlich beschränkt sich der Anteil des Wollens am beziehenden Erkennen nicht nur auf die Konstitution (Definition) von Begriffen und deren Verhältnis zur Wirklichkeit, sondern er

betrifft auch die Sphäre des Urteils. Bei der vertikalen Bewegung wird das schon dadurch deutlich, daß der reflexe Bezug eines Begriffes auf die Wirklichkeit ja auch nach klassischer Konzeption bereits Urteil ist, ebenso natürlich die Hinbeziehung einer rationalen Begriffskonstellation, die bereits auf der Distanzebene des Sprechens-über die Form des Urteils haben kann. Diese horizontale Konstellation selbst ist auch wieder ein Modus des ordnenden Willens. – Relevant wird die traditionelle Unterscheidung zwischen Begriff und Urteil eigentlich erst dadurch, daß sich beim Urteil die Funktion der Zeit deutlicher aufzeigen läßt. Ausdruck der Dynamik des Wollens ist die Zeit, ohne die der lebendige Existenzvollzug der Urteilsbildung und damit des Erkennens nicht möglich wäre. Welche Bedeutung diese – sicherlich angreifbare – Verbindung von Wille und Zeit hat, ergibt sich daraus, daß der Verf. alle Erkenntnisstrukturen als Resultat eines unergründlichen „Leben-wollens" (vgl. 86, passim) begreift. Den naheliegenden Einwand, dies bedeute einen sich selbst nicht durchsichtigen Voluntarismus, der auf einem unerkannten, perennierend sich wandelnden Erkenntnisinteresse basieren würde, wehrt S. mit dem Hinweis ab, „daß im Urteilen und Erkennen sich sowohl ein statisches als auch ein dynamisches Moment treffen" (91). Der Wille kann nicht über die Konstitution, sondern höchstens über die Kombination der Begriffsinhalte verfügen (vgl. 91) – wobei die Frage nach dem Kriterium dieser Unterscheidung allerdings offenbleibt. Auf jeden Fall wird deutlich, daß der Wille nicht als irrationales Handlungs- oder gar Seinsmotiv verstanden werden darf. Ohne eine Vollzugsordnung könnte er die ihm eigene Dynamik nicht realisieren, logisch ausgedrückt: die Ordnungsprinzipien des Erkennens implizieren das Wollen, aber diese Implikation ist zugleich Replikation. Aussagenlogisch ergibt sich zwischen Erkennen und Wollen also eine Äquivalenz; die Vorrangigkeit des letzteren (vgl. etwa 132) läßt sich nicht extensional, sondern nur intensional darstellen. – Durch die Kombination von Wille und (Vollzugs-)Ordnung zeigt sich der Ursprung des Prinzips der „Eindeutigkeit der Wörter und Begriffe" (97), d. h. des Widerspruchsprinzips, dessen notwendige Gültigkeit ja bereits Aristoteles nur pragmatisch demonstrieren kann. „Die innere Begründetheit des Widerspruchsprinzips" (99) ist dementsprechend im Wollen zu suchen, welches ja „die innere Dynamik von Urteilen und Begreifen" (ebd.) ausmacht. Der zeitlichen Struktur des Wollens entsprechen schließlich die drei fundamentalen Urteilskategorien Substantialität, Relation, Kausalität, Notwendigkeit (vgl. 102 ff.). – Der Bezug zwischen den unterschiedenen Ebenen stellt sich dadurch her, daß die im Sprechen-über gewonnenen Erkenntnisse Bestandteil des verständigen Umgangs mit der Welt werden. Dieser ist somit die Basis, auf die die übrigen Stufen bezogen bleiben.

Angesichts dieser erkenntnistheoretischen Konzeption drängt sich natürlich die Frage nach dem Kriterium für Wahrheit, Objektivität etc. auf. Zweierlei ist von vornherein festzuhalten: 1. einen erkenntnistheoretischen Subjektivismus oder Idealismus lehnt der Verf. strikt ab. Die Intention des Erkennens richtet sich auf die im traditionellen Wortverständnis „extramentale" Realität. Als Voraussetzung dieser Intention, die jeweils tendenziell realisiert wird, wird 2. die Anerkennung des anderen *als* eines anderen genannt (vgl. 136). Eine solche Anerkennung ist aber nur dann sinnvoll, wenn die formalen Erkenntnisprinzipien (bes. das Widerspruchsprinzip) zugleich als Seinsprinzipien reklamiert werden. Für die Realität der übrigen genannten Kategorien lassen sich jedoch lediglich Indizien (139) nennen. – Wahrheit kann so zwar im traditionellen Sinne als adaequatio intellectus et rei (prinzipielle Übereinstimmung von Erkenntnis- und Seinsprinzipien) und adaequatio intellectus ad rem (die Realisierung dieser Übereinstimmung ist nur als Annäherungsprozeß möglich) begriffen werden (135 ff.), die Wahrheit selbst kann für das reflektierende Subjekt aber jeweils nur wahrscheinlich sein (vgl. 147). Die Distanz, welche die Ebene des Sprechens-über kennzeichnet, ist eben nur tendenziell aufhebbar. Folglich läßt sich auch keinem übergeordneten Standpunkt ein Wahrheitskriterium entnehmen, an die Wahrheit einer Aussage kann man im Grunde nur glauben. – Soll überhaupt ein Kriterium für die Wahrheit einer Theorie oder Einzelaussage angegeben werden, so ist lediglich die Praktikabilität, der „Erfolg", den eine Theorie hat, zu nennen (146 ff.). Erkenntnis bezieht sich auf Wirklichkeit: Setzt sie sich in dieser nicht durch, so stimmt etwas nicht in ihr. Als zusätzliches Wahrheitsindiz fungiert dabei die Leichtigkeit, die Zwanglosigkeit

bzw. Gewaltlosigkeit, mit der sich eine Theorie durchsetzt, ihre „Gängigkeit" (vgl. 158). Dem entspricht auf der subjektiven Seite die konstruktive Rolle der Intuition (vgl. 159) und als Reflex der Gängigkeit einer Theorie das Erlebnis des Gelungenseins, welches durch die ästhetische Erfahrung ermöglicht wird. Intuition und ästhetische Erfahrung bewirken so die glückliche Verbindung von Allgemeinem und Einzelnem, Theorie und Erfahrung, Erkenntnis und Wirklichkeit, können aber zugleich als Kontrollinstanz zur Feststellung dieser Verbindung dienen.

Im 2. Tl. des Buches werden die skizzierten Resultate auf die Naturwissenschaft, die Geschichte, die Philosophie und schließlich die Theologie angewandt. Das Kapitel über die Naturwissenschaft (167–263) ist unter Rückgriff auf *Blumenberg* vor allem wissenschaftsgeschichtlich angelegt. Die methodische Differenz des Kopernikus gegenüber dem mittelalterlichen Denken liegt vor allem in der Prävalenz des Denkens gegenüber der Anschauung, dem Verstoß gegen das „Sichtbarkeitspostulat" (Blumenberg, zit. 184). Die Zensurierungen von 1277 (191 ff.) werden zu Recht als retardierendes Moment in der naturwissenschaftlich-mathematischen Entwicklung gesehen. Relevant für das Thema ist vor allem die für die moderne, erfahrungswissenschaftlich orientierte Wissenschaftstheorie geltend gemachte Betonung des willentlichen Moments „im Prozeß der vermittelnden Hinwendung der abstrakten, begrifflichen Theorie auf den zu deutenden Sachverhalt durch die ‚Interpretation'" (257) sowie „im Distanznehmen im Vorgang der Abstraktion und Konstruktion von Begriffen, Axiomen und in der Formulierung von Regeln" (ebd.). – Im 2. Kapitel (Geschichtswissenschaft) ist vor allem die Auseinandersetzung mit der Hermeneutik (Gadamer) interessant. Bei dieser vermißt S. insbesondere die Distanz der zweiten Ebene, so daß das Vorurteil als das absolute Faktum erscheint und letztlich zwischen Sinn und Unsinn nicht mehr unterschieden werden kann (vgl. 302). – Es folgt in Kap. III eine systematische Reflexion über das Verhältnis der verschiedenen philosophischen Disziplinen. Unter impliziter Benutzung der in „Zeit und Existenz" gewonnenen Ergebnisse konstatiert der Verf. eine prinzipielle Gleichrangigkeit der Teildisziplinen. Entscheidend für die Beurteilung des Wahrheitsgehalts einer Theorie ist überall die ästhetische Erfahrung, auch in der Ethik, wo das Ausbleiben dieser Erfahrung Defizienz der Theorie und/oder des Handelns signalisiert (vgl. 341). – Ästhetische Erfahrung kann selbst in der Theologie diese Kriterienfunktion übernehmen, wie im Anhang (347–370) ausgeführt wird. Als umfassendste Disziplin erscheint hier die systematische Theologie. Kann sie mit der Erfahrung des Menschen in Übereinstimmung gebracht werden, dann hat sie auf jeden Fall „das Indiz der Wahrscheinlichkeit für sich" (369). Ob aber eine solche Übereinstimmung wirklich besteht, läßt sich durch ästhetische Erfahrung ausmachen (vgl. 358).

Um die nachfolgende Kritik ins rechte Licht zu rücken: Diesem Buch ist zweifellos hohe philosophische Bedeutung zuzusprechen, und dies in mehrfacher Hinsicht. Zunächst besticht die Unbefangenheit, mit der Probleme, die in der modernen philosophischen Literatur durch gewaltigen (fremd-)sprachlichen Aufwand häufig mehr verschleiert als geklärt werden, schlicht beim Namen genannt werden. S. spricht die Sprache desjenigen, der es sich leisten kann, naiv zu reden, weil er etwas zu sagen hat – manche Sätze (z. B. 366 oben) würden allerdings an Verständlichkeit noch gewinnen, wenn sie kürzer wären. – Sodann ist auf die jederzeit durchsichtige Systematik hinzuweisen, ein Indiz dafür, daß auch heute noch systematisch philosophiert werden kann. Die immer wieder zutage tretende Akzentuierung des Willensanteils am Erkenntnisprozeß könnte etwas beitragen zur Gewinnung einer neuen Sicht des Verhältnisses von deskriptiven und präskriptiven Sätzen. Sie könnte zeigen, daß die wechselseitige Isolierung solcher Sätze eine nachträgliche Abstraktion darstellt. Das Problem der Begründung von präskriptiven oder allgemein: praktischen Sätzen wäre dann prinzipiell neu zu formulieren. Schließlich ist mit der systematischen Einbeziehung des Ästhetischen in der Tat eine Dimension gewonnen, die zur Überbrückung zwischen Theorie und Wirklichkeit beitragen könnte.

Trotz dieser Vorzüge, die den Rang des Buches bestimmen, sollen einige schwerwiegende Bedenken nicht verschwiegen werden. Sie erstrecken sich auch nicht so sehr auf Flüchtigkeiten, wie sie in jedem derartigen Buch zu finden sind, wie etwa die teilweise mißverständliche Darstellung wissenschaftstheoretischer und mathema-

tischer Fragestellungen (S. 254 Antinomien der Mengenlehre, vgl. dazu die von Russell in der „Typenlehre" versuchte Lösung; S. 349 zur Frage der Verifizierbarkeit von Axiomen). Bedenklicher mutet schon die sehr entschieden und nicht immer gerecht geführte Auseinandersetzung mit Gadamer an. Man mag die Bedenken, die S. gegen Gadamer erhebt (Positivismus des historisch Gegebenen; Unmöglichkeit, mit hermeneutischen Mitteln zwischen Sinn und Unsinn zu unterscheiden), grundsätzlich durchaus teilen. Frage ist nur, ob die Konzeption des Verf. nicht zu ähnlichen Schwierigkeiten führt. Daß der Erfolg als Kriterium der Wahrheit fungiert, mag noch angehen. Seinen spezifischen Sinn erhält dieses Kriterium aber doch erst durch die zusätzlichen Bestimmungen „Zwanglosigkeit" und „ästhetische Erfahrung", und hier fragt man sich, wodurch sich eigentlich diese zusätzlichen Bestimmungen als legitim und brauchbar ausweisen. Warum muß eine Theorie sich *zwanglos* in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit bringen lassen, um wahr zu sein? Wenn eine Theorie offensichtlich nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, so muß entweder die Theorie oder die Wirklichkeit geändert werden. Trifft letzteres zu, so muß ein weiteres Kriterium für die Unterscheidung zwischen gewaltsamer und gewaltloser Veränderung angegeben werden. Dazu könnte die ästhetische Erfahrung dienen, aber: Wer entscheidet über die Wahrheit einer Theorie, bei deren offensichtlich gewaltsamer Durchsetzung sich trotzdem das Gefühl des Gelungenseins, also die ästhetische Erfahrung, einstellt? Daß es solche Situationen im Bereich menschlicher Intersubjektivität viel häufiger gibt, als es der reflektierenden Theorie lieb sein kann, wird niemand bestreiten. Oder soll derartigen Erfahrungen das Prädikat „ästhetisch" vorenthalten bleiben? Das hieße wohl doch, sich in einen Zirkel hineinzubegeben, der ein circulus vitiosus wäre. – Diese Fragen, die den hohen Rang des Buches in keiner Weise beeinträchtigen, drängen sich auf. Sie zu stellen, heißt allerdings nicht, sie auch beantworten zu können. Insofern könnte S. sich auf den Standpunkt stellen: Si quid novisti rectius istis, candidus imperti; si non, his utere mecum.

H. J. Werner

Fauser, Winfried, S. J., *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima.* Radulphi Britonis Quaestiones in Aristotelis librum tertium De anima. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. des MA, NF 12). Gr. 8° (VIII u. 331 S.) Münster 1974, Aschendorff, 78,– DM.

In den vergangenen 10 Jahren sind zahlreiche Kommentare aus der 2. Hälfte des 13. Jh.s zur Aristotelischen Schrift *De anima* veröffentlicht worden. Sie liefern dem, der vor der Aufgabe steht, die bewegte Anthropologie jener Zeit zu interpretieren und vor allem die verwickelten und ertragreichen Diskussionen über die Bedingungen und die Reichweite menschlicher Erkenntnis auszuwerten, reiches Material. Im Jahre 1971 erschienen in einem Band drei anonyme Quästionen-Kommentare aus der Zeit um 1275: ein „averroistischer" (nur zu Buch I und II), ein „semi-averroistischer" (es ist der erstmals 1931 unter dem Namen des Siger von Brabant von F. Van Steenberghen herausgegebene) und ein „anti-averroistischer" (*M. Giele, F. Van Steenberghen, B. Bazán,* Trois commentaires anonymes sur le traité de l' âme d' Aristote [Louvain-Paris 1971]). Die von der Forschung sehnlich erwarteten Quaestiones in tertium De anima des Siger von Brabant veröffentlichte B. Bazán i. J. 1972. Der kritische Text der De-anima-Paraphrase des Albertus Magnus liegt seit 1968 in der Editio Coloniensis vor. Zudem sind wichtige griechische und arabische Quellen der mittelalterlichen De-anima-Kommentatoren veröffentlicht worden. *G. Verbeke* gab 1966 den De-anima-Kommentar des Johannes Philoponos in der lat. Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke heraus (schon 1957 hatte er die lat. Übers. des De-anima-Kommentars des Themistios veröffentlicht). 1968 und 1972 erschien in zwei Bänden der lat. Text des Liber de anima des Avicenna, hrsg. von *S. Van Riet.* – Alle diese Veröffentlichungen bilden den Kontext, in den man F.s Edition der Quaestiones in tertium De anima des Radulphus Brito einordnen muß. F.s Arbeit erstreckt sich auf ein aktuelles Forschungsgebiet. Sein Buch liefert wichtige neue Erkenntnisse.

Einleitend informiert der Verf. umfassend über Leben und Werk des Radulphus Brito (3–25). R. war ein außerordentlich fruchtbarer Aristoteleskommentator, dessen Werke einen lehrreichen Einblick in die philosophischen Strömungen um die

Wende vom 13. zum 14. Jh. vermitteln. Es sind Kommentare zu den meisten der logischen Schriften des Aristoteles sowie zur Physik und anderen naturphilosophischen Schriften erhalten (21); vielleicht kann ihm auch ein anonym überlieferter Kommentar zur Nikomachischen Ethik zugeschrieben werden (9). Die Quästionen zu Buch I u. II der Metaphysik, die F., anderen Autoren folgend, dem Radulphus zuschreibt (62), stammen allerdings von Petrus von Auvergne (vgl. *Ch. H. Lohr*, in: Bulletin de philosophie médiévale 15 [1973] 133). Die erstaunlich große Zahl der erhaltenen Handschriften – es sind 33 bekannt (23 u. 331) – zeigt, daß ihm im Mittelalter eine überdurchschnittliche Bedeutung beigemessen wurde. Es ist eigentlich erstaunlich, daß im Zuge der seit über hundert Jahren recht intensiv betriebenen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie erst 1974 ein Werk des Radulphus Brito veröffentlicht worden ist.

Radulphus hat als *Magister artium* und später auch als Theologe an der Universität Paris gewirkt. Ausgangspunkt für die Datierung seines Wirkens in der Artistenfakultät und damit für die Datierung seiner Aristoteleskommentare ist die in einer Hs erhaltene Angabe, daß die Niederschrift seines Kommentars zu Buch III der Sentenzen des Petrus Lombardus am 15. März 1309 vollendet worden ist (11, Anm. 66). Daraus schließt F. sehr vorsichtig, daß des Radulphus Tätigkeit als Magister der Artistenfakultät „1307 oder früher" anzusetzen sei (15). M. E. ist man zu weitergehenden Folgerungen berechtigt. Wenn der Sentenzenkommentar Niederschlag der Vorlesungen ist, die Radulphus als *baccalarius sententiarius* gehalten hat (das kann man als sicher voraussetzen), und wenn man bedenkt, daß die Anfang des 14. Jh.s geltenden Statuten der Pariser Theologischen Fakultät als Voraussetzung für die Zulassung zur Sentenzenvorlesung ein wenigstens zehnjähriges theologisches Studium verlangten (vgl. *H. Denifle/A. Chatelain*, Chartularium Universitatis Parisiensis, Bd 2 [Paris 1891] 450), dann muß man annehmen, daß R. jedenfalls *vor* 1300 seine Lehrtätigkeit in der Artistenfakultät aufgegeben und sein Theologiestudium aufgenommen hat (selbst wenn man einkalkuliert, daß die Forderungen der Statuten ab und zu durch Dispensen etwas gemildert wurden). Das Corpus der Aristoteleskommentare des Radulphus Brito, das als Ergebnis einer Lehrtätigkeit an der Artistenfakultät angesehen werden muß, ist also wohl im letzten Jahrzehnt des 13. Jh.s entstanden.

Glorieux hat die Aristoteleskommentare des Radulphus 1933 unter dem Namen Raoul de Hotot, 1971 unter dem Namen Raoul Breton verzeichnet (*P. Glorieux*, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, Bd 1 [Paris 1933] 453–456; *ders.*, La faculté des arts et ses maître au XIIIe siècle [Paris 1971] 297–299). Die Frage, ob Radulphus Brito gleichzusetzen sei mit dem schon 1308 als Magister der Theologie bezeugten Radulphus de Hotot, von dem nur wenige Schriften erhalten sind, ist umstritten. F.s wohlbegründetes Uteil, man solle trotz der gewichtigen Gründe, die für die Gleichsetzung der beiden Magistri sprechen, ihre Werke und Namen auseinanderhalten (13), verdient Zustimmung.

Die 7 Hss, die die Quastiones in De anima des Radulphus Brito überliefern, gehen auf einen von R. selbst autorisierten Text zurück; allerdings hat auch ein verschollenes Reportatum (Vorlesungsnachschrift eines Studenten) auf die Textüberlieferung eingewirkt, besonders deutlich greifbar in qu. 1 und qu. 2 der Hs L und in qu. 2 der Hs P (78 f.). Der Autor faßt seine gründliche Untersuchung der Textzeugen und ihrer Beziehungen (66–79) in einem Stemma zusammen (80); er unterscheidet zwei Redaktionen. F.s Argumente sind einleuchtend, und das Stemma erklärt alle mitgeteilten Textbefunde. Trotzdem erscheint es mir möglich und angezeigt, das Verhältnis der Textzeugen unter folgender Hypothese noch einmal zu bedenken: P hat L (oder eine L ähnliche Hs) benutzt und zugleich mittels einer Hs der Redaktion I den Text verbessert, besonders in qu. 1, wo P (anders als L) nicht mehr den mangelhaften Text des Reportatums bringt. Diese Hypothese würde die (unwahrscheinliche) Annahme von zwei unabhängigen Einwirkungen des verschollenen Reportatums (auf P und auf L) und vielleicht auch die Unterscheidung von zwei Redaktionen überflüssig machen; ob sie mit den Textbefunden in Einklang zu bringen ist, kann freilich nur der Herausgeber, der über die Kenntnis aller Hss verfügt, entscheiden. – Fauser gründet die Edition auf 4 Hss; drei scheidet er mit guten Gründen aus (im kritischen Apparat zu qu. 14 und qu. 15 bringt er alle Varianten aller Hss). Die Edition ist meisterhaft. Das gilt von den textkritischen

Entscheidungen ebenso wie von der Interpunktion, die die logische Struktur auch verwickelter Gedankengänge durchschaubar macht. Die Quellen des Radulphus sind gewissenhaft identifiziert und in einem zweiten Apparat verzeichnet. Bei Konjekturen hätte F. vielleicht hier und da mutiger sein können, z. B. S. 165, Z. 193: contrariae. Sed (statt contrariae, et); 173, Z. 414: sit (statt fit); 182, Z. 13: intelligeretur (statt nos intelligeremus); 185, Z, 104: ut (statt et); 231, Z. 173: arguendo oder argumentis (statt argumendo). 169, Z. 310 f. würde ich mich aus inhaltlichen Gründen für die Lesart von L (conclusiones statt cognitiones) entscheiden. Der Leser muß beachten, daß die römischen Zahlen, die der Herausgeber in den meisten Quästionen zur Gliederung der Solutio beigegeben hat, zwei verschiedene Funktionen haben: Sie dienen meistens der Unterscheidung verschiedener opiniones (z. B. qu. 1), manchmal aber auch der Unterscheidung von Gedankenschritten R.s (qu. 4. 7. 11. 22. 28); in qu. 9 haben sie nacheinander beide Funktionen.

F. hat nur die 28 Quästionen zum III. Buch De anima herausgegeben. Von den 10 Quästionen zu Buch I (sie enthalten eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der philosophischen Psychologie) und den 44 Quästionen zu Buch II (sie behandeln das Leib-Seele-Verhältnis, die Potenzen der Seele und im einzelnen die Funktionen der vegetativen und sensitiven Potenzen) teilt er nur die Themen mit (328 f.). Mir scheint, daß man die Beschränkung der Edition auf die Quästionen zu Buch III mit guten Gründen rechtfertigen kann. Die Thematik von Buch III, vor allem die Analyse der Bedingungen des geistigen Erkennens, ist eben philosophisch besonders gewichtig. Zudem wird die philosophische Individualität eines mittelalterlichen De-anima-Kommentators in der Regel im Kommentar zu Buch III weit deutlicher greifbar als in den Kommentaren zu Buch I und Buch II, die sich vielfach in mehr traditionellen Bahnen bewegen. Überdies darf man wohl auch ein „forschungsökonomisches" Argument ins Feld führen: Eine Edition aller Quästionen hätte die erforderte Arbeitszeit des Herausgebers, den Umfang des Textes und den Preis des Buches wenigstens verdreifacht. Es wäre freilich zu wünschen, daß die um die aristotelische Seelendefinition kreisenden Quästionen 1–5 zu Buch II der Forschung bald zugänglich gemacht würden; denn sie sind ohne Zweifel ein wichtiger Schlüssel für das rechte Verständnis der Anthropologie des Radulphus.

Fast alle Quästionen zu Buch III haben direkt oder indirekt den *intellectus humanus* zum Gegenstand. Lediglich die letzten drei Quästionen behandeln im Anschluß an De anima III, 9–10 das sinnliche Streben und den Willen. F. skizziert einige wichtige Züge der Intellektslehre des Radulphus (41–58) und erleichtert damit in dankenswerter Weise den Zugang zum Inhalt des Kommentars. Mit Recht stellt er fest, daß R. den sogenannten Monopsychismus als Zentralproblem empfunden hat. R. lehnt die avicennistische Lehre ab, nach der das geistige Erkennen aller Menschen von einem einzigen *intellectus agens*, der eine vom Menschen unabhängige geistige Substanz ist, bewirkt wird (vor allem qu. 13). Er widerlegt auch die Auffassung des Averroes und der lateinischen Averroisten, die bekanntlich lehrten, daß es auch nur einen einzigen *intellectus possibilis* gebe (qu. 6; gegen die Zählung der Argumente in qu. 6 durch den Herausgeber könnte man einwenden, daß arg. 2 und arg. 5 nicht selbständig sind, sondern Ergänzungen zu arg. 1 bzw. arg. 4, S. 156 f.). Mit Nachdruck verficht R. seine These, daß in jedem einzelnen Menschen die Fähigkeit zur Aufnahme geistiger Gehalte (intellectus possibilis) und die notwendigen Voraussetzungen für diese Aufnahme (intellectus agens) vorhanden sind. Über die Wirkweise des intellectus agens trägt er in qu. 16 – der umfangreichsten aller Quästionen – eine sehr persönlich gefärbte Auffassung vor: ex contactu virtuali luminis intellectus agentis ad phantasmata et ex coassistentia istius luminis cum phantasmatibus kann das in den Phantasmata vorgegebene Wesen (quidditas) des Erkenntnisgegenstandes von sich aus den intellectus possibilis beeinflussen (236). Man wird F. zustimmen, wenn er in Radulphus einen „Vertreter des gemäßigten Aristotelismus im Sinne des Thomas von Aquin" erblickt und den Kommentar „ausgesprochen antiaverroistisch" nennt (58). Problematisch sind bei dieser Charakterisierung nur die Worte „im Sinne des Thomas von Aquin". Denn R. vertritt auch Auffassungen, die von denen des Thomas abweichen. Beispielsweise lehnt er die Lehre des Thomas ab, daß im Laufe der Embryonalentwicklung der eigentlich menschlichen Seele zunächst ein

vegetatives, dann ein sensitives Lebensprinzip voraufgehen, die jeweils zugrunde gehen (corrumpuntur), wenn das je höhere seelische Prinzip an ihre Stelle tritt (vgl. 104–107, vor allem Zeile 410 L, mit S.theol. I, qu. 118, a. 2, ad 2). Auch in der Antwort auf die Frage, ob und wie der Intellekt die Einzeldinge erkenne, weicht R. bewußt von Thomas ab (vgl. 184 f. mit S.theol. I, qu. 86, a. 1; opinio I = Thomas, opinio V = Radulphus). Die eben erwähnte Auffassung von der Wirkweise des intellectus agens ist ebenfalls nicht „thomasisch". Man müßte die Frage prüfen, ob sich nicht Radulphus Brito – wie die meisten Aristoteleskommentatoren seiner Grundrichtung – enger an Albertus Magnus anschließt als an Thomas von Aquin (vgl. dazu 41).

Eine Aufgabe, der sich F. nicht gestellt hat und als Editor sich auch nicht zu stellen brauchte, ist ein genauer Vergleich der Quästionen des Radulphus mit anderen Quästionen-Kommentaren zu De anima. Dazu einige Hinweise. Zwei auffällige Merkmale unterscheiden den Kommentar des Radulphus von den anderen bisher veröffentlichten Quästionen zu De anima III aus dem 13. Jh.: 1.) R.s Darstellung ist ungewöhnlich ausführlich; obwohl die Anzahl der Quästionen das normale Maß nicht überschreitet, erreicht ihr Gesamtumfang das Drei- bis Vierfache des Umfangs der anderen veröffentlichten Kommentare. 2.) Sein sehr sorgfältiger und differenzierender Gedankengang führt zu präzisen philosophischen Aussagen; gerade auch abweichende Meinungen anderer Autoren werden oft genau dargestellt. Dank dieser Merkmale kann der Kommentar des R. bei der Interpretation kurzgefaßter und dunkler Abschnitte anderer Kommentare wertvolle Hilfe leisten. Das unterstreicht die Bedeutung dieses Kommentars und den Nutzen seiner Edition.

Lohnend wäre ein Vergleich mit den Quästionen des Simon von Faversham, eines Zeitgenossen R.s, der ebenso wie R. den averroistischen Aristotelismus ablehnte. Die Reihe der behandelten Themen in Simons Kommentar (vgl. das Verzeichnis der 114 Quaestiones in tres libros De anima des Simon, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 47 [1965] 34–36) zeigt viele Parallelen mit der Themenreihe bei R., besonders in Buch I und Buch II. In Buch III weichen die Themen der Quästionen etwas mehr voneinander ab. R. ist offenbar stärker als Simon daran interessiert, die Reichweite menschlicher Erkenntnis abzustecken (qu. 9. 11. 15. 18. 19). Ein Vergleich des Inhalts themengleicher Quästionen zu Buch III zeigt indes (unbeschadet jener Gemeinsamkeit, die für Aristoteleskommentatoren der gleichen Grundrichtung selbstverständlich ist) erhebliche Unterschiede in der Darstellung und Lösung der Probleme.

Eine erstaunlich enge Verwandtschaft verbindet den Kommentar des Radulphus mit den um 1275 entstandenen, anonymen Quaestiones in De anima, die B. Bazán 1971 ediert hat (bibliographische Angaben oben). Schon die Themen der Quästionen und die Reihenfolge ihrer Behandlung gleichen sich auffällig. R. behandelt allerdings einige Fragen, die der Anonymus nicht aufwirft; dagegen ist das Sondergut des Anonymus sehr gering, wenn man von einigen Quästionen absieht, die das Materie-Form-Problem erörtern und die auch und eher in einem Physikkommentar stehen könnten (Anonymus, Lib. II, qu. 9. 10. 14. 16. 33. 35. 36. 38). R. kennt und verwertet in der Regel alle Argumente, die der Anonymus vorbringt; er ergänzt sie allerdings meist durch neue Argumente. Bei der Lösung der Probleme zeigt sich im Kommentar R.s ein unverkennbarer gedanklicher Forschritt; die Gedanken des Anonymus sind dabei immer berücksichtigt. Je gewichtiger eine philosophische Frage ist, um so deutlicher sind die Unterschiede. In den beiden Quästionen, in denen der Anonymus die wichtige Frage nach der numerischen Einheit des intellectus possibilis behandelt, kommen überraschenderweise einige Argumente vor, die R. nicht verwertet (Anonymus, Lib. III, qu. 21, arg. 3 u. 4; qu. 22, arg. 3). (Ob man vermuten darf, daß diese beiden Quästionen, die übrigens nicht an ihrem systematischen Ort stehen, sondern gewissermaßen als „Anhang" am Schluß des Kommentars erscheinen, nicht zum ursprünglichen Bestand des anonymen Kommentars gehören?) Die Verwandtschaft der beiden Kommentare ist so groß, daß man den Anonymus unzweifelhaft zu den geistigen Vätern des Radulphus rechnen muß; vielleicht war er sein Lehrer. – Beachtung verdient die Tatsache, daß jener Teil der Hs L, der auf ein verschollenes Reportatum zurückgeht (vor allem qu. 1), dem Anonymus näher steht als die entsprechenden Teile der

übrigen Hss; außerdem fällt auf, daß im Kommentar des Anonymus zu Buch II genau jene Quästionen fehlen, die auch in der Hs L, die durchgängig von dem Reportatum beeinflußt ist, übergangen werden (vgl. 74f.), abgesehen von qu. 43 (= Anonymus, qu. 39). Es drängt sich die Annahme auf, daß das Reportatum ein frühes Stadium des De-anima-Kommentars darstellt, in dem R. seinen Vorgängern noch näher stand als in dem später von ihm veröffentlichten endgültigen Text. Der Kommentar des Anonymus ist jedenfalls ein hervorragendes Instrument, mit dem man jene Gedanken herausarbeiten kann, in denen Radulphus über seine Vorgänger hinausgeht und die für ihn besonders charakteristisch sind. Das ist eine Arbeit, die noch geleistet werden muß. – F. hat mit der vorbildlichen Edition eines wichtigen Textes der Erforschung des mittelalterlichen Aristotelismus einen großen Dienst erwiesen, zugleich aber auch neue Aufgaben gestellt, die der Lösung harren.

J. Vennebusch

Lubac, Henri de, *Pic de la Mirandole.* Études et discussions. 8° (430 S.) Paris 1974, Aubier Montaigne. Kt. 60 FF.

H. de Lubac steht heute im 80. Lebensjahr. Aber weder Alter noch angegriffene Gesundheit haben seinen von tiefer Verantwortung und zugleich lebendigem Interesse getragenen theologischen Arbeitswillen lahmlegen können; die jüngste Frucht unaufhörlichen Forschens und Klärens soll hier angezeigt werden; und es ist eine Freude, dieses Buch vorstellen zu dürfen.

Wie so oft schon bei de Lubac stellt auch diese Veröffentlichung eine Überraschung dar. Wer hätte von diesem Altmeister französischer Theologie einen Beitrag über Pico della Mirandola erwartet? Bekannt ist er ja als Spezialist der Kirchenväter, mittelalterlicher Schriftauslegung, nachtridentinischer Gnadenstreitigkeiten und für die moderne Gottesfrage. Das neue Buch läßt sich als spannende, gut geschriebene historische Studie lesen, aber schon der erste Satz des Vorworts weist darüber hinaus auf de Lubacs eigentliche Absicht hin: „Dans un tournant de l'existence, il y a près d'un demi-siècle, je rencontrai Pic de la Mirandole".

Die theologischen Beiträge de Lubacs – alle in diesem halben Jahrhundert entstanden – umspannen die ganze christliche Tradition mit Untersuchungen und Kommentaren vom Apostolischen Glaubensbekenntnis bis zum Zweiten Vat. Konzil. Und doch unterscheiden sich seine Darstellungen, je nachdem, ob sie ein Thema vor dem reformatorischen Umbruch oder aus der Zeit nach ihm behandeln. So scheint de Lubacs Gesamtwerk auf den ersten Blick die Tatsache des Traditionsbruchs zu bestätigen; bei näherem Zusehen jedoch versucht er in all seinen Arbeiten die innere und unterschwellig tragende Kontinuität christlicher Geschichte aufzudecken und ihre Wandlungen aus deren eigenstem Lebensprinzip heraus verständlich zu machen. Statt Bruch also Entwicklung, statt Widerspruch Entfaltung.

Im „Pic de la Mirandole" wird dieses Problem selbst thematisch, da der junge Renaissance-Italiener mitten in der Umbruchbewegung steht. Antikirchliche Geistesgeschichtler liberal-humanistischer Prägung begrüßten in ihm den ersten großen Modernen. Seine angeblich kirchen- und glaubenskritische Anthropologie fand das Interesse der Aufklärer von Voltaire bis heute. Versuche, von der Gegenseite her den Grafen von Mirandola als Gestalt christlichen Humanismus zu deuten, blieben zaghaft und konnten sich kaum durchsetzen. Dieser äußeren Situation sieht sich de Lubacs Versuch gegenüber. Interessanter aber als die Widerlegung irriger Interpretationen und grundlos behaupteter geistesgeschichtlicher Zusammenhänge ist die sich im Lauf von de Lubacs Darstellung immer deutlicher herauskristallisierende Rolle der Anthropologie Pico della Mirandolas für das theologische Gesamtwerk des Autors. Unverkennbar arbeitet er hier das verbindende Scharnier zwischen den beiden oben erwähnten Gruppen seiner theologischen Beiträge heraus. Erst nach dem Hinweis auf diesen Platz des „Pic de la Mirandole" im Gesamtwerk de Lubacs und auf die Funktion, das Ganze ausdrücklich in eine zusammenhängende Einheit zu bringen, können diese „Studien und Diskussionen", wie der Untertitel untertreibend präzisiert, näher vorgestellt werden.

Abgesehen von „Einleitung" (13–35) und „Schluß" (390–414) baut sich die Abhandlung in drei großen Teilen mit jeweils sieben Kapiteln auf; der erste Tl.

spricht von „Freiheit" (Liberté) (37–142), der zweite von „Wandlung" (Métamorphose) (143–227) und der dritte von „Friede" (Paix) (229–389). Vorn finden sich Vorwort und Abkürzungsverzeichnis, hinten Namenregister (415–427) und Inhaltsverzeichnis. Hier kann nur die Gedankenbewegung des Ganzen ein wenig nachgezeichnet werden, wie sie ausgeht vom Freiheitsgedanken Picos in dessen „Oratio" (57), mit welcher der 24jährige Graf 1487 in Rom seine Mammutdisputation über 900 von ihm aufgestellte Thesen eröffnen wollte. Wegen der offiziellen Verurteilung von 13 dieser Thesen durch eine Kommission päpstlicher Theologen kam es nicht mehr zu dem Ereignis. Ein anderer Papst nahm fünf Jahre später die Verurteilung zurück.

Mit dem Stichwort „Freiheit" standen alle Probleme zur Debatte, in denen sich Mittelalter und Moderne unterschieden. Um das herauszustellen, deutet de Lubac umsichtig die Grenzen der These Picos an und weist auf ihre mögliche Herkunft sowie auf ihr Weiterwirken hin. Dabei ist ihm vor allem wichtig, daß der Gedanke keinen Bruch mit der voraufgehenden Tradition signalisiert, sondern diese authentisch weiterführt. Später läßt sich die Linie über Luis de Leon bei Berulle nachweisen, so daß Pico keineswegs unmittelbarer Ursprung und Anlaß für ein außer- und widerchristliches Freiheitsideal sein kann. Seine Deutung der „paradoxale nature humaine" (80), dieses „grand miracle" des Menschen befindet sich im „parfait accord avec la grande tradition chrétienne" (90). Kein verantwortlicher Historiker sollte künftig diesen hervorragenden Renaissance-Italiener noch als „ancêtre authentique de l'humanisme athée" (127) bezeichnen. Darum darf er aber auch nicht als scholastischer Traditionalist abgestempelt werden. Eine persönliche „conversio", die jedoch mit brüsker Bekehrung nichts zu tun hat, – von de Lubac überzeugend nachgezeichnet (377 ff.) – verbietet diese Deutung. Bei aller Treue zur Überlieferung ist er von der Idee reformerischen Wandels mit dem letzten Ziel des „Friedens" bestimmt. Christentum und Humanismus stehen sich nicht feindlich gegenüber (cf. 152); so ist Pico auch nicht „figure de novateur" (183), wenn er den traditionellen Gedanken der „Métamorphose" betont und die Menschen erinnert, daß sie sich wandeln können und müssen. Das folgt aus der menschlichen Freiheit, von Ambrosius und Augustinus schon gesehen als „métamorphoses de la liberté" (190), allerdings unter der Voraussetzung, daß solche Änderung dem *christlichen Glauben* wesentlich ist. Die Illustration durch das antike Bild des Proteus widerspricht dem nicht, da es in der alten christlichen Überlieferung seinen festen Platz hat und auch in der Renaissance im christlichen Sinn benutzt und gedeutet wird. Von daher läßt sich zwischen Pico und Sartre oder Kafka kein Faden spinnen (220 ff.).

Das Ziel des Italieners, der „Friede", meint einen universalen und umfassenden Ausgleich, auf den die besten christlichen Kräfte hintendieren. Die Aufgabe „d'envisager et de résoudre les problèmes de notre temps" (243) beseelte ihn darum mit einer „passion du savoir universal"; er hielt sie für „indispensable à l'élaboration d'une pensée personnelle, en vue d'une oeuvre à accomplir" (ebd.). Denn der geistige und politische Zerfall des damaligen Europa zwingt zur Arbeit an einer neuen geistigen Gemeinsamkeit, ohne die sich eine wirkliche Völkereinheit nicht verwirklichen läßt (244 ff.). Daß er sich auf der Stufe der „pax philosophica" diese geistige Einheit als Versöhnung von Platon und Aristoteles vorstellte, erklärt sich aus der Wissenschaft dieser Zeit. In den Augen Picos bietet ja das menschliche Denken überhaupt „le spectacle d'un pluralisme dynamique, préparant une unité de plénitude que chaque génération s'efforce d'atteindre, à sa manière et pour sa part" (258). Darüber hinaus geht es aber seit der christlichen Offenbarung um die „Concorde religieuse" (287 ff.), in die sich die „concorde philosophique" (298) ausweiten muß. Nikolaus von Kues hatte schon ähnliche Ideen vorgetragen, so daß de Lubac Pico della Mirandola als Denker zwischen dem Kardinal und Pascal verständlich machen kann (327 ff.). Zuvor aber schildert er den Kampf Picos gegen die Astrologie (307 ff.) im Zusammenhang mit der Absicht des Italieners, ein reformerisches und apologetisches Werk über die Kirche zu verfassen. Auch dieser Kampf wird geführt im Namen der Freiheit (cf. 313). Heute erst läßt sich seine volle Bedeutung für Religion, Moral, Wissenschaft und Technik ganz erfassen (328 f.). Es war „une révolution dans la pensée" (334), ohne welche der spätere Fortschritt unmöglich geblieben wäre.

Die wichtigste Frage de Lubacs wird am Schluß thematisch: der Katholizismus Picos, seine *geistliche* Gestalt (352). Gegen zahllose Irrümer wird die Kohärenz seiner religiösen Haltung aufgewiesen: Sein eingehendes Studium der Hl. Schrift, die Aktualisierung ihrer Deutung, sein hartes, fast mönchisches Leben in den letzten Jahren ergeben sich bruchlos aus seinem Denken. Vor allem spielte er keine Doppelrolle unter frommer Maske. Die Konfrontation mit zwei Zeitgenossen verdeutlicht das: Savonarola und Erasmus. Nach de Lubacs Ansicht wäre wohl Pico doch der bessere Führer gewesen in dem gemeinsamen Anliegen: „assurer dans la paix une réforme dont l'Eglise avait alors tant besoin" (394).

Die genannten Fragen sind auch heute nicht überholt. Diese Bedeutung der Untersuchung wird durch de Lubacs Arbeitsweise und Methode deutlich unterstrichen. Er geht seine Aufgabe mit profunder und umfassender Kentnis der ganzen christlichen Tradition an, die er sich in den entscheidenden Stücken selbst erarbeitet hat. Dies ermöglicht, Pico im Gesamtkontext abendländischer Überlieferung zu verstehen, ohne ihn einseitig nur aus der Moderne rückschauend oder die scholastische Tradition verlängernd beurteilen zu müssen. Aber nicht nur die Quellen sind herangezogen, auch die Sekundärliteratur und ihre Beurteilung verraten die langjährige Beschäftigung mit dem Thema. – Das Buch ist überlegt und zusammenhängend aufgebaut und stellt in gewisser Weise das sachliche Gegenstück zu den bekannten und wichtigen Arbeiten de Lubacs über die Kirche dar. In Form einer historischen Darstellung hat er hier nämlich jene christliche Anthropologie vorgelegt, die dem anderswo erarbeiteten Kirchenbild entspricht. Also nicht nur *historisches* Scharnier, sondern die wichtigsten Züge eines theologischen Menschenbildes sind gezeichnet. Pico illustriert damit konkret jene christliche Idee vom Menschen, die de Lubac 1947 in einem vielbeachteten Pariser Vortrag entwickelte: „L'idée chrétienne de l'homme et la recherche d'un homme nouveau" (Études 255 [1947] 3–25; 145–169).

Ohne die persönliche Diskretion zu verletzen, darf gesagt werden, daß de Lubac in dieses Werk eine Fülle unauffälliger autobiographischer Hinweise hat einfließen lassen. Der Leser kann es schon der Sympathie entnehmen, mit der der Held gezeichnet wird. Einen blinden Fleck für Grenzen, Fehler und Schwächen Picos bedeutet das nicht.

Sachlich bedeutsam sind vor allem die Hinweise auf die rechte Exegese (cf. 266; 369), darunter die Feststellung: „Les ‚problèmes de langage' peuvent être un masque dont se couvrent les abandons" (395) oder das Wort vom „lutte sur deux fronts" (277) sowie die Erwähnung: „Pic n'était pas mollement iréniste" (284). Mit diesen Bemerkungen bringt sich der Autor nicht weniger selbst ins Spiel neben den diskreten Hinweisen auf das Denken von Lehrern und Freunden. Greifbar wird die bekannte Freundschaft mit P. Teilhard de Chardin, aber auch der Einfluß M. Blondels (cf. 216; 347) auf de Lubac.

Zur Kenntnis von de Lubacs Werk ist dieses Buch fortan unerläßlich. Darüber hinaus bleibt es ein erstaunliches Zeugnis theologischer Fruchtbarkeit, warmer Menschlichkeit und engagierter Freundschaft eines heute bejahrten Theologen gegenüber einem jungen Christen der Renaissance, der die Jugend christlicher Tradition verkörpert.

K. H. Neufeld, S. J.

Mann, Gunter (Hrsg.), *Biologismus im 19. Jahrhundert.* Vorträge eines Symposiums vom 30. bis 31. Oktober 1970 in Frankfurt a. M. 8° (163 S.) Stuttgart 1973, Enke. 40,– DM.

Der Herausgeber bekennt gleich zu Anfang, daß das Wort „Biologismus" kein schönes Wort ist und zur „verhängnisträchtigen Begriffsfamilie der -ismen, die in unserem Jahrhundert so bedrohlich sich vermehrte" (Vorwort), gehört. Dennoch muß man den gemeinten Sachverhalt kennzeichnen. Unter „Biologismus" versteht man eine Bewegung (2. Hälfte des 19. Jh. und Beginn bis gegen Mitte des 20.), die biologische Tatsachen, Theorien, Bilder und Modelle (ohne den Analogiegedanken zu beachten und anzuwenden) auf andere Seins- und Erkenntnisbereiche übertrug, um so eine einheitliche, ungebrochen durchgehende Gesetzlichkeit zu demonstrieren. Geistiger Hintergrund ist zumeist materialistischer Monismus. In der 2. Hälfte des 19. Jh.s entfalteten sich die Naturwissenschaften in ganz ungeahnter Weise in die Breite und Tiefe. Dieser naturwissenschaftliche Fortschritt übte aber gleichzeitig

eine „erdrückende Hegemonie" aus, so daß fast alle anderen Wissenschaften in den Sog der naturwissenschaftlichen Ergebnisse und deren Methodik gerieten. Hierbei wurde oft der Mensch, seine Eigengestalt und sein personales, geistiges, gesellschaftliches Verhalten auf eine naturwissenschaftlich-biologische Stufe eingeebnet. Die Beiträge dieses Symposions, bei dem Wissenschaftler verschiedener Disziplinen mitgearbeitet haben, geben einen Einblick in Gestalt und Entwicklung des Biologismus und zeigen zugleich, wie aus einer Verkennung der Reichweite naturwissenschaftlicher Gesetzlichkeit verhängnisvolle Irrtümer entstehen können.

Einleitend berichtet *K. Schlechta* über den Trend des Biologismus zur Weltanschauung im 19. Jh. (1–9). Zur Kennzeichnung der Situation zitiert der Verf. Kirilloff aus den Dämonen Dostojewskis: „Es wird einen neuen Menschen geben, einen glücklichen und stolzen. Wem es ganz einerlei sein wird, zu leben oder nicht zu leben, der wird der neue Mensch sein... Im Stein ist kein Schmerz, aber in der Angst vor dem Stein ist Schmerz. Gott ist der Schmerz der Angst vor dem Tode. Wer Schmerz und Angst besiegt, der wird selbst Gott sein. Dann wird ein neues Leben sein, ein neuer Mensch, alles neu." Nach kurzer Pause fährt Kirilloff fort: „Dann wird man die Weltgeschichte in zwei Teile teilen: vom Gorilla bis zur Vernichtung Gottes" (1). Schlechta sagt mit Recht: Durch Kiriloffs Sätze geistert eine Evolutionsideologie. „Aus Kirilloffs Mund tönt eine neue Heilsgeschichte, eine neue Erlösungsgeschichte. Der Grundtenor seiner Worte ist ein religiöser, wenn Sie wollen – ein pseudoreligiöser. So der homo religiosus, der große Dichter, so einer der erlesensten Geister der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – Dostojewski! Besagte Töne sind ein wesentliches Ingredienz des Darwinismus" (1). Schlechta sucht dann nachzuweisen, daß „der von Darwin sich herleitende Fortschrittsglaube weniger als ein Ergebnis exakten Denkens, sondern vielmehr als Bodensatz des Glaubens" (2) erscheint. In diesem Zusammenhang wird auch Teilhard de Chardin und seine „grandiose Heilsgeschichte" (2) genannt. Indem der Verf. K. Löwith zitiert, meint er, Teilhards Werk befriedige das „weltanschauliche Bedürfnis nach Synthese von Wissenschaft und Religion, Kosmologie und Anthropologie, Eschatologie und Fortschrittsglauben" (2). Freilich, der große Unterschied zwischen „Darwinismus" und der Weltschau Teilhards ist klar: Dieser handelt von Synthese – jener von „Ablösung" (Ablösung von Religion durch Wissenschaft, von Anthropologie durch Kosmologie, von Eschatologie durch Fortschrittsglauben). Schlechta beschreibt dann, wie nicht nur das Christentum, das den Menschen als Ebenbild Gottes sieht, sondern auch das Denken der Aufklärung, Kants und Hegels durch Darwin (bes. „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl", 1871) „einen empfindlichen Stoß erhielt". Eine solche Lehre kennt nach der Meinung des Verf. keine Ethik, keine Teleologie u. a. mehr; Gottesglaube und Schöpfungsidee sind überflüssig; „jede Art von Metaphysik ist fehl am Platze" (3). Haeckel (1834–1919) und Bölsche (1861–1939) verhelfen dem Darwinismus zum Durchbruch. Wie kam es dazu? Das lag daran, „daß der Zeitgeist nicht unvorbereitet mit der Darwinschen Evolutionstheorie konfrontiert wurde" (4). Hier wäre zu erinnern an: Lamarck, den Pariser Akademiestreit zwischen Geoffroy St.-Hilaire und Cuvier, an Goethe (botanische und osteologische Arbeiten), Schelling u. a. Das Verhängnis war die Verknüpfung von Artkonstanzlehre und Schöpfungslehre: „Das Eine fiel mit dem Anderen" (5). Der Verf. zeigt schließlich noch auf, wie der „Darwinismus Haeckelscher Provenienz" mit seinen kühnen und uferlosen Ausweitungen zweifellos „Halbwissenschaft" war und auch die „Halbgebildeten" besonders ansprach, wobei nicht versäumt wird zu definieren, was in damaliger Zeit ein „Gebildeter" und was ein „Halbgebildeter" war. Die sehr anregende Arbeit von Schlechta hat einen kleinen Mangel: Viele wichtige Zitate sind nicht belegt.

Die 2. Arbeit des Buches behandelt „Darwin, sein Werk und der Darwinismus" (von *H. Querner*). Der Verf. schildert Darwin als Student in Edinburgh und Cambridge, die Reise auf der Beagle, die Entstehung seines Hauptwerkes und schließlich die Aufnahme dieses Werkes. – In der 3. Arbeit des Buches verfolgt *F. Wagner* die Beziehungen zwischen „Biologismus und Historismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts" (30–42). Gerade auf deutschem Boden besitzen Biologie und Geschichte als Wissenschaften „einen gemeinsamen Grund in den großen geistigen Bewegungen, die man unter den Bezeichnungen Idealismus und Romantik versteht" (31). Man braucht nur die Namen Goethe, Herder, Schelling zu nennen. Dieses

Bündnis zwischen Geschichte und Biologie – gipfelnd in der Vorstellung vom Organischen – begann bald auseinanderzubrechen. Der Verf. erinnert an drei Ereignisse: „Das Zusammentreffen des Todesjahres Hegels und Goethes mit dem Erscheinen des ersten Bandes des Hauptwerkes von Auguste Comte Cours de philosophie positive im Jahre 1830 bedeutet eine unüberhörbare Zäsur. Weniger beachtet wird jedoch die scheinbar zufällige Tatsache, daß dieses philosophische Programm ins Jahr der sogenannten Julirevolution fällt, mit der die von der großen Französischen Revolution ausgelöste Kettenreaktion sozialer und politischer Umwälzungen in Europa eingeleitet wird: Ein Zusammentreffen ganz anderer, weit über die Ideengeschichte hinausgreifender Art ereignete sich" (32). So entfaltete sich langsam die Situation für Darwin, Spencer, Hippolyte Taine und Ernst Haeckel. Bald war es soweit, daß die Biologie und ihre Nachbargebiete die Rolle der jahrtausendealten metaphysischen Kosmologie zu übernehmen drohten. Da die Geschichte des Menschen (vor allem seine Herkunft und Zukunft) gleichsam in seiner „Biologie" aufging, mußte die Geschichtsphilosophie und Geschichtsschreibung, wenn sie sich nicht ganz aufgeben wollte, den Existenzkampf aufnehmen. Diesen Kampf schildert der Verf. mit zahlreichen Belegen.

Eine der wertvollsten Arbeiten des Buches ist ohne Zweifel die Arbeit von *E. Benz* über die „Theologie der Evolution im 19. Jahrhundert" (43–72). Ihr Schwerpunkt liegt im Hinweis auf bisher weithin unbekannt gebliebene angelsächsische Literatur. Der Verf. beklagt: „Leider hat die amerikanische Theologie des 19. Jahrhunderts in der europäischen Religions- und Geistesgeschichte bisher so gut wie keine Beachtung gefunden. Gegenüber der amerikanischen Religions- und Geistesgeschichte werden bis zum heutigen Tage in Europa zwei Vorurteile kultiviert, die selbst durch die intensive Zusammenarbeit kontinentaler und amerikanischer Theologen auf den ökumenischen Weltkirchenkonferenzen noch kaum abgebaut wurden. Das erste Vorurteil heißt: americana non leguntur – ‚amerikanische Literatur', und das heißt in unserem Fall theologische Literatur, ‚liest man nicht'. Das zweite Vorurteil lautet: ‚Eine selbständige amerikanische Theologie gibt es nicht'" (56). Der Verf. meint, daß diese Unkenntnis der amerikanischen Theologie mit „zu der heute in Mode gekommenen Überschätzung Teilhard de Chardins, des jüngsten ‚Theologen der Evolution'" (56) beigetragen hat. Er schildert dann die Grundgedanken eines amerikanischen Theologen, der sich schon sehr früh mit der Entwicklungsidee auseinandergesetzt hat: Judson Minot Savage (1841–1918).

Zu den sehr wertvollen Hinweisen, die E. Benz hier gibt, seien einige ergänzende Bemerkungen erlaubt: 1. Teilhards Leistung liegt nicht allein in einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Evolutionsgedanken, sondern in einer weithin neuen und eigenständigen gedanklichen Durchdringung und Systematisierung der Tatsachen der Evolution. Seine Konvergenz-Divergenz-Dialektik, seine Komplexitäts-Bewußtseins-Dynamik im evolutiven Geschehen von Kosmogenese über Biogenese zur Noogenese, seine „Zentrenlehre" und manches andere sind Eigenleistungen, die sowohl von Gegnern (z. B. Meurers in seinem Buch „Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild") wie Freunden Teilhards (z. B. Huxley, der Teilhards Leistung mit der Einsteins verglich) hervorgehoben wurden. Erst die theoretische Durchdringung der Evolution machte es Teilhard dann möglich, ungebrochen eine „Theologie der Evolution" zu entwickeln. 2. So sehr es zu begrüßen wäre, daß eine „umfassende Geschichte der Auseinandersetzung der angelsächsischen Theologie mit der naturwissenschaftlichen Evolutionslehre im vergangenen Jahrhundert" (67) geschrieben würde, so möchte ich doch auch auf eine andere Lücke in der deutschen theologiegeschichtlichen Literatur hinweisen: E. Wasmann S. J. und sein Kreis haben sich mit dem Evolutionsgedanken schon früh auseinandergesetzt und eine durchaus positive Stellung zur Evolution bezogen. Im damals notwendigen Kampf gegen den Haeckelschen Monismus sind leider die vielen positiven Gedanken dieser Männer untergegangen.

An die anregende Arbeit von Benz schließen sich zwei Artikel über den Sozialdarwinismus. *G. Mann* berichtet über „Rassenhygiene – Sozialdarwinismus" (74–93), und *E. Seidler* und *G. Nagel* bearbeiten ein ebenfalls weithin unbekanntes Kapitel: den französischen Sozialdarwinismus („Georges Vacher de Lapouge [1854–1936] und der Sozialdarwinismus in Frankreich", 94–107).

Den Abschluß des wertvollen Buches bilden drei Arbeiten über Musik und Musikgeschichte in biologistischer Interpretation (*W. F. Kümmel*), Bemerkungen zur Verwendung des Organismusbegriffs in der Rechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts (*H. Coing*) und schließlich Bemerkungen über Ihering und den Darwinismus (*F. Wieacker*). A. Haas, S. J.

Wappler, Sigrid, *Philosophische Studien zum Problemkreis Genetik und Evolution.* Zur Kritik der makroevolutiven Theorien. 8° (116 S.) Jena 1973, VEB Fischer. 11,50 DM.

In der Einleitung zu dieser Studie über makroevolutive Theorien weist die Verfasserin darauf hin, daß die Untersuchung solcher Theorien nicht nur von theoretischer, sondern auch vor allem von praktischer Bedeutung ist (9). Wer die Bedeutung und die Rolle der Evolutionsfaktoren im Entwicklungsprozeß besser kennt, kann auch bessere Ergebnisse in der Züchtung erzielen. Die Erkenntnis mutativer Veränderungen an Pflanzen und Tieren und die weitere Entdeckung, daß man solche Veränderungen mit Strahlen (H. J. Muller) und chemischen Mitteln erzeugen kann, hat schließlich die Mutationszüchtung möglich gemacht. Freilich greifen gewöhnlich Theorie und Praxis gemeinsam eine Problemlage auf: „Der Prozeß der Erkenntnis auf biologischem Gebiet vollzog sich also als Einheit von praktischer und theoretischer Erkenntnis, wie die Entwicklung bis hin zur synthetischen Theorie der Evolution zeigt. Ein Merkmal der menschlichen Entwicklung ist es, daß der Mensch die Fähigkeit entwickelt, die Naturprozesse immer besser und tiefer zu reproduzieren, um die Natur letztlich über diesen Weg real zu verändern. Diese geistige Reproduktion vollzieht sich in der Aufstellung von Hypothesen und Theorien, denen Kausal- und Gesetzeserkenntnis zugrunde liegt" (10).

Innerhalb des Problemkreises der Evolution spielt die Frage nach der Makro- oder Mikroevolution, den Makro- und Mikromutationen immer noch eine gewisse Rolle. W. formuliert das Problem so: „Stellt die Auffassung von den Mikro- und Makromutationen einen richtigen Ansatzpunkt zur tieferen Erkenntnis von Evolutionsproblemen dar? Im Zusammenhang von detaillierten Vorstellungen über die Evolution der Organismen, wie sie in der Typostrophentheorie, der Theorie der additiven Typogenese und der Theorie der stabilisierenden Auslese zum Ausdruck kommen, wird diese Fragestellung integrierter Bestandteil einer umfassenderen Frage: Wirken in der Makroevolution die gleichen Evolutionsfaktoren wie in der Mikroevolution, oder müssen zur Erklärung der Makroevolution qualitativ anders geartete Evolutionsfaktoren postuliert werden?" (10–11) Die Verf. beginnt im 1. Kap. mit der Geschichte der Evolutionstheorie (12–26), erörtert dann auf dieser Grundlage im 2. Kap. das Problem Mikro- und Makroevolution (27–33), wobei sie besonders schildert, wie es zur Herausbildung makroevolutionistischer Auffassungen bei O. H. Schindewolf kam. Es schließen sich dann im 3. Kap. „Bemerkungen zur Kausal- und Determinismusforschung in der Biologie" (34–87) an. Den Abschluß im 4. Kap. bilden „Einige Fragen des Zusammenhangs von Systematik und Phylogenie" (88–99).

Im Rahmen einer Besprechung ist es natürlich unmöglich, die umfassende Problematik und die Stellungnahmen der Verfasserin zu diskutieren. Nur einige wenige Fragen seien herausgegriffen. Es ist richtig – wie W. S. 12 ff. schreibt –, daß Engels als einer der ersten die wissenschaftliche und weltanschauliche Bedeutung der Erkenntnisse Darwins erfaßt hat. Ebenso, daß Darwins Leistung darin bestand, mit einem umfangreichen Material die Deszendenz nachzuweisen und zugleich durch das Prinzip der natürlichen Auslese einen der wichtigsten Faktoren der Evolution herauszustellen. Daraus aber zu folgern: „Darwin hat als erster einen konsequent materialistischen Standpunkt vertreten", entspricht nicht den Tatsachen und müßte noch eigens bewiesen werden. Die Erkenntnis natürlicher Ursachen eines natürlichen Prozesses, wie es die Evolution der Organismen darstellt, ist keineswegs gleichzusetzen mit einem „materialistischen Standpunkt". Der Materialismus (vor allem der dialektische Materialismus) ist ein ideologischer Überbau und nicht eine direkte und zwingende Folgerung aus den Tatsachen der Evolution der Organismen. Daß auch Darwin dieser Ansicht war und seine

Einsichten nicht so ohne weiteres im Sinne des Materialismus interpretiert wissen wollte, mag man schon daraus ersehen, daß Karl Marx sich um Kontakt mit Darwin bemühte, denn er wollte sein Werk „Das Kapital" Darwin widmen. Dieser lehnte jedoch entschieden ab (vgl. Vom Ursprung der Arten, rororo-tele 6 [Hamburg 1970] 57).

Zu einfach macht es sich W. auch mit dem Verhältnis von Schöpfung und Evolution. S. 14 schreibt sie: „Betrachtet man die Wirksamkeit der Darwinschen Lehre, so muß festgestellt werden: Unter philosophischem Aspekt verhalf sie der materialistischen Entwicklungslehre zum Durchbruch, indem sie den Vorstellungen über die Konstanz der Arten den Todesstoß versetzte. Weltanschaulich betrachtet, rüttelte sie an den Festen des kirchlichen Dogmas. Der Schöpfungsgedanke war entmachtet, anstelle des Schöpfers trat die natürliche Auslese als natürliche Ursache." Es ist freilich richtig, daß eine Schöpfungsvorstellung, die sich mit der Artkonstanzlehre verband, durch die Entdeckung der Evolution als falsch entlarvt wurde. Aber es ist falsch, wenn W. meint, daß der Schöpfungsgedanke als solcher „entmachtet" wurde. Entmachtet wurde nur eine falsche Schöpfungsvorstellung, die den Schöpfer als artenschaffende Zweitursache und als Lückenbüßer für Evolutionsschwierigkeiten verstand. Schon Darwin erkannte, daß die Evolution sich durchaus mit einem geläuterten Schöpfungsverständnis verbinden läßt, was aus dem letzten Satz seines grundlegenden Werkes „Über den Ursprung der Arten" (1859) eindeutig hervorgeht: „Es ist wirklich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim allen Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht hat und daß, während sich unser Planet, den strengen Gesetzen der Schwerkraft folgend, im Kreise dreht, aus so einfachem Anfang sich eine endlose Reihe der schönsten und wunderbarsten Formen entwickelt hat und immer noch entwickelt." Wir wissen, daß Darwin diesen Satz vielleicht im Hinblick und mit Rücksicht auf seine Leser geschrieben hat, aber deshalb ist er nicht weniger wahr. Daß der Schöpfungsgedanke mit einem evolutionistischen Gedankengut verbunden werden kann, zeigt u. a. das Werk des französischen Paläontologen und Theologen Teilhard de Chardin, den W. in ihrem Werk leider nicht erwähnt. – Mit Recht hebt die Autorin die Bedeutung der Populationsgenetik und der Molekulargenetik für die Klärung des Vererbungs- und Evolutionsprozesses hervor. Sie sieht klar, daß der Mangel der Darwinschen Vorstellungen von den Mechanismen der Evolution darin besteht, „daß er auf Grund des damaligen Erkenntnisstandes die Selektion verabsolutierte, sie zum ‚Schöpfer' neuer Arten machte" (20); der Mangel der de Vriesschen Vorstellungen war, daß er die Selektion als Evolutionsfaktor leugnete und an ihre Stelle die Mutation setzte. Erst die Populationsgenetik erkannte, daß beide Faktoren (und noch einige mehr) in Wechselwirkung beteiligt sind. Schließlich brachte die Molekulargenetik die Erschließung der materiellen Grundlagen der Vererbung auf molekularer Ebene. Daraus folgert W.: „Die Festellung, daß das Gen kein unteilbares Korpuskel, sondern ein komplexes System darstellt, war ein Forschungsergebnis, das bestimmte atomistische Vorstellungen in der Genetik beseitigen half und führte – philosophisch gesehen – zu einer weiteren Bestätigung der Auffassung des dialektischen Materialismus von der Unendlichkeit der Materie und ihrer Mannigfaltigkeit" (21). Der Schluß auf die Unendlichkeit der Materie ergibt sich keineswegs aus der Komplexität der Struktur derselben. Es ergibt sich nur daraus, daß wir in unserer Erkenntnis noch nicht alle Komplexitätsgrade der Materie erfaßt haben und vielleicht auch nie voll erfassen können. Damit bleiben der Materie aber alle Kennzeichen einer streng philosophisch zu verstehenden Kontingenz, die also eigentliche Unendlichkeit ausschließt. Vielleicht dürfen wir der materiellen Wirklichkeit eine gewisse „Unbegrenztheit" (indefinitas) zuschreiben, die aber selbstverständlich keine Unendlichkeit (infinitas) bedeutet. Die Entdeckung der komplexen Struktur des Atoms und die Vielzahl der Elementarteilchen können ja auch nicht im Sinne der echten Unendlichkeit der Materie gedeutet werden, sondern sind eher Hinweis auf eine negative Eigenschaft, nämlich den Mangel an Einheit.

Über die Triebkräfte der Evolution schreibt W.: „Die Frage nach der phylogenetischen Triebkraft ist ein viel diskutiertes Problem. Thomistische Konzeptionen greifen in ihrer Erklärung nach einem außerhalb der objektiven

Realität stehenden Prinzip (Gott), vitalistische Erklärungen machen dafür immaterielle Faktoren verantwortlich (Entelechie), einige Naturwissenschaftler suchen für die phylogenetische Entwicklung (Makroevolution) spezifische Determinanten, die sich von denen unterscheiden, die im mikroevolutionären Bereich entdeckt wurden. Vom marxistischen Standpunkt aus gesehen, nach dem die Einheit der Welt in ihrer Materialität besteht, können nur solche Theorien Anspruch auf Wissenschaftlichkeit haben, die für den Evolutionsprozeß einheitliche und materielle Ursachen verantwortlich machen. Deshalb ist die Synthetische Theorie der Evolution vom Standpunkt des dialektischen Materialismus in diesem Zusammenhang zu akzeptieren" (82). Dieser Abschnitt bedürfte einer umfangreicheren Auseinandersetzung. Ich kann hier nur einige Bemerkungen dazu machen. Soweit ich die evolutionistische Literatur überblicke, nimmt heute die überwiegende Mehrzahl der Forscher die „Synthetische Theorie" (d. h. die Zusammenfassung und das Zusammenwirken einer Mehrzahl bis heute erkannter Evolutionsfaktoren) an. Philosophisch gesehen bewegt sich die „Synthetische Theorie" ganz und gar im Raum der natürlichen Ursachen der Evolution. Eine weltanschauliche Entscheidung ist damit keinesfalls gegeben. Auch eine theistische Weltauffassung läßt sich mit einer modernen Theorie über Evolutionsfaktoren vereinigen, weil diese Theorie ja keine theologische oder philosophische Entscheidung bedeutet, sondern eine Zusammenfassung und Theoretisierung biologischer Erkenntnisse darstellt. Mit Nachdruck muß ich ferner nochmals betonen, daß für eine „thomistische Konzeption", von der die Verf. anscheinend wenig intime Kenntnis besitzt, Gott niemals als „Entwicklungsfaktor" auftaucht, da er sonst zur Zweitursache degradiert würde (vgl. hierzu: *A. Haas*, Der Mensch, Entwicklungsprodukt und Schöpfungstat Gottes, in: Gott, Mensch, Universum [Graz 1974] 425–452).

Von den wenigen weltanschaulichen Bemerkungen abgesehen, bietet das Buch eine interessante Diskussion evolutionistischer Probleme. A. Haas, S. J.

Vaux, Roland de, OP, *Histoire Ancienne d'Israël.* La Période des Juges (Études Bibliques). Gr. 8° (159 S.) Paris 1973, Libr. Lecoffre.

Als de V. den 1. Band seiner Geschichte Israels herausbrachte (vgl. meine Rez. in dieser Zeitschr. 48 [1973] 245–248), kündigte er die Herausgabe zweier weiterer Bände an. Sein Tod am 10. Sept. 1971 vereitelte dieses Vorhaben. Der Verstorbene hat jedoch eine Reihe maschinen- und handgeschriebener Blätter über die Richterzeit hinterlassen, welche den 1. Tl. des angekündigten 2. Bandes der Geschichte Israels (von der Richterzeit bis zur Zerstörung des Reiches Juda) bilden sollten. Der Ecole Biblique von Jerusalem ist dafür zu danken, daß sie diesen Teil im vorliegenden Band veröffentlichen ließ. Denn die Meinung eines so profilierten Historikers, Archäologen und Exegeten wie de V. über die schwierig zu erhellende Richterzeit in der Geschichte Israels wird man zu schätzen wissen. Sie ist das ausgewogene Ergebnis einer gründlichen literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Analyse der Bibeltexte unter Zuhilfenahme der archäologischen Funde und in Auseinandersetzung mit den Auffassungen anderer Forscher.

Am Anfang des Bandes steht ein Abkürzungsverzeichnis der zitierten Zeitschriften und wichtiger Veröffentlichungen, am Ende ein Verzeichnis der behandelten Bibelstellen, eines der behandelten Namen und Gegenstände (zwei getrennte Verzeichnisse wären übersichtlicher gewesen!), ein Autoren- und ein Inhaltsverzeichnis. Man vermißt eine geographische Karte, die bei Benutzung des Buches gewiß hilfreich wäre. Die mir aufgefallenen wenigen Druckfehler (S. 25 Anm. 25: „Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie" statt „für griechischen und römischen Mythologie"; S. 26: „le terme" statt „la terme"; S. 104: „La stratigraphie de Megiddo et les dates des niveaux sont incertaines" statt „sont incertains") fallen kaum ins Gewicht.

Im 1. Kap. (9–18) untersucht de V. das Buch der Richter, die einzige Quelle über die Richterzeit, nach literarkritischer und traditionsgeschichtlicher Methode. Er lehnt einen Fortgang der Pentateuchquellen im Buch der Richter ab und übernimmt mehr oder weniger die These W. Richters über die Entstehung eines „Retterbuches" und über die Bearbeitung dieses Buches durch den Redaktor des Deuteronomistischen Geschichtswerkes. Im 2. Kap. (19–36) widerlegt der Verf. mit

sehr einsichtigen Argumenten A. Alts und M. Noths These einer israelitischen Amphiktyonie. Im 3. Kap. (37–65) begründet er seine eigene Erklärung des Systems der zwölf Stämme Israels: Es ist eine aus der Davidszeit stammende ideale Konstruktion (in zwei verschiedenen Formen: der genealogischen Form der zwölf Söhne Jakobs und der Form der zwölf Stämme bzw. Territorien) eines „Großisrael", wie es als politische Organisation niemals wirklich existiert hat, da selbst David König von Israel und Juda, d. h. zweier getrennter Einheiten, war.

Kap. 4 und 5 sind weniger flüssig geschrieben als Kap. 1 bis 3, da sie nur die handgeschriebenen, d. h. noch nicht bis zur Drucklegung durchgefeilten Notizen des Verf.s darstellen. Im 4. Kap. (67–86) legt de V. – wiederum nach gründlicher Auseinandersetzung mit der Meinung anderer Forscher (hauptsächlich A. Alts und M. Noths) – seine Auffassung über Wesen und Funktion der Richter dar: Die „kleinen Richter" hatten eine Regierungsfunktion in „Israel" (nicht im ideellen „Großisrael", sondern bei den Stämmen in der Jesreelebene, in Mittelpalästina und in Transjordanien), die „großen Richter" waren „Retter" ihres Stammes oder mehrerer Stämme aus einer Bedrohung durch äußere Feinde; einige von ihnen (Gideon, Jephtah) erhielten später die Funktion der „kleinen Richter". Das 5. und letzte Kap. (87–128) handelt vom Leben der Stämme während der Richterzeit, von ihren Wanderungen und ihrer allmählichen Landnahme, ihren Beziehungen zu den kanaanäischen Landesbewohnern (Kämpfe und Verträge) und ihren Befreiungskämpfen von der Unterdrückung durch feindliche Nachbarvölker unter den „großen Richtern". Den für dieses Kapitel geplanten Abschnitt über die Rivalitäten der israelitischen Stämme untereinander und ihren Kampf um die Vormachtstellung konnte de V. leider nicht mehr schreiben, weil der Tod ihn überraschte. Sein letzter Satz über die Richterzeit lautet: „Impossibilité d'établir une chronologie." Man kann R. Tournay, dem jetzigen Leiter der Ecole Biblique in Jerusalem, der das Vorwort zu diesem Band geschrieben hat, nur zustimmen, wenn er angesichts dieses Satzes sagt: „... on ne peut qu'admirer ici la probité de l'historien avouant son ignorance au termine d'une si vaste enquête". D. E. Skweres, SVD

Dassmann, Ernst, *Sündenvergebung durch Taufe und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* (Münsterische Beitr. z. Theol., H. 36). Gr. 8° (IX u. 494 S., 51 Taf. mit 66 Abb., 8 Tabell.) Münster 1973, Aschendorff. Kt. 78,– DM.

Dassmann besprach in der ThRev 1967 das Buch von E. Sauser über die frühchristliche Kunst. Er begrüßte den Versuch einer Gesamtdarstellung und bescheinigte dem Verf. „wissenschaftlichen Mut, der sich nicht scheut, Stellung zu beziehen und Überlegungen und Widerlegungen herauszufordern". Er kritisierte vor allem, daß Sauser im Anschluß an O. Casel die frühchristliche Kunst durch ein einheitliches Auslegungsprinzip – das Mysterium Christi und der Kirche – zu erklären versuche. Dieses Prinzip sei zu allgemein, um das einzelne befriedigend zu deuten. – Ein Jahr später legte D. der Universität Münster seine jetzt gedruckte Habilitationsschrift vor. Sie ist ebenfalls eine mutige Tat, eine Art Gesamtdarstellung, insofern alle Kunstwerke der vor- und frühkonstantinischen Zeit darin zur Sprache kommen, und auch sie hat einen „roten Faden, der die Vielfalt der Aussagen miteinander verknüpfte" (341). Umgekehrt wie bei Sauser wird zu fragen sein, ob dieses Auslegungsprinzip die Fülle der Bildthemen umgreifen kann.

Das einleitende 1. Kap. zeigt den Denkmälerbestand nach der neuesten Datierung und die Methode. Im 2. Kap. mit der Überschrift „Ikonologische Aspekte der Tauf-, Buß- und Martyriumsfrömmigkeit" geht es noch nicht um Bild-Deutung, sondern um ein Vorverständnis der Bilder. D. will eine bestimmte religiöse Haltung der Kirche im 2. und 3. Jh. aufzeigen, die die Entstehung, den Charakter und die Thematik der frühchristlichen Kunst nachdrücklich beeinflußte. Die Kirche erfuhr sich damals schmerzlich als Kirche der Sünder. Nach dem Massen-Abfall in den Verfolgungen wurde heftig um die Art der Wiederaufnahme gestritten. Die Frage der Sündenvergebung war drängend und bedrückend wegen der unsicheren Antwort der Kirche, die bei Cyprian zu spüren ist: Der Bischof vergibt nicht die Sünden; er kann den Büßer nur anhalten, Gott vollkommene Genugtuung zu leisten (Ep.55,20). So waren Taufe, Buße und Martyrium als die drei großen Möglichkeiten der Sündenvergebung wichtigste Themen der Theologie und der

Verkündigung. – Die Ausführungen über die Buße sind angesichts der heutigen Unsicherheit besonders interessant. Zur Abwertung der Beichte paßt das Zitat aus H. Koch: „Das Bußsakrament kam nicht von oben, nicht vom Himmel und nicht von hierarchischer Herrschsucht, sondern stieg aus den tiefen Nöten und Bedürfnissen der Christenheit empor und mußte der Kirche erst in schweren Kämpfen abgerungen werden" (130). Tilgte die Vaterunser-Bitte um Vergebung die gewöhnlichen Sünden? Die Prediger sahen in ihr zuerst einen Hinweis auf die bleibende Sündhaftigkeit der Christen und die Notwendigkeit ständiger Buße. Sie betonen die Pflicht der Vergebung, um Vergebung zu erlangen.

D. trägt sorgfältig alle Äußerungen über Taufe, Buße und Martyrium zusammen und fragt dann, ob nicht auch die entstehende christliche Kunst vor allem das Thema Sündenvergebung gestaltet habe. Schon Achelis, Dobschütz und Marucchi stellten diese naheliegende Frage. Sie wurde von der Forschung vorschnell abgetan, weil es so gut wie keine direkten Bußbilder gibt. D. geht der Sache auf den Grund. Er behandelt im 3. Kap. „Die Auslegung der in der frühchristlichen Kunst dargestellten Bildmotive in der Literatur des zweiten und dritten Jahrhunderts". Zu den meisten Bildthemen findet er eine Reihe von Texten, die das im 2. Kap. Gesagte durchaus zu bestätigen scheinen: Tauf-Symbolik beim Quellwunder des Moses, beim Kana-Wunder, bei der Samariterin, beim Guten Hirten; Bußmahnung und Hoffnung auf Vergebung in den Texten über die Stammeltern, über Noe, Jonas und Job, über den erweckten Lazarus und vor allem über den Guten Hirten. Seine Auslegung der bekannten Stelle De Pudicitia 7,1, in der sich Tertullian dagegen verwahrt, daß die Katholiken im Guthirtenbild auf ihren Bechern eine Verheißung leichter Sündenvergebung sehen, ist überzeugend. Gedanken über die Standhaftigkeit und Fürbitte der Martyrer finden sich vor allem in den Erklärungen zu Daniel und den drei Jünglingen. – Im 4. Kap. „Ikonographische Auswertung" prüft D. seine These an den Monumenten selbst. Bildprogramme und figurativer Kontext sowie Häufigkeit der Bilder sind Interpretationshilfen. Die Sache wird dadurch schwierig, daß eine systematische Ordnung der Bilder in manchen Fällen gar nicht beabsichtigt war. Viele Bildthemen bestätigen die literarischen Aussagen über die Sündenvergebung, aber diese Idee ist nur eine unter anderen. Der Gute Hirt ist auf einigen Bildern von D. mit Sicherheit als Heiland der Sünder erkannt worden, aber andere Bilder zeigen ihn ebenso gewiß als Lehrer oder als Ernährer der Schafe. Durch ihre knappe Form und den Verzicht auf erzählerisches Detail bleiben die Bilder offen für andere Deutungen, die ebenfalls literarisch belegt sind. Der eine Beschauer mag in Noe und Jonas die Prediger der Buße gesehen haben, in Lazarus den erweckten Sünder, in Daniel den fürbittenden Martyrer, für andere waren sie Hinweis auf Gottes rettende Fürsorge und die Auferstehungshoffnung.

Das Schlüsselwort des ganzen Buches, soteria, ist wohl von D. zu eng interpretiert worden. Rettung wovon? fragt er und antwortet: Von der schlimmsten Not, der Sünde. Fühlten sich wirklich die meisten Christen von Kapitalsünden belastet? Gab es nicht viele andere Nöte und Bedrängnisse von außen und von innen? Soteria bedeutet in der Verkündigung und in der Glaubenshaltung der Urkirche nicht nur Rettung aus geschehener Sünde, sondern auch Bewahrung vor dem Bösen, Hilfe in der Bewährungsprobe des irdischen Lebens, Rettung zum ewigen Leben. D. stützt seine These auf diesen einzigen, eng gefaßten Begriff der soteria. Daß er nicht ausreicht, erkennt man aus der Tatsache, daß eine Reihe wichtiger Bildthemen wie Orante, Madonna, Magier, Brotvermehrung, Seligen-Mahl in seinem Gedanken-System keinen Platz finden. W. Neuss und andere haben auf dem Hintergrund der Schrift und der Vätertradition immer zwei Grundideen der frühchristlichen Kunst genannt: Rettung und Lebenspendung. Beide zusammen erschließen die Bilder. Vor allem die Taufbilder erhalten dadurch einen reicheren Sinn, weit über die einmalige Sündenvergebung hinaus. D. selbst zeigt dies in den schönen und gediegenen Ausführungen über das Quellwunder des Moses (196–208). Hier trifft er sich mit O. Casel und H. Rahner.

Wir haben D. zu danken, daß er die bisherige Forschung zusammengefaßt und eine nicht deutlich gesehene Linie im Gesamtbild der frühchristlichen Kunst kräftig nachgezogen hat. Er weiß, daß diese Kunst nicht nur aus Sündenangst und Vergebungssehnsucht entstanden ist, sondern auch als Dank für das neue Leben in Christus.

E. Syndicus, S. J.

S. Sancta Birgitta, *Revelaciones, Book V* (Liber questionum), ed. by *Birger Bergh*. 4° (184 S.) Uppsala 1971, Almquist & Wiksell, 50 Kr.–B. Sancta Birgitta, *Opera Minora II*, Sermo Angelicus, ed. by *Sten Eklund*. 4° (146 S.) Uppsala 1972, Almquist & Wiksell.

Erfreulicherweise wird die kritische Edition der Werke Birgittas fortgesetzt. Bisher lagen vor: L. Hollmann, Extravagantes (1956) und B. Bergh, Revelaciones, Lib. VII (1967) (vgl. dazu H. Wolter in TheolPhil. 45 [1970] 315 f.). Rechtzeitig zur 600-Jahr-Feier des Todes der Heiligen im Jahre 1973 erschienen die vorliegenden beiden Bände. Ein weiterer von C.-G. Undhagen, Revelaciones Lib. I, wird angekündigt (Bergh, Lib. V, S. 11).

A. Wie sorgfältig B. Bergh 28 Mss philologisch ausgewertet hat, zeigt ein Blick auf die Sn. 7–92 der Einleitung mit den Teilen: Bibliographie, Textgeschichte, Beschreibung der Mss, Prinzipien der Edition und Textkritik, worauf die Herstellung des Textes wie des kritischen Apparates beruhen (93–195). – Geklärt wird, seit wann das „Liber questionum" das „fünfte Buch der Revelaciones" genannt wird. H. Schück und K. B. Westman nehmen an, daß die R. bereits in sieben Bücher geteilt waren, als Alfons v. Jaen 1377 seine Herausgeberarbeit begann. S. Kraft dagegen meint, gestützt auf eine Stelle bei Collijn (Acta et processus 86), zu Lebzeiten Birgittas sei eine Gliederung nicht geschehen (S. 13). Bergh verweist gegen Kraft auf den Prolog: „Incipit quintus liber celestium revelacionum... qui Liber questionum merito intitulatur." Nach ihm bezieht sich Krafts Zitat auf §§ 3, 4 und 11 des Prologes (S. 14). Bedeutsam für die Textgestaltung des Lib. V ist ferner die Frage nach dem Verhältnis des vorhandenen altschwedischen Textes (AS) zum lateinischen der Ghotan-Ausgabe. Der auffallendste Unterschied liegt, abgesehen vom sprachlichen, in der Anordnung der Revelaciones (R), die im AS nach allen Interrogaciones (I) gesammelt am Ende stehen, während sie im lat. Text zwischen die I eingefügt sind (S. 16). Vergleiche zeigen, daß die lat. Version zuverlässiger in der Darstellung ist. Bergh kommt zu dem Schluß, daß die AS-Version eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen darstellt, die die Auslegung der R in Vadstena Ende des 14. Jh.s bietet (S. 32). Birgitta selbst hatte ihre Schauungen schwedisch niedergeschrieben als Unterlagen für die lat. Texte. Diese Niederschriften sind fast völlig verlorengegangen. – Für die Arbeit an Lib. V wurden zunächst die Ergebnisse der Forschungen über Lib. VII herangezogen, wobei aus den benützten 21 Mss, die sämtlich auch Lib. V enthalten, 11 ausgesondert und wiederum für den neu zu erstellenden Text unabhängig untersucht wurden (Sn. 34 und 65). Hinzu kamen mehrere neu aufgefundene Mss. Im Glossarium werden, wie bereits bei Lib. VII, alle Worte aufgeführt, die in Georges' Handwörterbuch nicht auftauchen oder sich irgendwie unterscheiden. Ein Index personarum, -geographicus, ein Index rerum et locutionum sowie locorum runden die sorgfältige Arbeit ab.

Der Inhalt des Lib. V oder Liber questionum gliedert sich in den Prolog und 15 I auf, die ein hochgelehrter Mönch an Christus richtet, der sie jeweils nach Art einer vereinfachten scholastischen Quaestio sogleich beantwortet. Eingefügt sind 13 R, in denen sich einmal der Vater, 10mal Christus und 2mal Maria an Birgitta wenden. (Ob sich in der Anordnung auch vom Inhalt her ein Dreierschema ergibt, muß einstweilen offenbleiben: Teil A = 8 I + 3 R; Teil B u. C je 4 I + 5 R.) – Der Text geht inhaltlich auf Schauungen zurück, die Birgitta auf einem Ritt durch Mittelschweden erfuhr und unmittelbar nach der Ankunft in Vadstena niederschrieb. Die Seherin erfährt u. a., daß ihre Offenbarungen die geistlich Suchenden mit echter Liebe erfüllen, erkaltete Herzen erwärmen, verwirrte mit Freude erfüllen und Schwache stärken werden (162), eine Wirkung, die nach dem Zeugnis der Zeitgenossen auf den Reisen Birgittas feststellbar und auch bei dem weitreichenden Einfluß noch lange nach dem Tode greifbar war. Über den Inhalt der zahlreichen Fragen des Mönches, die stellenweise erstaunlich modern anmuten, möchte man auch im Rahmen der zeitgenössischen Theologie, wie der politischen, sozialen und kirchlichen Lage gerne mehr wissen.

Hinsichtlich der Textedition wird man sich schwerlich noch wesentliche Verbesserungen vorstellen können (vielleicht kleine Ergänzungen durch neu auftauchende Mss). Für die Bearbeitung und das bessere Verständnis des Inhaltes sei der Wunsch wiederholt, über den rein philologischen Apparat hinaus häufiger

historische und kulturelle Arbeiten und Hinweise zu erwähnen. Ohnehin sind viele wichtige Veröffentlichungen über Birgitta nur in Nordeuropa lesbar und zumeist nur dort erhältlich. (Daß diesmal die gesamte Textkritik in englischer Sprache veröffentlicht wurde, sei mit Dank vermerkt.) –

B. Die Überschrift des Werkes lautet: „Incipit *Sermo Angelicus* (SA) de excellencia beate Marie virginis, quem ipse angelus dictavit beate Birgitte ex precepto Dei..." (79). Der Prolog gibt an, daß B. viele Jahre in Rom wohnte „in domo cardinalatus, que est contigua ecclesie sancti Laurentii in Damaso..." (75), dort den Text niederschrieb und ihrem Beichtvater übergab.

Um 1960 reichte H. Leby in Uppsala eine Arbeit über die Mss des SA ein, die ein erstes Stemma codicum enthielt. Angeregt durch die Veröffentlichung von Bergh zu Lib. VII wurde die weitere Untersuchung mit Unterstützung des Swedish Humanistic Research Council und in seinem Auftrag wieder aufgenommen. Eklund übernahm von Leby die Teile 4.1.1–5 und 4.3 des vorliegenden Werkes über die Mss der R-Tradition und deren Beziehungen zueinander sowie über die Brevier-Tradition. Eine unabhängige Überprüfung ergab die Bestätigung der Ergebnisse an 76 Mss von Leby, die durch 7 neuentdeckte Mss erweitert werden konnten. Die Celeste viridiarum-Tradition (CV) wurde beigefügt. – Der Text dürfte zwischen 1350 und 1366, genauer 1354 in der lat. Übertragung des Mag. Petrus entstanden sein, der sie aus theologischen Gründen an Bischof Alfons v. Jaen sandte. A. ergänzte den Text durch einen Prolog. – Der Text selbst ist uns auf drei Wegen überkommen: in Zusammenhang mit den Mss der R, als ein Teil des Breviers für die Schwestern in Vadstena, das Mag. Petrus verfaßte, sowie im CV, welches R und SA enthält und vermutlich um 1380 von A. verfaßt wurde (vgl. 22). – Neben dem Prolog, einer kurzen rubrizistischen Anweisung (oder auch Inhaltsangabe), enthält der Text je drei Lesungen für den Sonntag und alle Wochentage „qui debet legi in matutinis divisim... per totum anni circulum..." (77). Täglich werden eine knappe Inhaltsangabe sowie die Absolutio vorangestellt. Mehrere Indices sind der Edition beigegeben (141–146).

Inhalt der Lesungen ist die einzigartige Stellung Mariens im Heilsplan Gottes, der sie von Ewigkeit her liebt und den Engeln offenbarte. Erwähnt werden die Buße Adams sowie sein Trost angesichts des Wissens um die Erschaffung Mariens, Mariens Geburt, ihr Leben bis hin zur Teilnahme an Leiden und Kreuz Christi und ihre Aufnahme in den Himmel. Auch hier wird erst ein theologischer Kommentar weiter ins Licht rücken können, was B. in bemerkenswert sachlicher und sicherer sprachlicher Diktion vorlegt. Für die beiden anderen großen Frauen des 14. Jh.s, die Kirchenlehrerin Katharina v. Siena (1347–80) und Dorothea v. Montau (1347–94) sind Erläuterung und Deutung von Leben und Werk schon weitgehend geleistet. Aufgrund der Dokumentensammlung von Collijn und nach Herstellung einer kritischen Textausgabe drängt sich die Frage nach der Deutung für die Sendung der großen Schwedin förmlich auf. B. lebte früher und länger in Rom, bereitete Katharinas Werk vor und beeinflußte Dorothea. Ihr weitreichender Einfluß auf Zeitgenossen und Nachwelt dürfte noch nicht richtig erkannt sein. Längst liegt für B.s Offenbarungen die übliche Gutheißung nach der kirchlichen Prüfung vor, die zu Lebzeiten begann, von zwei Kardinalskommissionen vor der Kanonisation fortgeführt, von Torquemada am Rande des Basler Konzils erneut aufgegriffen und von Benedikt XIV. gewissermaßen beendet wurde. Moderne Einwände kannte man zu B.s Zeiten schon.

Den beiden Herausgebern muß man für die emsige Editionsarbeit dieses wichtigen Werkes europäischer Geistesgeschichte dankbar sein. Mit lebhaftem Interesse wartet man auf die folgenden Bände dieser Quellenpublikation, nachdem sich in den Methoden bisher Übereinstimmung ergeben hat. Der Druck entspricht vollauf dem Wert der Ausgabe, die von „Statens humanistika forskningsrad" finanziell unterstützt wurde. C. Becker, S. J.

Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie*, Bd. X. 8° (592 S.) Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, Benziger. 38,– DM.

Mit Ausnahme eines Vortrages über die Wahrheit bei Thomas von Aquin, den der Verf. bereits 1938 gehalten hat und der seinen eigenen philosophischen Grundansatz

darstellt, stammen die anderen Artikel dieses Bandes aus den Jahren 1969–71 oder waren bisher unveröffentlicht. Es handelt sich um Beiträge vorwiegend zur systematischen Theologie unter den Oberthemen: Theologie als Wissenschaft, Anthropologie, Christologie, ekklesiologische Fragen in der Kirche und Kirche in der Welt. Im folgenden seien zunächst die Artikel, die dem Rez. am wichtigsten schienen, summarisch dargestellt; darauf folgen kritische Anfragen zu einer Reihe von Einzelaussagen.

In dem Aufsatz „Verharmlosung der Schuld in der traditionellen Theologie" (145–163) zeigt R. zunächst, warum die herkömmlichen Unterscheidungen der Theodizee zwischen bloßer Zulassung und positivem Willen Gottes nicht zu halten sind. Auch das Argument, daß Gott die Schuld zulassen müsse, um die Freiheit zu gewährleisten, stimmt nicht damit überein, daß er das freie kreatürliche Gute prädestinieren kann, ohne die Freiheit aufzuheben (152). Die These vom Nichtsein der formalen malitia, die eine Entlastung Gottes sein soll, verkennt, daß bereits die reale positive und als solche von Gott geschaffene menschliche Tat, die das nichtseinsollende Fehlen bewirkt, selbst sittlich böse ist (153). „Es scheint so zu sein, als ob ein Theismus mit seiner Allwirksamkeit Gottes das Böse auflöse oder (umgekehrt) ein postulatorischer Atheismus notwendig sei, um das Böse in seiner Radikalität zu bewahren" (154). Die Verharmlosung der Schuld beginnt bereits damit, daß man es viel zu rasch für völlig selbstverständlich hält, daß Gott Schuld „vergeben" kann; ist das Modell von Gott als dem „Beleidigten" überhaupt angemessen? (156) Kann Gott die Schuld vergeben, weil sie aufhebbar ist, oder bezieht sich seine Vergebung gerade auf die unaufhebbare und ausweglose Schuld? Bedeutet nicht letzteres die Notwendigkeit eines völlig anderen Gottesverständnisses? – In seinen „theologischen Bemerkungen zum Begriff des Zeugnisses" (164–180) geht R. davon aus, daß das Zeugnis nicht bloß nachträgliche Verlautbarung von etwas ist, was auch ohne inneren Bezug auf diese Verlautbarung existierte (167). Transzendental gesehen gilt: Wenn jemand sich absolut an den anderen wagt, der an sich in seiner Endlichkeit und inneren Bedrohtheit diese Absolutheit der Hingabe an ihn nicht garantieren kann, wird, ob man es reflex weiß oder nicht, hoffende Berufung eingelegt an den einen versöhnenden Grund aller freien Einmaligkeiten (171). Die kategoriale Inhaltlichkeit des radikalen Zeugnisses kann dann nur in dem Wort vom Tod bestehen, der in das absolute Leben Gottes hinein geschieht (174). Gewiß würde eine solche transzendentale Ableitung sich ohne die Begegnung mit dem Tod Jesu nicht faktisch ereignen (diesen außerordentlich wichtigen Hinweis scheint mir R. insgesamt zu wenig zu entfalten); und sie fordert gerade, daß dieser Tod als der Tod *Jesu* nicht von transzendentaler Notwendigkeit sein darf (175). Der Adressat des Zeugnisses ist der andere, jedoch nicht in seiner Privatheit, sondern insofern er in der Öffentlichkeit existiert. Das Zeugnis richtet sich an die Welt und kann insoweit auch abgelehnt werden; wo es hingegen angenommen wird, konstituiert es die Kirche als Kirche (176). Besonders beachtenswert für die katholische Theologie scheinen mir in diesem Zusammenhang die fundamentaltheologischen Erwägungen des Verf. zum Problem der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses: „Die Berufung auf ein beliebiges Wunder ist hinsichtlich seiner Erkennbarkeit (wenn es irgendein kategoriales Vorkommnis sein soll) und hinsichtlich seiner Begründungsfunktion für ein *absolutes* Zeugnis [d. h. für eine unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes] fraglich" (173 f.). Eine richtig verstandene Fundamentaltheologie baut den Akt des Glaubens nicht von außen auf – wiewohl sie ihn natürlich auf ein von außen kommendes Zeugnis, nämlich die Glaubensverkündigung zurückführen muß –, sondern macht seine innere Selbstgegründetheit im gegenseitigen Verweis seiner Momente thematisch (178). Auch an anderen Stellen des Buches wendet sich der Verf. gegen jenen „fundamentaltheologischen Extrinsezismus" des 19. Jh., der dem wahren Verhältnis von Glaube und Glaubensbegründung nicht gerecht wird (217. – An die Gedanken über das Zeugnis schließen Erwägungen „zu einer Theologie des Todes" (181–199) an, in denen R. den überzeugenden Versuch macht, von der radikalen Annahme des Todes her einen Zugang zum Verständnis des Begriffs „ewiges Leben" im Sinn der Endgültigkeit des irdischen Lebens zu gewinnen.

Weiter seien die Artikel über „Glaubenskongregation und Theologenkommission" (338–357) und „zur Theologie einer Pastoralsynode" (358–373) besonders

empfohlen. „Wir berufen uns auf die allgemeine Autorität der Kirche und ihres Lehramts, um ein bestimmtes Prinzip als von dieser Autorität verkündet abzusichern, während doch dieses Prinzip viel besser – durch seinen eigenen Inhalt legitimiert – die Anerkennung der Autorität im allgemeinen stützen könnte" (346). R. wendet sich auch gegen ein Traditionsverständnis, worin man die Tradition mit der unmittelbar vorausgehenden Lehre und Praxis der Kirche identifiziert und die Geschichtsforschung nicht mehr die Funktion einer kritischen Instanz hat, sondern nur den Weg zu einem bereits erreichten Ziel noch einmal beschreiben soll (348). In bezug auf die rechtlichen Fragen zur Pastoralsynode führt R. seine früheren Überlegungen zum Problem des ius divinum mit dem Hinweis weiter, daß dieses „gar nicht für sich allein ein konkret praktikables Recht bildet, sondern eigentlich nur den Aspekt der *Rechtskontinuität* des Rechtes der Kirche hervorhebt, die nach katholischem Kirchenverständnis der Kirche als Gesellschaft in ihrer bleibenden Identität und Unzerstörbarkeit zukommen muß" (368). Z. B. hängt die Existenz der Primatialgewalt von der Papstwahl ab, die als solche rein menschliches Recht ist. Bisher blieb die Frage in der Theologie unbedacht, wie man sagen kann, daß alle rechtlichen Vollzüge der Kirche von der Zustimmung oder Duldung des Papstes abhängen, wenn doch die Kirche die Bestellung des Papstes ohne Mitwirkung eines Papstes vollzieht (ebd.). – Wichtig sind ferner die „Überlegungen zum personalen Vollzug des sakramentalen Geschehens" (405–429). Die Sakramente sind die Erscheinung der Heiligkeit und Erlöstheit der Profanität des Menschen und der Welt. Das Zeichen soll uns an die Unbegrenztheit der Gegenwart göttlicher Gnade erinnern, anstatt selbst wieder zu einem abgegrenzten Bezirk zu werden (413). – Weiterführend sind auch R.s „Bemerkungen zum Problem des ‚anonymen Christen'" (531–546). Einer Kritik de Lubacs will R. zugestehen, daß es richtiger ist, von „anonymen Christen" als von „anonymem Christentum" zu reden, es sei denn, letzteres meine eben das anonyme Christsein des anonymen Christen (532). Weiter könnte zwar vom übernatürlichen Existential her jeder Mensch ein „anonymer Christ" genannt werden, doch zieht R. es vor, nur denjenigen Heiden nach Beginn der christlichen Mission einen „anonymen Christen" zu nennen, der das Angebot der Gnade auch faktisch angenommen hat (533 f.). Es ist jedenfalls gerade nicht gemeint, man könne, bloß weil man nicht gegen sein Gewissen verstößt, auch ohne Glauben in einem strengen theologischen Sinn das Heil erlangen (536). Ohne die Hypothese eines „anonymen Christentums" wird entweder die Rede vom allgemeinen Heilswillen Gottes oder von der Notwendigkeit des eigentlichen Glaubens unglaubwürdig (537). Das anonyme Christsein verhält sich zum expliziten nach R. ähnlich wie ungegenständliches Bewußtsein und Bewußtes zu gegenständlichem Wissen und Gewußtem, wie der Horizont des Erkennens zum Gegenstand des Erkennens (538). Dies setzt voraus, daß die Gnade dauernd und nicht nur intermittierend angeboten ist (539). Insgesamt geht es um ein Verständnis, in dem das Christentum nicht nur humanistisch, sondern christlich jeden Menschen als Bruder anerkennt (546). – Sehr wichtig sind auch die abschließenden Überlegungen „zur Theologie der Revolution" (568–586), die vor allem gute begriffliche Klärungen bieten. Zum Problem der Gewaltanwendung sagt R., sie sei verpflichtend für den, der mit einer genügenden Hoffnung auf Erfolg diese Gewalt zur Erlangung, zur Verteidigung und zur Wiederherstellung fundamentaler Lebensrechte benutzt (581). Im Zusammenhang mit diesem Artikel sollte man auch die Hinweise zum Thema „Institution und Freiheit" (115–132) noch einmal aufnehmen: Institution zugleich als Ermöglichung und Begrenzung der Freiheit, und Institutionen „zweiter Ordnung", um die Freiheit gegen die Institution zu verteidigen (130).

Zu einigen Einzelthemen seien Fragen gestellt. Nach R.s Verständnis der thomistischen Metaphysik „ist ein wahres einzelnes Urteil über ein Seiendes nur möglich in und durch eine implizite, wenn auch noch so formale Beurteilung von Sein überhaupt, nur in einer Umfassung des Seins selbst und so im letzten Verstand in einer impliziten Bejahung des reinen Seins, Gottes selbst" (37). Aber ist nicht die Unendlichkeit des Seins selbst als solche noch immer *geschöpflich*? Wenn ich mich nicht täusche, bleibt es bei R. letztlich ungeklärt, in welchem Sinn das Sein selbst das reine Sein „implizieren" soll, inwiefern also eine Verwiesenheit auf das Sein überhaupt „somit" bereits eine solche auf Gott (136) ist. Daß ein unendlicher

Horizont die Bedingung kategorialer Erkenntnis sei, ist einzusehen, jedoch nicht die anscheinende Identifizierung dieses unendlichen Horizontes mit Gott. Mit diesem Problem hängt ein anderes zusammen. Der Verf. will die gnadenhafte Hinordnung des Menschen auf Gott, die er als übernatürliches Existential bezeichnet, als eine „unthematische Offenbarung" verstanden wissen, die als solche ein „bewußter", wenn auch nicht „gewußter" Sachverhalt ist (z. B. 70, 72, 108, 166, 177, 291, 414). Zu fragen ist, ob es sich wirklich um ein *positives* Bewußtsein handelt, oder ob nicht bewußtseinsmäßig nur negativ dies gegeben ist, daß man von sich aus keine positiven Gründe ins Feld führen kann, um die Verkündigung einer solchen von vornherein bestehenden Hinordnung auf die ewige Gemeinschaft mit Gott abzulehnen. Aber auch diese negative Gegebenheit bleibt bis zur Verkündigung selbst verborgen. Deshalb meine ich, man könne das Geschaffensein der Welt in Christus, insofern es seiner Offenbarung als verborgen vorausliegt, gerade nicht als „Offenbarung" (70) bezeichnen. Man würde dann wohl auch nicht sagen können, daß diese in der transzendentalen Erfahrung des Menschen gegebene „Erfahrung der absoluten Selbstzusage Gottes" ihren Höhepunkt in Jesus Christus erhält (108), sondern daß sie überhaupt erst in ihm zur positiven Gegebenheit kommt. Denn von einer Selbstmitteilung Gottes kann keine Steigerung ausgesagt werden. – Ein bei R. häufig wiederkehrender Begriff ist der der „gnoseologischen Konkupiszenz" (105, 273), mit dem er die Situation eines unaufhebbaren Pluralismus, insbesondere auch der Theologien, zu beschreiben sucht (345); „Konkupiszenz" deshalb, weil der Mensch sein Denken und Wollen nicht voll zu integrieren vermag. Demgegenüber versteht R. die Integrität der Muttergottes als die Freiheit von der Konkupiszenz als der Unmöglichkeit, die Antriebe der leiblichen Sphäre und der Umwelt in die personale Entscheidung des Subjekts zu integrieren (208). Ich frage mich, ob man den Begriff der Konkupiszenz nicht genau umgekehrt definieren müßte, nämlich als das illusionäre Streben nach einer solchen Integration, in der man gewissermaßen alles in die eigene Regie übernimmt. Würde dann nicht die wahre Freiheit von der Konkupiszenz gerade darin bestehen, auf dieses illusionäre Verlangen zu verzichten? So sagt ja auch R. in bezug auf den Pluralismus, daß er gar nicht verschwinden dürfe (112). – In R.s Sakramentenverständnis scheinen zwei einander entgegenlaufende Ansätze vorzuliegen. Ist das Sakrament die „höchste" Form des Wortes, so daß es gewissermaßen am meisten Gnade vermittelte (vgl. 379), oder ist nicht vielmehr das Sakrament die Bezeichnung einer Gnade, die auch außerhalb des Sakraments unüberbietbar besteht (vgl. 413)? Dann ist das Sakrament nicht die höchste Stufe des Wortes (was R. S. 379 sagt, aber S. 419 mit Recht in Frage stellt), sondern nur eine Verdeutlichung dessen, was unüberbietbar in jedem Wort geschieht, das wirklich als Wort Gottes verstanden werden kann und deshalb „ex sese" wahr ist. Entsprechend kann man das „ex opere operato" der Sakramente, für das man übrigens ebenfalls „ex sese" sagen könnte, doch wohl nicht auf das „absolute Engagement" der Kirche zurückführen (426, 455), sondern das dabei gegebene Engagement der Kirche ist umgekehrt darauf zurückzuführen, daß es sich um das Handeln Christi im Wort und in den Sakramenten als einer bestimmten Weise des Wortes handelt. Gewiß wird man R. darin recht geben müssen, daß es, von Ansätzen in den vergangenen Jahren abgesehen, in der katholischen Theologie bisher noch keine entfaltete Theologie des Wortes gibt (378). Eine solche müßte vermutlich davon ausgehen, daß die in der christlichen Botschaft verkündete Gemeinschaft des Menschen mit Gott darin besteht, daß Gott den Menschen mit derjenigen einzigen und ewigen Liebe liebt, in der er seinem eigenen Sohn zugewandt ist; da eine solche Liebe an nichts Geschöpflichem (auch nicht an der Geistigkeit des Menschen) ihr Maß hat, ist sie von der Welt her konstitutiv verborgen und muß, um offenbar zu werden, dazugesagt, verkündet werden. Noch einmal bildet dieser Sachverhalt den Grund dafür, weshalb die Gemeinschaft mit Gott außerhalb der christlichen Botschaft in ihrem wahren Wesen auch nicht unthematisch bewußt werden kann. P. Knauer, S. J.

Weinreb, Friedrich, *Vom Sinn des Erkrankens.* Ders., *Leben im Diesseits und Jenseits.* Ein uraltes vergessenes Menschenbild. Ders., *Begegnungen mit Engeln und Menschen.* Mysterium des Tuns. Autobiografische Aufzeich-

nungen. Kl. 8°/8°/8° (83/290/386 S.) Zürich 1974/1974/1974, Origo. 6,80/32,–/32,– DM.

Das kleine Bändchen „Vom Sinn des Erkrankens" ist vielleicht das Schönste und Intimste, was W. bisher veröffentlicht hat. Die Schrift gliedert sich in 22 Abschnitte; sie ist aus einer Semester-Vorlesung entstanden. W. möchte den Leser bewegen anzuerkennen, daß jeder Mensch in zwei Wirklichkeiten lebt, der bekannten sichtbaren und einer ursprünglicheren, unsichtbaren. Ihm soll aufgehen, daß nur in der stets neu anzustrebenden Verbindung beider Lebensaspekte der heile, der ganze Mensch werden kann. Der heutige Mensch ist fast ausschließlich auf die sichtbare Wirklichkeit ausgerichtet und beschränkt – er versperrt sich den Weg zur Gesundung. Der gesunde, heile Mensch ist ja etwas anderes als der dem heutigen Lebensstil total angepaßte Funktionär, einer, der in der Leistungsgesellschaft möglichst reibungslos „funktioniert". Es gibt auch das Zeitlose im Menschen, das von keiner Kausalität eingefangen wird, worum letztlich nur der homo religiosus weiß. Das heißt nun andererseits nicht, daß der Mensch die sichtbare Wirklichkeit vernachlässigen sollte. Ein „frommes" Ausweichen in Gebet und bloße Innerlichkeit wäre ebenso einseitig und krankmachend. In der ausgehaltenen Spannung und der möglichst ausgewogenen Balance dieser paradoxen, aber unteilbaren Einheit *beider* Seiten besteht die fortwährende Aufgabe. Ein so ergriffenes Leben verfällt keiner Monotonie, es ist voll von Überraschungen und hält im stets neuen „Stirb und Werde" den Menschen in Bewegung und – es hält ihn gesund. Diese Gesundung meint immer mehr als bloßes Freiwerden von körperlichen Beschwerden, es meint den ganzen Menschen in dem Geführtwerden und Reifwerden zum gottbestimmten Ziel. Der Sterbevorgang wäre im so begriffenen und ergriffenen Leben bloß der letzte, entscheidende Gesundungsprozeß. – Bei alldem sind W.s Ausführungen aber mehr als nur gescheite Zeitanalysen mit daraus dann entspringenden gutgemeinten therapeutischen Anweisungen, die man zur Verschönerung schließlich noch religiös verbrämt. So wäre es nur ein Büchlein mehr in der heute vorhandenen und gewiß auch nützlichen Literatur zur Lebenshilfe. Das Ungewöhnliche und Faszinierende dieser Seiten ist: W.s Darlegungen fußen ganz auf der Offenbarungswelt der hebräischen Bibel, sie erwachsen zusehends aus dem heiligen Text, sie praktizieren einen Auslegungsmodus hebräischer Sprachelemente, der mystische Erfahrung und exaktes Wissen zusammentreffen lassen möchte. Also – fragwürdige Kabbalistik? Der Verf. steht gewiß in einer gesamtjüdischen Tradition, die aber mit dem Terminus „kabbalistische Auslegung" zu abwertend und zudem irreführend bezeichnet würde. Das liegt an den halbschlächtigen Verdrehern und Verhunzern der wahren Überlieferung, die das Wort Kabbalah im Grunde bedeutet. Man muß die sog. „kabbalistische" oder „geheimwissenschaftliche" Literatur unseres Jahrhunderts kennen, dieses angelesene und halbverdaute Zeug, um den erheblichen Niveauunterschied W.s zu bemerken, der seine Quellen wirklich kennt, der zudem ganz aus dieser Tradition heraus lebt. Dazu besticht die unprätentiöse, schlichte Darstellungsweise, eigentlich jedem verständlich. So erstaunlich vieles ist, so selbstverständlich und überzeugend wirkt es dennoch. – In diesem kleinen Buch sind es bevorzugt die Worte „chol", „kadosch", „beri", auch „nefesch", „neschama" und „ruach", die wie Lichter den Auslegungsweg erleuchten; natürlich wird die biblische Geschichte selbst und werden ihre typischen Gestalten gleichfalls mit herangezogen. Durchgehend wird aus der Bibel klargemacht, wie sehr in unserer gefallenen Welt die Unstimmigkeit der Stimmigkeit, die Ver-stimmung der Harmonie wie ein unabtrennbarer Schatten vorausfällt. Von den ersten Versen der Genesis an zeigt sich, wie das Chaos (Tohuwabohu) dem ordnenden Licht (Kosmos), die Nacht dem Tag, die Gefangenschaft der Befreiung, der Weg dem Ziel und so auch stets neu die Erkrankung der Heilung, dem Heil-sein vorangeht. Der Blick der alttestamentlichen Schriftsteller ruht ja vorwiegend auf unserer jetzigen, gefallenen Welt. Über einen möglichen, davor liegenden Zustand wird kaum reflektiert; es beginnt eben gleich mit dem Sündenfall: „so steht, erst noch wie ein Rätsel, am Anfang der Sündenfall" und „als Parallele kennt man (die)... erschreckende Schau vom Fall der Engel" (50). Auch der Sabbat, der Tag harmonischer Vollendung und Ruhe, ist nicht der Anfang der Woche, sondern ihr Ende; erst nach der Mühsal der sechs Tage des Unterwegsseins (und manchen dabei auftretenden Dissonanzen) ist

der harmonische Vollklang des Sabbats erreichbar. Das Kranksein, unumgänglich unterwegs auftretend und den sechs „Werktagen" der Schöpfung zugeordnet, darf deshalb nicht isoliert gesehen werden, sondern weist immer als Provokation aufs wahre Ziel, auf den Sabbat, hin. Gesundsein (beri) hat im Hebräischen von der Wortwurzel her mit „schöpfen" und „Schöpfung" zu tun, meint also wiederum das Ganze, wäre sinnlos ohne den siebten Tag. Auch muß Gott, der Schöpfer, mit ins Spiel treten, dann verbindet buchstäblich „Kreativität" den grauen, krankmachenden Alltag mit der „anderen", unsichtbaren Seite, dann bleibt Arbeit nicht im Robotertum stecken, sondern bringt Freude und Sinn, entbindet u. U. sogar das Wunder! – Der Schöpfer Himmels und der Erde ist ja schon immer beides: Weg und Zuhausesein zugleich, Dynamik und Ruhe! Nach W. spiegeln auch die beiden Paradiesesbäume präzise dieses Verhältnis von Entwicklung und Vollendung. Der Schöpfer ließ sie aus einer Wurzel hervorgehen. Alles „Erkennen von Gut und Böse", alles Wissen und Handeln sollte immer in Verbundenheit bleiben mit dem unverbrüchlichen Leben aus Gott, mit dem anderen „Baum". Doch der Mensch schwingt die Axt und maßt sich an, die Wurzel zu spalten, die Einheit zu zertrennen. Ziel und Weg verlieren einander, der Weg wird ziellos. Nur die Sehnsucht sucht die neue Einheit; der Mensch krankt, bis er in ein Reich erlöst wird, wo Sein und Werden keine Gegensätze mehr sind, wo das Handeln dem Ziel immer schon konform ist. Da werden dann – ganz paradox – Weg und Zuhausesein identisch; der Mensch ist ja als Ebenbild dieses unbegreiflichen Gottes angelegt. Die echte Gesundung und Erlösung kann nicht linear in rastlosem Unterwegssein dieser Welt, in angeblich ständigem „Fortschritt" errafft werden, sie kann nur als grenzensprengender Durchbruch geschenkt werden. Gottes Wunder bringt den Jordan, den „Zeitfluß", zum Stehen – und so gelingt der Durchbruch Josuas ins Gelobte Land. Gerade der Kranke darf diesem scheinbar unerreichbaren Ziel nahe sein, näher als der vorgeblich Gesunde. So lesen wir im Buche Job, daß nicht Jobs scheinbar gesunde, ungeplagte Freunde die wahre Verbindung mit Gott haben, nein, der kranke Job führt das wirkliche Gespräch mit Gott. Jeder Kranke trägt insgeheim einen Heiligenschein; der eingeweihte Kranke ist schon der „heile Kranke"; „er wird fruchtbar sein und neues Leben hervorbringen... bis es ihn über die Grenzen hinüberführt und er den Sinn seines Lebens und den Sinn der Welt erfährt. Und dann wird er sehen, daß alles sehr, sehr gut war" (83).

Etwa dasselbe Thema: „Leben im Diesseits und Jenseits" wird dann ausführlicher (auf 290 S.) im fast gleichzeitig erschienenen Buch dieses Titels ausgeführt. Es geht wieder darum, daß der Mensch immer schon in zwei Wirklichkeiten lebt, und zwar bereits hier im irdischen Leben. Der Untertitel: „Ein uraltes vergessenes Menschenbild" verdeutlicht den irdisch-anthropologischen Akzent dieses Werkes. Es baut sich gleichfalls aus Elementen der jüdischen Überlieferungswelt auf. Dieses Werk bezieht sich nun nicht auf die Kommentierung eines bestimmten Bibelbuches, sondern geht aus von der Systematik des *Sephirot*-Baumes. Letzterer ist eine Art Diagramm, der bildlich gefaßte Niederschlag der jüdisch-mystischen Gottes- und Schöpfungslehre; dieses Buch stellt daher ans Abstrahierungsvermögen des Lesers stärkere Anforderungen. Dennoch fehlen auch in dieser Systematik nie die Bezüge zu biblischen Geschichten mit ihren archetypisch empfundenen Gestalten. Dem Erstleser Weinrebscher Veröffentlichungen wäre allerdings nicht zu raten, bei seiner Lektüre mit diesem Buche anzufangen. Gewiß sind alle Verdolmetschungen W.s aus der altjüdischen Geisteswelt bestürzend aktuell. Für Erstleser ist aber der Einstieg durch den Pentateuchkommentar „Der göttliche Bauplan der Welt" (besprochen in dieser Zeitschr. 4 [1970] 595 ff.) vorzuziehen. Bezogen aufs Gesamtwerk bewahrheitet sich dann auch für dieses Buch, was der Klappentext verheißt: „Am überzeugendsten ist es, wenn Mystik eine kristallklare Systematik aufweist und das naturwissenschaftlich Meßbare sich voller Geheimnisse zeigt. Und der Mensch ist die faszinierende Konfrontation beider Seiten."

Hingewiesen sei zum Schluß noch auf den bisher veröffentlichten 1. Tl. einer Autobiographie von W.: „Begegnungen mit Engeln und Menschen. Mysterium des Tuns". Der hier publizierte Band umfaßt die Jahre von 1910–1936; er erzählt von einem nicht gerade alltäglichen Leben.

W. Schlepper, S. J.

Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. *H. Jedin*, Bd. VI: Die Kirche in der Gegenwart. 2. Halbband: *Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914)*. Von Roger Aubert u. a. Gr. 8° (XXIV u. 624 S.) Freiburg–Basel–Wien 1973, Herder. Subskr.-Pr. 92,–, Einzelpr. 104,– DM.

Entgegen der ursprünglichen Ankündigung hat man nun doch darauf verzichtet, die Zeit von Leo XIII. an in einem einzigen Band des Handbuches, unter weitgehendem Verzicht auf eigene Beurteilungen, zusammenzufassen. Statt dessen wird – was nur zu begrüßen ist – den Pontifikaten Leos XIII. und Pius X. eine sehr ausführliche Darstellung gewidmet, „weil sie unmittelbar in die Probleme einführen, mit denen die Kirche des 20. Jahrhunderts zu ringen hat" (H. Jedin im Geleitwort, S. V). Erst die Zeit von Benedikt XV. an wird dann als „Zeitgeschichte" eine eigene Darstellungsweise in einem abschließenden Band erfahren.

Die entscheidenden Beiträge über Leo XIII. und Pius X. stammen von dem Freiburger Historiker *O. Köhler* bzw. wiederum v. *R. Aubert*. Noch mehr als im voraufgegangenen Halbband sind für die Darstellung der spezifischen nationalen Probleme anerkannte Spezialisten herangezogen worden: für Deutschland *R. Lill*, für Österreich-Ungarn *E. Weinzierl*, für Frankreich *J. Gadille*, für Italien *M. Bendiscioli*, für die slawischen Länder und die Ostkirchen *B. Stasiewski*, während die Missionen v. *J. Baumgartner* behandelt werden. Die dadurch bedingte geringere Einheitlichkeit dieses Halbbandes gegenüber dem vorhergehenden und der Wechsel in der Darstellungsweise sind wohl unvermeidlich.

„Das Problem der Anpassung an die moderne Welt": So lautet die programmatische Überschrift des 1. Tl.s über Leo XIII. Es ist eine Darstellung etwas eigener Art, die in manchem an das Buch desselb. Autors „Bewußtseinsstörungen im Katholizismus" erinnert. In einer weitgehend problemgeschichtlichen Darstellung sowohl des „Weltplanes" Leos XIII. (3 ff.) wie des sich jetzt erst ausbildenden und als eigene gesellschaftliche Gruppe innerhalb der Gesamtgesellschaft formierenden „Katholizismus" in den einzelnen Ländern (197 ff.) wird die Größe und geschichtliche Bedeutung des Versuchs einer Öffnung zur Moderne hin deutlich, die über die bloße Verneinung des Syllabus hinausführt, aber auch die Problematik, die diesem Entwurf anhaftet, und die geschichtlichen Grenzen dieser positiven Hinwendung: so besonders bei dem Toleranzproblem (202 ff.), der Einstellung zur Demokratie (242 ff.) und – innerhalb der Einstellung zur Wissenschaft – dem Problem der Geschichte (328 ff.). Dieser problemgeschichtliche Ansatz ist gewiß zu begrüßen. Die Darstellung setzt freilich sehr oft die grundlegende Kenntnis der Einzelfakten und der wichtigsten Dokumente voraus. Es wäre zu fragen, ob sie nicht in manchen Fällen durch eine klarere Herausarbeitung der entscheidenden Entwicklungen, Kontroversen und Fragestellungen etwas gewonnen hätte. Dies gilt besonders für das Einleitungskapitel (12–27): Die dort dargestellten Zusammenhänge und eigenen Gedanken des Autors sind zwar ungemein interessant (bes. die „theokratische" Konzeption Leos XIII. und seine Orientierung an Innozenz III.: 20 ff.), lassen aber nach der Lektüre die Frage aufkommen, was denn nun das entscheidende Merkmal dieses Weltentwurfes ausmacht. Die grundlegende Problematik der Katholizismen in der Zeit Leos XIII. sieht der Autor in ihrer „defizienten Zugehörigkeit zur Gesamtgesellschaft" bzw. darin, daß der Katholizismus „sich die gesellschaftlichen und politischen Formen der nachrevolutionären Welt mehr zunutze machte, als sie – jedenfalls vorerst – von innen heraus akzeptieren zu können" (198). Leo XIII. schuf – wie bei der Darstellung des im Grundsätzlichen ungelösten Toleranzproblems betont wird – den in dieser geschichtlichen Situation einzig möglichen „Modus vivendi gegenüber dem gesellschaftlichen Pluralismus" (203). Inwieweit freilich das „Bild-Abbild"-Verhältnis (Kirche als „imago saeculi") und seine Nicht-Anwendbarkeit auf den gesellschaftlichen Pluralismus der Zeit und seine Antagonismen geeignet ist, die spezifische Problematik des Katholizismus und seiner Konzeption durch Leo XIII. zusammenzufassen (197, 198, 253), mag man diskutieren.

Bei der Darstellung der Beilegung des deutschen Kulturkampfes durch R. Lill (59. ff.) werden – ohne die Leistungen der Friedenspolitik Leos XIII. zu verkennen – doch auch die Grenzen seiner kirchenpolitischen Konzeption deutlich,

welche zu sehr von der im Grunde überholten Leitidee einer „Übereinkunft der Souveräne" (64) bestimmt war; die Problematik der Überspielung des Zentrums (63 ff., 74) und weitgehend auch der Bischöfe, die damit verbundene Verkennung der Eigenständigkeit einer politischen Partei (Septennatsstreit), schließlich vor allem der Hinweis auf ein gewisses Wunschdenken auf vatikanischer Seite und auf den Drang nach einer allzufrühen Totallösung dürften angesichts gewisser Parallelen nicht ganz der aktuellen Relevanz entbehren.

Das heiße Eisen des Pontifikates Pius X. wird von Aubert unter dem Leittitel „Defensive Kräftekonzentration" bzw. „Konservative Reform" behandelt. Dabei wird einerseits in der Darstellung des Reformwerkes Pius X. deutlich, daß dieser defensive Rückzug der Kirche auf sich selbst nicht einseitig in der negativen Perspektive des Kampfes gegen den Modernismus gesehen werden kann. Anderseits wird auch bei der Behandlung der kirchlichen Unterdrückung des Modernismus und der sie begleitenden Erscheinungen erkennbar, wie immer mehr eine bis zur Psychose gesteigerte Belagerungsmentalität in den Vordergrund trat. Die Vielschichtigkeit all der Bewegungen, die man damals unter dem Pauschalbegriff „Modernismus" zusammenfaßte, von denen aber die eigentlich „häretischen" Exponenten gleichsam nur die herausragende Spitze des Eisbergs bildeten, erfährt eine ausführliche, nach den einzelnen Ländern gegliederte Darstellung. Es ging den meisten „Modernisten" um Anliegen, deren Berechtigung heute weitgehend anerkannt wird. Mehr als ein bestimmtes „System" war die Bewegung ein tastendes Bemühen um neue Antworten, ohne freilich immer in der Lage zu sein, neue Ansätze befriedigend mit der Tradition in Einklang zu bringen (vgl. die zusammenfassenden Beurteilungen 435 ff. und 457 ff.). Bei aller Berechtigung eines lehramtlichen Einschreitens gegen gewisse Entgleisungen wird die Gesamtbilanz dieses Kampfes unverhohlen als negativ bezeichnet (399, 484 f.; das Urteil, 485 Mitte, scheint dem entgegenzustehen; es wird hier jedoch nur durch die Aufzählung zahlreicher Publikationen belegt, daß die Zeit des *Pontifikates* Pius X. namentliche Fortschritte in Einzeldisziplinen hervorgebracht hat). „Die Modernisten hatten echte Probleme zur Diskussion gestellt, Probleme, die mit der bloßen Verurteilung des Modernismus nicht gelöst waren" (486).

Aufgrund der Forschungen vor allem É. Poulats zeigt der Autor, daß einerseits das oft überschätzte „Sodalitium Pianum" Benignis nur ein, wenngleich krasses, Einzelphänomen innerhalb der viel umfassenderen Gesamterscheinung des „Integralismus" war. Für letzteren ist vor allem kennzeichnend, daß er, wie etwa Cavallanti mit seinem Schlagwort „Semimodernismus", nicht nur gegen klar formulierbare Häresien, sondern pauschal gegen „modernisierende Tendenzen" und gegen eine ganze Mentalität kämpfte (488), sich damit also bewußt gegen das ganze Anliegen und nicht nur gegen „irrige" Lösungsversuche sperrte. Anderseits kann man heute nicht mehr Pius X. durch Abgrenzung von seiner „integralistischen Umgebung" reinwaschen. Seine unmittelbare Verantwortung, auch für das „Sodalitium Pianum", ist größer als man wahrhaben wollte. Vielleicht wäre noch eine ausführliche Darstellung der anti-modernistischen Mentalität Pius X. in seinen letzten Jahren (obwohl diese an vielen einzelnen Stellen anklingt) interessant gewesen (vgl. dazu jetzt die, freilich einseitige, Darstellung Weinzierls in: Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung. Styria [Graz 1974] 235 ff.). In diesem Zusammenhang vermißt man auch eine Erwähnung der mehr als bezeichnenden Konsistorialansprache v. 27. 5. 1914 (AAS 6 [1914], 260 ff.), auf welche sich heute Leute vom Schlage eines Abbé de Nantes, historisch nicht ganz zu Unrecht, berufen.

Die speziellen deutschen Auseinandersetzungen im Zentrums- und Gewerkschaftsstreit und die unheilvolle Rolle Pius X. in diesen Kontroversen werden von Lill dargestellt (522 ff.) – Die noch nicht endgültig geklärte Rolle des Hl. Stuhles in der Krise, die zum 1. Weltkrieg führte, untersucht Aubert (541 ff.). Wenngleich noch keine abschließenden Urteile möglich sind, scheint doch festzustehen, daß bei Pius X. von der überparteilichen Einstellung seines Nachfolgers kaum die Rede sein kann, vielmehr seine Sympathien ziemlich eindeutig Österreich als der letzten katholischen Großmacht galten.

Baumgartner behandelt im 3. Tl. des Halbbandes die Geschichte der katholischen Missionen und das „Missionskonzept" in der Heimat, wobei eigentlich erst mit

Benedikt XV. ein ekklesiologisch-missiologischer Neuansatz zum Durchbruch kommt.

Es geht den Bearbeitern darum, „in der Kirchengeschichte dieses knappen Halbjahrhunderts die Wurzeln unserer eigenen Probleme bloßzulegen" (V). Die Lektüre kann darum jedem empfohlen werden, der sich bemüht, zu verstehen, wie – im Positiven wie im Negativen – das Heute kirchlicher Wirklichkeit geworden ist. Kl. Schatz, S. J.

Martina, Giacomo, S. J., *Pio IX* (1846–1850) (MiscHistPont 38). Gr. 8° (570 S.) Roma 1974, Università Gregoriana Editr.

Der erste Band der geplanten dreibändigen Monographie M.s über Pius IX. liegt nunmehr vor. Nach einem ausführlichen historiographischen Rückblick beginnt er gleich mit der Situation nach dem Tode Gregors XVI. und dem Konklave von 1846 und klammert die Vorgeschichte Mastai-Ferrettis ausdrücklich aus. Es mag auf den ersten Blick überraschen, daß dieser ganze Band, also ein Drittel des Gesamtwerkes, allein den ersten vier Pontifikatsjahren gewidmet wird. Aber dieses besondere Gewicht ist von der Sache her gerechtfertigt. Vor allem wird deutlich, welche Schlüsselstellung diesen Jahren 1846–1850 für die innere Entwicklung Pius IX. und die Richtung seines Pontifikats zukommt, und wie hier die Weichen für später gestellt werden: So ist der Syllabus „gewissermaßen das Resultat der Januar-September 1849 in Gaeta getroffenen Entscheidungen" (355; es geht um die Abkehr vom Konstitutionalismus und die Rückkehr zum absolutistischen Prinzip). – Durch eine detaillierte und umfangreiche Auswertung vor allem der italienischen Literatur und Quellen, in erster Linie natürlich des Archives Pius IX., ist der Autor in der Lage, auch über das Standardwerk Auberts und seine eigene erweiterte italienische Auflage hinaus, erhebliche Präzisierungen und neue Aspekte anzubringen, die das Gesamtbild des Papstes berühren. Dabei ist vor allem immer wieder der Vergleich zwischen den persönlichen Entwürfen, Konzepten und Augenblicksäußerungen des Papstes, die seine unmittelbare Stimmung widerspiegeln, und den endgültigen Dokumenten oder Maßnahmen interessant (wobei die bekannte Allokution v. 29. 4. 1848 und ihre Geschichte nur den eklatantesten, aber nicht den einzigen Fall darstellt). Der Schwerpunkt liegt eindeutig auf den italienischen Ereignissen und den „politischen" Fragen des Kirchenstaates während und nach der Revolution v. 1848; der gesamtkirchliche Hintergrund und die Hauptlinien pastoraler und kirchenpolitischer Art werden in den beiden Schlußkapiteln (423 ff.) skizziert.

Kontinuität oder Bruch zwischen dem Pius IX. bis und nach 1848? Mehr als mit der Widerlegung des Mythos des „liberalen" Pius IX. v. 1846–48, der ohnehin längst auf seine wirklichen Dimensionen zurückgeführt ist, beschäftigt sich M. mit den Faktoren, die zu diesem Mythos und der dann folgenden endgültigen Enttäuschung geführt haben. Außer der systematischen Propaganda Mazzinis und der von ihm abhängigen römischen Salons war es der Papst selbst, der dazu ungewollt beitrug, da ihm das politische Gespür für die Tragweite und die Konsequenzen seiner Gesten oder Worte fehlte. Dabei wird vor allem der Mangel an jeder klaren politischen Konzeption und die innere Unentschlossenheit überdeutlich (bes. 117 ff.). Pius IX. war längst überfälligen Reformen auf der Basis eines „aufgeklärten Absolutismus" durchaus zugeneigt. Anderseits war er außerstande, auch nur ein solches Konzept, wie es vor allem von seinem in den ersten Jahren einflußreichen Ratgeber Corboli Bussi vertreten wurde, konsequent und planmäßig durchzuführen. Stattdessen weckten die „riforme a singhiozzo" mit ihrem Wechsel von monatelangem Zögern und dann wieder Nachgeben, wo noch kurz zuvor Konzessionen als unvertretbar und der speziellen Natur des Kirchenstaates widerstreitend abgelehnt worden waren, abwechselnd enthusiastische Hoffnungen und Ernüchterungen. Wenn der Papst 1847 einmal äußerte, er werde solange nachgeben, wie es ihm das Gewissen erlaube, jedoch, am äußersten Punkt angelangt, sich „lieber in Stücke schneiden lassen, als noch einen Schritt weitergehen" (118), dann spricht dies zwar für seine Prinzipientreue, bedeutet jedoch – wie sich in den Ereignissen des folgenden Jahres zeigte – die politische Kapitulation. Was aber war dieser äußerste Punkt? Es ging hier um die Verknüpfung der allgemeinen Einstellung zu den Ideen der liberalen Freiheit und

Gleichheit und der nationalen Selbstbestimmung mit der speziellen Problematik des Kirchenstaates, der gerade die politische Souveränität und Unabhängigkeit des Papstes gewährleisten sollte. War hier der Übergang zum modernen Verfassungsstaat mit all seinen Konsequenzen (Verzicht auf die traditionellen Immunitäten, Gleichheit aller Bürger ohne Rücksicht auf die Konfession u. dgl.), der andernorts allenfalls als „Hypothese" akzeptiert wurde, vollziehbar? Und war die schrittweise Eingliederung des Kirchenstaates und des Papsttums in eine italienische Föderation mit der universalen Sendung des Papstes vereinbar? M. zeigt an vielen Stellen, wie diese Problematik durchaus bei Pius IX. und seinen Mitarbeitern deutlich erkannt wurde; dennoch erfolgte keine klare Entscheidung, bis zu welchem Punkte man gehen könne, sondern nur Taktieren und halbe Maßnahmen, deren Konsequenzen nicht überschaut wurden; und schließlich hatte man den Rubikon überschritten, ohne sich dessen wirklich bewußt zu sein (vgl. bes. 159 f. über den Plan einer italienischen Zollunion i. J. 1847; 211 ff. über das Statut v. März 1848). Mit dieser Problematik war natürlich die innere Ausweglosigkeit und Aporie des Kirchenstaates in der Welt des 19. Jh.s gegeben (158, 159 f.). Sie erfuhr ihre Zuspitzung in der nationalen Erregung des Jahres 1848 durch die Forderung der Teilnahme am Krieg gegen Österreich. Dabei tritt vor allem die Komplexität der Psyche des Papstes hervor. Im Gegensatz zu der allen modernen Ideen reserviert gegenüberstehenden Mehrheit der Kurie von der nationalen Begeisterung dieses Jahres mitgerissen, akzeptierte Pius IX. nicht nur das Nationalitätsprinzip, sondern ließ sich auch mehr als einmal zu Äußerungen hinreißen, die in dem für ihn kennzeichnenden „supranaturalistischen Sprung" in diesen Ereignissen unmittelbar den Fingerzeig der Vorsehung sahen, unter Verzicht auf jede nüchterne politische Analyse (so besonders in der Erklärung v. 30. 3. 1848, S. 199). Es ist ein Supranaturalismus, der sich dann, mit freilich gewandeltem Vorzeichen, auch nach dem Schock dieses Jahres durchhält. Zusammen mit der Emotionalität des Papstes und seinem Mangel an politischem Sinn macht er das Hauptcharakteristikum seiner Einstellung zu den Ereignissen des Revolutionsjahres.

Gewiß war Pius IX. auch inmitten der Ereignisse v. 1848 vom Primat seiner religiösen Mission durchdrungen (201 f.). Und es ist auch wahr, daß die Allokution v. 29. 4. (die eine Teilnahme am Krieg gegen Österreich als mit der universalen Sendung des Papsttums unvereinbar ablehnte) in ihren letzten Implikationen eine Entscheidung zum Primat des Religiösen und damit die Ablehnung eines „politischen" Papsttums bedeutet, wie es in der Konsequenz der neoguelfischen Konzeption, bes. Giobertis, gelegen hätte. Dennoch hebt M., der die Genese dieser Allokution bereits in früheren Arbeiten dargestellt hatte, hervor, daß man dabei weder bei dem Papst selbst noch bei den anderen Beteiligten von einer bewußt und klar als solche realisierten Entscheidung sprechen kann (252 ff.). Dagegen spricht das Schwanken Pius IX., nicht nur vor, sondern auch nach dieser Ansprache, und sein wiederholtes Spielen mit der Eventualität einer wenigstens indirekten Kriegsteilnahme (erst nachher Befragung einer Theologenkommission, welche – wohl gegen seine eigene Erwartung – überwiegend negativ ausfiel). Außerdem war es wohl der durchtriebene Politiker Antonelli, der der Ansprache erst ihren konsequent non-interventionistischen Tenor verlieh, während der gewiß eher vom Primat des Religiösen durchdrungene Papst von widerstreitenden Empfindungen hin und hergerissen wurde. – Es ist bezeichnend, daß Pius IX. auch auf das Scheitern des konstitutionellen Experiments nicht primär „politisch", sondern rein „supranaturalistisch" antwortete. Wenige Tage nach der Flucht nach Gaeta, am 6. 12. 1848, geschah die erste Kardinalsbefragung zur Immaculata Conceptio. „La rivoluzione romana era effetto del naturalismo dilagante, ed il mezzo più efficace per sconfiggerla consisteva nella definizione del dogma dell'Immacolata Concezione" (484 f.). Ein eigentlich politisches Konzept fehlte. Immerhin waren die Würfel noch nicht gefallen. Wie Pius IX., der auch noch damals erklärte, es gebe kein Zurück hinter das Statut v. März 48, allmählich in den folgenden Monaten seine antikonstitutionelle Wende vollzog, und wie sich das dramatische Ringen zwischen den Vertretern des Konstitutionalismus einerseits, der Rückkehr zum reinen Absolutismus anderseits abspielte, gehört zu den interessantesten und aufschlußreichsten Partien des Werkes (350 ff.). Obwohl es dabei vordergründig nur um den Kirchenstaat ging, hatte die Entscheidung grundsätzliche Relevanz für

die Frage der Vereinbarkeit von Religion und Freiheit, Kirche und liberalen Ideen. Die antikonstitutionelle Wende Pius IX., wiederum verbunden mit seinem typischen Supranaturalismus, wird deutlich in dem Entwurf des Antwortbriefes an Erzbischof Sibour v. Paris (362 f.), in welchem er jeden Kompromiß zwischen „Christus und Belial" ablehnt und die Presse- und Vereinsfreiheit als „innerlich schlecht" brandmarkt. Interessant ist dabei auch die Darstellung der Psychologie Pius IX. (367 f.). Viele Faktoren spielen dabei mit: Verbitterung über das Mißlingen des zögernd, aber wiederum nicht ohne persönliche Sympathien begonnenen Experimentes, bewußte Verhärtung gerade aus Angst, noch einmal dem Drang des eigenen Herzens nachzugeben (wer nach 1850 in gutgemeinter Absicht die „clemenza" des Papstes in den Jahren 1846–48 und seinen Reformwillen rühmte, rührte hier an eine offene Wunde!); die Erfahrung des eigenen politischen Versagens, die Pius IX. sich nicht wirklich eingestehen wollte und welche jetzt dazu führte, daß er sich ganz Antonelli auslieferte.

Im Kontrast zu dem politischen Schwanken des Papstes steht, wie der Autor darstellt, seine Kontinuität und Zielstrebigkeit auf eigentlich kirchlich-religiösem Gebiet. Grundlegend von den ersten Jahren her ist sein Bemühen um religiöse Vertiefung, vor allem im Klerus. Dieses religiös-spirituelle Hauptanliegen erhält aber seine geschichtliche Spezifikation von daher, daß es nicht nur bewußt „antijansenistisch" bestimmt ist, sondern auch Reform der Kirche in diametral entgegengesetztem Sinne konzipiert, als dies z. B. in den Reformideen Rosminis geschieht. Bezeichnend ist das Festhalten an der Vorstellung einer Reform von oben nach unten und das Mißtrauen gegenüber Bewegungen, die von der Basis und nicht von der Spitze ausgingen und die leicht im Zusammenhang mit revolutionären Ideen gesehen wurden. Sie offenbart sich nicht nur in der Konkordatspolitik, sondern wird auch deutlich in den Reserven gegenüber weitgehenderen und dann auch mit Verzicht auf Privilegierung verbundenen Forderungen nach voller kirchlicher Freiheit, wie sie etwa in Frankreich erhoben wurden (492, 506: bei allem Kampf gegen das Staatskirchentum wollte man nicht an dem Nominationsrecht rühren lassen, wobei vor allem die Furcht vor Bischofswahlen durch den Klerus mitspielte), ferner in manchen Äußerungen zur beginnenden katholischen Volksbewegung: Anstatt in ihr gerade eine zukunftsmächtige Neuorientierung zu erblicken, akzeptierte man sie nur als bedauerlichen Notbehelf, auf den man in so traurigen Zeiten angewiesen sei (506). Auch in diesem Licht ist die Indizierung der „Cinque piaghe" Rosminis i. J. 1849 zu sehen, ebenso wie die fast gleichzeitige Hirschers. – Interessant ist u. a. auch die Darstellung der Vorgeschichte und der ersten Jahre der „Civiltà Cattolica" (423-34) und der Konflikte, die nicht nur ihr Entstehen, sondern auch die folgenden Jahre ihrer Existenz begleiteten; sie zeigen, wie die Zeitschrift bei aller bewußt antirevolutionären Stellungnahme sich doch nicht in den Dienst des intransigenten Absolutismus Ferdinands II. v. Neapel einspannen ließ.

Ein synthetisches Schlußkapitel (527 ff.) faßt die Ergebnisse zusammen. Am Ende dieser bewegten Jahre offenbart sich: „Tramontava il mito di un Pio IX liberale, si affermava la realtà di un Pio IX pastore, proteso verso una riforma della Chiesa in una linea per molti tratti opposta a quella vagheggiata da uomini come Rosmini e Newman" (535). Das Werk ist nicht nur die bisher beste Gesamtdarstellung der ersten Jahre Pius IX.; es ist auch für jeden unverzichtbar, der sich mit den historischen Hintergründen der kirchlichen Orientierung eingehender befassen möchte, die zum „Syllabus" und zum 1. Vatikanum führte. Man darf darum mit Spannung die beiden folgenden Bände erwarten. Kl. Schatz, S. J.

Umschau

1. Logik, Sprachlogik, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre

Dopp, Joseph, Formale Logik. Aus dem Franz. übertr. u. bearb. von *Guido Küng* (Philosophia Lovaniensis, 3). Gr. 8° (328 S.) Einsiedeln 1970, Benziger, Ln. 38,– sfr./DM. – Mit der Übersetzung und Bearbeitung dieses Bandes sind alle vorliegenden Bände dieser repräsentativen Lehrbuchreihe auch dem Studierenden im deutschen Sprachraum leicht zugänglich geworden. Die deutsche Ausgabe, besorgt durch den Fribourger Prof. G. Küng, ist durch zahlreiche interessante Bemerkungen (vor allem sprachkritischen Inhalts) sowie durch ein ausführliches Literaturverzeichnis erweitert. – Zur Besprechung des französischen Originals vgl. ThPh 41 (1966) 137. V. Richter, S. J.

Rohrbach, Wilfrid, Das Sprachdenken Rosenstock-Huessys. Historische Erörterung und systematische Explikation. 8° (240 S.) Stuttgart 1973, Kohlhammer. Ln. 54.– DM. – Der eigenwillige und sprachgewaltige Vater des neuen Denkens ist für einen weiteren Kreis bislang ziemlich im Schatten geblieben. Schon darum verdient die Arbeit Dank, eine 1971 in Saarbrücken vorgelegte Dissertation, philosophisch, aber angeregt und begleitet von dem Theologen *Ulrich Mann*. – Der 1., historische Teil stellt das Sprachdenken in den Zusammenhang der abendländischen Geistesgeschichte, natürlich aus der Sicht eben dieses Denkens heraus, so daß sich als Grundbestimmungen der Denkgeschichte „Ich-Einsamkeit" und „Ich-Monismus" ergeben. Daneben läuft freilich ein Traditionsstrom von Herakleitos über Augustin zu Kierkegaard und vor allem Hamanns „Philologia crucis", auf den der Neuansatz sich rückbeziehen kann. Die Vorstellung dieses Ansatzes im Sprachdenken bildet das umfangreiche 4. Kap. des 1. Teils (67–140). Vor dem alttestamentlich begründeten Denken Rosenzweigs, Ehrenbergs „christlicher Logik", Ebners Pneumatologie und dem jüdisch-chassidischen „Sprachdenken" Bubers wird ausführlich Rosenstocks „Grammatik der Seele" behandelt, mündend in die Frage nach seiner Methode bzw. seinem wissenschaftlichen Ort: er kämpft gegen natur- wie geisteswissenschaftliche Psychologie, er verwirft die Philosophie als eine solche der Weltanschauung oder des Selbstbewußtseins im Namen eines Denkens des „nächsten Du"; selber nimmt er den Titel „grammatische Soziologie" in Anspruch, dies aber zugleich für ein Unternehmen der Über-setzung ans andere Ufer (des trinitarischen Glaubens). – Der 2., systematische Teil klärt zunächst an einem autobiographischen Gedicht die Voraussetzungen Rosenstocks: Sprache, Geschichte und Zeit. Als die Grundlagen seines Denkens werden entfaltet 1. sein Wirklichkeitsverständnis, das als Grammatik des Kreuzes im Kreuz der Grammatik durch eine reichverschränkte Synopse von Vierungen veranschaulicht werden kann: Du/Dich, Ich, Wir, Es; Ethik, Philosophie, Geschichte, Mathematik; Imperativ, Konjunktiv/Optativ, Präteritum, Indikativ; Gebet, Gebot, Geschichte, Gedanke... Von dort her 2. Rosenstocks Wissenschaftsverständnis (ihr Absolutheitsanspruch wird bestritten; ihr Amt ist die Wahrung des prosaisch-indikativischen vierten Aggregatzustands der Wirklichkeit); dementsprechend 3. nochmals seine Methode: Sprechdenken, also Teilnahme (statt Sprachdenken = Denken über), Mitweg (Methodos), 4. in einem Verständnis von System als Kreuz statt als Kreis, 5. in allen 4 Stilarten vom Indikativ bis zum Appell. Die Explikation dieser Grundlagen gilt dem trinitarischen Sprachverständnis des Denkers und der Herausforderung, die seine hierarchische Grammatik für die Theologie bedeutet. Sprache ist hier, gegen allen Naturalismus, Unnatur, dem Gerufensein des Menschen entsprungen, also dem Logos. Darum ist sie nur christologisch recht zu verstehen: Sprache ist Offenbarung, Offenbarung ist Orientierung im Kreuz, aus dessen Geschehen heraus

Jesus den Namen aller Namen: Christus, erhält. Damit besagt Christozentrik Pneumatozentrik. („Patmos" heißt ein Freundeskreis um Rosenstock mit dem 1919 gegründeten Verlag.) Sprechen geschieht allein in Geistes-gegenwart, darum heißt Sprechen Friedenstiften und Frieden: Miteinandersprechen. (Ergriffenheit ist die Voraussetzung allen Begreifens.) Auf die Frage, was der Mensch sei, lautet so die Antwort: das Wesen, das begeistert werden kann. Anthropologie wird zur „Argonautik", dem Sprechen vom Aufbruch, oder (gegen Metaphysik) zur Metanomik, die den Menschen als noch offene Antwort auf das an ihn ergangene Wort versteht. So stehen Wort und Gebet vor Begriff und Denken. (Wer unerschüttert denken will, versagt sich und versagt.) Die Umkehrung dieser Hierarchie wirft Rosenstock der Theologie vor, als dem Sündenstand eines Redens von Gott in absentia in atheistisch wissenschaftlicher Methode. Theologie sei von Glaube zu unterscheiden, dogmatisches Reden ein zweites (freilich als solches unverzichtbar; das Dogma ist eine häßliche Vogelscheuche, die gleichwohl den Samen hütet). – An Sendungs- (um nicht zu sagen: Selbst-)Bewußtsein mangelt es Rosenstock nicht; verständlich, daß auch der Verf. in ihm das „Sic et non für heute", die Basis eines radikalen Neuanfangs sieht; daß Kritik eigentlich nur, verhalten, in Einzelfragen anklingt. Nun wird man sagen müssen, daß hier wieder ein Sprach- und Sprechdenker sich und – schlimmer – anderen eben durch seine Sprache im Weg steht (wie bereits der große Hamann); daß hier wieder ein Dialogiker machtvoll monologisiert; daß die Polemiken im allgemeinen ebenso überzogen sind wie etwa im besonderen ein Jesus-Verständnis, das sein ganzes Leben als aus Sterben bestanden habend sieht; daß die „bezwingende Geschlossenheit" dieses Entwurfs vielleicht doch eher ein Warnzeichen als ein Wahrheitskriterium darstellt. Doch ein Rufer in der Wüste wird mit solcher Optik nicht getroffen. Ihm zu begegnen, von ihm getroffen zu werden aber könnte nicht nur für Theologen eine heilsame Krisis bedeuten. J. Splett

Kranz, Gisbert, Liebe und Erkenntnis. Ein Versuch. 8° (141 S.) München-Salzburg 1972, Pustet. 14,80 DM. – Der Verf., von Fach Literaturhistoriker, hat uns in diesem „Versuch" ein überaus ansprechendes Buch zu der alten und doch stets neuen Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Liebe geschenkt. Gerade seine umfassende Kenntnis der Geschichte nicht nur der Theologie und Philosophie, sondern auch der Dichtung und der Mystik ermöglicht es ihm, auf manche wenig bekannte und doch bedeutsame Kerngedanken der abendländischen Überlieferung hinzuweisen. Vor allem deshalb kommt dem Buch auch ein wissenschaftlicher Wert zu. K. versteht es auch, in den auf den ersten Blick oft unvereinbar erscheinenden Aussprüchen die tiefere Einheit sichtbar zu machen. Vielleicht hätte die Berücksichtigung einiger weiterer Unterscheidungen, wie der von intellectus und ratio, oder in der Frage nach dem „Primat" von Erkenntnis oder Liebe zwischen Ursprungsordnung und Rangordnung, noch mehr zur Klärung beitragen können.
J. de Vries, S. J.

2. Gottesfrage. Religionsphilosophie

Krenn, Kurt, Die wirkliche Wirklichkeit Gottes. Gott in der Sprache heutiger Probleme (Abhdlgn z. Philos., Psych., Soziol. d. Religion u. Ökumenik, H. 30 d. N. F.). 8° (188 S.) Paderborn 1974, Schöningh. 24,– DM. – Es handelt sich um „Ringvorlesungen zur Gottesfrage" an der Phil.-Theol. Hochschule Linz aus dem Jahre 1973. Dem Hrsg. zufolge wird Gott zur Notwendigkeit heutigen Denkens, „wenn die Gottesidee eintaucht in die Bewegung des jeweiligen Denkens, um schließlich als die rettende Insel des Vorbehalts für das in Krise gekommene Denken aufzutauchen" (9). Darum der Ton auf der für den heutigen Menschen „wirklichen" Wirklichkeit Gottes. Die einzelnen Referate, auf ein breiteres Publikum eingestellt, sind z. T. doch nicht wenig anspruchsvoll, zumal sie immerhin einen gewissen kultur- und philosophiegeschichtlichen Horizont voraussetzen, abgesehen von einer nicht geringen Vertrautheit mit spezifisch philosophischer Reflexion. – G. Wildmann erarbeitet „das personale Gottesverständnis als

Bedingung der Freiheitsgeschichte" (11–43), wobei wesentlich von der *christlichen* Gottesidee die Rede ist. Fr. Fürstenberg untersucht „religiöse Daseinsformen im gesellschaftlichen Wandel" (45–59). J. Schmucker interpretiert, auf dem Hintergrund seiner Spezialstudien über Kant, „die positiven Ansätze Kants zur Lösung des philosophischen Gottesproblems" (61–76): er würdigt Kants bedingtes Festhalten am physiko-theologischen Argument, vor allem jedoch den Ansatz natürlicher Gotteserkenntnis in den Gewißheiten der „praktischen Vernunft", ein Ansatz, der „auch außerhalb des kritischen Systems unmittelbar überzeugend" sei (69). Bedeutsam erscheint der Hinweis auf eine mögliche intensivere Auswertung von Kants „Opus posthumum" für das ethiko-theologische Argument. An Kants Ethikotheologie mit ihrer Wurzel im „Unbedingtheitsanspruch des sittlichen Sollens" (77) knüpft G. Rombold an (77–91). Er versucht jene „menschlichen Erfahrungen, die uns unbedingt angehen", phänomenologisch darzustellen; in ihnen liege eine Art „Gotteserfahrung" vor (83). Zwischendurch fällt die Bemerkung, auch die Geistseele des Menschen habe sich aus dem Tierreich entwickelt – und der Beweis dafür? Etwa nur der Satz, „eine leiblose Geistseele ist für uns nicht mehr als ein Phantom" (89 – für uns? Wer ist gemeint?). W. A. de Paters Aufsatz „Rede von Gott" (93–122) bringt das einschlägige Sprachanalytische, wie wir es aus seinem Werk „Theologische Sprachlogik" (München 1971) kennen. F. Buri untersucht den Zusammenhang von „Gottesglaube und Kausalität" (123–141): Wir werden unserer „Kausalität aus Freiheit" als unserer Bestimmung zu unbedingtem Füreinander-Verantwortlichsein inne, und darin des Transzendenzbezugs. Die „creatio-ex-nihilo"-Spekulation der traditionellen Philosophie und Theologie wird abgelehnt (138). Der zugrunde liegende Begriff „Ursache" dürfte dabei, wie so oft, univok verstanden sein, und damit ist natürlich seine philosophisch-theologische Brauchbarkeit verspielt. Nach dem Vortrag W. Pannenbergs über „Eschatologie und Sinnerfahrung" (143–158) kommt der Autor auf die eigentlich philosophische Gottesfrage zurück unter dem bezeichnenden Titel: „Der springende Punkt. Kann das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden?" (159–185) Nachdem aller „objektivierenden" Erkenntnis (auch dem sich objektivierenden Selbstbewußtsein) nur kategorialer Charakter zugesprochen wird (168), fragt es sich, wie man die Ganzheit der in der Subjekt-Objekt-Struktur erkannten Seienden transzendieren könne. Es kommt darauf hinaus, daß die aller kategorialen Erkenntnis vorausliegende, sie ermöglichende „Ganzheit" des Erkennbaren auch als sie selbst etwas „Bewußtes" sein müsse (168 f.), eben weil – wenn ich richtig sehe – als vorkategoriale Möglichkeitsbedingung kategorialer Erkenntnis jene Ganzheit nur „Identität" von Subjekt und Objekt, Sein und Erkennen heißen könne, die wiederum nicht identisch sein könne mit der Totalität des menschlichen Bewußtseins und seiner Gegenstände; sie ist daher die das menschliche Subjekt und seine Welt transzendierende und bergende Ganzheit als „Substanz" – so klingt bereits „Göttliches" an (172), das dann in einer Art „disclosure" (181 f.) als der wirkliche Gott aufgeht. – Die einigermaßen komplizierten, aber anregenden Ausführungen beziehen schließlich die traditionellen Gottesbeweise kritisch ein; diese vermögen „aus ihrer eigenen direkten Logik und Thematik" nicht ins Transzendente hineinzureichen (175). Doch die ihnen nach K. verbleibende Funktion als logische Katalysatoren der Denkbewegung auf das Ganze als „Substanz" hin scheint letztlich ziemlich irrelevant zu sein. Jedenfalls will es nicht gelingen, den schwierigen Gedankengang in wenigen Sätzen zu referieren. Der 27 S. lange Text ohne jede Gliederung wäre mit einer solchen ganz gewiß durchsichtiger geworden.

H. Ogiermann, S. J.

Légaut, Marcel, Meine Erfahrungen mit dem Menschen. Der Mensch auf der Suche nach seiner Menschlichkeit. 8° (298 S.) Freiburg-Basel-Wien 1973, Herder. 24,– DM. – Ders., Glaube, der mich trägt. Einsicht und Bekenntnis. 8° (160 S.) Freiburg-Basel-Wien 1974, Herder. 14,80 DM. – Auch in Frankreich ist „L'homme à la recherche de son humanité" nach dem später konzipierten 1. Bd. erschienen, dessen deutsche Ausgabe nun in der 8. Aufl. greifbar ist. Wiederum vorzüglich von *Elisabeth Darlap* übertragen, zeichnet er den Weg des Menschen zum Glauben nach. Fußend auf der Grunderfahrung der Selbstannahme („Glaube an sich selbst"), über das Angenommensein und Annehmen in der Liebe zwischen

Mann und Frau (den ehelichen Glauben), die Vaterschaft (den Glauben an den Sohn) und das hieraus erwachsende Verständnis des eigenen Todes. Dieser dreifache Glaube in seiner vielfältigen Gefährdung ruft den Menschen bei seiner schöpferischen Freiheit an, in der er allem, was ihm widerfährt, einen Sinn geben kann. Die Sinnfrage stellt sich ihm ja unausweichlich, wenn er erwachsen wird. L. sieht hier eine doppelte Möglichkeit positiver Antwort: sich selbst in einer umfassenden Schau des Ganzen zu situieren – oder in Verinnerlichung seine persönliche Verbindung mit dem Ganzen zu finden. Das erste nennt er ideologische Gläubigkeit und zeigt ihre Wahrheiten wie ihre natürliche Gefährdung. Unvermeidliche Krisen eröffnen die Chance zum Glauben an Gott in der gewagten Annahme seiner selbst, im Gehorsam zum eigenen Ruf. Hier gibt es statt Antworten Fragen, die gelebt sein wollen und die Sendung des Einzelnen artikulieren. – Von dieser Vereinzelung her eröffnet sich nun auf angemessene Weise die Gemeinschaftsperspektive geistiger Sohn- und Vaterschaft als der Verwirklichung der Sendung. Der Ruf nach einem Vater im Geiste von unmittelbarster Gegenwart führt am Schluß zu Rede von Jesus Christus als *dem* Vater dem Geiste nach: „Je mehr man Jesus entdeckt, indem man sich selbst entdeckt und sich seiner eigenen Sendung hingibt, um so besser versteht man die Notwendigkeit seiner Ankunft und um so mehr erkennt man auch die Tiefe des Geheimnisses, das den Menschen mit Gott verbindet" (298). – Das kleine dritte Buch – „Travail de la Foi" –, übersetzt von *Emil Kohl* und *Hans Schimpf*, gibt so etwas wie einen autobiographischen Kommentar oder auch eine zugänglichere Kurzfassung zu den beiden großen Bänden. Zwar ist biographisch im strengen Sinn nur Kap. I: Bekenntnis eines Intellektuellen, und sind andererseits im weiteren Sinn es auch die großen Bücher, gleichwohl tritt der Ordnungs- und Systematisierungswille jetzt stärker hinter dem unmittelbaren Zeugnis zurück. Die einzelnen Kapitel stellen locker miteinander verbundene Meditationen dar, sich gleichermaßen an Kernstellen der Schrift wie an jenem persönlichen Lebensmühen entzündend, aus dem dann die umfassende und durchgearbeitete Schau hervorwächst. Die Themen: Intellektuelles Forschen und religiöse Suche, das Zeugnis des (im Unterschied zur begeisterten Jugend) reifen Menschen, das existentielle Scheitern, der Nächste, die spirituelle Vollendung. – L.'s Reflexionen sind so persönlich wie die Lebensentscheidung, zu der sie hingeführt haben und aus der sie hervorgegangen sind. Ihrer eigenen Betonung der Sendung des je Einzelnen entsprechend, dürfen sie (und gerade auch diese Akzentuierung) gewiß nicht zur Charta einer ihrerseits ideologischen Gläubigkeit stilisiert werden. Eben dann aber könnte von ihnen einer jener prophetischen Anstöße ausgehen, für deren Ersehntsein und erhoffte Notwendigkeit nicht zuletzt die Auflagenhöhe dieser Bücher zeugt. J. Splett

Schrödter, Hermann, Philosophie und Religion. Die „Religionswissenschaft" Bernard Bolzanos (Monogr. z. philos. Forschung, Bd. 93). 8° (VIII u. 196 S.) Meisenheim/Glan 1972, Hain. 34,– DM. – Der Prager Philosoph und Mathematiker war in der Tat ein halbes Jahrhundert so gut wie vergessen. Immerhin sieht man ihn heute in der Ahnenreihe von Phänomenologie und moderner Logik; aber die Religionsphilosophie des katholischen Priesters, der wegen angeblicher Heterodoxie als 38jähriger pensioniert wurde, ist so unbekannt, daß dem Verf. mit Recht „zunächst eine aus den Quellen gearbeitete Darstellung ... nötig" scheint (2). – Er stellt eingangs B.'s Entwurf einer Religionswissenschaft vor: eines wissenschaftlich-rationalen Bemühens um die Religion, das sich der Wahrheitsfrage stellen muß, von normativ-kritischer Funktion, deren Maßstab (in heute fraglichem Absehen von der historischen Dimension) in der „allgemeinen Menschenvernunft", im „obersten Sittengesetz" liegt. Da Religion sich auf göttliche Offenbarung bezieht, ist Grundfrage der Religionswissenschaft die nach zumindest der Möglichkeit des Absoluten. Die Grundlagensicherung dieser Wissenschaft gilt demgemäß erstlich wissenschaftstheoretischen und metaphysischen Fragen: Der Verf. behandelt vor allem B.'s Wahrheitsbegriff, seine Lehre von „Sätzen und Wahrheiten an sich" und die Modalitätenlehre. In Auseinandersetzung besonders mit Kant, erst in zweiter Linie mit dem deutschen Idealismus greift B. auf Leibniz zurück. Sein Doppel-Ergebnis, „es gibt" Grundwahrheiten, „es gibt" ein notwendiges Wesen (als funktional-operatives Prinzip von Denken und Sein), bildet

das Fundament der Gotteslehre. Gott ist für B. das unbedingt Wirkliche. Dessen Dasein kann nicht objektiv begründet werden (im Sinn der Darstellung der objektiven Abhängigkeit einer Wahrheit von anderen Wahrheiten); aber es kann gewiß gemacht werden. B. führt seinen Beweis über das Kausalitätsprinzip von der in der Selbst-Intuition gegebenen Existenz veränderlicher Substanzen aus. – Von hier aus kann nun die Religion bestimmt werden: die Summe aller Meinungen, die für Tugend und Glückseligkeit eines Menschen (subjektiver Begriff) bzw. der Menschheit (objektiver Begriff) nicht gleichgültig sind. Ihre Differenz zur Sittlichkeit sieht B. darin, daß ihr die Erkenntnis der konkreten Pflichten zugehört und sie entscheidende Motive zu ihrer Erfüllung anbietet. Die Sittlichkeit ihrerseits ist bedeutsam für die Religion, weil das Sittengesetz archetypisch in Gott realisiert ist und so Weg und Maßstab für Aussagen über Gott und zur Beurteilung der Religion ergibt. (In einem eigenen Abschnitt geht Sch. auf die bisherigen Interpretationen von B.'s Ethik und Religionslehre ein und macht überzeugend Mißverständnisse und Verkürzungen deutlich.) – Entscheidend zu bewähren hat sich ein solcher Entwurf jedoch vor dem Begriff der Offenbarung. Die Religionswissenschaft hat nach B. hier die Aufgabe, deren problematische Möglichkeit aufzuweisen. Ihr faktisches Ergangensein ist unableitbar; man muß sie vorfinden. Damit stellt sich die Kriterienfrage. B. sieht das innere Kriterium gültiger Offenbarung in ihrer sittlichen Zuträglichkeit, ihr äußeres Kriterium im Wunder, h. h. in nach Zeit und Umwelt außerordentlichen Ereignissen. Ein eigenes Problem stellt die Bildhaftigkeit religiöser Aussagen dar. Von früheren Stellungnahmen über die mögliche Nützlichkeit von Irrtümern gelangt B. hier zu einem positiveren Verständnis, das der Lösung von anscheinenden Widersprüchen zwischen Offenbarungs- und Vernunftwahrheiten dienen soll. Die persönliche Entscheidung und vernünftige Verantwortlichkeit des Einzelnen bleiben in dieser Situation unabdingbar und müssen darum von Staat und Gesellschaft respektiert werden. – Die Nähe zu Kant aufgrund des gemeinsamen neuzeitlichen Bewußtseins wird in der eindringlichen und immer wieder historisch ausgreifenden Darstellung von Sch. ebenso deutlich wie B.'s Andersartigkeit (und die damit gegebenen Grenzen im Verständnis Kants), vor allem insofern B. die Religion auf Wahrheiten an sich bezieht, die nicht bloß transzendental, sondern durch konkrete Subjektivität vermittelt werden. Sch. kennzeichnet diese Position als den Versuch, „durch Modifikation vor-kantischen Denkens einen von Kant verschiedenen Standpunkt zu gewinnen, der trotzdem ohne Kant nicht möglich wäre", ohne daß er in der Richtung des Deutschen Idealismus ginge (178). „Hier muß das Gespräch mit Hegel einsetzen, zu dem Bolzano aufgrund seiner mathematisch-logisch geprägten Interessen und seiner Verwurzelung in der Aufklärung nicht wirklich fähig war" (ebd.). – Kritikpunkte werden abschließend kurz notiert: der eigentümliche „logische Platonismus" der Wahrheiten an sich, die Grenzen einer formalistischen Monadologie, die undialektische Konzeption von Begriff und Handeln. Einer B.-Renaissance will der Verf. nicht das Wort reden; aber er hält eine Berücksichtigung seiner Lösungsversuche bei einer Reihe von Problemen für fruchtbar, nicht zuletzt im Zuge einer – inzwischen (die Arbeit wurde 1968 abgeschlossen) ja zunehmend aktuellen – wissenschaftstheoretischen Fragestellung in der Theologie und als Gegengewicht zu traditionalistischer Bindung an mittelalterliche Philosophie wie zu allzu rascher Rezeption existentialen Denkens – welche beide hinwiederum heute wohl weniger eines Gegengewichts bedürfen. – Bibliographie, Personen- und Sachregister ergänzen die hilfreiche Arbeit. J. Splett

Casper, Bernhard, Wesen und Grenzen der Religionskritik. Feuerbach, Marx, Freud. 8° (95 S.) Würzburg 1974, Echter. 11,80 DM. – Auf die Anfrage der Religionskritiker, ob die Religion nicht die umfassendste Selbsttäuschung der Menschen sei, wird eine so kurz gefaßte Schrift wie die des Augsburger Dogmatikers B. Casper natürlich keine erschöpfende Antwort geben können. Doch gelingt es dem Verf., klar und präzis über die Grundlinien der Religionskritik bei Feuerbach, Marx und Freud zu informieren und deutlich zu machen, „in welcher Weise die Religionskritik hinterfragt werden muß". – In seiner Kritik der Kritik weist C. auf die seit Descartes veränderte Zielrichtung des philosophischen Fragens hin: nicht mehr dem Wahren und dem Sinn gilt das Interesse, sondern der

Funktionsweise und dem Woher (der causa efficiens); Gott wird dadurch selbst als Teil in einem Funktionszusammenhang begriffen und damit schließlich als Konkurrent menschlichen Handelns mißverstanden. Hinzu treten die Mängel der Feuerbachschen Erkenntnisprinzipien, die es nicht erlauben, die zentralen Begriffe wie Menschengattung, Menschheit oder Natur mit einem für das Handeln verbindlichen Inhalt zu füllen. Feuerbachs Reduktion der Theologie findet infolge seines Sensualismus kein tragfähiges Fundament. – Wenngleich die Religionskritik mit ihrer Aufklärung recht hat, daß in der Religion alles menschlich sei, bleibt doch die Schlußfolgerung falsch, die Religion sei nur ein vom Menschen erstelltes illusorisches Gebilde. Gerade in der aufklärerischen „Bewegung des Hinterfragens" sieht C. einen Ansatz, das Anliegen der Religionskritik positiv aufzunehmen und zugleich über sie hinauszuführen. Denn der Prozeß des kritischen Hinterfragens kommt überhaupt nur in Gang, weil und insofern es die unbedingte Frage nach dem eigentlich Wahren und Guten gibt (78). Sowenig dieses schlechthin Wahre und Gute objektivierbarer Gegenstand unseres Wissens werden kann, so ist es doch wirklich. Gäbe es dieses Wahre und Gute nicht, wären auch alle Schritte über das Bestehende hinaus ein Leerlauf. Verantwortung auf sich nehmen, Opfer bringen, wie der Marxismus fordert, geschichtliches Handeln schließlich insgesamt, ist nur sinnvoll, wenn die Suche nach dem unbedingten Sinn nicht ins Leere geht, ohne daß man diesen Sinn je dingfest machen könnte. Der Mensch, der nur als der nach unbedingtem Sinn Suchende überhaupt geschichtlich handeln kann, ist der *Entdecker* von Sinnantworten und somit von Religion, wie C. mit L. Kolakowski sagt, und nicht ihr Erfinder. (Leider ist der Verweis C.s auf den Dialektischen Materialismus, hier werde das menschliche Handeln als notwendige dialektische Entfaltung der Materie verstanden, zu knapp geraten, denn er nimmt den möglichen Einwand, eben dieser Dialektische Materialismus erkenne doch die Wirklichkeit des menschlichen Bewußtseins und der Freiheit an, nicht auf.) Christliche Sinnantwort, die auf dem Leben Jesu gründet, bleibt offen für das Neue in der Geschichte; sie ist deshalb auch nicht gegenständlich greifbar, sondern kann nur immer wieder neu bezeugt werden – auch in religiösen Formen. Das Anliegen von Aufklärung und Religionskritik, die Befreiung des Menschen von vergegenständlichten Mächten über ihm, ist so gerade vom christlichen Glauben selbst aufgenommen. – Dieses Büchlein ist vortrefflich geeignet als Diskussionsgrundlage für studentische Arbeitskreise und Seminare. P. Ehlen, S. J.

3. Anthropologie. Naturphilosophie

Lévi-Strauss, Claude, Anthropologie structurale deux. 8° (450 S.) Paris 1973, Plon. – Fünfzehn Jahre nach dem Erscheinen seiner – damals sicher noch nicht auf eine Erweiterung geplanten – „Anthropologie structurale" (dt. [1967] Suhrkamp) faßt L.-Str. eine Reihe von Vorträgen und entlegeneren Veröffentlichungen zu einem zweiten Band zusammen. Daß das Wort „Anthropologie" im Titel so wenig wie beim ersten Band eine philosophische Disziplin meint, sondern soviel wie „allgemeine Ethnologie" oder „Kulturwissenschaft" heißt, muß vorweg gesagt werden. – Das Buch gliedert seinen Inhalt in vier Gruppen, deren zwei mittlere mehr der Fachdiskussion gewidmet sind, während die beiden äußeren sich an weitere Leserkreise wenden. Erwähnen wir schnell die Themen der beiden mittleren, „Organisation sociale" (89–135) und „Mythologie et rituel" (139–315) überschriebenen Teile! Die wichtigsten Beiträge sind hier vielleicht die „réflexions sur l'atome de parenté" (1973), d. h. jenes Beziehungsgefüge zwischen Ego, Vater, Mutter und Onkel, das zur Darstellung eines jeden Verwandtschaftssystems notwendig und hinreichend ist; vgl. dazu L.-Str.s erstes Hauptwerk „Les structures élémentaires de la parenté" (1949); außerdem der berühmte Aufsatz „La geste d'Asdiwal" (1958), der vor dem Erscheinen der Mythologiques als das gelungenste Beispiel strukturaler Mytheninterpretation galt. – Der 1. Tl. des Buches, „Vue perspectives" (11–85), enthält neben Festreden auf Rousseau und Durkheim sowie Berichten über die Arbeit des Bureau of American Ethnology und des Lehrstuhls des Verfs. an der École pratique des hautes études vor allem die Antrittsvorlesung, die L.-Str. bei seiner Aufnahme in das illustre Collège de France (1960) gehalten

hat: Le champ de l'anthropologie (11–44), eine sehr gedrängte Selbstdarstellung der Arbeit des Verf., in Abhebung von verwandten Versuchen und in exemplarischer Durchführung zweier Grundfragen: der Frage nach dem Sinn des Inzestverbots und des Problems der Einheit des mythischen Denkens. Im letzten Abschnitt des Buches, „Humanisme et humanités" (319–422), behandelt der Verf. gewisse Aspekte unserer eigenen Gesellschaft (Literatur, Kunst, Umweltfragen) und die Organisation von Forschung und Lehre in den Wissenschaften vom Menschen. Eine neu durchgesehene Fassung der 1952 im Auftrag der UNESCO veröffentlichten Schrift „Race et histoire" schließt die Sammlung ab. Das Buch ist eine willkommene Ergänzung zum ersten Band der „Strukturalen Anthropologie". G. Haeffner, S. J.

Hofer, Helmut/Altner, Günter, Die Sonderstellung des Menschen. Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Aspekte. Gr. 8° (VII u. 231 S., 17 Abb.) Stuttgart 1972, G. Fischer. 38,– DM. – Das Buch stellt eines der seltenen Werke dar, in denen eine gelungene interdisziplinäre Diskussion über die Sonderstellung des Menschen geleistet wird. Man muß den Autoren – ein naturwissenschaftlicher und ein geisteswissenschaftlicher Anthropologe – und dem Verlag für diese Arbeit dankbar sein. Das Werk ist aus jahrelanger, enger Zusammenarbeit entstanden: „Wir waren uns von Anfang an darüber klar, daß das Phänomen Mensch von zwei Gesichtspunkten aus begriffen werden müsse, vom Physischen und vom Geistigen her, und daß die Analyse nur im Sinne der Evolution erfolgen könne. Zwischen diesen beiden Polen liegt die gesamte Problematik des Menschen, als Individuum, als Paar – der ‚Mensch' ist nur als Mann und Frau existent –, als bestimmte Gesellschaft und als Menschheit, im Sinne der Gesamtheit aller Menschen. Es ist wohl für unser Menschsein bezeichnend und wir glauben, daß man dem größte Bedeutung bei der Beurteilung des Menschen zuteil werden lassen muß, daß etwa seit zwei Jahrzehnten ein Denken in der Dimension der ‚Menschheit' immer mehr um sich greift" (Vorwort). Über die Sonderstellung urteilen die Autoren: „Auch das Geistige, dessen eminente Bedeutung nicht bestritten, sondern gerade von uns besonders betont wird, hat eine unleugbare und in zunehmendem Maße erforschbare Zuordnung zur Physis, die mit ihm phylogenetisch entstanden ist. Wir hatten aber niemals Zweifel daran, daß das Geistige seine Eigengesetzlichkeit hat, die auf den Menschen in seinen seelischen und leiblichen Qualitäten zurückwirkt und für ihn mehr kennzeichnend ist als seine physischen Eigenschaften. Vergleichend biologisch geurteilt ist der Mensch ein in verschiedener Hinsicht nur graduell spezialisierter Pongide. Die Sonderstellung des Menschen ist für uns ein Ergebnis der Stammesgeschichte, die in der Wechselwirkung physischer Möglichkeiten und psychischer Leistungen zu einem Wesen führt, bei dem letztere so dominieren, daß sie dem Menschen eine Sonderstellung in der Natur verleihen" (Vorwort). Diese einführenden Sätze geben genau den Rahmen der beiden folgenden Abhandlungen an. Der bekannte Primatologe Hofer bearbeitet in seinem Beitrag „Prolegomena primatologiae" (3–146) die einschlägigen Fragen der naturwissenschaftlichen Anthropologie. Er beginnt mit einer kurzen, geschichtlichen Einleitung, zeigt sodann die Geschichte des Stammes, die Evolution des Gehirns und die Entwicklung der Bipedie des Menschen auf. Ergänzend zu den sehr instruktiven Ausführungen über die Bipedie des Menschen seien einige Bemerkungen erlaubt: Das Wesentliche ist der Erwerb einer aufrechten Dauerhaltung und eines neuen „aufgerichteten" Verhaltens, das im betonten Gegensatz zu dem „horizontalen" Verhalten und der horizontalen Haltung des Tieres steht. Ein bedeutungsvoller Vorgang beim Erwerb der Aufrichtung ist nicht nur die Vertikalisierung der Körperachse, sondern vor allem die Aufrichtung des Kopfes, worauf schon Herder hingewiesen hat (vgl. Zitat 155 f.). Durch eine neue Hierarchie der Organe am Kopf u. a. hat der Mensch eine neue Weltsicht erhalten, in der es vor allem ein „oben" gibt, eine Richtung, die anscheinend in der Tiersprache fehlt (z. B. haben die Bienen in ihrer Orientierungssprache kein „Wort" für oben, was K. v. Frisch nachgewiesen hat). Anschließend an die Bipedie behandelt H. das Lebensalter und die Einheit der Kommunikation, untersucht dann das Verhalten (z. B. mögliche Anfänge des Kults) und mögliche Einflüsse des Verhaltens auf den Verlauf der physischen Evolution. Den Abschluß bildet die

Besprechung der Erfindungen der Affen (z. B. die berühmten Affen auf Koshima Island). – Die philosophischen Aspekte des Problems behandelt (149–215) Altner, indem er zuerst von der Methodik des interdisziplinären Gesprächs über den Menschen handelt. Er weist mit Recht auf die immer noch großen Schwierigkeiten und Mißverständnisse hin, die in einem solchen Gespräch von beiden Seiten auftauchen können. Das Für und Wider zu Teilhard de Chardin ist ein Beispiel dafür (149). Anschließend bespricht A. verschiedene „Menschenbilder", die in der philosophischen und anthropologischen Diskussion von Bedeutung geworden sind: Zuerst J. G. Herder („Der Mensch, Mittelglied zweier Welten"), dessen Ansichten über den aufrechten Gang mir besonders interessant und in der bisherigen Diskussion fast ganz vergessen erscheinen. Es folgt die Besprechung von Kants Menschenbild (der Mensch als frei handelndes Wesen), von G. W. F. Hegel (der Mensch als denkender Geist) und von Karl Marx (der Mensch, Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse). Schließlich werden die Ansichten der neueren Anthropologie (Scheler, Gehlen, Plessner) erörtert. – Den Abschluß des wertvollen Werkes bildet eine Betrachtung A.s über die „Conditio humana", in der er glaubt, daß die „Kategorie des Verhaltens" im gegenwärtigen Gespräch besonders hilfreich sei, „weil sie allen am Gespräch beteiligten Anthropologien die Integration ihrer jeweiligen Sichtweisen des Menschen erlaubt" (215). A. Haas, S. J.

Portmann, Adolf, Entläßt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie. 8° (381 S.) München 1970, Piper. 24,– DM. – Die hier in einem Band zusammengefaßten Studien (die meisten aus den letzten 15 Jahren) können als die wesentlichen Ergebnisse des biologischen und anthropologischen Forschens des bedeutenden Zoologen betrachtet werden. Sie sind unter drei Hauptgesichtspunkte gestellt: 1. Probleme der lebendigen Erscheinung (12–136). Das zentrale Anliegen dieser Studien ist die Einordnung der Gestaltforschung (Morphologie) in die heutige biologische Forschung und „die Darstellung der Eigengesetzlichkeit dieser Morphologie inmitten einer Lebensforschung, die seit Jahren und heute in steigendem Maße und mit triftigen Gründen sich der molekularen und der mikrobiologischen Stufe zuwendet" (7). Der Verf. tritt für eine „umfassendere Morphologie" ein, die über die funktionalen Rollen im Lebensspiel hinaus allgemeinere Gesetzmäßigkeiten des Formwerdens und der Formgebung herausarbeitet. Selbstdarstellung und Innerlichkeit sind wichtige Akzente in dieser Lehre vom Organismus. Der 2. Tl. des Buches faßt die wichtigsten anthropologischen Arbeiten zusammen (137–210), die alle aus der eben erwähnten Wendung der Biologie zum Unsichtbaren erwachsen sind. P. versucht eine „Ortsbestimmung des Menschen in einer Geisteswelt, in der der mächtigste Zweig der Naturforschung ausgreift aus der Sphäre des Alltags in die Zone jenseits der unbewaffneten Sinne" (8). Gegenüber Mikro- und Makrokosmos wird der „Mediokosmos" als unsere eigentliche Lebenssphäre bestimmt. Hierher gehört die von P. in grundlegenden Arbeiten dargestellte Eigenart unserer Individualentwicklung, die während langer Kindheitsjahre sich im Mediokosmos vollzieht. Von dieser „primären Weltsicht" aus muß sich der junge Mensch langsam in ein „zweites sekundäres Weltbild" einleben, das die Naturwissenschaften aufbauen und das täglich von der Forschung erweitert wird. Daß P. die Bedeutung dieser Zweiteilung unserer langen Entwicklungsperiode erkannt und bearbeitet hat, muß als besonderes Verdienst gewertet werden. Ferner schildert der Verf. noch „Die entscheidende Wendung im Evolutionsdenken der Biologie" (168–185) und zeichnet die Grundlinien einer „basalen Anthropologie" (154–167). Der abschließende 3. Tl. ist Sozialproblemen gewidmet (211–379), so z. B. der Manipulation des Menschen als Schicksal und Bedrohung, der Entwicklungsbeschleunigung der Jugend als biologischem und sozialem Problem, der Bedeutung der Erziehung in der heutigen Zeit, der biologischen und rechtlichen Stellung der Frau. Ein Verzeichnis über die Erstveröffentlichung der in diesem Buch vorgelegten Arbeiten beschließt das wertvolle Werk. A. Haas, S. J.

Overhage, Paul, Der Affe in dir. Vom tierischen zum menschlichen Verhalten. 8° (384 S.) Frankfurt 1972, Knecht. 32,– DM. – Der Verf. ist durch seine großen Literaturzusammenfassungen aus dem Bereich der Evolutionsforschung

bekannt geworden. Da die Einzelarbeiten gerade auf diesem Gebiet so zahlreich sind, daß selbst der Fachmann sie nicht mehr restlos übersehen kann, sind die Überblicke O.s außerordentlich zu begrüßen. Er legt hier wieder eine sehr gelungene Zusammenfassung über Verhaltensweisen des Menschen vor, die sich auch bei nichtmenschlichen Primaten (Affen und Menschenaffen) finden und stammesgeschichtlich (phylogenetisch), d. h. durch Herleitung von gemeinsamen Vorfahrenformen, verständlich erscheinen. O. beschränkt sich weithin auf die Ergebnisse der Forschung an nichtmenschlichen Primaten. Drei Intentionen leiten den Verfasser: 1. Anhand der naturwissenschaftlichen Facharbeiten über das Verhalten der nichtmenschlichen Primaten „soll der erstaunliche Reichtum überraschender Übereinstimmungen, Ähnlichkeiten und Analogien herausgestellt werden, die zwischen ihnen und dem Menschen gerade in der Art und Weise des Verhaltens bestehen" (5). 2. Im Vordergrund stehen hierbei die Versuche einer stammesgeschichtlichen Herleitung menschlicher Verhaltensweisen (z. B. Sprechen, Denken, Werten). 3. Die Ausführungen bleiben bewußt im Bereich des Biologisch-Ethologischen, „möchten aber das notwendige Material ausbreiten, das für ethisch-moralische Aspekte und Untersuchungen benötigt wird" (6). Der umfangreiche Stoff wird in vier großen Abschnitten dargelegt. Im 1. werden die Grundbegriffe zur Beurteilung des tierischen und menschlichen Verhaltens besprochen (z. B. homolog und konvergent, ererbt und erlernt, Ritualisierung, Humanisierung des Tieres?, Biologisierung des Menschen?); im 2. (75–206) werden tierische und menschliche Verhaltensweisen verglichen (z. B. Revierverhalten, Aggression, Dominanz, Sexualverhalten, Brutpflege, Gruß- und Beschwichtigungsverhalten, Spiel); im 3. wird der Übergang vom tierischen zum menschlichen Verhalten bzw. dessen Problematik besprochen (z. B. Sprechen, Denken, Werten). Schließlich wird im 4. Abschnitt die Evolution des Verhaltens (stammesgeschichtliche Rekonstruktion des Verhaltens, Evolution des Gehirns und der physiologischen Grundlagen) dargestellt. – In einem kurzen Rückblick verweist O. auf die „Eigenständigkeit der menschlichen Existenz" (361). Besonders hervorzuheben ist das umfangreiche Literaturverzeichnis (362–384), das zu weiterem Studium anregt. A. Haas, S. J.

Müller, Armin, Das Problem der Ganzheit in der Biologie. 8° (168 S.) Freiburg 1967, Alber. 17,80 DM. – Das anregende Buch des bekannten Nervenarztes und Naturphilosophen stammt aus dem Nachlaß und versucht, den Leitgedanken des Verf. auch auf das Gebiet der Biologie anzuwenden. Die „Ganzheitsbiologie" M.s knüpft an Goethes Deutung der Lebensgestalten an, für den „die Überzeugung, daß die Natur nach Ideen verfahre", ein Leitmotiv der Forschung war. Nach einer kurzen einleitenden Vororientierung (9–14) bespricht M. in einem allgemeinen Teil (15–37) zuerst das Ganzheitsproblem in der unbelebten Natur und anschließend den systemgesetzlichen Aufbau der biologischen Ganzheiten (physiologische Dominanz und Subordination). M. unterbaut seine ganzheitliche Auffassung vom Lebendigen durch seine Spezialuntersuchungen aus dem Bereich der Anatomie und Physiologie des Menschen. Zuerst stellt er den Descensus der Keimdrüsen der Säugetiere vom ganzheitsbiologischen Aspekt her dar (Wanderung nach dem Frontal- bzw. Kaudalpol als Ausdruck der Polarität zwischen Individuum und Fortpflanzung). Dann bespricht er seine Untersuchungen über „Syphilis-Metasyphilis als Problem der Ganzheitsbiologie"; über dieses Problem hat er 1955 ein eigenes Werk („Syphilis-Metasyphilis. Eine medizin-anthropologische Synthese") veröffentlicht. Die Syphilispathologie bietet ein sehr instruktives Beispiel für die Polarität als eine Urkategorie des Lebendigen. „Nach den Lokalisationsgesetzen der Metasyphilis werden jeweilig dominierende Funktionen streng elektiv zerstört, subordinierte aber ausgespart" (111). In einem Schlußkapitel beschäftigt sich der Verf. noch mit dem schwierigen Problem der fremddienlichen Zweckmäßigkeit.
A. Haas, S. J.

Wickler, Wolfgang, Antworten der Verhaltensforschung. 8° (231 S. mit zahlr. Abb.) München 1970, Kösel. 19,80 DM. – Das inzwischen auch als Taschenbuch erschienene Werk des bekannten Verhaltensforschers und Nachfolgers von Konrad Lorenz im Max-Planck-Institut in Seewiesen bedarf keiner Empfehlung mehr. Man kann es als die z. Zt. beste Einführung in Probleme und

Ergebnisse der Verhaltensforschung bezeichnen. Es ist aus den Fragen entstanden, die interessierte Zuhörer bei Vorträgen des Verf. oder bei Besuchen im Max-Planck-Institut stellten. Das Buch bietet nicht nur eine Fülle von Tatsachen aus der Verhaltensforschung, zu der W. wesentliche Ergebnisse beigetragen hat, sondern regt zu weiteren Fragen an, besonders in den Kapiteln, die das Verhalten des Menschen betreffen (z. B. „Biologische Grundlagen menschlichen Verhaltens" [179–194], „Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie" [195–215], „Fragen nach dem biologischen Sinn von Aggression und Autorität" [216–220]). In einer Nachbemerkung betont W.: „Ich bin zufrieden, wenn der Leser am Ende dieses Buches mehr Fragen hat als vorher. Denn abschließende Antworten scheinen mir gefährlich, weil sie zum Stehenbleiben verlocken. Vorläufige Antworten dagegen, die sofort weitere Fragen aufrufen, halten unser Denken in Bewegung, führen zu neuen Erkenntnissen und zu ihrer weiteren Verarbeitung. Mir scheinen die bisherigen Antworten der Verhaltensforschung von dieser Art zu sein" (221). Das Buch beginnt mit der allgemeinen Frage „Was ist Verhaltensforschung?", bietet dann eine kurze Geschichte der Ethologie, weist „Historische Reste" im Verhalten auf, beurteilt den taxonomischen Wert homologer Verhaltensmerkmale und das Problem der stammesgeschichtlichen Sackgassen (11–74); anschließend zeigt W., wie „Lug und Trug als Ergebnis der Selektion" aufgefaßt werden, wie Organe und Verhaltensweisen umfunktioniert werden können, wie Mutter-Kind-Signale entstehen und sich in ihrer Bedeutung wandeln können u. a. mehr. Kurze Literaturhinweise beschließen das wertvolle Werk. A. Haas, S. J.

4. Psychologie

Keilbach, Wilhelm, Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie (Abhdlgn. z. Philos., Psychol., Soziol. d. Religion u. Ökumenik, H. 27, N.F.). 8° (175 S.) München – Paderborn – Wien 1973, Schöning. Kt. 15,– DM. – In diesem Buch hat der Verf., seit 1962 Herausgeber des „Archivs für Religionspsychologie", eine Reihe von Aufsätzen gesammelt, die in diesem Archiv oder auch in anderen Veröffentlichungen erschienen sind. Auf einige dieser Beiträge sei hier ausdrücklich hingewiesen: Die empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft (17–34), Der immer noch umstrittene Gegenstand der Religionspsychologie (35–64), Die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens. Stellungnahme zu Experiment und Drogeneinwirkung (88–111), Christliche Frömmigkeit und psychodelische Drogen (124–137). Die Wahrheitsfrage und das Problem der Echtheit religiösen Erlebens werden immer wieder angesprochen. Die Wahrheitsfrage kann hier so formuliert werden: Ist die Religionspsychologie von sich aus und nach ihren Methoden, Möglichkeiten und Grenzen in der Lage, zu entscheiden, ob dem im Erleben und Bewußtsein (oder auch dem im Unbewußten) gemeinten religiösen Gegenstand eine transzendentale, das Subjekt übersteigende und von ihm unabhängige Realität zukommt: eine Frage, die für Sinn und Berechtigung des Gottesglaubens (oder auch seines Zerfalls) von fundamentaler Bedeutung ist. Die Frage kann aber von der Religions*psychologie* nicht beantwortet werden. Sie gehört in den Bereich der Religions*philosophie* (13, 21). K. setzt sich entschieden dafür ein, daß die Religionspsychologie als eine *empirische* Wissenschaft zu begreifen ist (40 u. ö.). Dabei kann es sich nicht nur um die im Bewußtsein vorliegende religiöse Erfahrung mit ihren sehr verschiedenartigen Erlebnissen handeln. Auch die seelischen Strukturen, Gesinnungen, Einstellungen, soweit sie sich auf religiöse Objekte beziehen, sind in den Bereich der Religionspsychologie miteinzubeziehen. Sie bringen zugleich eine bemerkenswerte Vertiefung religionspsychologischer Forschung und Analysen mit sich. Wieweit man bei dieser Auffassung zugleich in die Nähe einer auch geisteswissenschaftlich ausgerichteten Religionspsychologie geführt wird – die keineswegs im Gegensatz zur Empirie zu stehen braucht –, müßte durch genauere methodologische und auch inhaltliche Untersuchungen geklärt werden. – Das Thema der Echtheit religiösen Erlebens gibt neue Gesichtspunkte für das Verständnis und auch die wissenschaftliche Erforschung der Religiosität. Dabei darf man den Unterschied zwischen Echtheit oder Unechtheit im psychologischen und im

ethischen Sinn nicht aus dem Blick verlieren, wenn auch in vielen Fällen diese beiden Arten von Echtheit miteinander verbunden sind. Bei der Echtheit im psychologischen Sinn stimmen Erscheinungsbild und Innerlichkeit überein, bei der Unechtheit klafft hier ein Widerspruch, der u. U. in Psychopathologien des religiösen Lebens ausarten kann. Man denke etwa an erheuchelte Frömmigkeit, ihre Voraussetzungen, Erscheinungsweisen und Konsequenzen. Weitere Beispiele für solche Erlebnisse sind etwa die unechten Gefühlsäußerungen der Trauer über einen Sterbefall, der einen innerlich nicht betrübt hat; oder auch religiöse Hochstimmungen und gar Ekstasen, die künstlich durch Drogen erreicht werden können (94 ff.).

L. Gilen, S. J.

Mann, Ulrich, Einführung in die Religionspsychologie. 8° (171 S.) Darmstadt 1973, Wissenschaftl. Buchges. 26,50 DM, MP 15,50 DM. – In diesem Buch erscheint weit häufiger als jeder andere Name C. G. Jung. Damit ist die psychologische Orientierung und auch die Bedeutung gekennzeichnet, die der Verf. der Tiefenpsychologie, speziell Jungscher Prägung, für die Religionspsychologie zuschreibt. Wenn er allerdings meint, daß Freuds Psychoanalyse von Anfang an „kritische Religionspsychologie" gewesen sei (43), so wäre diese Aussage doch noch näher zu präzisieren. Daß Freud der Religion, ihren Phänomenen und auch ihren Lehren im Unterschied zu Jung stets kritisch und eher ablehnend gegenübergestanden hat, läßt sich freilich nicht leugnen. Ob sich von diesen verschiedenen Stellungnahmen und überhaupt von der Psychologie her etwas über die Wahrheit der Religion ausmachen läßt, ist eine andere Frage, die aber in einer kurzen Einführung in die Religionspsychologie höchstens angedeutet, sicher aber nicht adäquat behandelt werden kann. Der Verf. weicht diesem dornigen Problem keineswegs aus (29, 71, 142). Vielleicht kann man aber mit den Methoden und innerhalb der Grenzen psychologischerForschung hier über subjektiv vermeinte, also „psychische Realitäten" nicht hinauskommen, auch wenn man mit M. drei Arten oder Disziplinen der Religionspsychologie unterscheidet: die empirisch-wissenschaftliche (60 ff. u. 103 ff.), die historische (114 ff.) und die systematische Religionspsychologie (132 ff.). Gegenstand der Religionspsychologie ist nach M. der Zusammenhang zwischen Psyche und Religion, der nach Ausweis der Religionsgeschichte, der empirischen (auch experimentellen) und therapeutischen Forschungen bzw. Behandlungen und ihrer Ergebnisse kaum auszuschöpfen ist und naturgemäß auch den Wandlungen der Geistes- und Kulturgeschichte unterliegt. Die Vielfalt der hier vorliegenden Probleme und Forschungsaufgaben wird noch deutlicher, wenn man, wie M. es tut, den wissenschaftlichen Ort der systematischen Religionspsychologie in der systematischen Theologie sucht (80). Wenn der Verf. meint, daß Religion letztlich – nicht vorletztlich – identisch mit psychischen Vorgängen und die Psyche letztlich identisch mit religiösen Vorgängen sei (77), so müßte diese These doch noch näher überprüft werden, wobei der Unterschied zwischen seelischen Phänomenen und seelischen Strukturen besonders zu beachten wäre. – Im 1. Tl. des Buches handelt M. über Religionspsychologie als Wissenschaft (3–93), sodann spricht er über die religionspsychologische Arbeit (94–145) und fügt eine Schlußbetrachtung an: Auswirkungen in der Synopse und künftige Aufgaben (146–171). Die Auswirkungen auf die Theologie werden kurz charakterisiert (151 ff.). Bemerkenswert, was M. über die von Jung propagierte Ausweitung der Trinität zu einer Quaternität (155) und seine eigene Auffassung zu einer Quaternität in Gott sagt (159). Von einer systematischen Theologie her könnte man einige Bedenken anmelden, wenn der Verf. meint: „Gottheit: das heißt Geschehen, Werden, Ereignis!" (ebd.).

L. Gilen, S. J.

Lischke, Gottfried, Aggression und Aggressionsbewältigung, unter Mitarbeit von Verena Conze. 8° (276 S.) 2., unver. Aufl., Freiburg–München 1973, Alber. 18,50 DM. – Daß Aggressionen, Aggressivität und Aggressionsbewältigung im Rahmen kleinerer Gruppen wie Kindergarten, Familie und Schule, aber auch in den komplexeren Formen des Zusammenlebens in Arbeit und Beruf, in Gewerbe, Industrie und Wirtschaft sowie darüber hinaus in den Beziehungen der Völker untereinander schwerwiegende Probleme darstellen, braucht kaum eigens betont zu werden. Die Extremfälle von Aggressivität, wie sie bei Kriminellen und

ihren Opfern vorliegen, zeigen diese Realitäten menschlichen Zusammenseins in besonderer Schärfe. Für die Sozialwissenschaften ergibt sich damit eine wichtige Aufgabe: sie müßten die realen Gesellschaften und auch Gemeinschaften „in ihrer Dynamik so genau erfassen, daß eine Typologie aggressionsauslösender Situationen möglich wird" (250). Von dieser Basis aus, die noch keineswegs erreicht und in ihren Anfängen kaum gesichert ist, könnten dann Soziologie und Psychologie Parameter aufstellen und Wege finden, um Aggressivität abzubauen und den Ausbruch aggressiver Destruktionen größeren Ausmaßes zu verhindern. Von der Psychologie her käme es dabei zunächst auf das psychodiagnostische Erkennen der Gefährlichkeit (134–151) und auf die Aggressionsbewältigung durch Methoden der experimentellen Psychologie an (152–224). Gegenüber den bisher vorliegenden Tests, die eine Aggressionsbereitschaft des Probanden prüfen sollen, ist L. sehr zurückhaltend und kritisch. Der Farbpyramidentest zeigt gegenüber anderen Verfahren (dem Thematic Apperception Test von Murray [146 ff.] und auch dem Formdeuteverfahren von Rorschach [149 f.]) eine gewisse Überlegenheit (146). Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich vor allem mit der Aggressivität bei Kleinkindern und straffällig gewordenen Jugendlichen. Auf der Grundlage eingehender und auch kritischer Analysen der neueren Literatur, besonders aus dem amerikanischen Raum, aber auch von eigenen Arbeiten und speziellen Untersuchungen des Freiburger Instituts für Psychologie geht L. ferner folgenden Fragestellungen nach: Definition der Aggression (20–33), Das lernpsychologische Modell (62–78), Formen und Dimensionen der Aggression (79–133). Die Frustrations-Aggressions-Hypothese der Yale-Schule (45–61) gibt nach dem Urteil des Verf. auch heute noch „die einzig tragfähige Grundlage" für die Erklärung menschlicher Verhaltensweisen, z. B. des Masochismus, ab (46). Nach dieser Hypothese ist die Aggression immer die Folge von Frustration und „Frustration führt stets zu irgendeiner Form von Aggression": eine These, die für die Praxis des Zusammenlebens von Menschen und besonders für die Erziehung von Kindern und Jugendlichen, aber auch für die Selbstreflexion und -korrektur von Erwachsenen von Bedeutung ist. Bemerkenswert die Kritik L.s an dem Buch von Lorenz: „Das sogenannte Böse" (40 f.). Die Möglichkeiten der Wissenschaft für Aggressionsbewältigung und Dämpfung der Aggressivität beurteilt L. nach den bisher vorliegenden Untersuchungen, vor allem von Berkowitz/Le Page und Page/Scheidt eher skeptisch (232–248: Die Ohnmacht der Wissenschaft). Dem Buch sind ausführliche Literatur- (251–271) und ein Personenverzeichnis beigegeben. L. Gilen, S. J.

5. Religions- und Geistesgeschichte

Lévi-Strauss, Claude, Mythologica. Aus dem Französischen von *E. Moldenhauer*. 8°. Frankfurt, Suhrkamp. 1. Bd.: Das Rohe und das Gekochte (493 S.) 1971. 40,– DM; 2. Bd.: Vom Honig zur Asche (567 S.) 1972. 52,– DM; 3. Bd.: Der Ursprung der Tischsitten (601 S.) 1973. 60,– DM; 4. Bd.: Der nackte Mensch (884 S.) 1975. 108,– DM. – In den vier Bänden seiner *Mythologiques*, deren Übersetzung nun abgeschlossen ist, legt der Verf. die Summe einer über zehnjährigen Bemühung um die Mythen schriftloser Völker vor. L.-Str., Professor am Collège de France und seit 1973 Mitglied der Académie française, versteht dieses umfangreiche Werk zunächst als einen Beitrag zur ethnologischen Diskussion. Er erhebt den Anspruch, die Mythos-Forschung aus einer seit langem aporetischen Situation zu befreien und sie durch eine neue Methode zu einer echt wissenschaftlichen Disziplin zu machen. Der Sinn der mythischen Erzählungen kann weder in der Beschreibung objektiver Wirklichkeit noch in der praktischen Regelung sozialer oder psychischer Probleme liegen. Er ist einerseits von durchaus theoretischer Natur, bringt aber anderseits die absurdesten Ideen ins Spiel. Vor jeder Interpretation einzelner Mythen muß also erst die Art und Weise gefunden werden, wie der Mythos überhaupt „funktioniert", d. h. der Grund, warum die Mythen einerseits nach strengen Gesetzen, anderseits aber auch wieder in völliger Freiheit der vorgefundenen Wirklichkeit gegenüber gebaut sind. L.-Str. inspiriert sich hier am methodologischen Vorbild der strukturalen Linguistik, besonders der Phonologie Jakobsons. So wie die Phoneme und Wörter einer Sprache keine natürliche Beziehung

zur Wirklichkeit, die sie bezeichnen, unterhalten, sondern ihre bezeichnende Kraft dadurch erhalten, daß sie eine bestimmte Stelle im Sprachsystem (nicht) einnehmen, das als ganzes der Welt ko-extensiv ist, so darf die Aussage eines Mythos nicht in dem gesucht werden, was er vordergründig sagt, sondern muß in der Art und Weise liegen, wie er die in ihm (offen oder verdeckt) ins Spiel gebrachten semantischen Systeme miteinander kombiniert. Solche semantischen Systeme sind etwa die der sozialen Beziehungen (Mann – Frau, natürliche und angeheiratete Verwandte usw.), des Wirtschaftens (Jagd – Landwirtschaft, Hunger – Überfluß usw.), der Kosmologie (Himmel – Erde, Mensch – Tier usw.) – deren Bestandteile und wechselnde Bedeutsamkeit natürlich aufs engste von den konkreten Lebensumständen der Gruppe, aus der ein bestimmter Mythos stammt, abhängen. Es ist gleich deutlich, daß auf diese Weise ein Mythos nicht isoliert, sondern nur in *der* Weise analysiert werden kann, daß andere Mythen als seine Transformationen, Umkehrungen, Dubletten betrachtet werden, so daß ein Mythos immer nur aus einem mythischen Feld heraus spricht, das sich im Laufe der wiederholten Analyse selbst immer klarer als strukturiert erweist. So geht L.-Str. von einem Mythos eines zentralbrasilianischen Stammes aus, um dann langsam die gesamte Mythologie der umliegenden südamerikanischen Indios zu durchlaufen, die selbst wieder, besonders im 3. und 4. Buch, zu ihrer Erhellung die Einbeziehung nordamerikanischer Mythen-Ensembles fordert. Am Ende, nach „Siebung" von über 1000 Mythen, steht die gesamtamerikanische Mythologie als eine geschlossene Sprache da. – Das Thema, bei dem der 1. Bd. ansetzt, ist die anthropologische Grundfrage nach dem Unterschied und dem Verhältnis von „Natur und Kultur" – eine Frage, die in nicht wenigen Kulturen in der symbolischen Form des Verhältnisses von „Rohem" und „Gekochtem" gestellt wird. Der zunächst nur statische und massive Unterschied von „roh" und „gekocht" wird durch die Einführung der höchst ambivalenten Elemente des Honigs und des Tabaks dynamisiert und differenziert: denn wie der Honig eine schon zubereitete, aber noch aus der Natur kommende Speise ist, so ist der Tabak, der verbrannt wird, „mehr" als gekocht, d. h. dient kultischen, mehr-als-kulturellen Zwecken. Der Ort des Übergangs von Natur zu Kultur wird durch die Küche symbolisiert, zu der die von der Natur gelieferten Nahrungsmittel, die Rezepte der Zubereitung, die Vorgänge der Verdauung sowie, auf einer zweiten Stufe der Kultur, die häuslich-moralischen Vorschriften gehören; so erklärt sich der Titel des 3. Bandes. Der abschließende Band (L'homme nu) kehrt zum Mythos zurück, mit dem der Verf. seine Reise begonnen hatte; der Titel bezeichnet den gewaltsam seiner kulturellen Attribute entkleideten Kulturheros. – Der Gegenstand der Mythen ist also ein theoretisches Problem: die Versöhnung von Gegensätzlichem, die dadurch geleistet werden soll, daß ein extremer konträrer Gegensatz durch einen kleineren homologen abgebildet wird, bis hin zu einem ambivalenten Mittelbegriff. Der Mythenerzähler und -zuhörer bringt sich vor die grundlegenden Widersprüche seiner Gesellschaft und seines Menschseins überhaupt nicht in reflexer Weise und nicht in abstrakter Sprache. Doch darf die Subjektlosigkeit und der scheinbar ungezügelte, in Wahrheit aber streng gebändigte Bilderreichtum des Mythos nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Mythos eine der Grundformen – wenn nicht *die* Grundform – des Geistes, nicht der triebhaft-vorrationalen Psyche ist. – Der Leser wird erstaunt die innere Folgerichtigkeit bewundern, mit der sich unter dem Blick L.-Str.s die verschiedensten Mythen zu einem geschlossenen Ganzen fügen. Er wird auch immer wieder entdecken, daß sich so einzelne Züge eines Mythos, die völlig unerklärbar schienen, plötzlich erhellen. Freilich verlangt L.-Str. vom Leser auch ein Stück von jener Sorgfalt und Ausdauer, mit der er selbst den verschlungenen Wegen der Selbsttransformationen des mythischen Denkens nachgegangen ist. Wer hier als Nicht-Fachmann schnell philosophisch interessante Ergebnisse sucht, wird die Suche bald aufgeben. Zwar finden sich überall, besonders an den Anfängen und Schlüssen der einzelnen Bände, auch sehr geistvolle Überlegungen, die unmittelbare philosophische oder geistesgeschichtliche Themen anschneiden: etwa das Verhältnis des Mythos zur Musik, zum Roman und zur politischen Ideologie (als den Präsenz-Weisen des Mythischen in unserer modernen Gesellschaft) – oder Probleme der modernen Kunst – oder auch, besonders im Finale des 4. Bandes, das Verhältnis von Struktur und Wirklichkeit sowie von Mensch und Natur. Doch ist davor zu warnen, sich ausschließlich mit diesen meist

zwar sehr anregenden, aber bei näherer Betrachtung doch recht unklaren Reflexionen einzulassen. Auch der Verf. selbst möchte dafür seine wissenschaftliche Autorität nicht einsetzen, obwohl er, der von der Philosophie her zur Ethnologie gekommen ist, sich die philosophischen Ausflüge ins Allgemeine und Zentrale nicht ganz versagen kann. Sein philosophisches Glaubensbekenntnis ist Ausdruck eines zutiefst pessimistischen Naturalismus; der Dienst an der Erkenntnis und die Freude an der Schönheit der Natur sind seine, des Atheisten aus Desinteresse, höchste, aber – wie alles – dem Untergang geweihte Werte. Viel mühsamer, aber auf die Dauer gewiß ergiebiger scheint mir für den Philosophen eine Beschäftigung mit den methodischen Ansätzen der L.-Str.schen Mythenforschung (– wobei jetzt vorausgesetzt ist, daß diese Methode sich als fruchtbar erwiesen hat); L.-Str. hat selbst diese Reflexion nur hier und da und jedenfalls unzureichend begonnen. Was bedeutet es, daß dem Interpreten die Mythen wie von selbst ineinander übergehen? Daß sie sich zu einem geschlossenen System runden? Was heißt „menschlicher Geist", wenn die Mythen, zweifellos nicht seine geringsten Produktionen, „subjektlos", d. h. ohne planende Absicht und jedenfalls ohne Wissen um ihr „Funktionieren", entstehen – ganz wie übrigens die Sprache überhaupt? Darf daraus geschlossen werden, daß nicht mehr der Mensch die Mythen denkt, sondern daß sich diese in ihm denken – oder was wäre eine angemessenere Formulierung für das hier angezielte Phänomen? Wie verhalten sich überhaupt „Strukturen" und akthaft Wirkliches? Wie muß das Verhältnis von Natur- und Humanwissenschaft jetzt bestimmt werden, angesichts der ungeheuren Wandlungen der beiden Seiten und vor allem angesichts der wachsenden Rolle des Strukturbegriffs bei beiden? – Die Übersetzerin hat eine sehr schwierige Aufgabe lobenswert bewältigt, von Band zu Band besser. Manche Schärfe des Ausdrucks und vor allem der elegante Stil des Originals konnten leider nicht wiedergegeben werden. G. Haeffner, S. J.

Colomer, Eusebi, De la edad media al Renacimiento. Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola. 8° (280 S.) Barcelona 1975, Herder. 375 Ptas. – Der Verf. hat sich schon durch seine Forschungsarbeiten zu Ramón Llull einen Namen gemacht, auch innerhalb des deutschen Sprachgebietes. In diesem seinem neuesten Werk versucht er eine Synthese „Vom Mittelalter zur Renaissance". Außer den im Untertitel genannten Autoren kommen noch andere vor; der weniger bekannte Heimeric van den Velde (Heimericus de Campo) erhält sogar ein eigenes Kapitel (100–118). Sonst geht es vor allem darum, den Vergleich zwischen den drei Großen durchzuführen mit seinen Ähnlichkeiten und Differenzen. Die Frage nach den Quellen des Ramón Llull wird nicht ausdrücklich gestellt, sie wäre ja auch für den eigenwilligen Denker schwer zu beantworten gewesen. Es könnten jedoch Beziehungen zu Scotus Eriugena vorliegen, wie es eine von C. zitierte Arbeit wahrscheinlich gemacht hat: F. A. Yates, Ramón Llull and John Scotus Erigena (Journal, of the Warburg and Courtauld Institutes 17 [1960] 1–44). Daß hingegen Llull auf Nikolaus von Kues eingewirkt hat, steht außer Zweifel, da er viele von dessen Schriften in seiner Bibliothek besaß. Bei Giovanni Pico della Mirandola ist eine Abhängigkeit von seinen beiden Vorgängern allein durch sachliche Parallelen angedeutet. Aus dem sonstigen reichen Inhalt des Buches sei hier nur das hervorgehoben, was sich auf die kosmische Bedeutung des Gottmenschen und seine absolute Prädestination bezieht. Schon bei Ramón Llull findet man die klare Aussage: „(Jesus Christus) per suam naturam cludit omnia entia creata et etiam comprehendit, cum sit causa respectu finis omnium creatorum, eo quia Deus creavit omnia ut se faceret hominem principaliter atque primo. Et ideo sicut in beatissima Trinitate clauditur numerus personarum . . . sic in Jesu ut homine clauditur numerus unius mundi" (Lect. artis invent.; zitiert 170, Anm. 63). Ob nicht hier ein Einfluß der ältesten Franziskanerschule vorliegt? Robert Grosseteste wird von C. zweimal erwähnt, aber ohne Angabe von Stellen (171, 174). Auch Nikolaus von Kues sieht die Stellung des Gottmenschen ebenso, z. B.: „(Christus) ipse sit finis completus tam creaturarum quam causae creationis earum. Unde sicut finis praecedit omnia tamquam id, ad quod omnia ordinantur, sic Christus est non tempore ante creaturas sed primogenitus, quia finis omnium creaturarum, licet secundum hunc mundum temporalem post Adam et Abraham visus sit" (Excit. 4; zitiert 236, Anm. 76). Nicht anders ist die Sprache bei Pico della Mirandola: „Nam et congruum fuit ut qui est

imago Dei invisibilis, primogenitum omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularentur unione ineffabili qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa" (Hept. 7; zitiert 253, Anm. 159). Andererseits werden die Unterschiede zwischen Nikolaus und Pico nicht übersehen: Ersterer ist mehr gnoseologisch und aprioristisch, letzterer kommt eher von der Geschichtsphilosophie her (259). – Noch viele weitere Anregungen lassen sich dem Buch von C. entnehmen. Unbedingt wäre eine Übersetzung ins Deutsche lohnend. Sollte es aber nicht besser, selbst im Spanischen, statt „Nicolás de Cusa" heißen „Nikolaus von Kues" (allenfalls noch „Nicolaus Cusanus")? J. Beumer, S. J.

Schneider, Erich, Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik. Mit Ausblicken auf das 20. Jh. und einem Anhang über Feuerbach (Studien z. Theol. u. Geistesgeschichte des 19. Jh., Bd. 1). 8° (227 S.) Göttingen 1972, Vandenhoeck & Ruprecht. – Die Untersuchung geht auf eine theologische Dissertation zurück, die bei G. Ebeling begonnen und 1969 in Zürich vorgelegt worden ist. Nach hermeneutischen Vorüberlegungen werden ausführlich Julius Müllers Apologetik und Feuerbachs Entgegnung (1842), Eduard Zellers ambivalente Kritik (1843 ff.) und Karl Schwarz' Versuch einer theologischen Kritik (1847 ff.) behandelt. Kürzer werden weitere theologische Stellungnahmen bis ins 20. Jh. hinein sowie der formallogische Einwand E. v. Hartmanns untersucht. Der Anhang bietet eine knappe Vorstellung Feuerbachs selbst, die auch als Einleitung gelesen werden könne. – In aller wünschenswerten Deutlichkeit erklärt Sch. gleich eingangs, daß bei aller partiellen Nützlichkeit die Feuerbachkritik in seinen Augen wesentlich ungenügend geblieben ist. Seine hermeneutischen Bemerkungen plädieren für eine positive, auch überbewertende Interpretation F.s, wobei der Verf. diese Überbewertung offenbar vor allem darin sieht, daß er bei F. Erkenntnisse annimmt, die erst Marx und Freud explizit ausgesprochen haben. Anmerkungsweise stellt er fest, daß gleiche Sorgfalt natürlich auch den kritischen Stellungnahmen gebühre; doch kann der Rez. – um ähnlich von vornherein klarzuwerden wie Sch. – diese Forderung nicht eben für erfüllt ansehen. Tatsächlich nämlich werden die Einwände erst einmal psychologisch situiert (so bei Müller im Kontext von Glaubens- und Abwehrangst), dann in einzelne Punkte zerlegt, diese dann jeweils für sich abgefertigt, so daß sie ihre eigentliche Kraft gar nicht entfalten können; vor allem bleibt die Kern- und Wahrheitsfrage einfach ausgespart. Wiederholt wird etwa der Subjektivitätsvorwurf behandelt. Die Antwort geht dahin, daß F. kein Fichteaner war und daß er, später, den engeren anthropologischen Ansatz durch Einbezug der Natur korrigiert habe. Ob die als objektiv angenommene Natur eine genügende Antwort auf den Subjektivitätsvorwurf bzgl. religiöser „Objekte" bedeutet, wird nicht thematisch. Gegenüber der Rede vom Illusionismus erklärt Sch., Illusion sei nicht Fiktion, sondern wunsch- und bedürfnisbestimmte Vorstellung, als ob dies die Sachfrage beantwortete, geht es doch eben um die Wahrheit solcher Vorstellungen, also deren nicht Wunsch-, sondern Wirklichkeitsentsprechung. Entsprechend heißt es zum Atheismusvorwurf, es komme F. nicht auf die Leugnung Gottes als solche an, da er statt Atheismus gerade Anthropotheismus habe sagen wollen. Atheismus sei überhaupt nur möglich, wo ein fixierter Gottesbegriff vorliege, und eben der sei aufzugeben. Was hieße dann überhaupt noch „Gott"? M. a. W., die leider nicht expliziert reflektierte und begründete Grundposition des Verf., die aber immer wieder deutlich wird, ist eine selbstverständliche Ablehnung des „Theismus", Gottes als, wie es heißt, „Superwesens". Das erklärt, warum in seinen Augen F. stets mißverstanden wird, wenn man meint, ihm zufolge beziehe der Glaube sich nicht auf Reales, während er doch nur meine, der Glaube verstehe das Gegebene, nämlich Mensch und Natur mit ihren Möglichkeiten, falsch. (Entsprechend sind die positiv zitierten Gewährsleute D. Sölle und E. Bloch.) F. sei, anders als Gegner und Freunde, nicht an der Frage „an Deus sit" interessiert, sondern daran „quid sit", genauer: an der psychischen Genese von Religion. Und Sch. teilt offenbar diesen Standpunkt: er schließt mit einem Rückblick auf Zeller, der sich fragte, ob er noch Christ sei. „Diese Frage stellt sich aber nur dort zu Recht, wo man sich wie Zeller zurückschauend Rechenschaft über seinen Standpunkt geben möchte. Sie verschwindet, wenn man – mit der Tradition im Rücken – sich den Aufgaben der

Gegenwart und Zukunft zuwendet und hierfür etwas Wichtiges zu sagen und zu tun weiß" (237). – Zuvor hat er Ebelings Ausführungen über das Sich-Betreffenlassen von Theologie und Glaube durch die historisch-kritische Methode einfachhin auf die atheistische Religionskritik übertragen. Wieso soll auch und gerade diese eher an der Überwindung als am Zustandekommen dogmatischer Fehlentwicklungen beteiligt sein? Inwieweit ist christliche Freiheit recht beschrieben, wenn man sie als „wirkliche und umfassende Humanität" bestimmt – ohne ein Wort über die Befreiung des Menschen zur Gemeinsamkeit vor und für Gott? Vieles einzelne wäre zu diskutieren, etwa die undialektische Entgegensetzung von An-sich und Für-uns Gottes (212), eine merkwürdige Parallelisierung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie mit dem von Philosophie und Psychologie, um dem Vorwurf der metabasis eis allo genos zu begegnen (228). Doch dürfte deutlich geworden sein, daß dergleichen sekundär bleibt gegenüber der prinzipiellen Differenz der hier eingenommenen Standpunkte: der Verf. hält die Frage „an Deus sit" für sekundär gegenüber der „quid sit"; dies quid aber versteht er offenbar im Sinn von F.s „Anthropismus". Die Kritiker sind angesichts solcher „Offenheit" konservativ, ängstlich, mißverstehend, respektabel eigentlich nur in dem Maß, in dem sie auf den Weg dieses Interesses eingeschwenkt sind. Gültige Kritik an F. leisten demgemäß nur Marx und Freud, nämlich an seiner noch verbliebenen Inkonsequenz.

J. Splett

6. Geschichte der Philosophie

Ritter, Joachim (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearb. Ausg. des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler. Bd. 3: G–H. 4° (1272 Sp. u. mit Vorbemerkung, 10 S.) Basel–Stuttgart 1974, Schwabe & Co. 115,– DM. – Diesen neuen Bd. des hochverdienten Werkes (zu Bd. 1 u. 2 vgl. ThPh 47 [1972] 442 f.) kennzeichnet schon äußerlich, wie die Vorbemerkung feststellt, „die Vermehrung der durchschnittlichen Artikellänge um die Hälfte gegenüber dem ersten Band"; es werden statt der ursprünglich angekündigten 8 nunmehr voraussichtlich 9 bis 10 Textbände erscheinen müssen. Wichtig ist ferner der Hinweis auf engere Zusammenarbeit zwischen dem „Wörterbuch" und dem „Archiv für Begriffsgeschichte", die es gestatten soll, dort umfänglichere Abhandlungen vollständig zu veröffentlichen, während das „Wörterbuch" nur eine Kurzfassung bringt. – Die großen Artikel, vor allem z. B. über Geist, Gesetz, Geschichte, Gewissen, Glück, Gott (Gottesbeweise usw.), Gut, Humanismus und viele andere, etwa über Gegensatz, Grammatik, Hermeneutik und so fort, breiten eine solche Fülle von begriffsgeschichtlicher Information und Literaturangaben aus, daß nur wenig Wünsche offenbleiben. Wohl ließe sich da und dort noch ein Autor erwähnen oder das Lit.-Verz. um einen Titel erweitern. So hätte der Art. „Glück" auf neomarxistische und verwandte Namen aufmerksam machen können, wie J. Schaff, M. Machovec oder auch W. Benjamin. In vielen derartigen Fällen handelt es sich natürlich um Ermessensfragen. Auch bez. der Länge der Beiträge: „Gewissen" erhält 16 Sp., „Gewohnheit" deren 20; ein so zentrales Stichwort wie „Hermeneutik" begnügt sich mit 12 (es wird da auch tatsächlich nicht alles berücksichtigt) gegenüber „Genie" mit 30! Wohlüberlegt ist die Auswahl der Stichworte, obschon man gerade hierbei fragen könnte, warum manche spezifisch theologische, sogar dogmatische Themen (Gnade, Gnadenstreit, Glaubensartikel usw.) oder rein empirisch-wissenschaftliche (wie Hysterie, Hypnose) nicht hätten fortfallen können, um Raum zu sparen. Ähnliches dürfte für manchen theologiegeschichtlichen Passus unter „Geist" und „Gott" gelten. Man stößt übrigens auf eine Reihe von Begriffen, die nur einem bestimmten Philosophen zugehören, wie „Ge-stell", „Geviert", „Gewesensein", dann wieder auf Worte, die mit Philosophie ungefähr nichts zu tun haben, wie „halkyonisch" oder selbst „Haus" (14 Sp. sozial-, rechts- und wirtschaftsgeschichtliche Angaben mit nur wenig philosophischem Hintergrund – Heideggers „Haus des Seins" wird nicht vermerkt). *Fehlt* ein Begriffswort? Der Rez. meint, „Geheimnis" hätte Aufnahme verdient (vgl. Kant, Hegel, Heidegger, Marcel); ebenso nach „Grund" ein eigener Titel „Grund, Satz vom" (über ihn wird unter „Grund" zu kurz gehandelt – es hätte, wenn für einen späteren Bd. nicht etwas Äquivalentes vorgesehen ist, dann auch

unbedingt Heideggers „Der Satz vom Grund" zitiert werden müssen). Zu den Materialien über „Gott" und „Gottesbeweise" wäre vom Standpunkt des Rez. aus einiges zu sagen, aber es sei nur bemerkt, daß moderne thomistische Philosophie auch einen „transzendentalen" Gottesbeweis kennt (K. Rahner, E. Coreth u. a.). Vielleicht hätte man den Titel „Gotteserfahrung" erwartet; möglicherweise erscheint er unter „religiöser" Erfahrung, unter „Erfahrung" in Bd. 2 wird er nicht aufgeführt. – Auch in diesem 3. Bd. bleibt die Berichterstattung praktisch auf die abendländische Philosophiegeschichte beschränkt, was in den Artikeln „Gott", „Gottheit" usw. in exemplarischer Weise hätte vermieden werden können, auch auf Kosten der eher offenbarungstheologischen Partien; die dürftigen religionsgeschichtlichen Verweise in Sp. 813 genügen nicht. Doch abgesehen von allem, oft sekundären Charakters, was man kritisch einwenden möchte, das Werk ist eine imponierende Leistung und verheißt für die folgenden Bände nur Gutes. Jeder mit Philosophie Befaßte schuldet dem im Vorjahre verstorbenen Hrsg. und auch sonst um die Geschichtsschreibung der Philosophie sehr verdienten Gelehrten, Joachim Ritter, aufrichtigen Dank. Der Nachfolger steht vor einer schwierigen, aber höchst lohnenden Aufgabe. Nachzutragen wäre noch, was die „Vorbemerkung" zur Kenntnis bringt, daß nämlich durch die Übernahme des Patronats über die Arbeit an den ausstehenden Bänden seitens der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz das Unternehmen langfristig abgesichert ist. Es nimmt ja auch in einem anderen Punkt einen größeren Umfang an: es zählt jetzt schon über 800 Mitarbeiter (in Bd. 1 und 2 waren „nur" 700 angegeben).

H. Ogiermann, S. J.

Schöffler, Herbert, Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung. Von Martin Opitz zu Christian Wolff. 3. Aufl. (Das Abendland – N. F. 6). Gr. 8° (XIV u. 246 S.) Frankfurt 1974, Klostermann. 22,50 DM; Ln. 28,50 DM. – Der Titel des Buches bleibt – auch mit dem Untertitel – mißverständlich; besser würde er lauten: Schlesisches Geistesleben zw. Ref. u. Aufkl. Allerdings gibt die überaus lebendige, aus gründlicher Sachkenntnis schöpfende Darstellung dieses Teilbereichs deutschen Geisteslebens wertvolle Einblicke auch in größere Zusammenhänge. Der bewußt lutherische Verf. († 1946) betont die für die damalige Zeit einzigartige religiöse Lage Schlesiens, in dem Lutheraner und Katholiken in geistigem Austausch zusammenlebten und auch der Kalvinismus durch die (mediatisierten) Territorialfürsten und durch das Studium zahlreicher lutherischer Schlesier in dem kalvinischen Leyden einflußreich war. Dazu kam noch die starke Strömung des „kirchenfremden Spiritualismus" (42) Jakob Böhmes, Valentin Weigels und anderer. Das Mittelstück des Buches behandelt die Dichtung, vor allem die religiöse Dichtung: Martin Opitz, Andreas Gryph (Gryphius), Johann Scheffler (Angelus Silesius) und manche andere. „Alle Dichter sind rein lutherischer Herkunft" (40). Allerdings sind sie nicht alle bei dieser Herkunft geblieben: Opitz wurde kalvinisch, Scheffler nach einer Zeit des Übergangs, in der er Böhme nahestand, katholisch. Auch der bis zuletzt lutherische Gryph war in seinen Dramen so sehr vom Jesuitentheater abhängig, daß man seine Dramen „für Dramen der Jesuiten halten könnte" (85). – Es folgt ein Kap. über das philosophische Schlesien (152–222). Kurz wird Christoph Wittich behandelt, der Sohn eines lutherischen Generalsuperintendenten, der in Leyden für den Cartesianismus und den Kalvinismus gewonnen wurde (154–156). Der Cartesianer Erhard Weigel (162–176) suchte selbst in die Theologie die mathematische Methode einzuführen. Am ausführlichsten wird der in Breslau geborene Christian Wolff behandelt (184–222). Die katholischen Einflüsse auf dessen Philosophie, namentlich von seiten der (etwas einseitig geschilderten) Jesuitenphilosophie werden ausführlich dargelegt. Wolff selbst habe sich „als viel näher bei Thomas als bei Leibniz stehend" bezeichnet (206 f.). Wenn Sch. allerdings mit H. Pichler (1910) meint, Wolff habe „den Anselmschen Beweis für das principium rationis sufficientis neu belebt" (203), so ist das ein Irrtum; dieser Beweis ist Wolffs eigene Erfindung, und gerade auf ihn kann man das Wort des Verf. anwenden, man sei „immer wieder verwundert oder belustigt" über Wolffs „Leichtgläubigkeit gegenüber seinen zahlreichen Scheinbeweisen" (214). Verwunderlich ist aber auch das Urteil Sch.s, Wolff sei „der Philosoph des

Luthertums" (197), da es kurz vorher heißt: „An Stelle der externen Erlösung durch einen Willensakt Gottes tritt bei ihm die interne Selbsterlösung durch die ratio ex lumine naturali." J. de Vries, S. J.

Fischer, Heribert, Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken (R.: Kolleg Philosophie). Kl. 8° (168 S.) Freiburg/München 1974, Alber. Kt. 16,– DM. – „Kolleg Philosophie" ist mit vorliegender Schrift um eine Einführung bereichert, die einem der großen „Unbekannten" dient (vgl. 7), trotz gelegentlicher Reminiszenzen bei dem oder jenem Philosophen auch der Gegenwart (8 ff., 153). Meister Eckhart wird als Philosoph vorgestellt, obwohl er im tiefsten Theologe ist und sein Anliegen ein theologisches (24 f., 28). Über die Notwendigkeit von Philosophie in der Theologie reflektiert er selber ausdrücklich (28 ff.): die Glaubensinhalte seien „rationibus naturalibus et similitudinibus" aufzuhellen. Darum insistiert er auf Metaphysik; sein Rückgriff auf Aristoteles und Thomas geschieht ganz bewußt (vgl. 103/104 u. Reg.). Von Neuplatonismus könne aber keine Rede sein (50). Inwiefern allerdings bei E. eine „Überschreitung" der thomanischen Metaphysik vorliegt, wie B. Welte behauptet (155 f., vgl. 114), d. h. ein wenigstens anfängliches Über-sie-hinausgehen in Richtung auf eine Art Überwindung der Metaphysik als solcher, vermag der Rez. nicht zu sehen. Die Ausdrücke „ens", „entitas", „esse" werden in den Texten ohnehin oft genug promiscue gebraucht. – Nach instruktiven Kapiteln zur Biographie E.s im Zusammenhang mit seinen Werken (sie bringt wohl alles, was an gesicherten Daten verfügbar ist, aus profunder Kenntnis des Gesamtwerks und der Epoche – wobei auch das historisch Zuverlässige bez. der kirchenamtlichen Untersuchung seiner Lehre zur Sprache kommt, vgl. 18 ff., 120 f.), ferner zu E.s Theologie sowie seiner Idee der Synthese von Philosophie und Theologie versucht Tl. V die Einführung in sein Denken (als Philosoph). Tl. VI verzeichnet das Wesentliche zur Forschungsgeschichte; Bibliographie, Sach- und Personenregister schließen die Studie ab. – Wer E.s Denken zum ersten Male kennenlernt, wird erstaunt sein, wie methodisch er vorgehen will, ganz im Sinne streng systematischer Wissenschaft, prinzipiell nicht weniger als Thomas oder Scotus. Das groß geplante (unvollendete) „Opus tripartitum" zerfällt in opus propositionum, opus quaestionum, opus expositionum; E. betont die innere Abhängigkeit des 2. und 3. vom 1. ganz formell. Dieses also legt das Fundament, enthält E.s eigentliche Philosophie (37, 48, 158). Der Verf. widmet sich ihm mit höchster Sorgfalt. Die philosophischen „Grundworte" aus dem „Prologus generalis", deren 14, werden unter Berücksichtigung des Gesamtwerks vorgeführt und kommentiert, dazu die erste „propositio" („esse est Deus"), die E. als Beispiel vorwegnimmt (114 f.). Unter den Grundworten sind die wesentlichsten die Transzendentalien, weshalb E.s Philosophie (doch wohl mißverständlich) „Transzendentalphilosophie" genannt wird (83, 96). Die Einzelanalysen mit ihrer Fülle von Belegen können und brauchen hier natürlich nicht wiedergegeben zu werden. Die lateinischen Zitate sind fast immer auch übersetzt, was gerade für heutige Studenten, die das Buch benutzen möchten, unabdingbar scheint. Hervorgehoben seien noch die sehr aufschlußreichen Bemerkungen zur Methode der „Reflexion" („reditio completa") sowie der „negativenTheologie" (97 ff. bzw. 129 ff.), woran sich zuletzt Hinführungen zu Eckharts Begriffen „Bild – Spiegel – Echo", „Gottesgeburt", „Seelenfünklein" knüpfen und zum Verhältnis von Philosophie und Mystik: dem Verf. zufolge ist E. nicht Mystiker im prägnanten Sinn des Wortes (139 f.), worin man ihm zustimmen wird. Hohen Wert legt F. auf E.s Analogielehre (116 ff.). „Die Ausführungen zur Analogie sind zu einem großen Teil wortwörtlich ... aus Thomas übernommen" (118). Trotzdem scheint dem Rez. der Zweifel, ob E. nicht doch bei einer „analogia attributionis externa" stehenbleibe, nicht völlig behoben (vgl. 118 u. 119: „Gesundheit" als einziges Beispiel). Als Gegengewicht ließe sich die auf S. 126 angezogene Stelle aus LW II 111 betrachten, obwohl auch sie nicht eindeutig genug ist. Aber wie zu anderen ist die Stellungnahme des Verf. zu diesem Punkt anregend und hoffentlich auf die Forschung von Einfluß. Man darf ja überhaupt wünschen und erwarten, daß dieses Bändchen, sosehr es zunächst als Einführung konzipiert ist, der Eckhart-Exegese Auftrieb gibt. – Eine Kleinigkeit: Darf der Text aus LW I 412, für das Wahre

Grund und Beweis zu suchen, sei widersinnig (89), derart verallgemeinert werden? Er geht bei E. doch auf die „divina" und die „veritas Dei".

H. Ogiermann, S. J.

Brüntrup, Alfons, Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues (Epimeleia. Beitr. z. Philos., Bd. 23). Gr. 8° (141 S.) München–Salzburg 1973, Pustet. 25,– DM. – In den letzten Jahren des Cusaners (1460–64) bildet „posse" einen Leitbegriff seines Denkens; in den Schriften dieser Jahre (mit Ausnahme von „De non aliud") spielt es eine entscheidende Rolle. Die Münchener Dissertation von 1972 untersucht die fortschreitende Selbstklärung dieses Grundgedankens in drei Stufen: die „Coincidentia oppositorum als Possest" (De possest 1460), die „Korrelationalität des Posse fieri" (De venatione sapientiae 1463) und die „Absolutheit des Posse ipsum" (bes. De apice theoriae 1464). Sie bietet eine klare und sympathische Darstellung. Freilich wünschte man sich einmal eine genauere Kenntnis etwa des scholastischen Denkens, von dem sie die Sicht des Kardinals abheben will. So ist z. B. die materia prima als solche keineswegs Individuationsprinzip (36), auch nicht das ek tinòs alles (sondern nur des sinnlich) Seienden (53); oder Möglichkeit und Wirklichkeit stehen im Endlichen mitnichten kontradiktorisch zueinander (39, dies übrigens im Widerspruch zu S. 31 des Autors selbst). Vermutlich hätte es auch zum besseren Verständnis des posse fieri beigetragen, es statt mit der materia prima mit dem scholastischen ipsum esse als Gottes effectus primus in Vergleich zu setzen, um beides in Ähnlichkeit und Andersheit zu profilieren. Zum Cusaner selbst: Ist das Possest selbst coincidentia oder steht es nicht seinerseits schon jenseits ihrer (wie der Verf. 56 recht kurz anklingen läßt)? Vor allem aber verlangt das gebotene Referat wohl nach einer weitergehenden, auch kritischen Reflexion. Das drängt sich bei Details auf: ist etwa das Verbindende von Esse und Posse wirklich ein Drittes, und was? Oder kommt Nikolaus nur aus Analogiesuche zu seiner Annahme (61 f.)? Es wird unabweisbar angesichts dieser Denkform und -intention im ganzen. Welche prinzipiellen Grenzen ergeben sich, wenn man nach sicherer Wahrheit sucht bzw. als Maßstab der Wahrheit und adäquater Erkenntnis die mathematische Sicherheit ansetzt (vgl. 60 Anm. 111)? J. Splett

Pfeil, Hans, Der Psychologismus im englischen Empirismus, 2. Aufl. (Monographien z. philos. Forschung, 121). Gr. 8° (XII u. 180 S.) Meisenheim 1973, Hain. 24,– DM. – Die Neuauflage ist ein fotomechanischer Nachdruck der 1934 erschienenen und in Schol 11 (1936) 434 f. von W. Hentrich gewürdigten 1. Aufl., vermehrt durch ein „Vorwort zur zweiten Auflage". In diesem Vorwort bemerkt Pf. mit Recht, daß „auch unter systematischem Gesichtspunkt die psychologistische Form des Relativismus mit ihren Voraussetzungen und Konsequenzen immer noch von instruktiver Bedeutung" ist, obwohl die Vorherrschaft des Psychologismus, wie sie in der Zeit vor Husserl bestand, längst einer Vielheit von Gesichtspunkten, auch soziologischer und historischer Art, in der Beurteilung der Geltung menschlicher Erkenntnis gewichen ist. Die all diesen Formen des Relativismus gemeinsame Voraussetzung wird heute gewiß selten so unverblümt zum Ausdruck gebracht wie bei Hume, der meint, „daß selbst unsere Vernunfttätigkeit auf Grund von Erfahrung, die wir mit den Tieren gemein haben und von der die ganze Lebensführung abhängt, nichts als eine Art von Instinkt oder mechanischer Kraft ist, die, uns selbst unbekannt, in uns wirkt" (zitiert bei Pf. 176). Es bleibt aber weithin die Verkennung der Eigenart des Geistes, der zwar gewiß mancherlei psychologischen, soziologischen, historischen Einflüssen offen ist, sich aber wegen seiner wesentlichen Ausrichtung auf das Sein selbst Rechenschaft über diese Einflüsse geben kann und ihnen daher nicht mit blinder Notwendigkeit ausgeliefert ist. „So richtet sich", wie Pf. klar sieht, die psychologistische „Aufklärung gegen sich selbst" (176). Wenn sie wahr wäre, wäre es unmöglich, diese Wahrheit zu entdecken; denn eben diese Entdeckung wäre ja eine von verfälschenden Einflüssen freie Einsicht, und sie wird von ihren Verfechtern als solche behauptet. J. de Vries, S. J.

Loer, Barbara, Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 7). Gr. 8° (VI u. 288 S.)

Berlin – New York 1974, de Gruyter. 108,– DM. – Wir haben es mit einem bisher unveröffentlichten Manuskript Schellings aus dem im Akademie-Archiv der Deutschen Akademie der Wissenschaften (Berlin-Ost) lagernden Schellingnachlaß zu tun (s. Vorwort, vgl. 27), das in sich geschlossen genug wirkt, „eine immanente Interpretation des Textes zuzulassen" (1). Nach einer Einleitung mit methodologischer Vorbemerkung, Überblick über die Forschungsgeschichte und Hinweisen zum Thema „Philosophie als Wissenschaft" folgt Sch.s „Fragment einer Abhandlung zur Strukturtheorie des Absoluten": Transkription des Textes, textkritischer Apparat, Interpretation. Es schließt sich der Versuch der vorläufigen Datierung des Textes an, gewonnen aus Nachlaßbeschreibung, Manuskriptbeschreibung und philologischer Untersuchung des Textes. Ergebnis, S. 2 vorweggenommen: nicht vor 1800 und nicht nach 1833, wohl in den Jahren 1819 oder 1820 entstanden (278). Eine ausführliche Studie über das Absolute und die Wirklichkeit, d. h. näherhin über die Ableitbarkeit endlicher Wirklichkeit aus dem Absoluten, und zwar im Entwicklungsgang der Schellingschen Philosophie überhaupt, bildet den über Edition und Interpretation jenes Fragments weit hinausgehenden Beitrag der Verf. zum Verständnis des zentralen Anliegens Schellingscher Spekulation (145–276). Die beigefügten Anhänge, Abbildungen, Bibliographie und Register sind mustergültig. Der edierte Text ist tatsächlich von großer Dichte und Plastizität. Die Interpretation scheint mir eine Meisterleistung zu sein, leider nur durch Leerzeilen gegliedert, in ununterbrochenem Redefluß. Von der Antwort auf die Frage, wie das Absolute (als „Es selbst") sich selbst „aktuieren" und so etwas „anderes" werden könne, wird zu Recht die Lösung des Problems abhängig gemacht, wie „Wirklichkeit aus dem Absoluten abzuleiten sei" (76). Doch das Wie ist mit der Einführung von Wille und Freiheit nicht zu klären, scheint die Verf. letztlich zu meinen (27, 89, 109 ff., 117 f., 280). Die systematische Studie bezieht nun auch die vor 1800 und nach 1833 entstandenen Schriften ein, legt jedoch das Hauptgewicht auf die zwischen 1800 und 1833 verfaßten Arbeiten (145 Anm. 2). Leitgedanke: „Es soll aufgewiesen werden, daß die Widersprüche, in die Schelling sich bei der Beschreibung des Absoluten und des aus dem Absoluten entspringenden Verwirklichungsprozesses verwickelt, ihn dazu zwingen, die Konstruktion des Absoluten fortwährend umzuwandeln" (146). Die sehr detaillierte Untersuchung, die mit reichen Zitaten im Text und in den Anmerkungen belegt wird, führt zu einem im Grunde ernüchternden Resultat: „Die auftretenden Antagonismen zwingen Schelling im Laufe der Jahre nicht nur zur ständigen Veränderung der Strukturtheorie des Absoluten, sondern auch zur Revision seiner Auffassung von Wirklichkeit" (162, vgl. 279). Da es der Verf. aber darauf ankommt, „in den zugänglichen Schriften Schellings eine Strukturtheorie des Absoluten ausfindig zu machen, die derjenigen ähnelt, welche Schelling im neu entdeckten Manuskript entwickelt" (168 Anm. 177), genügt es, das Ergebnis zu notieren: Große Ähnlichkeit mit der „Erlanger Vorlesung", also wahrscheinlich kurz vor den „Grundzügen der gesammten Philosophie" konzipiert. Im Zuge des sorgfältigen, geradezu minuziösen Vergleichs mit Schellings Schriften aus den angegebenen Jahren formt sich allerdings ein erstaunlich klarer, beeindruckender Durchblick durch Sch.s Gesamtphilosophie. Man wird nicht leicht eine neuere Darstellung der typisch Schellingschen „Ideengeschichte" finden, die – auf verhältnismäßig immer noch kleinem Raum – den ganzen Schelling so exakt präsentiert. – Zur Bibliographie: Während einige Werke Heideggers aufgeführt sind, fehlt das einschlägige Schellingbuch, obwohl die „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit usw." eingehend besprochen werden (189–200). Ebenso fällt auf, daß das große, auch von H. Fuhrmans mit hohem Lob bedachte Werk von X. Tilliette, Schelling. Une philosophie en devenir (2 Bde., Paris 1970), nicht erwähnt wird.

H. Ogiermann, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Das Alte Testament. Einheitsübersetzung der Hl. Schrift, hrsg. i. A. der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg und des Bischofs von Lüttich. 8° (1810 S.) Stuttgart (1. Aufl. 1974), Kath. Bibelanstalt.

Bazán, Bernardo, Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique (Philos. Médiévaux, Tome XIV). Gr. 8° (196 S.) Louvain 1974, Nauwelaerts. 350 F.B.

Borchert, Ernst, Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa (Veröffentl. des Grabmann-Instituts, N.F. 21/1 u. 21/2). Je Gr. 8° (XVII u. 635 S. und 639–946 S.) München–Paderborn–Wien 1974, Schöningh. Zusammen 150,– DM.

Büchele, Herwig, Zu einer konkreten Ontologie der Gesellschaft. Der „positive Humanismus" und das Problem der Universalisierung der Denkform von K. Marx. 8° (251 S.) München 1974, Pustet. 32,– DM.

Frey, Christofer, Reflexion und Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel. Gr. 8° (461 S.) Gütersloh 1973, Mohn. Kt. 84,– DM.

Ganoczy, Alexandre, Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der „Politischen Theologie" (theologisches seminar). 8° (168 S.) Freiburg–Basel–Wien 1974, Herder. Kart. lam. 22,– DM.

Hammer, Felix, Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriß (Abhdlgn. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 91). Gr. 8° (269 S.) Bonn 1974, Bouvier. 44,– DM.

Hamesse, Jacqueline, Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique (Philos. Médiévaux, Tome XVII). Gr. 8° (351 S.) Louvain 1974, Nauwelaerts. 500 F.B.

Hidal, Sten, Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des Hl. Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung. Dt. Übers. v. *Christiane Boehncke Sjöberg* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 6). 8° (154 S.) Lund/Schweden 1974, CWK Gleerup.

Josephus-Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Festschr. f. Otto Michel, hrsg. v. *Otto Betz u.a.* Gr. 8° (414 S.) Göttingen 1974, Vandenhoeck & Ruprecht. Lw. 88,– DM, Subskr.-Pr. 68,– DM.

Läpple, Alfred, Der Religionsunterricht 1946–1975. Dokumentation eines Weges. 8° (360 S.) Aschaffenburg 1975, Pattloch. 28,– DM.

Le Guillou, Marie-Joseph, Das Mysterium des Vaters, übertr. v. *Hans Urs v. Balthasar* (Tl. I–II) u. *Christoph v. Schönborn* (Tl. III–IV) (Sammlg. Theologia Romanica, 4). Gr. 8° (264 S.) Einsiedeln 1974, Johannes-Verlag. 37,– DM.

Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 7: Ikonographie der Heiligen, hrsg. v. *Wolfgang Braunfels.* 4° (314 S. mit 289 Abb.) Rom–Freiburg–Basel–Wien 1974, Herder. Subskr.-Pr. 158,– DM.

Linde, Gisela, Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus (Münsterische Beitr. z. Theol., 39). Gr. 8° (178 S.) Münster 1975, Aschendorff. Kt. 45,– DM.

Mall, Ram Adhar, Studie zur indischen Philosophie und Soziologie. Zur vergleichenden Philosophie und Soziologie (Monographien z. philos. Forschung, Bd. 120). Gr. 8° (X u. 194 S.) Meisenheim 1974, Hain. Br. 46,– DM.

Miscellanea Albert Dondeyne, Godsdienstfilosofie. Philosophie de la religion (Bibl. Ephem. Theol. Lovan. XXXV). Gr. 8° (456 S.) Gembloux 1974. Duculot. 800 F.B.

Monserrat, Javier, Existencia, Mundanidad Cristianismo. Introducción Filósofico Antropológica a la Teologia Fundamental. Gr. 8° (XXXIII u. 736 S.) Madrid 1974, Instituto de Filosofia „Luis Vives". 1000 Ptas.

Ders., Nuestra fe. Introducción al Cristianismo. 8° (311 S.) Madrid 1974, Biblioteca de Autores Cristianos.

Philips, Gérard, L'union personelle avec le dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée (Bibl. Ephem. Theol. Lovan. XXXVI). Gr. 8° (302 S.) Gembloux 1974, Duculot. 900 F. B.

Piegsa, Joachim, Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsemann (Moraltheol. Studien, Hist. Abtlg., Bd. 2). Gr. 8° (192 S.) Düsseldorf 1974, Patmos. 32,– DM.

Regina, Umberto, Heidegger. Esistenza e Sacro. Gr. 8° (360 S.) Brescia 1974, Morcelliana. L. 5.000.

Rehabilitierung der Philosophie. Festgabe f. Balduin Schwarz z. 70. Geburtstag, hrsg. v. *Dietrich v. Hildebrand*. Gr. 8° (248 S.) Regensburg 1974, Habbel. Ln. 38,– DM.

Reinhardt, Heinrich J. F., Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon. Eine theologie- u. kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu den Ehetexten der frühen Pariser Schule des 12. Jh. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. MA, N. F. 14). Gr. 8° (XII u. 280 S.) Münster 1974, Aschendorff. Kt. 80,– DM.

Rollet, Jacques, Libération sociale et salut chrétien (Collection Cogitatio Fidei, no. 79). 8° (222 p.) Paris 1974, du Cerf. 38 F.

Schäfer, Philipp, Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit (Münchener TheolStudn II. System. Abtlg., 42). Gr. 8° (XI u. 308 S.) München 1974, Hueber. Br. 44,– DM.

Schauf, Heribert, Das Leitungsamt der Bischöfe. Zur Textgeschichte der Konstitution „Lumen Gentium" des II. Vatikanischen Konzils (Annuarium Historiae Conciliorum, Suppl. 2). Gr. 8° (200 S.) Paderborn 1975, Schöningh. Kt. 32,– DM.

Schmied-Kowarzik, Walther, Frühe Sinnbilder des Kosmos. Gotteserlebnis und Welterkenntnis in der Mythologie. 8° (203 S.) Ratingen–Kastellaun–Düsseldorf 1974, Henn-Verlag. 32,– DM.

Les Sciences Biblique en Pologne après la Guerre (1945–1970). Travail Collectif sous la rédaction de l'abbé *Marian Wolniewicz*. Gr. 8° (301 S., masch.geschr.) Varsovie 1974, Academie de Théologie Catholique.

Spranger, Eduard, Philosophie und Psychologie der Religion (Gesammelte Schriften IX). Gr. 8° (441 S.) Tübingen 1974, Niemeyer. Lw. 62,– DM.

San Tommaso e l'odierna problematica teologica (Saggi Studi Tomistici 2). Gr. 8° (346 S.) Roma 1974, Città Nuova Ed. 5.000 L.

Ders. e il pensiero moderno (Saggi Studi Tomistici 3). Gr. 8° (330 S.) Roma 1974, Città Nuova Ed. 5.000 L.

Ders. e la filosofia del diritto oggi (Saggi Studi Tomistici 4). Gr. 8° (X u. 300 S.) Roma 1974, Città Nuova Ed. 5.000 L.

Valadier, Paul, Essais sur la modernité nietzsche et marx. 8° (130 S.) Tournai–Paris 1974, Desclée – du Cerf. 230 F. B.

Vitiis, Pietro de, Heidegger e la fine della Filosofia (Università degli Studi di Parma. Publicazioni della Facoltà di Magistero 1). Gr. 8° (256 S.) Firenze 1974, La Nuova Italia Ed.

Virt, Günter (Hrsg.), Spiritualität in Moral. Festschr. f. Karl Hörmann z. 60. Geburtstag (Wiener Beitr. z. Theol., Bd. XLVII; R.: mystisch-spirituelle Theologie 2). Gr. 8° (245 S.) Wien 1975, Dom-Verlag. Kt. 29,– DM.

Völker, Walther, Praxis und Theoria bei Symeon dem neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. Gr. 8° (XIV u. 489 S.) Wiesbaden 1974, Steiner. 136,– DM.

Watté, Pierre, Structures philosophiques du péché originel, préface de *Paul Ricœur* (Recherches et Synthéses, Section de Dogme V), Gr. 8° (239 S.) Gembloux 1974, Duculot. 500 F.B.

Zettl, Engelbert, CSSR, Die Bestätigung des V. Ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius. Untersuchungen über die Echtheit der Briefe Scandala und Aetius (JK. 936. 937) (Antiquitas, R. 1, Bd. 20). 8° (84 S.) Bonn 1974, Habelt. Lw. 38,– DM.

Zur Entwicklung der Konzilsidee

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Zehnter Teil

Die Konzilsidee des Lukas

Wir haben zunächst zu erklären, wie das Thema genauer zu verstehen ist. Es soll die *Konzils*idee des Lukas untersucht werden. Zwar ist es gemeinhin üblich, das Apg 15 Geschilderte als Apostelkonzil zu bezeichnen, aber einige Autoren scheinen sich damit eher einem bestehenden Sprachgebrauch anzupassen als der Überzeugung Ausdruck zu geben, daß die von Lukas beschriebene Versammlung tatsächlich eine Vorläuferin der später von der Kirche abgehaltenen Konzilien war[1]. Wir dagegen meinen – gerade im Blick auf die Entwicklung der Konzilsidee, die wir in den vorausgehenden Studien darzulegen suchten –, daß das Apg 15 Berichtete zu Recht den Namen Konzil trägt. Denn die wesentlichen Momente, die sich im Laufe der Geschichte als konstitutiv für Kirchenversammlungen herausbilden sollten, sind schon in dieser ersten Versammlung greifbar. 1) Es handelt sich um eine Versammlung von „Kirchenleitern", und zwar nicht nur derjenigen einer einzigen örtlichen Gemeinde[2]. 2) Diese Versammlung faßt einen Beschluß, dem verpflichtender Charakter zuerkannt wird. 3) Es geht dabei um eine den Glauben bzw. die Sitten betreffende Frage[3]. 4) Dieser Beschluß oder diese Entscheidung wird

---

[1] Vgl. *K. Stürmer*, Konzilien und ökumenische Kirchenversammlungen (Göttingen 1962) 17: „Die Zusammenkunft des Jahres 48 (?) wird gewöhnlich Apostelkonzil genannt. Damit wird jedoch ein späterer Brauch in die frühchristliche Zeit zurückprojiziert"; vgl. auch *J. Dauvillier*, zit. in Anm. 8: „Pas plus que cette assemblée n'est un concile apostolique, on ne saurait la qualifier de concile, au sens que ce terme a pris ensuite dans l'histoire de l'Eglise". A. a. O. 246, ferner *F. C. Fensham*, Die Konvensie van Jerusalem – 'n Keerpunt in die Geskiedenis van die Kerk: NedGerfTelTyd 10 (1969) 32–38 (vgl. NT Abstracts 14, Nr. 228) und *P. Zingg*, Das Wachsen der Kirche, Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie (Freiburg / Schweiz 1974) 188, Anm. 4.

[2] Womit freilich noch nicht gesagt ist, daß es sich um das erste *allgemeine* Konzil handelt, wie P. Gaechter zu beweisen sucht: „Die Versammlung in Jerusalem war ein allgemeines Konzil in dem uns aus der späteren Kirchengeschichte geläufigen Sinn." G. folgert den allgemeinen Charakter der Versammlung aus dem Umstand, daß auch nichtjerusalemitische Älteste an ihr teilgenommen haben sollen. Vgl. *P. Gaechter*, Geschichtliches zum Apostelkonzil: ZKathTh 85 (1963) (339–354) 345.

[3] Vgl. die Definition eines allgemeinen Konzils, auf die wir in Nr. 9 unserer Studien hinweisen; ThPh 50 (1975) 359–363.

schriftlich abgefaßt und virtuell in der ganzen Kirche feierlich proklamiert. 5) „Petrus" spielt auf diesem Konzil eine entscheidende Rolle. 6) In der Mitwirkung der Gemeinde am Zustandekommen des Aposteldekrets kann man ein der Rezeption durch die Kirche analoges Moment oder sogar eine moderne Form der Beteiligung „von unten" sehen. Damit sind die wesentlichen Elemente gegeben, die den geschichtlich gewordenen Begriff des Konzils bestimmen. Es ist also im folgenden von Konzil nicht in einem abgeschwächten, sondern im eigentlichen Sinn die Rede. Der einzige Grund u. E., hier nicht den Begriff Konzil zu verwenden, wäre der Umstand, daß es sich nicht um eine Versammlung von Bischöfen, sondern um eine Zusammenkunft der „Apostel und Ältesten" handelt. Ohne die absolute Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der apostolischen Zeit irgendwie in Frage stellen zu wollen, wird man jedoch darauf hinweisen können, daß der Kreis der das Konzil konstituierenden Personen auch im Laufe der späteren Entwicklung nicht fest umschrieben ist. Und von einer reinen, ausschließlichen Apostelversammlung ist ja auch schon in Apg 15 nicht mehr die Rede, insofern als zur Versammlung auch schon „Älteste" gehören.

Zweitens: Gegenstand unserer Untersuchung ist die Konzils*idee* des Lukas. Damit ist gemeint: Die historische Problematik berühren wir nur indirekt. Wir beschränken uns ausdrücklich darauf, das, was Lukas erzählt, zu analysieren und näherhin zu bestimmen. Das Verhältnis von Apg 15 zu Gal 2,1 ff., d. h. die Frage, was nun denn im Bericht des Lukas historisch ist und was nicht und wie beide Schriftstellen miteinander in Verhältnis zu setzen sind, liegt außerhalb unseres Gesichtspunktes. Um unser Desinteresse an der historischen Problematik deutlich zu machen, sprechen wir von der Konzilsidee des Lukas. Selbst im äußersten Fall, nämlich, wenn an Apg 15 nichts historisch wäre, stünde das entsprechende Kapitel der Apostelgeschichte treffend unter der Überschrift: Die Konzilsidee des Lukas. So bleibt es dabei, daß wir die historische Problematik nur indirekt berühren. Im ersten Teil unserer Untersuchung referieren wir nämlich den augenblicklichen Forschungsstand über das Verhältnis von Apg 15 zu Gal 2,1 ff. Das Ergebnis dieses Referates rechtfertigt den von uns gewählten Terminus.

Näher bestimmt werden muß ferner noch, was wir unter Konzilsidee des *Lukas* verstehen. Wir schließen ausdrücklich den Kodex D, den sog. „westlichen" Text, in unsere Untersuchung ein[4]. Sicher hat Haenchen recht, wenn er schreibt, daß „so gut wie immer" der D-Text

[4] Vgl. den kurz gefaßten Forschungsbericht bei *A. Wikenhauser/J. Schmid*, Einleitung in das Neue Testament (Freiburg 1973) 374–376.

sekundär ist[5], aber der „westliche" Text ist doch andererseits ein sehr früher Text – er stammt nach R. P. C. Hanson wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts[6] – und enthält gerade in Apg 15 interessante Abweichungen. Darin spiegelt sich eine ganz frühe Interpretation der Konzilsidee. Mag auch nicht mehr der ursprüngliche Verfasser von Acta hier sprechen, so kommt doch ein sehr früh zu datierender Überlieferungsstrang zu Wort[7]. Im einzelnen soll die Untersuchung in folgenden Schritten vor sich gehen: in einem ersten Teil fassen wir – wie gesagt – den derzeitigen Stand der Forschung zusammen, um auf die Frage zu antworten: wovon handelt Apg 15 primär, von Geschichte oder von einer theologischen Idee? In einem zweiten Teil weisen wir auf den „Hintergrund" der lukanischen Konzilsidee hin: das jüdische Synhedrium. Im dritten Teil nennen wir die synhedrialen Elemente der lukanischen Konzilsidee. Im vierten und letzten Schritt wird auf die Bedeutung von Deut 17,8 ff. im Zusammenhang der lukanischen und kirchlichen Konzilsidee abgehoben.

I. Forschungsstand

In unserem Zusammenhang kann es und braucht es nicht unsere Aufgabe zu sein, einen umfassenden Forschungsbericht über Apg 15 vorzulegen[8]. E. Haenchen nennt in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte B. Weiss, Fr. Spitta, O. Bauernfeind und M. Dibelius als „charakteristische Beispiele" für den Weg der Forschung zur gegenwärtig vorherrschenden Auslegung dieses zentralen[9] Kapitels

[5] *E. Haenchen,* Die Apostelgeschichte, 11. durchgesehene Aufl. (Göttingen 1957) 50; vgl. auch *J. Dupont,* Etudes sur les Actes des Apôtres (Paris 1967), der schreibt: „Les auteurs sont pratiquement unanimes aujourd'hui pour considérer comme seul authentique le texte ‚oriental' du décret (en quatre termes) et à interpréter ses prescriptions dans un sens non pas moral mais rituel." A. a. O. 75.

[6] „... a good case can be made for assuming that the ‚Western' text of Acts gives evidence of the activity of an interpolator ... and that this interpolator must have been at work very early indeed, as early as 150 or even earlier." *R. P. C. Hanson,* Interpolations in the ‚Western' Text of Acts: NewTStud 12 (1965/66) (211–230) 217.

[7] Zur allgemeinen Bedeutung von Textvarianten zum Verständnis des biblischen Textes vgl. *E. J. Epp,* The theological tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts (Cambridge 1966), The problem and present-day Textual Criticism 12–21.

[8] Vgl. speziell zu Apg 15 die Forschungsberichte von *W.G. Kümmel,* Das Urchristentum, III, die Geschichte der Urkirche: ThRdsch 17 (1948/49) 3–50, dort 28–33; *E. Grässer,* Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart: ThRdsch 26 (1960) 93–167, dort 118–120 und 127–129. Literatur zu Apg 15 bei *A. J.* und *M. B. Mattil,* A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles (Leiden 1966) Nr. 5754–5944 (S. 410–423), Nr. 1512–1525 (S. 118–119) und Nr. 3137–3180 (S. 229–232); vgl. ferner die bei *J. Dauvillier,* Les Temps apostoliques, T. II (Paris 1970) 251–252 angegebene Literatur, außerdem *B. M. Newman/E. A. Nida,* A Translator's Handbook of the Acts of the Apostles (London 1972) 287–302.

[9] „So ist Kap. 15 nicht nur literarisch, sondern auch sachlich der Mittelpunkt des ganzen Buches." *H. Conzelmann,* Die Apostelgeschichte (Tübingen 1963) 87.

der Apostelgeschichte. Er faßt diesen Weg folgendermaßen zusammen: Die Forschung betrachtete dieses Kapitel „zunächst als ein Konglomerat von Quellen. Es galt, dieses Gemenge zu sortieren und aus der verlässlichsten Quelle zu ersehen, was eigentlich geschehen war. Der biblische Autor kam nur als Lieferant von mehr oder minder zuverlässigen Nachrichten in Frage. Je weiter die Forschung fortschreitet, desto mehr tritt die Quellenfrage zurück. Der biblische Autor kommt wieder in Sicht, und zwar nicht bloß als Tradent von Quellen. Es wird deutlich, daß er nicht für ein von Historismus geplagtes Geschlecht des 20. Jahrhunderts geschrieben hat, sondern mit seiner Erzählung seiner Generation die Gewißheit verschaffen wollte, daß ihr Heidenchristentum in Ordnung war, von Gott und den verantwortlichen Menschen gebilligt." [10]

Das Problem, mit dem die Forschung bis zur bahnbrechenden Neuorientierung durch Dibelius [11] beschäftigt war, war die historische Frage nach dem Verhältnis von Apg 15 zu Gal 2,1 ff. Mehr und mehr wurde die historische Zuverlässigkeit des lukanischen Berichts in Frage gestellt [12]. Dem sog. „Aposteldekret", dem Dibelius [13] noch den Charakter einer Quelle belassen wollte, wird von Haenchen in konsequenter Anwendung der Kompositionsanalyse dieser Charakter abgesprochen [14]. Für das Gesamt von Apg 15 gilt nach Haenchen: „Historischen Wert ... besitzt die lukanische Darstellung des Apostelkonzils nicht." [15] Die Position von Haenchen blieb zwar nicht unwidersprochen. Auf katholischer Seite waren es vor allem P. Gaechter [16] und F. Mussner [17], die Lukas als Historiker zu

[10] *Haenchen,* Apostelgeschichte, a.a.O. (Anm. 5) 403–404.

[11] *M. Dibelius,* Das Apostelkonzil (1947), in: Aufsätze zur Apostelgeschichte (Göttingen, 4. Aufl. 1961) 84–90: „Die Darstellung der Verhandlung bei Lk ist nur literarisch-theologisch und kann auf geschichtlichen Wert keinen Anspruch machen. Das Endergebnis, das Aposteldekret, stammt nicht von dieser Zusammenkunft." A.a.O. 90.

[12] Zu den apriorischen Lösungstypen und den einzelnen Versuchen, Apg 15 und Gal 1,2 ff. ins Verhältnis zu bringen, vgl. im einzelnen *J. Dupont,* a.a.O. (Anm. 5) 56–75 (Stand der Frage um 1950).

[13] „Er wollte einen Abschluß gewinnen. Er folgte dabei der Neigung des antiken Historikers, seiner Darstellung den Wortlaut von Urkunden, wirklichen oder fingierten, einzuverleiben (vgl. in Acta noch 23, 26–30) ... Literarisch paßten sie (d. h. die Klauseln) gut zu der Art, wie Lukas von der Begebenheit redet: ans Ende einer einberufenen Versammlung ... mit mehreren Rednern gehört ein ‚Dekret'." A.a.O. (Anm. 11) 88–89.

[14] „Lukas hat also nicht, wie man es sich gelegentlich vorgestellt hat (vgl. Dibelius, 89), diese vier Forderungen einem alten Dokument entnommen, das er irgendwo gefunden hat, sondern er hat eine lebendige Tradition beschrieben, die man wahrscheinlich schon damals auf die Apostel zurückgeführt hat." *Haenchen,* Apostelgeschichte 417.

[15] *Haenchen,* Apostelgeschichte 410.

[16] *P. Gaechter,* a.a.O. (Anm. 2).

[17] *F. Mussner,* Die Bedeutung des Apostelkonzils für die Kirche: Ekklesia (Festschrift M. Wehr) (Trier 1962) 35–46, dort 35–38.

verteidigen suchten. Auf protestantischer Seite war es R. Bultmann, der Bedenken vorbrachte, insbesondere am „Aposteldekret" als „überliefertem Text" festhalten zu müssen glaubte [18]. Aber das waren nur vereinzelte Stimmen. Insgesamt hat man den Eindruck, daß zumindest die deutschsprachige Forschung [19] die Position Haenchens in ihrer Allgemeinheit übernommen hat. Weniger Zustimmung scheint seine besondere Meinung vom nichtschriftlichen Charakter der im „Aposteldekret" vorliegenden Tradition gefunden zu haben. So scheint u. a. auch Conzelmann, der im übrigen Haenchen weitgehend folgt, in Apg 15, 21.29 einen Lukas vorliegenden Text zu sehen, wenn er schreibt: „Und daß das Dekret harmonisch aus der Verhandlung herauswächst, sollte man nicht behaupten." [20]

Während über die Natur der im „Aposteldekret" vorliegenden Tradition (schriftlich oder mündlich?) und über ihre Datierung (vor oder nach dem in Gal 2,1 ff. beschriebenen Treffen?) die Meinungen auseinandergehen, scheint sich unter katholischen und protestantischen Forschern ein Konsens darüber gebildet zu haben, daß das „Aposteldekret" nicht auf dem Gal 2,1 ff. bezeichneten Treffen beschlossen worden sein kann [21].

---

[18] Vgl. *R. Bultmann,* Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte, in: New Testament Essays, Studies in Memory of Thomas Walter Manson (Ed. A.J.B. Higgins [Manchester 1959]) 68–80: „Es ist wahrscheinlich, daß das Dekret wirklich ein dem Autor überlieferter Text war." A.a.O. 71. Vgl. auch *Haenchens* Antwort, Quellenanalyse und Kompositionsanalyse in Act 15 (Festschrift Jeremias), Beihefte zur ZNtWiss 26 (1960) 153–164: „In summa: alle Anstöße in Act 1–15 erklären sich zwanglos aus der lukanischen Rechtfertigung der gesetzesfreien Heidenmission. Die Hypothese einer Quelle, welche eigentlich Verhandlungen nach dem Apostelkonzil darstellte, versagt dagegen." A.a.O. 163/4.

[19] Zur englischsprachigen Forschung vgl. u.a. *J. C. O'Neill,* The Theology of Acts in its Historical Setting (London 1961) Kap. IV, Jewish Christians and Gentile Christians, 94–116. „Luke has used the history of Paul's visits to Jerusalem, which he knows were of great importance in the early days of the reception of Gentile Christians, to show Christians in his own day how they should settle their problem of the relations between Jewish and Gentile Christian. We should not be surprised that his work reflects the situation in the first half of the second century better than it portrays the events in the life of the primitive Church." (116) Die hier vorausgesetzte Spätdatierung der Apg ist, darauf sei hingewiesen, sehr umstritten; Näheres bei *A. Wikenhauser/J. Schmid,* a.a.O. (Anm. 4) 372–374.

[20] *Conzelmann,* a.a.O. (Anm. 9) 87: „Der Bericht ist leichter zu erklären, wenn man annimmt, Lk habe seine Nachrichten über das Konzil zu Szenen gestaltet und das Dekret aus eigenen Erwägungen in sie eingeführt."

[21] Vgl. *A. Wikenhauser/J. Schmid,* a.a.O.: „Die Erkenntnis hat sich immer mehr durchgesetzt, daß das Aposteldekret unmöglich den Abschluß und Höhepunkt des Konzils gebildet haben kann. Es ist nämlich soviel wie unvorstellbar, daß Paulus sich dazu herbeigelassen hätte, diesem Dekret seine Zustimmung zu geben ... Man muß die Darstellung der Apostelgeschichte insofern als ungeschichtlich bezeichnen, als sie dieses Dekret als Bestandteil der Beschlüsse des Konzils bringt. Dieses kann sehr wohl, etwa um solchen Verhältnissen wie den Antiochenischen vorzubeugen, bei einer späteren Gelegenheit und in Abwesenheit des Paulus erlassen worden sein." A.a.O. 365–366. – Ähnlich urteilt in jüngster Zeit *T. Holtz,* wenn er schreibt: „Daß es nicht wie Act XV berichtet, auf dem Apostelkonzil beschlossen sein kann und

Geht man davon aus, daß Apg 15 und Gal 2,1 ff. auf dasselbe Ereignis Bezug nehmen, so ist jedoch nach der vorherrschenden Meinung der Forscher Gal 2,1 ff. der „einzige Bericht“ [22] über dasselbe, über den wir verfügen [23]. Ohne Zweifel wird die Diskussion über den Geschichtswert von Apg 15 weitergehen [24], und es ist nicht ausgemacht, daß die radikale Skepsis gegenüber dem Historiker Lukas weiterhin das Feld beherrscht. In Anbetracht des augenblicklichen Standes der Forschung erscheint es uns jedenfalls ratsam, davon auszugehen, daß Lukas in Apg 15 „von keiner genauen Überlieferung

---

darüber hinaus Paulus entweder überhaupt unbekannt oder von ihm nicht anerkannt war, ist – gewiß zu Recht – die heute weitgehend vertretene Meinung. Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich bald nach dem uns beschäftigenden Konflikt an die Gemeinden Syriens und Ciliciens gerichtet worden ...“ *T. Holtz*, Die Bedeutung des Apostelkonzils für Paulus: NovTest 16 (1974) (110–148) 124.

[22] *Haenchen*, Apostelgeschichte, 410.

[23] Vgl. auch *H. Kasting*, Die Anfänge der urchristlichen Mission (München 1969). „Es darf heute als gesichert gelten, daß nur Gal 2 einen ungefähren Eindruck von den eigentlichen Vorgängen auf dem Konzil vermittelt (Dibelius, Haenchen, Conzelmann).“ Ferner: Peter in the New Testament, hrsg. von R.E. Brown, K.P. Donfried und J. Reumann (Minneapolis 1973): „Indeed, it may be the dominant view in current critical scholarship that Luke composed the scene from only two basic living traditions or memories: first, that at Jerusalem leaders such as Paul, Peter, and James had come to an agreement that Gentiles could be admitted to Christianity without being circumcised (a tradition confirmed for us by Paul in Galatians); and second, that in some mixed Christian communities, by custom going back to apostolic times, Gentiles had to observe certain Jewish regulations concerning impurity on order to permit fellowship with Jewish Christians.“ A.a.O. 52–53. – Die Herausgeber bezeichnen die hier wiedergegebene Position als „prominent in modern scholarship“, weisen aber auch auf Versuche hin, die lukanische und paulinische Darstellung zu harmonisieren und damit zu zeigen, daß der lukanischen Darstellung „a considerable body of historical data“ entspricht; ibid. S. 53. So kann man z. B. Apg 15 als die Verschmelzung zweier Jerusalemer Treffen betrachten. Das erste, mit Gal 2, 1–10 identische, in dem das Übereinkommen zwischen Petrus und Paulus zustande kommt, wird von Lk in Apg 15, 1–11 (oder 12) wiedergegeben, endet also mit der Rede des Petrus. Beim zweiten Treffen, bei dem Paulus nicht gegenwärtig ist und das Lk in Apg 15, 13 ff. wiedergibt, kommt es zum Aposteldekret für die Heidenchristen in Antiochien, Syrien und Kilikien. Anlaß ist der Gal 2, 11 ff. berichtete Streit zwischen Paulus und Petrus. Näheres zu dieser Hypothese a.a.O. 54.

[24] Vgl. *Y. Tissot*, der im Zusammenhang der Frage nach dem Ursprung des Aposteldekrets in der „westlichen“ Fassung dasselbe vor das Apostelkonzil ansetzt (321), Les prescriptions des presbytres (Acts 15, 41d), exégèse et origine du décret dans le texte syro-occidental des actes: RevBibl 77 (1970) 321–346, und *M. Simon*, The Apostolic Decree and its Setting in the Ancient Church: BJRL 52 (1970) 437–460, der die Auffassung vertritt, daß Paulus in 1 Kor 5–10 die Kenntnis des Aposteldekrets voraussetzt (452); vgl. auch *S. Dockx*, Chronologie de la vie de saint Paul, depuis sa conversion jusqu'à son séjour à Rome: NovTest 13 (1971) 261–304; vgl. ferner *T. Fahy*, The Council of Jerusalem: IrThQ 30 (1963) 232–261, der jedoch auf den augenblicklichen Forschungsstand überhaupt nicht eingeht; *V. Mancebo*, Gal 2, 1–10 y Act 15 (Estado actual de la cuestión): EstBibl 22 (1963) 315–350, der die Probleme u.E. minimalisiert; *C.H. Talbert*, Again: Paul's Visits to Jerusalem: NovTest 9 (1967) 26–40, nach dem Paulus selber den Galatern das Aposteldekret mitgeteilt haben soll; *I. H. Marshall*, Luke: Historian and Theologian (London 1970) 184–185.

beraten, in *freier Komposition eine dramatische Szene im Leben der Urkirche* gezeichnet hat" [25].

Ohne Zweifel ist es die Stärke der kompositionsanalytischen Methode, eine Auslegung von großer innerer Geschlossenheit vorzulegen und anderseits die Annahme von Quellen weitgehend überflüssig zu machen. Lukas erzählt, zeichnet, malt in Apg 15, wie er es tut, weil er eine Intuition, eine bestimmte Vorstellung von Kirche, vom Verhältnis von Judentum zu Heidentum usw. vor Augen hat. Eine Idee von Konzil, die ihrerseits Funktion seines Kirchenbildes oder Kirchenbegriffs ist [26], inspiriert ihn bei seiner anschaulichen Schilderung. Natürlich ist es den Vertretern der kompositionsanalytischen Methode nicht möglich, alle Einzelheiten des Textes aus der zugrunde liegenden theologischen Idee, dem supponierten Kirchenbegriff abzuleiten. Deswegen greifen sie auf rhetorisch/literarische Kategorien und Kriterien zurück. Als Beispiel für die Behandlung anderer Einzelheiten stehe hier die Auslegung von vv 4 ff. durch Conzelmann: „Daß das Problem nicht referierend vorgetragen wird, sondern daß der Streit nun auch in Jerusalem aufbricht, ist nicht ein Indiz dafür, daß in v 3 ff. eine andere Quelle erscheint als in 1 ff., sondern hat literarische Gründe: nur so kann die Lösung zur eindrucksvollen Szene gestaltet werden." [27] Das Detail des Textes hat also „literarische Gründe". Die rhetorische Kategorie der „eindrucksvollen Szene" wird herangezogen.

Hier liegt u. E. die Schwäche der kompositionsanalytischen Methode einerseits und ihre Ausbaufähigkeit anderseits. Denn es ist doch zu fragen: Was ist eine „eindrucksvolle Szene"? Was ist eine „dramatische Szene"? Darf der Ausleger sein Verständnis von „eindrucksvoller Szene" einfach voraussetzen, wie es offensichtlich die Autoren der kompositionsanalytischen Methode tun? Der Ausleger „empfindet" die Darstellung von Apg 15 als „eindrucksvoll". Muß er nicht fragen: Aufgrund welcher Elemente *damaliger* Vorstellungen und Ideen war sie es wirklich? Muß er nicht zeigen oder zu zeigen versuchen, wieso gerade die von Lukas gewählte Form der Darstellung „Eindruck" machte auf seine Leser und von ihnen als überzeugend empfunden werden konnte?

[25] *Haenchen,* Quellenanalyse, a.a.O. (Anm. 18) 164. – *O. Bauernfeind,* Die Apostelgeschichte (Leipzig 1939), scheint das Stichwort gegeben zu haben von dem „einen übersichtlichen Bild, das die Wahrheit der Einigung in faßbarer Form festhielt" (181), bzw. von der „einen großen Szene, bei der die Führer in Gegenwart der gesamten Gemeinde verhandeln" (191). Das Stichwort wird von Haenchen aufgegriffen, Apostelgeschichte 403, ebenfalls von *Conzelmann,* Apostelgeschichte 82–83.

[26] Vgl. in diesem Sinne *Conzelmann,* wenn er Apostelgeschichte 81 schreibt: „Es geht nicht mehr um die Zulassung der Heiden als solche, sondern um die Bedingungen der Aufnahme. Dieselben können nach dem lukanischen *Kirchenbegriff* nur von der Urgemeinde festgestellt werden"; und S. 87: „Die passive Rolle des Paulus' ergibt sich einfach aus dem Zwang des lukanischen *Kirchenbegriffs:* Die Freiheit vom Gesetz kann nur von Jerusalem aus deklariert werden."

[27] *Conzelmann,* Apostelgeschichte 82–83.

M. a. W. muß der Ausleger nicht die Frage nach Vorlagen, Modellen, Materialien, die in der „freien Komposition" verwendet wurden, stellen?

Damit kein Mißverständnis entsteht: Es sollen keineswegs mit dieser Hinterfragung der von der kompositionsanalytischen Methode ins Spiel gebrachten rhetorischen Kategorien durch eine Hintertür wieder Quellen in den Text eingeführt werden. Nicht um Quellen geht es, sondern um Inhaltliches, Motive. Zu fragen wäre z. B. konkret: Warum wird überhaupt eine Versammlung geschildert? Warum werden vor und nach dem „Konzil" Delegationen geschickt? Warum wird ein Brief abgefaßt und feierlich versandt? Warum wird der Entscheidung der Versammlung offensichtlich höchste Autorität in der Kirche zugeschrieben? Genügt hier im Ernst der Hinweis auf den „Kirchenbegriff"? Müßte nicht der allgemeine Hinweis auf „literarische Gründe" spezifiziert werden, indem gezeigt wird, warum so und nicht anders?

Denkbar jedenfalls wäre es doch, um es zunächst hypothetisch zu formulieren, daß die Schilderung des Lukas deswegen als „eindrucksvolle Szene" empfunden wurde, weil sie Gegebenheiten lukanischer Gemeinden widerspiegelt. Eine höchstinstanzliche Entscheidung wird geschildert, weil lukanische Gemeinden Entscheidungsgremien besitzen. In die Vergangenheit der 48er Jahre wird auf höchste Ebene projiziert, was die lukanische Gemeinde der 90er Jahre auf niederer Ebene praktiziert? Und hier nun der entscheidende Punkt dieser an der Praxis, der Erfahrung, der Gemeinde sich inspirierenden „Rhetorik": Wäre nicht zu zeigen, daß die verwandten Elemente jüdischen Ursprungs sind? Hat die von der Gemeindeerfahrung inspirierte Idee des Apostelkonzils nicht Züge des jüdischen Synhedriums?[28] Daß die lukanische Gemeinde sonstige Elemente jüdischen Ursprungs übernommen hat, ist ja bekannt. Man denke z. B. an das Amt der Ältesten, die Rolle der Tradition usw. Der Gedanke kann in unserem Zusammenhang nicht weiter verfolgt, ein Beweis für die vorgebrachte Hypothese nicht erbracht werden. Es fehlen hier noch die nötigen

[28] Synhedrium bedeutet wörtlich Sitzung, eigentlich „Zusammensitzung". Es bezeichnet die verschiedenen Zusammenkünfte mehrerer Personen und zu verschiedenen Zwecken: Besprechung, Beratung, Beschlußfassung, Urteilsfällung. Neben dieser wenig präzisen Bedeutung gibt es im NT und bei Josephus noch eine andere: Synhedrium ist die „Übersetzung des hebräischen Beth Din ha-Gadol, einer fest umrissenen Institution mit vorgeschriebener Mitgliederzahl, geregeltem Vorsitz, festem Versammlungsort (Quaderhalle) – ohne daß allerdings die neuzeitliche Gewaltenteilung vorausgesetzt werden darf. Nach der Zerstörung des Tempels wird das Beth Din ha-Gadol mit dem aramäischen Lehnwort Sanhedrin bezeichnet. Im Hebräischen ist die Übersetzung von Synhedrium: Jeschiwah mit der gleichen Doppelbedeutung". *F.E. Meyer*, Einige Bemerkungen zur Bedeutung des Terminus „Synhedrion" in den Schriften des Neuen Testamentes: NewTStud 14 (1968) (545–551) 546–547.

Vorarbeiten. Es kann hier gleichsam nur der zweite Schritt vor dem ersten getan werden: Wir können nicht zeigen, daß das Apostelkonzil spätjüdische, synhedriale Strukturen der lukanischen Gemeinde widerspiegelt, sondern nur, daß es mit Elementen geschildert wird, die dem jüdischen Synhedrium *ursprünglich* zugehören. Das „missing link" wäre der exakte historische Aufweis, daß die lukanische Gemeinde praktizierte, was gerade im Apostelkonzil sichtbar wird: wesentliche Elemente des jüdischen Synhedriums.

II. Zum jüdischen Synhedrium

Beim Aufweis der synhedrialen Elemente in der lukanischen Konzilsidee dürfte es methodisch ratsam sein, zunächst das augenfälligste Element zu nennen und erst im Anschluß daran die Verse 15,1 bis 15,35 unter der Rücksicht einer Analogie zum jüdischen Synhedrium zu analysieren. Das augenfälligste synhedriale Element ist nun ohne Zweifel das Kernstück der Konzilsidee des Lukas, nämlich die Funktion der Apostel und Ältesten als „oberster Gerichtshof und maßgebliche *Lehrinstanz für die Gesamtkirche*, die in dem Dekret eine verbindliche Entscheidung über die den Heiden aufzuerlegenden Minimalforderungen des Gesetzes trifft" [29]. Solche höchstinstanzliche Entscheidung der Apostel und Ältesten ist „durchaus nach Analogie des jüdischen Synhedriums und also nicht mehr nur nach Art eines Synagogenvorstandes zu denken", schrieb Bornkamm [30] treffend. Er verweist also zum Verständnis des Apostelkonzils auf das jüdische Synhedrium. Worin besteht dessen Funktion und Natur [31]? Eine sehr allgemeine Definition gibt Mantel: „The supreme political, religious and judicial body in Palestine during the Roman period, both before and after the destruction of the Temple, until the abolishment of the patriarchat (c. 425 C. E.)" [32]. Hamburger definiert "Höchste Reichsbehörde in Staats-, Rechts- und Religionssachen der Juden in Palästina in der zweiten Hälfte des zweiten jüdischen Staatslebens und nach demselben" [33].

Sucht man nach einer genaueren Bestimmung des Synhedriums, so stößt man auf stark voneinander abweichende Positionen der

[29] *G. Bornkamm*, Art. πρέσβυς etc. Kittel, ThWbNT Bd. VI (1959) 651–683, dort 663. [30] A. a. O. (Anm. 29) 663.

[31] Mit der Geschichte des Synhedriums brauchen wir uns in unserem Zusammenhang nicht näher zu befassen; vgl. hierzu u. a. *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. II (1907) 238–248; *E. Lohse*, Art. συνέδριον, Kittel, ThWbNT Bd. VII (1964) 859–861. Vom jüdischen Gesichtspunkt aus vgl. den sehr informativen Beitrag von *S. Kraus*, The great synod: JewQRev 10 (1898) 347–377.

[32] *H. Mantel*, Art. Sanhedrin, Encyclopaedia Judaica, Bd. 14 (1971) (836–839) 836.

[33] Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Wörterbuch (Strelitz 1883) Bd. II, 1147–1148.

jüdischen und der nichtjüdischen Forschung. Letztere stützt sich vor allem auf die hellenistischen Quellen (Josephus und das NT). Aus ihnen ergibt sich, daß es *nur einen einzigen* Sanhedrin bzw. ein einziges Synhedrium gegeben hat, und daß dieses vor der Zerstörung des Tempels im wesentlichen eine politische und richterliche Funktion hatte und entsprechend vom König oder Hochpriester geleitet wurde. Die jüdische Forschung dagegen geht von den tannaitischen Quellen aus. Für sie ist der Sanhedrin wesentlich eine gesetzgeberische Körperschaft, die sich mit Fragen der Religion befaßt und nur in seltenen Fällen als Gerichtshof in Aktion tritt. Um auch den neutestamentlichen und hellenistischen Quellen über das Synhedrium gerecht zu werden, unterscheidet so A. Buechler [34] zwei Synhedrien, ein politisches und ein religiöses. Jenem steht der Hochpriester vor, letzteres ist aus Schriftgelehrten zusammengesetzt [35].

Ganz gleich aber, wieviele Synhedrien es gab, ein einziges, zwei [36] oder drei [37], jedenfalls hatte auch ein einziges Synhedrium eine religiöse Funktion, nämlich vor allem die Interpretation des Gesetzes. In diesem Sinn schreibt J. Z. Lauterbach, der Buechler weitgehend folgt: „In general it decided all doubtful questions relating to the religious law (Sanh 88b) and rendered the final decision in regard to the sentence of the teacher who promulgated opinions contradicting the traditional interpretation of the law (‚zaken mamreh') Sanh XI, 2–4." [38]

Einzelheiten über Sitzungen, Förmlichkeiten, Ort, Verhandlungsweise, Aburteilung usw. erfahren wir aus dem Mischnatraktat Sanhedrin [39]. Obwohl derselbe das Bild der Behörde von Jabne

---

[34] Das Synhedrium in Jerusalem und das große Beth-Din in der Quaderkammer des Jerusalemischen Tempels, 9. Jahresbericht der israelisch/theologischen Lehranstalt in Wien (1902) 1–252.

[35] Zusammenfassung der abweichenden Meinungen über Zahl, Natur und Funktion des Synhedriums bei Mantel, a.a.O. (Anm. 32) 838.

[36] *F. E. Meyer* unterscheidet ausgehend von Apg 4, 5 ff. und 5, 21 und 27 ff. auch in den Evangelien zwischen dem „Kronrat der Saduzäer" und dem Beth Din ha-Gadol, dem späteren Sanhedrin, der sich u.a. mit „Ketzereiprozessen" und Fragen des Kultus und Ritus zu befassen hatte; a.a.O. (Anm. 28). – Auch *J. Spencer Kennard,* The Jewish Provincial Assembly: ZNtWiss 53 (1962) 25–51, spricht sich mit der Unterscheidung zwischen Beth ha-Midrash, einer „Pharisee Assemblee", und dem Sanhedrin, der „Ethnic Assembly" (römischer Provinziallandtag) für eine Zweiheit des Synhedriums aus.

[37] *B. Hoenig,* The Great Sanhedrin (New York 1953) versucht die Existenz von 3 verschiedenen Gremien nachzuweisen, eines politischen, dessen Zusammensetzung sich aus den jeweiligen Machtverhältnissen ergab, eines priesterlichen und eines schriftgelehrten. Das letztere war der „Große Sanhedrin". Er war „a religious body devoted to the interpretation of the biblical and traditional law, the Halakah". S. 12 (zitiert bei *Lohse*), a.a.O. (Anm. 31) 860, Anm. 17.

[38] Art. Sanhedrin, The Jewish Encyclopedia, Vol XI (1905) 41–44.

[39] Vgl. *S. Kraus,* Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, IV. Seder 4. und 5. Traktat. Sanhedrin-Makkot (Gießen 1933), Einleitung 1–53.

(Jamnia), also des nach der Zerstörung des Tempels neugegründeten Synhedriums, zeichnet und es daher nicht möglich ist, die Regeln dieses Traktates ohne weiteres auch als in der Zeit vor 70 gültig vorauszusetzen, wird andererseits doch manches noch aus der Zeit vorher stammen und ist deshalb für uns höchst aufschlußreich. Die Sitzungen des Großen Synhedriums fanden in der Quaderhalle des Tempels zu Jerusalem statt, seit 30 n. Ch. in einem Raum im äußersten Vorhof neben dem östlichen Eingang. Als vollgültig werden nur die Entscheidungen angesehen, die an diesem Ort gefällt wurden (Sanh 86b). Wir werden darauf später noch zurückzukommen haben. 71 Mitglieder konstituieren das große Synhedrium. Aus ihrer Mitte wählten die Mitglieder des Synhedriums den Vorsitzenden (Nassi), seinen Stellvertreter (Abbethdin), die Referenten (Chacham) und zwei oder drei Protokollisten. Von Hillel I ab blieb jedoch der Vorsitz mit einer Ausnahme bei dessen Nachkommen. Das Synhedrium saß in einem Halbkreis, in seiner Mitte der Vorsitzende und seine Stellvertreter (Sanh 88b). Die Verhandlungen waren öffentlich und mündlich. Auf weitere Einzelheiten brauchen wir nicht einzugehen [40]. Unser Interesse gilt den Befugnissen des Synhedriums als religiöser Instanz: „Die Gesetzesauslegung mit den an dieselbe sich anknüpfenden Verordnungen, die Gesetzeserleichterungen sowie die Gesetzeserschwerungen, die Bildung neuer Institutionen u. a. m. bildeten ... die Hauptteile seiner Befugnisse und Tätigkeiten" [41].

Die Zuständigkeit des Synhedriums in Fragen der Gesetzesauslegung läßt sich übrigens durch einige Nachrichten des Neuen Testamentes und anderer Quellen erhellen. Das Jerusalemer Synhedrium verurteilte Jesus wegen Gotteslästerung zum Tode (Mk 14,64 par) [42], verhörte und verwarnte Petrus und Johannes (Apg 4,5 ff.), verhängte die Prügelstrafe über die Apostel, weil sie den Namen Jesus verkündigten (Apg 5,40), was offenbar als Gotteslästerung angesehen wurde. Gegen Paulus wurde vom Synhedrium wegen Falschinterpretation der Thora verhandelt (Apg 23,28 ff. und 22,30 ff.), Jakobus wurde wegen „Gesetzesübertretung" zusammen mit anderen Christen zum Tode verurteilt (Josephus, Ant XX,9,1). Das Synhedrium ist bei seiner Gesetzesauslegung oberste Instanz. Konnte ein Gesetzeslehrer oder Gelehrter sich nicht mit der Entscheidung des

[40] Dem Halbkreis des Synhedriums gegenüber saßen 3 Reihen von Gelehrten von je 23 Mann, die zwar nicht stimmberechtigt, aber zur Diskussion zugelassen waren. Beim Eintritt des Nassi standen alle auf, bei dem des Abbethdin nur die erste Reihe. Sanh. 37a. Näheres u.a. bei *Kraus*, a.a.O. (Anm. 39) 42–47 und 151–159.

[41] *Hamburger*, a.a.O. (Anm. 33) 1153.

[42] Vgl. hierzu die ausführliche Erörterung der Problematik bei *J. Blinzler*, Der Prozeß Jesu, 4. Aufl. (Regensburg 1969) 137–229, mit Exkursen über die Geschichtlichkeit der Synhedrialverhandlung, der Geltung des mischnischen Strafrechts in der Zeit Jesu und die Kompetenz des Synhedriums.

Synhedriums einverstanden erklären, so war ihm unbenommen, theoretisch bei seiner Meinung zu beharren, und er durfte sie sogar im Kreis seiner Jünger weiter vortragen. Aber was die Praxis angeht, so war die Entscheidung des Synhedriums auch für ihn bindend. Er durfte nicht zur Befolgung seiner Minderheitsmeinung auffordern, sonst wurde er zum „zaken mamreh", d. h. zum „rebellierenden Gelehrten" [43].

Eine Einrichtung des Synhedriums interessiert in unserem Zusammenhang noch besonders: das Rechtsinstitut des „Schaliach", des offiziellen Gesandten. Es handelt sich vor allem um Rabbinen, „die von der Zentralbehörde in die gesamte Diaspora ausgesandt werden; für sie ist die Bezeichnung „Schaliach" im eigentlichen Sinne zum Fachwort geworden. Ihre Aufgabe ist vielseitig genug, aber immer durch die Autorität, die in ihren Aussendern hinter ihnen steht, ermöglicht" [44]. Diese Bevollmächtigten des Großen Synhedriums gehen z. B. mit der Aufgabe in die Diaspora, den Kalender durch Einfügung eines Schaltmonats zu ordnen, nachdem diese Interkalation durch einen Synhedrialentschluß verfügt worden war. Nach 70 senden sie Liebesgaben für die palästinensischen Gelehrten, da ohne solche Hilfe der Lehrbetrieb, und das heißt die Erschließung der Halacha, nicht hätte fortgesetzt werden können. Ihre Aufgabe ist aber auch die Visitation der Diaspora. Aus dem dritten Jahrhundert gibt es Nachrichten, daß drei hervorragende Rabbinen in die Ortschaften Palästinas „ausgesandt" wurden, um Bibel- und Mischnalehrer einzusetzen. „Doch scheinen analoge Verfahren, durch ‚Gesandte' den Zusammenhang zwischen Mutterland und Diaspora, geistlicher Behörde und außerpalästinensischen Gemeinden zu pflegen, schon einer viel früheren Zeit anzugehören. Als ein derartiger ‚Schaliach' der Zentralbehörde geht z. B. Paulus Apg 9,1 ff. nach Damaskus." [45] Die Institution geht wohl bis in die frühe nachexilische Zeit zurück. Schon II Chron 17, 7–9 dürfte in diesem Sinne zu verstehen sein, wenn

---

[43] Sanh 11, 2. – Im Zusammenhang geht es um die Anwendung der „Mehrheitsregel". Schriftgrundlage ist die Talmudauslegung von Ex 23, 2: „Wo es eine Kontroverse zwischen dem Individuum und den vielen gibt, folgt die Halakah den vielen" (Ber 9a). Die richtige Auslegung ist die von der Mehrheit der Ausleger vertretene; selbst eine himmlische Stimme ändert daran nichts. Eine weisere Minderheitsmeinung, so meinten einige Gelehrte, sei einer weniger weisen Mehrheitsmeinung vorzuziehen. Andere hielten daran fest, daß der Mehrheitsmeinung, wie immer sie zu qualifizieren ist, jedenfalls zu folgen sei. Wieder andere hielten dafür, daß die weisere Minderheitsmeinung der Mehrheitsmeinung gleichgewichtig sei, also keine bindende Entscheidung gefällt sei. Näheres vgl. Artikel „majority rule": Encyclopaedia Judaica Bd. 11 (1971) 804–806.

[44] *K. H. Rengstorf*, Art. ἀπόστολος, Kittel, ThWbNt Bd. I (1933) 414–420 (Das spätjüdische Rechtsinstitut des ‚Schaliach', 416). Zum Apostelbegriff vgl. jetzt *J. Roloff*, Apostolat – Verkündigung – Kirche (Gütersloh 1965).

[45] *Rengstorf*, a. a. O. (Anm. 44) 417.

es von Josaphat heißt, daß er fünf Beamte, neun Leviten und zwei Priester „ausgesandt" habe, „um in den Städten Judas zu lehren".

Im Blick auf unser Thema, die Auslegung von Apg 15, ist von besonderer Bedeutung, daß diesen Gesandten der Zentralbehörde, so Gamaliel I und Simeon b. Gamaliel I, Sendschreiben mitgegeben werden [46]. Verschiedene Nachrichten des Josephus deuten auf das nämliche Institut hin [47]. Von den Briefen, durch die die Beschlüsse der Zentralbehörde, in unserem Fall die neue Interkalation, mitgeteilt werden, sind die Beglaubigungsschreiben, die den Gesandten mitgegeben werden, zu unterscheiden. Einen solchen Brief haben wir aus der Feder des Patriarchen Jehuda II: „Hiermit senden wir euch einen großen Mann, einen Boten (Schaliach) von uns, der uns gleichkommt, bis er zu uns zurückgelangt." [48] Mit ähnlichen Briefen wird Paulus als Exekutivbeamter des Jerusalemer Synhedriums ausgestattet (Apg 9, 2; 22, 5).

Auch die Kirchenschriftsteller bringen einige Nachrichten, die Licht auf das Schaliach-Institut werfen. Justin weiß, daß die Juden in die ganze Welt „auserlesene Männer" (ἄνδρας ἐκλεκτούς) aussenden, um die gottlose Häresie der Christen zu verleumden [49]. Ausführlicher ist, was Eusebius schreibt: „Wir fanden in den alten Schriften, daß die in Jerusalem wohnenden Priester und Ältesten des jüdischen Volkes Schriftstücke (γράμματα) verfaßt haben und dieselben zu allen Völkern gesandt haben, um bei den Juden überall die Lehre Christi zu verdächtigen als eine neue und Gott entfremdete Häresie, indem sie durch Briefe (ἐπιστολή) kundgaben, daß sie dieselbe nicht annehmen möchten ... Ihre ‚Apostel' aber, die papiernen Briefe tragend ... durchliefen die ganze Erde, indem sie das Wort bezüglich unseres Erlösers verdächtigten. Noch jetzt nämlich ist es Sitte der Juden, ‚Apostel' zu ernennen, die enzyklische Schreiben (ἐγκύκλια γράμματα) ihrer Führer austragen." [50]

Epiphanius, der gebürtige Palästinenser, berichtet von einem gewissen Josephus, der früher Synhedrist gewesen, dann aber Christ geworden war: „Dieser war Mitglied einer bei ihnen bestehenden Behörde. Sie kommen gleich nach dem Patriarchen und heißen ‚Apostel'. Sie treffen sich beim Patriarchen und haben häufig bei Tag und bei Nacht andauernde Sitzungen mit ihm, auf denen sie ihn beraten und ihm über das Gesetz vortragen [51] ... Dieser (Josephus) wurde mit Briefen ins Land der Kiliker gesandt. Als er dort ankam,

---

[46] Sanh 11b, Tossef, ibid. II,6; vgl. Midr.Tann. Dtn 176.
[47] Vita, 7, 39, 40, 44, 45, 60.
[48] J. Chag I, 8, 76d; j.Ned. X, 42b.
[49] Dialog. § 17, vgl. 108 und 117.
[50] Com. in Jes XVIII, 1 ff.; PG 24, Sp. 212D–213A.
[51] Panarion XXX,4: GCS 25, S. 338, Z. 20–24.

erhob er von jeder Stadt Kilikiens die Zehnten und Erstlinge von den in der Provinz wohnenden Juden ... Als eifriger und lauterer ‚Apostel' – so wird nämlich bei ihnen, wie ich sagte, jenes Amt genannt – wirkte er zur Herstellung der Gesetzlichkeit (κατάστασις εὐνομίας), was zu vollbringen ihm aufgetragen war, indem er viele der eingesetzten Synagogenobersten und Priester und Ältesten und Gemeindediener ... absetzte und ihrer Würde enthob ..." [52] Neben der Erhebung von Geld ist es also nach diesem Bericht des Epiphanius die Aufgabe des offiziellen Synhedrial-Gesandten, Disziplin und Ordnung in der Diaspora aufrechtzuerhalten [53]. Was ihre Zahl angeht, so scheinen sie allein, zu zweit, zu dritt oder in größerer Zahl, in der Regel jedoch zu zweit, entsandt worden zu sein [54].

III. Synhedriale Elemente in Apg 15

Kommen wir nach diesem kurzen Blick auf das Jerusalemer Synhedrium und seine Funktion als Höchstinstanz zur Entscheidung von Gesetzesfragen auf Apg 15 zurück! Geht man davon aus, daß die in Apg 15 „berichtete" Entscheidung zugunsten der Gesetzesfreiheit nicht nur „nach Analogie des jüdischen Synhedrium ... zu denken" ist [55], sondern von Lukas in dieser Analogie geschildert, gemalt, als „dramatische Szene" gestaltet ist, dann ergeben sich aus dieser Konzilsidee natürlich Konsequenzen für die Einzelauslegung. Auf sie soll im folgenden aufmerksam gemacht werden.

Das ist zunächst das Vorspiel des Apostelkonzils in Antiochien (v 1–2). Warum der in Antiochien ausgebrochene Streit nicht an Ort und Stelle, etwa durch die Hinzuziehung eines oder mehrerer Apostel, gelöst wird, sondern von dort nach Jerusalem verlegt wird, bleibt in der Einzelauslegung bei Haenchen und Conzelmann völlig unerörtert [56]. Unterstellt man Lukas eine synhedriale Konzilsidee, so kann

---

[52] Panarion XXX,11; ibid. S. 346, Z. 6–17. – Vgl. auch Hieronymus, Com. in ep. ad Gal. I: PL 26, Sp. 311C.

[53] Weitere Nachrichten, vor allem aus den talmudischen Quellen, über die Tätigkeit des Schaliach bei Kraus, Die jüdischen Apostel: JewQRev 17 (1905) 370–382, dort 374 ff., zusammengefaßt in Artikel ‚Apostel': Encyclopaedia Judaica, Bd. 3 (1929) 1–10.

[54] Vgl. *Rengstorf*, a.a.O. (Anm. 44) 382.

[55] *Bornkamm*, a.a.O. (Anm. 29) 663.

[56] *J. Munck*, The Acts of Apostles (New York 1967) hält immerhin den zugrunde liegenden Begriff des Apostelamtes für auffällig im Vergleich zu dem der Paulusbriefe: „One special point ist worthy of notice, namly the conviction in the church of Antioch that it was only necessary to make the journey to Jerusalem in order to find the apostles at home and to put any matter whatsover before them and the elders. There ist certainly a wide gap between this view and the Pauline conception of an apostle. The apostles are here conceived as an authority always residing and available in Jerusalem" (137).

eine Entscheidung nur in Jerusalem fallen. Die dramatische Verlegung des Schauplatzes findet von hier her ihre einleuchtende Erklärung.

Stattet Lukas sein Gemälde des Apostelkonzils mit synhedrialen Zügen aus, dann ist das Subjekt von ἔταξαν (Vulgärtext) nicht mehr unbedingt die Antiochenische Gemeinde, wie alle modernen Kommentatoren außer Zahn, so weit wir sehen, [57] annehmen. Die „Anordnung" nach Jerusalem zu gehen, könnte sehr wohl von den v 1 erwähnten „Leuten aus Judäa" ausgehen, d. h. von den Männern, die sich gewissermaßen als Synhedrial-Gesandte ausgeben. Mag die Frage, wer den Befehl, nach Jerusalem zu gehen, gegeben hat, auch letztlich auf der Basis des Vulgärtexts nicht entschieden werden können, der D-Text ist hier eindeutig: „Die aber von Jerusalem herabgekommen waren, befahlen dem Paulus und Barnabas und einigen anderen, zu den Aposteln und Ältesten nach Jerusalem hinaufzuziehen, damit sie von ihnen wegen dieser Streitsache gerichtet (κριθῶσιν) werden." [58] Haenchen sieht in dieser Variante ein Zeugnis für „die sich herausbildende Sitte, kirchliche Streitigkeiten vom übergeordneten Amt entscheiden zu lassen" [59]. Vielleicht liegt die Pointe nicht so sehr im Rekurs auf das übergeordnete Amt als vielmehr in der Vorstellung des Interpolators, daß das Apostelkonzil tatsächlich eine Art Ablösung des jüdischen Synhedriums darstellt: Gesandte des neuen christlichen Synhedriums „befahlen" Paulus und Barnabas die Reise nach Jerusalem, damit sie dort „gerichtet werden". Gerade in letzter Wendung kommt die synhedriale Konzeption des Apostelkonzils zu prägnantem Ausdruck. Die Apostel und Ältesten fungieren als „maßgebliche Lehrinstanz für die Gesamtkirche". Paulus und Barnabas haben ihre Lehre von der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen dem Jerusalemer Gericht zu unterbreiten. Der Interpolator hat mit seinem ἵνα κριθῶιν die synhedrialen Züge der lukanischen Konzilsidee erheblich verschärft. Während der Vulgärtext nun in v 5 nicht dieselben Männer gegen Paulus und Barnabas in Jerusalem auftreten läßt wie in Antiochien, identifiziert der D-Text die Ankläger ausdrücklich: „Die ihnen befohlen hatten, zu den Ältesten hinaufzuziehen, erhoben sich, und die aus der Partei der Pharisäer gläubig geworden waren, behaupteten, man müsse sie beschneiden und ihnen gebieten, das Gesetz des Mose zu halten." [60] Haenchen kommentiert die Variante: „Anscheinend wird dadurch die Erzählung straffer. In Wirklichkeit schafft er (d. h. der D-Text) eine neue . . . nicht bemerkte Schwierigkeit: Die Autoritätsstellung dieser Männer wird im Rahmen

---

[57] *T. Zahn*, Apostelgeschichte des Lukas (Leipzig 1921) 498.
[58] Bezae Codex Cantabrigiensis, ed. F.H. Scrivener (Cambridge 1864) 380.
[59] *Haenchen*, Apostelgeschichte, 389, Anm 1.
[60] Bezae Codex, a.a.O. (Anm. 58) 381.

der Jerusalemer Gemeindeorganisation unbegreiflich und steht im Widerspruch zu 15, 24." [61] Wer im Interpolator jedoch eine Hand sieht, die die synhedrialen Züge der lukanischen Konzilsidee noch verdeutlicht und schärfer herausarbeitet, wird die Autoritätsstellung dieser Männer nicht unbegreiflich finden. Diese Männer halten sich eben für offizielle Beauftragte des neuen christlichen Synhedriums, das verantwortlich ist für die richtige Auslegung des Gesetzes.

Ist Lukas bei der dramatischen Darstellung des Apostelkonzils von einer synhedrialen Konzilsidee inspiriert, dann fällt auch auf die umstrittenen vv 6 und 12 deutliches Licht. Bekanntlich streiten sich die Ausleger darüber, ob in vv 6 und 12 eine „Sondersitzung der Kirchenleitung" [62] geschildert wird, oder ob in v 6 sinngemäß (wie das einige Varianten tun) das πλῆθος von v 12 zu ergänzen ist, also die Gesamtgemeinde als anwesend gedacht wird. Nicht nur katholische Ausleger [63], auch protestantische sehen bisweilen in vv 6–21 eine „Sonderversammlung" [64]. Welche der beiden Auslegungen richtig ist, hängt von der Bedeutung von πλῆθος in v 12 ab. Die Ausleger, die in vv 6–21 eine Versammlung des „Führungsgremiums der Weltchristenheit" sehen [65], verweisen zu Recht darauf, daß πλῆθος „die Gesamtheit der zur geschlossenen Beratung Berufenen" bezeichnen kann [66]. Namentlich könne die geschlossene Plenarversammlung des jüdischen Synhedriums als πλῆθος bezeichnet werden (vgl. Lk 23, 1 und Apg 23, 6). Es liegt auf der Hand: Diese Option für πλῆθος im Sinne von „geschlossener Plenarversammlung" erhält eine erhebliche Stütze, setzt man für die lukanische Schilderung der Apostelversammlung überhaupt eine synhedriale Konzilsidee voraus.

„Vor den Augen des Lukas steht *eine* große Szene, bei der die Führer in Gegenwart der gesamten Gemeinde verhandeln; nur dieser entscheidende Akt ist für seine Leser von Wichtigkeit . . ." [67] Lassen wir einmal die „Gegenwart der Gesamtgemeinde" auf sich beruhen, so ist doch mit diesem Kommentar der Abschnitt vv 6–21 treffend charakterisiert. Die richtige Anschaulichkeit bekommt diese „eine große Szene" aber erst, wenn unterstellt wird, daß Lukas in Analogie zum jüdischen Synhedrium erzählt und schildert.

Zuzugeben ist freilich, daß die synhedriale Konzilsidee nichts

[61] *Haenchen*, Apostelgeschichte, 390, Anm. 1.
[62] *Haenchen*, Apostelgeschichte, 390.
[63] Vgl. u.a. *P. Gaechter*, a.a.O. (Anm. 2) 342.
[64] Vgl. *G. Stählin*, Die Apostelgeschichte (Göttingen 1962) 201–202: „Jetzt wird eine Sitzung der doppelten Führungsgruppe anberaumt, die den maßgebenden Gemeindebeschluß vorbereiten soll. Zu dieser Sitzung wurde sowohl die antiochenische Abordnung als auch die judaistische Gruppe zugezogen; dagegen war die Gemeinde wohl nicht dabei."
[65] *Stählin*, a.a.O. (Anm. 64) 261.
[66] *Gaechter*, a.a.O. (Anm. 2) 342.
[67] *Bauernfeind*, a.a.O. (Anm. 25) 191.

abwirft, um die Rolle des Petrus und Jakobus klarer zu erfassen [68]. Vielmehr ist hier, soweit wir überhaupt etwas über den Verlauf von Synhedrialverhandlungen wissen, auf den Kontrast abzuheben. Kann man im äußersten Fall in v 7 eine Anspielung auf ein Verhör sehen, so ist doch im übrigen der Verlauf grundsätzlich anderer Natur. Undenkbar ist vor allem in einer Synhedrialverhandlung prophetische Rede, die der D-Text dem Petrus zuschreibt: „Als sich aber viel Streit erhob, stand Petrus im Geiste (nach anderen Varianten: im Heiligen Geiste) auf und sprach." [69] Dem entspricht v 28, wo ebenfalls vom Heiligen Geist die Rede ist. Unterstellt man, daß nach Auffassung zumindest eines Teiles des zeitgenössischen Judentums mit dem Tode der letzten Propheten die Prophetie erloschen ist [70], würde der Interpolator gerade mit dem Zusatz, daß Petrus im Geiste gesprochen habe, auf das Wiederaufleben der Prophetie abgehoben haben (vgl. dazu Apg 2, 17 ff.). Darin läge neben allem anderen der entscheidende Kontrast zwischen der jüdischen und der christlichen Synhedrialversammlung. Wenn derselbe Kodex D in v 12 das Schweigen ausdrücklich als Zustimmung zur Rede des Petrus deutet [71], diese ausdrückliche Zustimmung zur Rede des Jakobus nicht erwähnt wird, so kann das mit dem Geistcharakter der Petrusrede zusammenhängen [72].

Das ἐγὼ κρίνω von v 19 der Jakobusrede ist unter den Auslegern bekanntlich auch umstritten. Lake übersetzt: „I decree" und kommentiert: „It is the definite sentence of a judge, and the ego implies that he is acting by an authority which is personal" [73], hält diese Übersetzung und Interpretation jedoch nur für „probable" [74]. Andere Ausleger, z. B.

---

[68] Oder ist mit *E. Stauffer*, Zum Kalifat des Jakobus: ZRelGeistGesch 4 (1952) 193–214, in Jakobus „der Präsident des Großen Synhedriums der Christenheit, das seinen Sitz in Jerusalem hatte (201)", zu sehen? *E. Brown* u. a. beantwortet die Frage, ob Jakobus von Lukas Petrus dadurch übergeordnet werde, daß er die zweite und entscheidende Rede hält, u.E. richtig mit dem Hinweis, daß alle auf dem Konzil auftretenden Personen wichtige Rollen haben, und fährt fort: „. . .the overriding theme in the chapter, as elsewhere in Acts, ist found in the term homothymadon, ‚one-mindedness' (15, 25) . . .", a.a.O. (Anm. 23) 50; vgl. dagegen die Behandlung der Frage des Konzilsvorsitzes durch *E. Ravarotto*, De Hierosolymitano Concilio (Act Cap. 15): Anton. 37 (1962) 185–218 (207–208) und *Gaechter*, a.a.O. (Anm. 2), 351; vgl. auch *J. H. Crehan*, Peter at the council of Jerusalem: Scripture 6 (1953/4) 175–180; *M. Miguens*, Pietro nel concilio apostolico: RivBib. 10 (1962) 240–251.

[69] Codex Bezae, a. a. O. (Anm. 58) 381.

[70] Vgl. *Strack/Billerbeck*, Bd I, 127.

[71] „Die Ältesten stimmten den Worten des Petrus zu, es schwieg die ganze Versammlung." Codex Bezae, a. a. O. 382.

[72] Anders Epp: „Thus D once again supports the Pauline viewpoint in the debate, and all in all, the Judaizers come out rather poorly in the D-text". A. a. O. (Anm. 7) 103.

[73] The Beginnings of Christianity, Vol IV (1933) 177.

[74] Der D-Text jedenfalls scheint κρίνω so verstanden zu haben; er schwächt nämlich bezeichnenderweise ab: διὸ ἐγὼ τὸ κατ' ἐμὲ κρίνω, um seiner Gesamtlinie entsprechend die Autorität des Jakobus zu mindern; vgl. *Lake*, a. a. O. (Anm. 73) 177.

Haenchen, übersetzen lediglich mit „ich halte es für recht" und interpretieren „ich meine" [75]. Unterstellt man bei der ganzen Erzählung die Idee einer Synhedrialentscheidung über die Auslegung des Gesetzes, hier Amos 9, 11–12, so könnte κρίνω die Übersetzung des hebräischen „dîn", des terminus technicus für die abschließende Schlußfolgerung der Schriftauslegung darstellen [76]. Es wäre etwa mit „ich komme zum Schluß" wiederzugeben. Lampe kommentiert 15, 22 sehr treffend im Rahmen einer synhedrialen Konzilsidee: „After this decision the church of Jerusalem sends a large delegation of leading men ... to act like envoys of a Christian Sanhedrin and convey the council's letter to Antioch." [77] Haenchen dagegen sieht in der Delegation, die Paulus und Barnabas begleitet, lediglich eine Ehrung der antiochenischen Gemeinde und eine Betonung der Autorität der Jerusalemer [78]. Als „Gesandte des christlichen Sanhedrin" sind Judas und Silas konsequenterweise nicht als Schreiber (γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν), sondern als Überbringer des Briefes zu verstehen.

Während der Beschluß zur Absendung der Delegation und eines Briefes von den Aposteln, den Ältesten und der Gemeinde gefällt wird, führt der Briefkopf als Absender nur die Apostel und Ältesten auf [79]. Diese Unterscheidung der Subjekte von Gemeindebeschluß und Briefabsender entspricht nicht nur konsequent der Annahme, daß in vv 6–21 ein Leitungsgremium unter Ausschluß der Gesamtgemeinde getagt hatte, sie ist auch für andere Synhedrialbeschlüsse belegt. Josephus berichtet von leidenschaftlicher Anteilnahme des Volkes, den entscheidenden Brief schreiben aber allein die πρῶτοι bzw. das κοινόν, d. h. die Synhedristen [80]. οἷς οὐ διεστελείμεθα (v 24) kommentiert Haenchen zwar sehr richtig, wenn er schreibt: „Daß die Apostel Boten mit wirklicher Vollmacht hätten senden können, bleibt dabei vorausgesetzt" [81], nennt aber keinen einleuchtenden Grund. Er besteht u. E. im Hinweis auf die synhedriale Konzilsidee des Lukas.

Wir kommen zum Kernstück des Briefes, v 28. Haenchen kommentiert das ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν: „Die himmlische

---

[75] *Haenchen*, Apostelgeschichte, 388 und 394.

[76] Vgl. *W. Bacher*, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur (1905), unveränderte Reproduktion (Hildesheim 1965) 21.

[77] *G. W. H. Lampe*, St. Luke and the Church of Jerusalem (London 1969) 25.

[78] Apostelgeschichte, 397, Anm. 2.

[79] Haenchen kommentiert in der Konsequenz seiner Gesamtauslegung, nach der es keine Sondersitzung der Gemeindeleitung gibt: „ἔδοξε bezeichnet hier nicht, wie Lukas 1, 3, einen privaten Entschluß, sondern einen öffentlichen Beschluß, der geltendes – heiliges – Recht schafft. An diesem Beschluß ist nicht nur die Kirchenleitung (Apostel und Älteste) beteiligt, sondern auch die daneben genannte Gemeinde, die freilich im Kopf des Schreibens nicht wieder mit aufgeführt wird." Apostelgeschichte, 397, Anm. 1.

[80] Vita 60.

[81] Apostelgeschichte, 398.

und die legale irdische Instanz, die von jener geleistet wird, stehen nebeneinander." [82] ἔδοξεν ist die reguläre Formel offizieller Dekrete und öffentlich gefaßter Entschlüsse [83]. Von besonderem Interesse jedoch ist eine rabbinische Parallele, auf die E. Nestle aufmerksam macht: „This ἔδοξεν (Act 15, 28) is quite in accordance with the manner in which religious bodies used to formulate their decisions in Jerusalem ... there is no better translation for this ‚ušefar' than ἔδοξεν: ‚it seemed good to myself and to my colleagues'." [84] Es handelt sich um ein Schreiben des Rabban Gamaliel an seine Kollegen in der Diaspora in Babylon, Medien, Griechenland usw [85]. Geht man mit Haenchen davon aus, daß der Brief kein wirklicher Brief ist [86], sondern von Lukas frei gestaltet wurde, dann ist er, wie die beigebrachte Parallele zeigt, in seinem Kernstück echten Synhedrialbriefen und -entscheidungen gut nachempfunden. Andererseits ist freilich wahr, daß das Schreiben nicht in jüdischem, sondern griechischem Briefstil abgefaßt ist. „Das Aposteldekret hat ein Gesamtprotokoll, wie es klassischer nicht gedacht werden kann." [87] Die Idee des Apostelkonzils als christliches Synhedrium wirkte sich also offensichtlich nicht auf den Stil des Apostelbriefes (vv 23–29) aus. Aber etwas anderes ist wichtiger als der Stil, nämlich die Tatsache, daß überhaupt ein Brief geschrieben und daß dieser Brief mit einer feierlichen Delegation abgesandt wird. Gewiß ist dies auch eine „eindrucksvolle Szene" im Sinne der Kompositionsanalyse, ein ohne Zweifel effektvoller Abschluß der anschaulichen Schilderung des Apostelkonzils. Der Brief und die Aussendung einer Delegation ergeben sich aber darüber hinaus geradezu zwangsläufig aus der synhedrialen Konzilsidee des Lukas. Judas und Silas tragen als autorisierte Delegierte die Entscheidung des christlichen Synhedriums in die einzelnen Gemeinden, so wie nach den oben referierten Quellen die „Gesandten" des Synhedriums dessen Beschlüsse in der Diaspora verkündet und erklärt haben. „Nach Verlauf einiger Zeit wurden sie von den Brüdern mit dem Friedensgruß feierlich verabschiedet zu

---

[82] Apostelgeschichte, 399, vgl. O. *Holtzmann*, Das Neue Testament, Bd. I (Gießen 1926) 397, zu v 28: „eine verhängnisvoll amtlich dogmatische Formel, die einen sicher nur durch Übereinkunft zustande gekommenen Beschluß als unumstößlich heilige Ordnung hinstellt: Die katholische Konzilstheorie tritt in Sicht".

[83] Belege bei *W. Bauer*, WbzNT s. v. δοκέω.

[84] *E. Nestle*, Acts 15, 28: Expositiory Times 10 (1898) 143–144 (144).

[85] *G. Dalman*, Aramäische Dialektproben (Leipzig 1896) 3.

[86] Conzelmann scheint Haenchen zu folgen, wenn er schreibt: „Und Haenchen weist darauf hin ..., daß das Schreiben mit seinem zielstrebigen Aufbau nicht ein wirklicher Brief, sondern ein literarisches Gebilde ist ... Es ist nicht eine Antwort auf eine vorgelegte Frage, sondern Rahmung eines ‚Dekretes'" (86).

[87] O. *Roller*, Das Formular der paulinischen Briefe (Stuttgart 1933) 133, vgl. die dort ausgeführte Analyse.

denen, welche sie abgesandt hatten (ἀποστείλαντες αὐτούς)." [88] Silas und Judas waren also „Gesandte" gewesen, haben als „Scheluchim" des christlichen Synhedriums in Antiochien gewirkt und kehren nach Erfüllung ihrer Mission, der Promulgation und Erklärung des Synhedrialschreibens, wieder zur Zentralbehörde zurück.

IV. Dtn 18, 7 ff. im Zusammenhang der Konzilsidee

Über welche exakten Nachrichten Lukas verfügte, als er sich daran machte, die großartige Szene des Apostelkonzils zu gestalten, wissen wir nicht. Klar geworden sein dürfte aber aus den bisherigen Ausführungen, daß er bei dieser Komposition Elemente verwendet, die *ursprünglich* [89] dem jüdischen Synhedrium zuzuordnen sind. Da ist vor allem die Konzeption des Konzils selbst als einer höchstinstanzlichen Entscheidung durch die dazu befugte Behörde. Deutliche synhedriale Züge werden auch im Vorspiel des Konzils in Antiochien (v 1–2) sichtbar: Die „Leute aus Judäa" treten als Visitatoren des neuen christlichen Synhedriums auf, ohne dazu freilich, wie sich später herausstellt (v 24), legitimiert zu sein. Auch das Nachspiel in Antiochien (vv 30–33) mit der feierlichen Überbringung der brieflichen Entscheidung des Konzils ordnet sich in das Gesamtbild des christlichen Synhedriums ein. Auf die Unterschiede und Kontraste braucht nicht eingegangen zu werden; sie liegen auf der Hand und wurden z. T. oben schon angesprochen.

Einen Aspekt der synhedrialen Konzilsidee des Lukas haben wir bisher nur kurz gestreift. Das Apostelkonzil findet in Jerusalem statt. Man kann diesen Umstand gewiß aus dem „Kirchenbegriff" oder dem theologischen Gesamtentwurf des Lukas ableiten. Von unserem Ansatz her gibt es aber auch eine andere bedenkenswerte Erklärung. Welche? Werfen wir zunächst noch einmal einen Blick auf eine unserer Quellen, nämlich den Mischnatraktat Sanhedrin. In ihm wird das Große Synhedrium mit Dtn 17, 8 ff., also mit der Einrichtung des obersten Gerichtshofes, in Verbindung gebracht: „Bezüglich des gegen das (oberste) Gericht sich auflehnenden Gelehrten heißt es: ‚Wenn dir die Entscheidung einer Sache unbekannt ist' (Dtn 17, 8) . . . Haben diese etwas darüber gehört, so sagen sie es, wenn aber nicht, so

---

[88] Der Textus Receptus fügt hinzu: „Aber Silas beschloß, dort zu bleiben." Der Interpolator des D-Textes gleicht ebenfalls den Widerspruch mit v 40 aus: „Silas schien es richtig, daß sie bleiben und Judas trat die Reise allein an." Vgl. *B. M. Metzger*, A textual Commentary on the Greek New Testament (London 1971) 439.

[89] Wir sagen: ursprünglich, weil wir, wie oben angedeutet, mit dem „missing link" der christlichen Gemeindepraxis rechnen, durch die diese synhedrialen Elemente vermittelt sein können.

kommen alle zum großen Gericht in der Quaderhalle, von dem die Gesetzeskunde für ganz Israel ausgeht, wie es heißt: ‚Die Stätte, die der Herr erwählen wird' (Dtn 17, 10). Wenn er heimkehrt und so lehrt, wie er früher gelehrt hat, so ist er frei, wenn er aber eine Entscheidung für die Praxis trifft, so ist er strafbar, denn es heißt: ‚Der Mann aber, der vermessen handelt' (Dtn 17, 12) ..." [90] Die rabbinische Exegese nimmt hier also eine kontinuierliche Existenz des Synhedriums von Mose bis auf die talmudische Zeit an. Historisch stellt sich die Sache freilich nicht so einfach dar. Denn der „oberste Gerichtshof von Jerusalem, den die deuteronomistische Gesetzgebung voraussetzt (Dtn 17, 8 ff. und 19, 16 ff.), und dessen Einsetzung die Chronik auf Josaphat zurückführt (2 Chr 19, 8), ist eben nur ein *Gerichtshof*, der lediglich Recht zu sprechen hat, nicht ein regierender oder doch an der Regierung wesentlich mitbeteiligter Senat, wie das Synhedrium der griechisch-römischen Zeit" [91]. Wie historisch aus diesem in Dtn 17, 8 ff. [92] angesprochenen obersten Gerichtshof das später anzusetzende Synhedrium wurde, braucht uns jedoch hier nicht zu beschäftigen [93]. Wichtig für uns ist vielmehr die Erkenntnis, daß man sich zur Zeit der Abfassung des Traktates Sanhedrin auf Dtn 17, 8 ff. berufen hat. M. a. W. dieser Text wurde als die Schriftbasis für die Institution des Sanhedrin angesehen. Das bedeutet: Zur synhedrialen Idee gehört wesentlich der Verweis auf Dtn 17, 8 ff. Für die oder den Verfasser des Traktats Sanhedrin stellt dieser Schrifttext eine Art Gründungsurkunde dar. Daran kann kein Zweifel sein. Mehr noch: Diese rabbinische Auffassung wird auch in der Neuzeit noch von jüdischen Gelehrten vertreten. In diesem Sinne schreibt Hamburger: „Die Große Synode wurde unter den makkabäischen Fürsten nach dem Muster der erloschenen ‚Großen Synode' und mit Bezug auf das ‚Kollegium der Ältesten von 70 Personen unter Moses (Num

---

[90] Sanh 86b, Ed. Goldschmidt, Bd. VII, 362–363; vgl. auch die folgende Gemara, 363–371.

[91] *Schürer*, a. a. O. (Anm. 31) 239.

[92] Zur Auslegung vgl. *P. Buis*, Le Deutéronome (Paris 1969) 274–276; vgl. auch *F. Horst*, Das Privilegrecht Jahwes (Göttingen 1930) 104–108.

[93] Einen gerafften geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der israelitischen Rechtsprechung und die israelitischen Gerichtshöfe bietet *R. de Vaux*, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen (Freiburg 1960) Bd. I, 245–250. Dort lesen wir: „Die Vorschriften, die Dtn 16, 18 ff. und 17, 8–13 berichtet werden, muß man mit den Reformen Josaphats in Verbindung bringen, wie sie II Chr 19, 4–11 dargestellt werden. Der König bestellte in jeder befestigten Stadt Richter, die sich als unbestechlich erweisen mußten. In Jerusalem setzte er einen Gerichtshof ein, der aus Priestern, Leviten und aus Oberhäuptern israelitischer Familien bestand und in erster Instanz auch die Fälle aus anderen Städten zu richten hatte ... Möglicherweise ist dieser Bericht literarisch von Deuteronomium beeinflußt, möglich ist es auch, daß er bestimmte Verhältnisse aus der Zeit des Chronisten widerspiegelt, doch braucht man deswegen nicht an seinem wesentlichen Geschichtswert zu zweifeln." A. a. O. 247.

11, 16.24) sowie mit Berücksichtigung des in 5 Moses 17, 9 bezeichneten Obergerichts neu organisiert und mit dem griechischen Namen ‚Synhedrium' belegt" [94]. Wie dem auch sei, Synhedrium und Dtn 17, 8 ff. gehören zusammen. Damit wird die Frage unvermeidbar: Sieht Lukas diesen Zusammenhang? Steht im Hintergrund seiner synhedrialen Konzilsidee Dtn 17, 8 ff.?

In gewisser Weise hat E. Stauffer, der auch für Apg 1, 12–26 die Verwendung jüdischer Vorstellungen nachzuweisen versucht [95], diese Frage in bejahendem Sinne beantwortet, wenn er Apg 15, 1 ff. kommentiert: „Vier Jahre später (48) schickt Jerusalem wieder einmal einige Vertrauensleute nach Antiochien, diesmal vielleicht mehr offiziös als offiziell, mehr Agitatoren als Visitatoren. Jedenfalls aber sieht sich Antiochien veranlaßt, eine hochoffizielle Delegation mit Paulus und Barnabas an der Spitze nach Jerusalem zu entsenden. Das ist (was man bisher noch nicht erkannt hat) die sinngemäße Anwendung der Vorschriften von Dtn 17, 8 ff. und Sanhedrin 11, 2." [96] Wir sagen, Stauffer hat in gewisser Weise die Frage bejaht, denn sein Gesichtspunkt ist radikal von dem unsrigen unterschieden. Er meint: Das Apostelkonzil findet tatsächlich in Jerusalem statt, wie es Lukas schildert, denn die apostolische Generation hielt sich an die Vorschrift von Dtn 17, 8 ff., und nach dieser Vorschrift mußten Streitfälle in der Gesetzesauslegung in Jerusalem entschieden werden. Wir dagegen fragen, ob Lukas in seiner „freien Komposition" von Apg 15 sich an Dtn 17, 8 ff. inspiriert. Leider muß es bei der Frage bleiben. Eine Antwort scheint uns nicht möglich zu sein. Wenn auch einiges im Text vielleicht darauf hindeutet [97], daß Lukas Dtn 17, 8 ff. vor Augen hat, so läßt sich u. E. jedoch nichts Sicheres ausmachen.

---

[94] A. a. O. (Anm. 33) 1148; vgl. auch ibid. 1149: „Das Synhedrium vereinigte, wie bereits erwähnt, beide im Pentateuch genannten Institute, das des Ältestenkollegiums und das des im 5. Mose 17, 9 genannten Obergerichts." Wir können diese historische Frage, nämlich ob tatsächlich das Synhedrium unter Berufung auf Dtn 17, 8 ff. gegründet bzw. neu organisiert wurde, auf sich beruhen lassen, für unsere Überlegung genügt die Feststellung, daß die Institution des Synhedriums mit großer Wahrscheinlichkeit zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte u. a. auf Dtn 17, 8 ff. zurückgeführt wurde.

[95] Vgl. *E. Stauffer,* Jüdisches Erbe in urchristlichem Kirchenrecht: ThLZ 77 (1952) 201–206.

[96] *E. Stauffer,* Zum Kalifat . . ., a. a. O. (Anm. 68) 202. – Vgl. aber auch schon *Holtzmann* zu v 15, 2: „Jerusalem ist also auch hier, wie schon 8, 14; 11, 1.22, die entscheidende Zentralstelle nach jüdischem Vorbild Dt 17, 8–13"; a. a. O. (Anm. 82) 394. Vgl. weiter *E. Stauffer,* Petrus und Jakobus in Jerusalem, in: Begegnung der Christen (Festschrift O. Karrer, hrsg. von M. Roesle und O. Cullmann [Stuttgart/Frankfurt 1959]) 361–372, ferner die unveröffentlichte Dissertation von *G. Strothotte,* Das Apostelkonzil im Lichte der jüdischen Rechtsgeschichte (Erlangen 1955), der wir einige Quellenverweise verdanken.

[97] So die Selbstverständlichkeit, mit der die Frage der Gesetzesfreiheit in Jerusalem behandelt wird. Das περὶ τοῦ λόγου τούτου (v 6) könnte das ῥῆμα von Dtn 17, 8 aufgreifen.

Was bedeutet dieses teilweise negative Ergebnis für unsere spezielle Fragestellung, nämlich die Entwicklung der Konzilsidee der Alten Kirche? Wie wir in einer unserer vorausgegangenen Untersuchungen gezeigt haben [98], wird Dtn 17, 8 ff. gegen Ende der patristischen Epoche [99] neben Apg 15 als Hauptschriftargument für die Konzilsinstitution der Kirche herangezogen. Aus den vorausgegangenen Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, in welchem Sinne dieser selbe Text auch schon beim allerersten Auftauchen der Konzilsidee in der christlichen Kirche Pate steht. Die Konzilsidee des Lukas ist zwar höchstwahrscheinlich nicht unmittelbar von diesem alttestamentlichen Schrifttext inspiriert, sie steht aber ohne jeden Zweifel in der Wirkgeschichte dieses Schriftwortes, insofern Idee und Geschichte des jüdischen Synhedriums untrennbar mit Dtn 17, 8 ff. verbunden sind.

---

[98] Theodor Abû Qurra über „unfehlbare" Konzilien: ThPh 49 (1974) 489–509.

[99] Dtn 17, 8–13 scheint erst durch Theodor Abû Qurra in den Zusammenhang der Konzilsidee gebracht worden zu sein. Einige Ansätze dazu gibt es freilich schon in der älteren Tradition. Die Schriftstelle wird, aufs Ganze gesehen, in der patristischen Zeit zwar nur relativ selten zitiert, Cyprian aber beruft sich gleich 5mal auf Dtn 17, 12–13, um die bischöfliche Autorität zu unterstreichen und die Bestreiter vor der göttlichen Strafe zu warnen (ep 3, 1; 4, 4; 43, 7 – nur v 12 –; 59, 4; 66, 3; vgl. *M. A. Fahey*, Cyprian and the Bible: A Study in Third-Century-Exegesis [Tübingen 1971] 92–93). Augustin dagegen zitiert die Stelle in seinem ganzen Werk nicht. (Vgl. *A. M. La Bonnardière*, Biblia Augustiana, AT, Le Deutéronome: ÉtAug [Paris 1967] 53.) Hieronymus sieht in Dtn 17, 8–13 die Pflicht des Priesters eingeschärft, sich in der Auslegung des Gesetzes auszukennen (sacerdotis enim est scire legem, et ad interrogationem respondere de lege. In Aggaeum II, 11/15, CCL 76A, 734–735). Rabanus Maurus wird dagegen aus Dtn 17, 8–11 eine Mahnung zu gerechter Ausübung des den Priestern der Kirche anvertrauten Richteramtes sehen (Enarat. super Dtn II, PL 108, Sp. 902D–903C), ähnlich die Glossa ordinaria (Pl 113, Sp. 469D–470A). Auf griechischer Seite geht Theodoret von Kyra auf die Schriftstelle kurz ein. Während er sie im supponierten Wortsinn auslegt (Quaest. in Dtn 17, PG 80, Sp. 424–25), legt Cyrill von Alexandrien eine allegorische Interpretation vor. Die Priester der Kirche üben in ihrer Eigenschaft als „Typos" Christi das diesem vorbehaltene Richteramt aus. Auch Cyrill sieht in der Stelle eine Ermahnung zu gerechter Ausübung dieses Richteramtes (De adoratione in spiritu . . ., libr. XIII, PG 68, Sp. 881C–884C). Procopius von Gaza (Com. in Dtn, PG 87 A, Sp. 913C–16A) weist darauf hin, daß die Priesterleviten Typos der 70 Ältesten sind, „denen die schwierigen Urteile überwiesen wurden".

Evolution — Zwang zum Fortschritt?

Zur philosophischen und theologischen Problematik eines Geschichtsmodells

Von Richard Schaeffler

Vorbemerkungen zum Thema

1. Begriff und Funktion eines „Geschichtsmodells":

Von „Geschichtsmodellen" ist im Untertitel dieses Versuchs die Rede. Unter einem „Modell" verstehen wir ein künstlich hergestelltes Produkt mit dem Zweck, daran bestimmte bisher unbekannte oder unbeachtete Verhältnisse eines Realitätskomplexes abzulesen. Solche Modelle gibt es als materielle Produkte. (Wir alle kennen jene Modelle aus Holz oder Pappe, wie sie bei der Planung neuer Stadtteile hergestellt werden, um das Verhältnis von Gebäudegrößen und Abständen, von Sichtmöglichkeiten und deren Behinderung, von Verkehrsanschlüssen und Ruhezonen ablesbar zu machen.) Aber auch gewisse anschauliche Vorstellungen können die Funktion eines Modells erfüllen. (Ein Beispiel dafür ist das Atommodell von Niels Bohr.) Schließlich aber werden auch ganze Theorien, die auf einem Wissensgebiet entwickelt worden sind, als Modelle benutzt, um daran Verhältnisse abzulesen, die auf einem anderen Forschungsgebiet noch zu klären sind. Insbesondere sind immer wieder naturwissenschaftliche Theorien als Modelle benutzt worden, um gewisse Verhältnisse der Gesellschaft und ihrer Geschichte abzubilden und der Erforschung zugänglich zu machen.

Solcherlei „Geschichtsmodelle" sind nicht etwa nur ein Luxus, den gewisse Theoretiker sich leisten, oder ein unverbindliches Spiel mit Deutungsmöglichkeiten, das so lange erlaubt ist, bis eine wissenschaftlich begründete Theorie der gesellschaftlich-historischen Verhältnisse vorliegt. Sie sind vielmehr unerläßlich für die gesellschaftlich-politische Praxis. Denn wenn wir gesellschaftlich-politisch handeln wollen, dann brauchen wir dazu eine – und sei es noch so umrißhafte – Kenntnis des Verhältnisgefüges von Wirklichkeiten und Möglichkeiten, in das wir tätig eingreifen wollen. Um aber die Folgen unserer Handlungen und Unterlassungen wirklich exakt vorherzubestimmen, bräuchten wir eine unendliche Anzahl von Informationen und Informationskombinationen, die aus prinzipiellen Gründen nicht zum Zeitpunkt der Entscheidung bereitgestellt werden können. Um also

überhaupt handlungsfähig zu sein, müssen wir uns gewisse Modelle machen, von denen wir wissen, daß sie von uns selber künstlich hergestellt sind und also beständig korrigiert werden müssen, von denen wir aber annehmen dürfen, daß sie diejenigen Verhältnisse hinlänglich deutlich abbilden, die ein Bedeutungsgewicht für die anstehende Entscheidung besitzen.

2. Die Modellvorstellung „Fortschritt durch Evolution":

Mit einem Geschichtsmodell der soeben umrissenen Art befaßt sich der folgende Versuch. Die Evolutionstheorie, ursprünglich entwickelt, um die Entstehung der Arten des Lebendigen zu erklären, ist längst zu einem Modell für die Beschreibung historisch-gesellschaftlicher Prozesse geworden. Man spricht von einer „Entwicklung" der Gesellschaft, unterscheidet hochentwickelte von noch in der Entwicklung befindlichen Ländern und Völkern, leistet „Entwicklungshilfe" und versucht „Entwicklungsplanung". Der so von der Natur auf die Gesellschaft und ihre Geschichte übertragene Begriff der „Entwicklung" hat, über die erklärende Funktion hinaus, zur Entstehung neuer Normvorstellungen geführt, die unsere Versuche einer praktischen Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse leiten. Die beobachteten Veränderungen werden nicht nur theoretisch als Momente eines Entwicklungsprozesses gedeutet, es wird auch verlangt, daß sie politisch-praktisch in einem die Entwicklung fördernden Sinne gestaltet werden. Diese Auffassung hat sich so allgemein durchgesetzt, daß sie auch den kirchlichen Sprachgebrauch, bis in die päpstlichen Dokumente hinein, bestimmt: „Entwicklung ist ein neues Wort für Frieden." Wie erstaunlich dies ist, wird man ermessen, wenn man sich daran erinnert, daß noch vor wenigen Jahren einige Mühe darauf verwendet wurde, den Anschein zu beseitigen, als stünde der Evolutionismus im Widerspruch zur kirchlichen Schöpfungstheologie.

Das evolutionistische Geschichtsmodell, das durch die Übertragung der biologischen Evolutionstheorie auf den gesellschaftlich-historischen Prozeß gewonnen wurde, verdankt seine weite Verbreitung unter anderem der Tatsache, daß es sich mit einem anderen Modell kombinieren ließ: mit dem Versuch, die Theorie des technischen Fortschritts modellhaft auf den historisch-gesellschaftlichen Prozeß zu übertragen. Gemeinsam nämlich ist beiden Theorien der Gedanke, daß aus einer Fülle spontaner Neuentstehungen (neuer Kombinationen des Erbgutes bzw. neuer technischer Erfindungen) das jeweils Funktionstüchtige „ausgelesen" werde und den weiteren Prozeß der Artenentwicklung bzw. des technischen Fortschritts bestimme. Gemeinsam ist deshalb beiden Theorien der Gedanke, ein Mechanismus

der Auslese garantiere steigende „Entwicklungshöhe". Übertragen auf den gesellschaftlichen Prozeß würde dies bedeuten: Die Veränderungen der Gesellschaft erzeugen eine große Anzahl von Neuprägungen, von denen jedoch die meisten nur eine kurze Lebensdauer haben, während nur diejenigen historisch langzeitig fortwirken, die sich als besonders funktionstüchtig erweisen und so eine steigende Entwicklungshöhe der Gesellschaft bewirken. Auch hier garantiert die „Selektion" das steigende Entwicklungsniveau, nun aber im Sinne eines gesellschaftlich-politischen Fortschritts.

Im übrigen ist die Kombination des technologisch-perfektionistischen und des biologisch-evolutionistischen Geschichtsmodells in sich paradox genug. Der Theorie der wissenschaftlich-technischen Perfektion liegt die Vorstellung zugrunde, neue wissenschaftliche Forschungsprojekte und neue technische Produkte seien in unbegrenzter Mannigfaltigkeit herstellbar oder „machbar". Die modellhafte Übertragung dieser Auffassung auf die Geschichte hat deshalb die Meinung erzeugt, auch in der Gesellschaft sei alles unbegrenzt durch Planungen und Programme herstellbar und machbar. Dem Evolutionsmodell dagegen, dem Gedanken also, die Gesellschaft entwickle sich ähnlich wie die Arten des Lebendigen sich entwickelt haben und weiter entwickeln, liegt im Gegenteil die Vorstellung zugrunde, hier regle sich alles von selbst und ohne bewußten planenden Eingriff. Denn die Entwicklung der Arten erfolgt ohne planerischen Eingriff einer Intelligenz nach Mechanismen der Regelung. Die eigentümliche Kombination beider Modelle verknüpft also auf sehr paradoxe Weise die Vorstellung „alles ist machbar" mit der Vorstellung „alles regelt sich von selbst". Darin liegt begreiflicherweise eine gewisse Sprengkraft, die dieses Geschichtsmodell nicht unbegrenzt lange andauern lassen kann. Aber in der Spannung dieser beiden Modell-Elemente liegt auch die Fruchtbarkeit dieses Geschichtsmodells. Denn der an der Technik abgelesene Gedanke, alles sei machbar, weckte Energien der planmäßigen Gestaltung, während der an der Evolutionstheorie abgelesene Gedanke, alles regle sich durch einen fortschrittserzeugenden Mechanismus, denen, die an der Höherentwicklung der Gesellschaft arbeiteten, das Bewußtsein verlieh, daß ihnen auf lange Sicht nichts und niemand widerstehen könne, weil sich „das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen läßt".

3. Die „Grenzen des Wachstums" und die Krise eines Geschichtsmodells:

Der gesellschaftliche Prozeß, dessen Deutung teils durch das Modell des technischen Fortschritts, teils durch das Modell der biologischen Evolution versucht wird, ist an ökonomische Bedingungen geknüpft.

Die Überwindung von Sklavenarbeit und Frondienst setzt voraus, daß menschliche Muskelkraft nur noch in sehr untergeordnetem Maße für die Güterproduktion eingesetzt werden muß, weil die produktiven Energien aus der Natur gewonnen werden können. Die Maschinentechnik ihrerseits, die den Menschen dazu befreit, nicht durch seine Körperkraft Energie zu liefern, sondern die Energien der Natur zu steuern, ist nur wirtschaftlich bei Massenproduktion und Massenkonsum. Darum steigt der Bedarf an industriell verwertbarer Energie und an technisch nutzbaren Rohstoffen beständig an. Die Reserven der Erde jedoch sind endlich. Andererseits können die Verarbeitungsrückstände, die bei der Nutzung dieser Energien und Rohstoffe entstehen, nicht spurlos beseitigt werden. Erreichen sie einen gewissen Schwellenwert an Menge, so bedrohen sie die biologischen Primärbedingungen menschlichen Lebens wie Atemluft und Trinkwasser. All dies ist in abstracto seit langem bekannt, hat aber erst in jüngeren Jahren die öffentliche Aufmerksamkeit erregt, als wissenschaftliche Berechnungen zeigten, daß die Rohstoff- und Energiereserven der Erde bei bleibendem Wirtschaftswachstum in wenigen Jahrzehnten erschöpft sein werden, und daß wir in ebenfalls wenigen Jahrzehnten aus unseren Quellen und Brunnen nicht mehr „Wasser des Lebens", sondern Giftstoffe trinken, in unserer Luft nicht mehr den „Atem der Erneuerung", sondern krebserzeugende Gifte einatmen werden, und daß außerdem bei wachsender Weltbevölkerung und schwindenden Lebensmöglichkeiten eine Phase des erbarmungslosen Kampfes ums Überleben bevorsteht, wenn nicht in kurzer Zeit ein radikaler Wandel der gesamten Entwicklung geschieht.

Nun aber ergab sich eine in doppelter Weise bedrohliche Situation. Die Einsicht, daß das wirtschaftliche Wachstum bald seine Grenze erreicht haben wird und daß deshalb weltweit gewaltige ökonomische und soziale Krisen bevorstehen, hat einer breiten Öffentlichkeit bewußt gemacht, daß politisch gehandelt werden muß, wenn nicht die gesamte Menschheit ihre Überlebens-Chance verlieren soll. Die gleiche Einsicht in die Grenzen des Wachstums hat aber andererseits dasjenige Geschichtsmodell zerbrochen, das bisher unser gesellschaftlich-politisches Handeln ermöglicht hat: das evolutionistisch-perfektionistische Geschichtsmodell, das einerseits voraussetzte, die Höherentwicklung der Gesellschaft stelle sich durch naturhafte Regelmechanismen von selber ein, und das andererseits die Meinung nahelegt, in der Gesellschaft sei ebenso wie in der Technik alles „machbar". Gerade in demjenigen Augenblick also, in welchem wir wegen der Dringlichkeit der anstehenden Entscheidungen ein klares Modell des Geschichtsprozesses besonders nötig hätten, geht uns dasjenige Modell, an dem wir uns bisher orientieren konnten, verloren. Die objektive Gefahr, die

durch die Erschöpfung der Rohstoff- und Energiereserven und die fortschreitende Zerstörung unserer Lebensumwelt entsteht, verbindet sich mit der nicht weniger wirksamen subjektiven, in unserem Bewußtsein liegenden Gefahr der Orientierungslosigkeit. Angesichts dieser Situation scheint es an der Zeit, eine Bilanz der Erfahrungen zu ziehen, die während der letzten Jahrzehnte mit dem evolutionistischen Geschichtsmodell gemacht worden sind. Soweit diese Erfahrungen auf dem Felde der Philosophie und Theologie gesammelt wurden, sollen sie im Folgenden dargestellt werden.

A. Der Darwinismus als Geschichtsmodell

I. Grundzüge eines darwinistischen Geschichtsmodells

Wenn man von Evolution spricht und sich daran erinnert, daß dieser Begriff, ehe er zur Beschreibung historischer Prozesse benutzt wurde, zunächst die Entwicklung der Arten meinte, so wird man zunächst an Darwin denken müssen. Darwin hat die Entstehung der Arten aus einem Zusammenspiel von Mutationen und Selektionen erklärt. Unter „Mutationen" versteht man ungesteuerte Veränderungen im Erbgut. Unter „Selektion" versteht man den Vorgang, der von den sehr vielen „Varianten" oder „Spielarten", die durch solche ungesteuerten Veränderungen des Erbguts entstehen, nur einige wenige „ausliest", die dann zu Stammeltern neuer Arten werden können. Diese Auslese geschieht im „Kampf ums Dasein", konkret gesprochen im Kampf der Individuen um Futterplätze, Schutz vor Feinden und Paarungschancen. Auf die methodologischen Vorzüge dieser Theorie hat vor allem der Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker aufmerksam gemacht. Die darwinistische Theorie zeichnet sich dadurch aus, daß sie die offenkundige Zweckmäßigkeit in der Einrichtung des Lebendigen (die Zweckmäßigkeit des Körperbaues, der physiologischen Prozesse und der angeborenen Verhaltensformen) in der *Beschreibung* nicht zu übergehen oder gar zu leugnen braucht, aber rein kausal *erklären* kann, wie es dahin kam, daß die Lebewesen so zweckmäßig eingerichtet sind. Die Erklärung besteht darin, daß die unzweckmäßig eingerichteten Individuen nicht überlebt haben. Man braucht also, um die offenkundige Zweckmäßigkeit des Lebendigen zu erklären, nicht auf eine eigene zwecksetzende Intelligenz zurückzugreifen.

Insbesondere aber erklärt die darwinistische Theorie die offenkundige Divergenz zwischen den subjektiven Absichten der Individuen und den objektiven Ergebnissen des Prozesses. Die subjektiven Absichten aller Lebewesen im Kampf ums Dasein sind höchst egoistisch. Jedes Individuum will den Futterplatz behaupten und den

Artgenossen davon fernhalten, das Weibchen anlocken und den Konkurrenten ausschalten. Der Kampf ums Dasein wird mit dem Ziel egoistischer Selbstdurchsetzung geführt. Das objektive Ergebnis dieses Lebenskampfes aber ist etwas kollektiv Zweckmäßiges: die Perfektionierung der Art. Diese offenkundige Divergenz zwischen den subjektiv egoistischen Absichten und den objektiv „sozialnützlichen" Ergebnissen des Daseinskampfes wird in der darwinistischen Theorie wiederum rein kausal erklärt. Die Erklärung besteht darin, daß der Daseinskampf nur den „besten" Individuen einer Art am selben Standort eine Fortpflanzungschance übrig läßt. Nur sie bestimmen darum das Erbgut der jeweils folgenden Generation. Man braucht also, um das Hervorgehen des kollektiv Zweckmäßigen aus den individuellen Egoismen zu erklären, nicht an eine eigene planende und steuernde Instanz zu appellieren. Diese beiden Leistungen der darwinistischen Theorie (die rein kausale Erklärung der beobachtbaren Zweckmäßigkeit des Lebendigen und die ebenfalls rein kausale Erklärung des Hervorgangs kollektiver Nützlichkeit aus subjektiven Egoismen) sind nun der Anlaß dafür, daß man diese Theorie modellhaft auch auf den Geschichtsprozeß übertragen hat. Denn auch im Geschichtsprozeß kommt häufig etwas anderes heraus, als die Beteiligten beabsichtigt haben; und häufig ist das objektive Ergebnis kollektiv zweckmäßiger als die subjektiven Absichten es gewesen sind.

Friedrich Schiller hat in seiner berühmt gewordenen Antrittsvorlesung in Jena die Kreuzzüge als Beispiel dafür angeführt. Ihr objektives Ergebnis ist die Kulturbefruchtung Europas durch die Begegnung mit arabischer Kunst, Wissenschaft und Wirtschaft. Dieses objektive Ergebnis aber war in den subjektiven Absichten der Kreuzzugsprediger nicht enthalten. Im 19. Jahrhundert bevorzugte man ein anderes Beispiel. Das objektive Ergebnis der kurzdauernden Herrschaft Napoleons über Europa war die Verbreitung des Bürgerlichen Gesetzbuches, seine subjektiven Absichten dagegen waren (teils im individuellen, teils im nationalen Sinne) egoistischer Natur: Sie zielten auf den Macht-Zuwachs Frankreichs und seines Kaisers. Da also in der Geschichte dasselbe Deutungsproblem auftaucht wie bei der Entstehung der Arten, lag es nahe, die durch Darwin geleistete Deutung des Naturprozesses modellhaft auch auf die Geschichte zu übertragen. Die Grundthese aller „sozialdarwinistischen" Geschichtstheorien (d. h. all derjeniger Theorien, die Darwins Modell von Mutation und Selektion auf die Gesellschaft projizieren) lautet: Wie im biologischen Bereich der Kampf ums Dasein die Entwicklung der Arten erzwingt, weil das, was die Entwicklung nicht fördert, zum Aussterben verurteilt ist, so erzwingt im gesellschaftlichen Bereich der ökonomisch-soziale Konkurrenzkampf die Entwicklung der Gesell-

schaft „bei Strafe des Nichtüberlebens". Gesellschaftsformen einer früheren Epoche, die sich den veränderten Lebensbedingungen nicht anpassen, sterben ebenso aus, wie Tierarten aus vergangenen erdgeschichtlichen Epochen. So erzwingt der Selektionsmechanismus der Geschichte den Fortschritt der Gesellschaft. Es ist diese These, die im Titel der hier vorgelegten Untersuchung bezeichnet und zum Gegenstand der Diskussion gemacht werden sollte.

II. Zwei kritische Fragen

1. Ein theoretisches Problem:

Das zentrale theoretische Problem jeder Selektionstheorie lautet: Welche Eigenschaften oder Fähigkeiten sind es, die einer biologischen Art bzw. einer historischen Institution „erhöhte Überlebens-Chancen" verschaffen? Für die biologischen Arten scheint diese Frage leicht beantwortbar zu sein. Es handelt sich dort im wesentlichen um folgende Momente: die Verbesserung der Nahrungsfindung, des Schutzes vor Feinden und der Paarungs- und damit Fortpflanzungschancen. Innerhalb einer Gattung haben diejenigen Mutanten die erhöhte Chance, zu überleben und sich fortzupflanzen, die besser Nahrung finden, sich besser vor Feinden schützen und leichter den Paarungspartner finden. Für die „Sozialkörper" und ihre Geschichte ist nicht so leicht anzugeben, welches die Bedingungen ihres Fortlebens und ihrer Fortpflanzung sind, und durch welche Eigenschaften oder Fähigkeiten konkurrierende Sozialkörper eine erhöhte Chance haben, diese Bedingungen zu erfüllen. Auf diese theoretische Frage hat zu Beginn unseres Jahrhunderts ein Theologe eine Antwort zu geben versucht: Alfred Loisy, im allgemeinen bekannt als der „Vater des Modernismus" (einer kirchlich verurteilten Richtung der katholischen Theologie), beantwortete die gestellte Frage zunächst für den Bereich der Kirche, später für jeden beliebigen Sozialkörper durch seine Lehre von der „immer neuen Fleischwerdung des Wortes". Was diese Lehre meint, ist an dem Verhältnis von Evangelium und Kirche exemplarisch vorzuführen. Die Kirche ist eine Institution. Sie lebt aber, wie alle Institutionen, sozusagen „nicht vom Brot allein". Sie nährt sich auch und wesentlich von der Verpflichtungskraft einer Idee, in diesem Falle vom Wort des Evangeliums. Eine Institution lebt nur so lange, wie diejenigen Menschen, die ihr angehören, an die Verpflichtungskraft der tragenden Idee glauben. So würde die Kirche „sterben", wenn der Glaube an das Evangelium nicht mehr lebendig wäre. Institutionen kämpfen miteinander um die Anerkennung dieses Verpflichtungsanspruchs. Ihr „Kampf ums Dasein" ist der Kampf um Zustimmung zu ihrem „Wort". Auch das läßt sich an der Geschichte der Kirche exemplarisch studieren, insbesondere, wenn wir an die Entstehungszeit

der Kirche denken oder an die großen ideologischen Konkurrenzen, die sie heute zu bestehen hat. Institutionen pflanzen sich von Generation zu Generation fort, indem sie das gleiche Wort, die gleiche verpflichtende Idee, in immer neue Denkweisen und Lebensumstände hinein Fleisch werden lassen, „inkarnieren", wie Loisy sich ausdrückt. Sie sterben aus, wenn ihnen diese immer neue incarnatio verbi nicht mehr gelingt. Für die Kirche bedeutet dies: Sie muß, um zu überleben, das Wort des Evangeliums in die immer neuen Denkweisen und Lebensumstände der kommenden Generation hinein konkretisieren. Auch in der Geschichte der Institutionen (z. B. der Kirche) erzwingt deshalb der Selektionsmechanismus den Fortschritt „bei Strafe des Nichtüberlebens". Für die Kirchengeschichte läßt sich dies, so meint Loisy, sehr plastisch veranschaulichen. Den Mutationen im Erbgut der Lebewesen entsprechen dabei die vielen Einfälle der Theologen: sie entstehen ungesteuert und schaffen stets neue Spielarten der Überlieferung. Die Selektion jedoch erfolgt dadurch, daß die meisten dieser theologischen Einfälle nicht fähig sind, in die Denkweise der nächsten Generation hinein so inkarniert zu werden, daß darin die Institution Kirche weiterleben kann. Der Selektionsmechanismus der Geschichte hat also jeweils diejenigen Mutanten (hier: diejenigen theologischen Interpretationen des Evangeliums) überleben lassen, die notwendig waren, damit das Evangelium und der Geltungsanspruch seiner Botschaft weitergetragen werden konnte. Die Kirche, so sagt der sehr kirchlich gesinnte Loisy, „war immer, was sie sein mußte, um sich und mit ihr das Evangelium zu retten". Aber sie war dies nicht aufgrund der Tugend und Weisheit ihrer Mitglieder, sondern deshalb, weil immer nur diejenige Spielart der kirchlichen Tradition geschichtswirksam „überlebt" hat, die den jeweiligen Lebensbedingungen einer Generation angemessen war. Mißbildungen der Theologie, des Kultus und der Kirchenverfassung entstanden zwar in großer Zahl, waren aber im Selektionsmechanismus der Geschichte stets zum Absterben verurteilt.

Was aber so über das Verhältnis von Evangelium und Kirche gesagt werden kann, das läßt sich nach Loisy's Meinung übertragen auf das Verhältnis jeder religiösen Botschaft zu der sie tragenden Religionsgemeinschaft und ihren Institutionen, ja noch allgemeiner auf das Verhältnis jeder Idee zu den sie vertretenden gesellschaftlichen Kräften, schließlich auf das Verhältnis zwischen der Idee der Humanität und der langsam, aber unaufhaltsam zu einem einzigen Sozialkörper zusammenwachsenden Menschheit. Durch die so verstandene Lehre von der „immer neuen Fleischwerdung des Wortes" hat Loisy also auf seine Weise die Frage beantwortet, worin die Lebens- und Überlebensbedingungen historisch sich entwickelnder Sozial-

körper bestehen, auf welche Weise sie miteinander um die Lebenschance kämpfen, und wie sie sich in diesem Kampf ums Dasein weiter entwickeln. Loisy's Theologie ist insofern von allgemein geschichtsphilosophischer Bedeutung.

2. Ein ethisches Problem:

Jede sozialdarwinistische Theorie, die die Zuversicht einer Höherentwicklung der Gesellschaft auf die Wirkungskraft eines Selektionsmechanismus gründet, läßt ein ethisches Problem entstehen. Dieses lautet: Ist der Weltoptimismus berechtigt, der jeden Weltzustand als das Ergebnis einer Auslese der Besten begreift? Von theologischer Seite ist immer wieder die Gegenmeinung vertreten worden, welche besagt, die Welt liege im argen, und in dieser bösen Welt komme gerade den bösen Menschen und den bösen Systemen eine erhöhte Überlebenschance zu. Wird die Alternative so gestellt, dann erscheint die theologische Kritik am darwinistischen Geschichtsverständnis wie der Ausdruck von Mutlosigkeit und Resignation, von Unfähigkeit zu jenem großen „Ja zur Welt", das sich im Optimismus der Entwicklungslehre ausgesprochen hat. Man kann die Alternative jedoch auch anders formulieren. Ist jener Triumph der Erfolgreichen berechtigt, der (wie das der darwinistischen Selektionstheorie entspricht) die jeweils Untergehenden als die Fortschrittshemmenden interpretiert und damit zugleich als untergangswürdig erklärt? Kann man sagen, alles, was untergeht, müsse eben ausgemerzt werden, damit durch Selektion der Fortschritt garantiert werde? Die theologische Lehre von der Macht der Sünde in dieser Welt und deshalb auch von der Sündhaftigkeit der Mächtigen dieser Welt ist der Grund dafür, daß Solidarität mit den Machtlosen möglich bleibt. Wo der Weltoptimismus ungebrochen und uneingeschränkt zum Prinzip erhoben wird, ist er zugleich die Theorie der vollständigen Mitleidlosigkeit. Denn wenn die Welt in jedem Zustand, den sie erreicht, jeweils so ist, wie sie sein muß, dann sind die, die nicht überlebt haben, der Preis, der bezahlt werden mußte, damit dieser jeweils beste Weltzustand erreicht werden konnte. Und das heißt umgekehrt: Solidarität mit denen, die sich nicht durchsetzen können, sogar mit denen, die untergehen, ist nur dann möglich, wenn vorausgesetzt wird, daß die Welt auch anders sein könnte, als sie faktisch ist, und daß sie nicht so sein dürfte, wie wir sie vorfinden. Die christliche Lehre von demjenigen Bösen, das der Welt von ihrem Anfang an eingeprägt ist und sich in ihr als mächtig erweist, ist zugleich die Möglichkeitsbedingung der Parteinahme für die Ohnmächtigen. Die theologische Lehre vom „Heil allein aus Gnade" oder negativ vom „Unheil der Gerechtigkeit aus den Werken" ist der Grund dafür, daß es möglich

ist, gegen die Verherrlichung des Erfolges zu protestieren und Leistungsstärke nicht als Rechtfertigungskriterium gelten zu lassen.

Hier liegt der verborgene Kern des sogenannten Modernismusstreites. Die Kirche wollte gar nicht bescheinigt haben, daß sie zu jeder Zeit die beste aller möglichen war; aber sie wollte nicht auf den Anspruch verzichten, daß sie zu jeder Zeit die Wahrheit des Evangeliums vertrat – jener Heilsbotschaft für die Schwachen, die zugleich eine Kritik an denen einschließt, die ihr Heil von der Leistung erwarten.

B. Nicht-darwinistische Evolutionsmodelle

I. Entstehungsgründe und Eigenart dieser Modelle

Es gibt nicht nur darwinistische Formen des Evolutionismus. Der Anlaß ihres Entstehens ist in folgender Weise zu beschreiben. Schon im Darwinismus sind zwei Grundgedanken miteinander verbunden, aber nicht logisch zwingend miteinander verknüpft: der Gedanke des Zwanges zur Anpassung an wechselnde Umweltbedingungen und der Gedanke an ein stetiges Ansteigen der Entwicklungshöhe. Der zweite Gedanke folgt aus dem ersten nicht zwingend; aber er wird von den Darwinisten nicht zufällig vertreten, sondern ist empirisch begründet. Man kann beobachten, daß innerhalb der Entwicklung der Arten die Entwicklungsrichtung unumkehrbar ist. Sogar dann, wenn frühere Umweltbedingungen wiederkehren, tritt nicht ein, was nach der Selektionstheorie zu erwarten wäre: ein Überleben derjenigen Individuen, die sich weniger weit von der Erbausstattung ihrer Vorfahren entfernt haben. Es erfolgt keine Rückzüchtung früherer Arten, obgleich dies bei Wiederkehr früherer Lebensbedingungen für das Überleben der Art zweckmäßig wäre. Diese Beobachtung veranlaßte nun einige Theoretiker dazu, auf die ältere Vorstellung zurückzugreifen, in der biologischen Entwicklung gebe es deshalb kein Zurück, weil die bevorzugte Entwicklungsrichtung durch ein Ziel bestimmt werde, das der Gesamtentwicklung gesetzt ist. Nicht die Erhaltung dieser oder jener Art im Kampf ums Dasein ist der „Zweck" der Veränderungen im Erbgut, sondern die Hervorbringung immer höherer Arten des Lebendigen und zuletzt des Menschen. So erscheint der Mensch als das Ziel der Evolution im ganzen. Diese Auffassung bot zunächst große Vorteile für die Philosophie. Sie gestattete die Annahme, daß von der Urmaterie bis zum Menschen hin ein einziger zielgerichteter Prozeß stattgefunden habe, so daß Materie und Geist, Stoff und Bewußtsein sich nicht in einem unvermittelten Gegensatz gegenüberstehen, sondern evolutiv miteinander verbunden sind. Für die Theologen hat die gleiche Betrachtungsart den Vorteil, daß sie die Annahme gestattet, schon mit dem ersten Akt der Schöpfung sei der

Keim einer Entwicklung bis zur Vollendung hin gelegt worden. So überwindet der nicht-darwinistische Evolutionismus den philosophischen Dualismus von Materie und Geist ebenso wie den theologischen Dualismus von Natur und Gnade oder von Schöpfungsordnung und Heilsordnung.

Während diese Theorie bei Philosophen und Theologen aus den genannten Gründen viel Anklang fand, hat sich bei Naturwissenschaftlern zunächst ein Zweifel an der Methode angemeldet. Einerseits wurde kritisiert, daß hier die alten „Zweckursachen" wieder eingeführt werden, Zweckmäßigkeit also, die kausal erklärt werden müßte, ihrerseits zum Erklärungsgrund erhoben wird. Dies aber sei ein Rückfall in überwundene Stadien der Wissenschaftsgeschichte. Weiterhin aber wurde gefragt, ob es gerechtfertigt sei, eine einzige Entwicklungsrichtung vor allen anderen zu bevorzugen, nämlich die, die auf den Menschen zuführt. Es könnte eine Folge der Standortgebundenheit unseres Denkens (also eine Art von „optischer Täuschung") sein, daß wir meinen, dort, wo wir stehen, sei „oben" in der Entwicklung der Arten. Bei anderer Betrachtungsart läßt sich jede der gegenwärtig lebenden Arten als das jüngste Produkt der genetischen Entwicklung begreifen. Bei wieder anderer Betrachtung werden jedenfalls mehrere „Äste" des „Baumes der Arten" als gleich bedeutsam interpretiert. Schließlich aber, und diesem Gesichtspunkt kommt in der gegenwärtigen Lage besondere Bedeutung zu, kann auf einen weiteren Vorzug des Darwinismus vor allen teleologischen (eine Zielrichtung behauptenden) Evolutionstheorien hingewiesen werden; der Darwinismus vermag nicht nur die Entstehung, sondern auch den Untergang von Arten angemessen zu deuten – gegebenenfalls sogar den Untergang der Gattung Mensch. Darwin selbst hat zwar nicht den Untergang der Arten, sondern ihre Entstehung zum primären Thema seiner Untersuchungen gemacht. Von ihrem Untergang sprach er nur insoweit, wie die Härte des Selektionsmechanismus zu beschreiben war, der die Anpassung an die je neuen Lebensbedingungen dadurch erzwingt, daß er dem Nicht-Anpassungsfähigen die Überlebenschance entzieht. Der durch diesen Selektionsmechanismus garantierte „Zweck" besteht nicht in der Vernichtung der aussterbenden Art als solcher, sondern in der Weiterentwicklung der überlebenden Arten. Doch läßt sich auch das Aussterben einer Art, wenigstens in gewissen typischen Fällen, zum selbständigen Thema einer Deutung nach darwinistischem Vorbild erheben. Dann zeigt sich auch hier das kausal notwendige Hervorgehen des kollektiv Zweckmäßigen aus den individuellen und zweckwidrigen Egoismen.

Stellen wir uns eine Raubtierart vor, die ihre Fähigkeit zum Beutefang fortschreitend verbessert. Diese Art wird sich gegenüber

anderen Jägern der gleichen Beute im selben Raum durchsetzen; die Zahl ihrer Artangehörigen wird steigen. Da die verbesserte Ausstattung zum Beutefang mit einer Spezialisierung auf ganz bestimmte Beutetiere verbunden zu sein pflegt, wird die erhöhte Zahl dieser Raubtiere, wenn die Entwicklung in der gleichen Richtung fortschreitet, die Beutetiere, auf die sie spezialisiert ist, am Standort schließlich ausrotten – und infolgedessen aus Mangel an Nahrung selber aussterben. Da jedoch jeder Jäger eine große Zahl von Beutetieren vernichten muß, um zu leben, ist die Wahrscheinlichkeit größer, daß die letzten Vertreter der gejagten Art die letzten Jäger überleben als umgekehrt. Das gestörte ökologische Gleichgewicht ist dann (falls die gejagte Art, die nun in wenigen Exemplaren überlebt, noch andere Feinde hat) durch Zerstörung des Umweltzerstörers wieder hergestellt worden. Auch auf diese Weise hat der unzweckmäßige (weil zur Selbstvernichtung führende) Egoismus der Jäger das kollektiv Zweckmäßige (die Wiederherstellung des gestörten ökologischen Gleichgewichts) zustande gebracht. Angesichts der Befunde heutiger Umweltforschung scheint es nicht ausgeschlossen, daß das Schicksal der Menschheit als Gattung dem Schicksal der soeben in einem bloßen Spiel der Phantasie entworfenen Raubtierart entspricht. Es könnte sein, daß das Leben auf dieser Erde im ganzen nur dadurch „gerettet" wird, daß der Umweltzerstörer Mensch sich durch seinen ungezügelten Egoismus selbst vernichtet, wobei er zwar viele und vor allem die „hochentwickelten" Tiere, aber doch nicht alle Lebewesen schlechthin mit in seinen Untergang reißt. Faßt man nicht die Erhaltung einer besonderen Art (z. B. der Species Mensch) oder der jeweils höherentwickelten Arten, sondern die Erhaltung des Lebens überhaupt als „Zweck" auf, dann wäre diese Selbstzerstörung des Menschen das biologisch Zweckmäßige, das durch die wirkenden Egoismen kausal hervorgebracht wird. Demgegenüber muß die Vernichtung der Gattung Mensch den Anhängern der oben geschilderten nichtdarwinistischen Entwicklungstheorien von vornherein als undenkbar erscheinen. Denn wenn die Entwicklung der Arten durch die Ausrichtung auf ein Ziel bestimmt ist, und wenn dieses Ziel in der Hervorbringung jeweils höher entwickelter Arten besteht, dann würde die Natur sich um ihr eigenes Ziel betrügen, wenn sie die Vernichtung der jeweils höchst entwickelten Art zuließe oder gar bewirkte. Während also ein kausaler Evolutionismus den drohenden Untergang der Gattung Mensch sogar als möglicherweise zweckmäßig begreifen kann, kann ein teleologischer Evolutionismus diesen Untergang nicht einmal als möglich denken. In einer Situation wie der heutigen mag es tröstlich erscheinen, wenn eine Theorie Prämissen enthält, aus der sich die Unmöglichkeit des drohenden Unheils deduzieren läßt. Aber

zugleich regt sich der Verdacht, hier sei der Wunsch (nach Bestätigung der Unentbehrlichkeit unserer Gattung für das Entwicklungsziel der gesamten Natur) der Vater des Gedankens (an eine durch die Gattung Mensch allein vermittelte Teleologie des Entwicklungsprozesses) gewesen.

II. Bergsons Theorie der „schöpferischen Entwicklung"

Unter den nicht-darwinistischen Evolutionstheorien kann hier nur ein einziges Beispiel wenigstens umrißhaft dargestellt werden: die Entwicklungstheorie von Henry Bergson. Auch im Zusammenhang dieser philosophischen Theorie soll eine theologische Position dargestellt werden: die Evolutionslehre von Teilhard de Chardin.

1. Die „schöpferische Entwicklung" in der Natur:

Bergson führt jene Unumkehrbarkeit der biologischen Entwicklungsrichtung, die durch den Selektionsmechanismus nicht zureichend erklärt werden kann, auf das zurück, was er den „Lebensschwung" (élan vital) nennt. Dieser Lebensschwung zeigt sich insbesondere in den sogenannten überschießenden Effekten. Darunter versteht man Veränderungen des Erbgutes, die zwar im Zusammenhang mit der Anpassung an neue Lebensumstände erfolgen, die aber nicht unbedingt erforderlich wären, um in diesen neuen Lebensumständen zu überleben. Eine Beschreibung dieser überschießenden Effekte, die nicht von Bergson stammt, hat schon fast den Charakter eines geflügelten Wortes erlangt: „Die Vögel singen viel schöner, als sie es nach Darwin nötig hätten." Denn zwar ist mit dem Gesang der Vögel ein großer Selektionsnutzen verbunden. Er dient der Warnung von Artgenossen vor Gefahren, der Anlockung des Weibchens, der Revierbehauptung und noch weiteren lebensfördernden Funktionen. Aber auch das kunstlose Piepen des Sperlings erfüllt diese Aufgaben. So ist der Gesang der Amsel oder der Nachtigall ein Beispiel für einen „überschießenden Effekt". Und indem die Entwicklung der Arten solche Effekte hervorbringt, erweist sie sich als „schöpferisch". Damit ist, nach dem Terminus „Lebensschwung", das zweite Wort gefallen, das für Bergson charakteristisch ist: „Schöpferische Entwicklung" (évolution créatrice). Diese Entwicklung hat schon im biologischen Bereich (von dem allein hier die Rede ist) zwei Bedingungen: einerseits die relative Konstanz des Erbgutes, andererseits seine relative Veränderlichkeit. Das Erbgut muß relativ veränderlich sein, sonst könnte keine Entwicklung geschehen. Aber jedesmal wenn ein Entwicklungsschritt erfolgt ist, muß das Erbgut relativ konstant bleiben, weil nur so eine größere Anzahl von Individuen gleicher Erbausstattung zustandekommt, d. h. weil sich nur so in sich

einheitliche und gegeneinander abgegrenzte Arten bilden und die Entwicklung in eine bestimmte Richtung weitertragen können. Diese beiden notwendigen Momente (relative Konstanz und relative Veränderlichkeit des Erbgutes) sind zwar an jeder genetischen Entwicklung beteiligt. Sie zeigen sich aber, so meint Bergson, besonders deutlich in denjenigen Ergebnissen der Entwicklung, die, je auf ihre Art, am weitesten vorgeschritten sind. An den beiden Trendspitzen der Entwicklung stehen einerseits die staatenbildenden Insekten, andererseits der in Gesellschaften lebende Mensch. An den staatenbildenden Hautflüglern (Bienen, Ameisen, Wespen usw.) zeigt sich besonders anschaulich die Konstanz angeborener Verhaltensmuster. An den in Gesellschaften lebenden Menschen zeigt sich besonders anschaulich die soziale Variabilität.

2. Die schöpferische Entwicklung im Bereich der Gesellschaft
„Die zwei Quellen der Moral und der Religion":

Mit dem Hinweis auf die Variabilität menschlicher Gesellschaftsformen hat Bergsons Gedankengang sich schon jener Grenze genähert, an der er von der Betrachtung der Natur zur Betrachtung der Geschichte übergeht. Auch der Geschichtsprozeß erfolgt unter den gleichen Bedingungen wie die Entwicklung der Arten und scheint die gleichen Ziele zu erstreben. Was für die Entwicklung der Arten das Erbgut ist, das ist für die Entwicklung der Gesellschaft das Traditionsgut. Und auch von diesem gilt: Nur die relative Konstanz des Traditionsgutes ermöglicht die Ausbildung von Sprachgemeinschaften, von Kulturgemeinschaften und damit die Verbreitung neuer Entdeckungen und Einsichten in der Gesellschaft. Die relative Konstanz von Traditionen ist die Bedingung von Kommunikation und Interaktion und deshalb zugleich die Bedingung des gesellschaftlichen Fortschritts. Andererseits ist dieser Fortschritt nur möglich, weil das gleiche Traditionsgut relativ veränderlich ist. Entsprechend, so meint Bergson zeigen zu können, hat auch der Geschichtsprozeß ein doppeltes Ziel. Auf der einen Seite entwickeln sich geschlossene Gesellschaften als anschauliche Beispiele sozialer Unbeweglichkeit. Sie werden zusammengehalten durch Zwangsmoralen, die in der Form von Geboten und Verboten das Leben der einzelnen und der Gesellschaft regeln, und durch statische Religionen. Auf der anderen Seite entwickelt sich die eine, die ganze Menschheit umfassende offene Gesellschaft, das stets nur erstrebte Ideal aller sozialen Veränderungen. Sie kann die ganze Menschheit nur deshalb umfassen, weil ihre Religion nicht statisch, sondern dynamisch ist, ihre Moral nicht auf dem Zwang von Geboten und Verboten beruht, sondern auf einem „hoffnungsvollen Aufschwung". Damit hat Bergson die Begriffspaare geprägt, die von da an für einige Jahrzehnte die sozialphilosophische

und politische Diskussion beherrschen: statische und dynamische Religion; Zwangsmoral und Moral der Hoffnung; geschlossene Gesellschaften und offene Gesellschaft. Doch ist bei diesen Diskussionen oft vergessen worden, daß diese Begriffe ihre exakte Bedeutung nur dort behalten, wo sie in den Zusammenhang eines Evolutionismus eingebettet bleiben, der eine bestimmte Vorstellung von der biologischen Entwicklung der Arten modellhaft auf die Geschichte überträgt.

Die beiden Gesellschaftsformen kämpfen nun miteinander, jedoch auf eine eigenartige Weise. Die eine, für die ganze Menschheit offene Gesellschaft der dynamischen Religion und der Moral des Aufschwungs kann den vielen geschlossenen Gesellschaften nicht wiederum als ein geschlossener Sozialkörper gegenübertreten. Vielmehr tun die Dynamiker ihr Werk jeweils innerhalb der partiellen und geschlossenen Gesellschaft, aus der sie hervorgegangen sind. Dort freilich sind sie zunächst immer erfolglose einzelne oder Minderheiten (wie Jesus, Paulus, Franziskus), die im Kampf mit den geschlossenen Gesellschaften und ihren Institutionen untergehen. Aber dennoch bestimmen sie die Entwicklung der Gesellschaft. Denn durch ihr Auftreten werden die geschlossenen Gesellschaften mit ihren Zwangsmoralen und statischen Religionen in Unruhe versetzt, und um sich zu restabilisieren, müssen sie das Erbe der großen Dynamiker, auf ein erträgliches Maß herabgestuft, wieder in sich aufnehmen. So werden, wie Bergson sich ausdrückt, aus den großen Visionen der Mystiker die kleinen Schritte der gesellschaftlichen Entwicklung. Nach dieser Auffassung findet innerhalb der menschlichen Gesellschaft zwar kein Zwang zum Fortschritt statt, wohl aber eine Garantie des Fortschritts. Die schöpferische Entwicklung ist hier dadurch garantiert, daß in der höchst schmerzlichen Auseinandersetzung zwischen den Dynamikern, die in ihrem Bewußtsein die eine offene Gesellschaft schon vorwegnehmen, und den Statikern der geschlossenen Gesellschaften jenes eigenartige Reibungsverhältnis entsteht, in welchem die Dynamiker zwar untergehen, die statischen Gesellschaften aber jeweils einen Schritt vorangetrieben werden.

III. Drei kritische Fragen

1. Philosophische Theorie und historische Wirklichkeit:

An erster Stelle ist zu fragen, ob eine Theorie der Gesellschaft und ihrer Geschichte, wie Bergson sie entwickelt, den historischen Realitäten entspricht. Es ist Bergsons große Enttäuschung gewesen, daß sein Freund Loisy, dessen Konflikt mit der katholischen Kirche ihm ein ausgezeichnetes Beispiel für das Schicksal des Dynamikers innerhalb einer statischen Gesellschaft zu sein schien, diese gesamte Geschichtskonzeption scharf kritisiert hat. Auf Bergsons Werk „Die

zwei Quellen der Moral und der Religion" antwortete Loisy durch die ausführliche Schrift „Gibt es zwei Quellen der Religion und der Moral?". Darin nennt er sowohl Bergsons Naturphilosophie als auch seine Geschichtsphilosophie „ein großes metaphysisches Gedicht". Dynamik und Statik nämlich sind, so meint Loisy, nicht etwa als Unterscheidungsmerkmale auf zwei Arten von Institutionen verteilt (so daß man etwa von einer statischen Rechtskirche und einer dynamischen Geistkirche sprechen könnte), sondern zwei notwendige Momente innerhalb jeder Institution. Und was speziell Jesus und die sich institutionalisierende Kirche betrifft, so hat Loisy zwar in seiner Frühschrift Evangelium und Kirche deutlich voneinander unterschieden; aber er hat zugleich ihre unauflösliche Beziehung zueinander betont. Der am häufigsten zitierte Satz aus diesem Werk: „Jesus verkündete das Reich" [Gottes] „aber was kam, war die Kirche" wird gewöhnlich verkürzt wiedergegeben; denn Loisy fährt unmittelbar fort: „Aber das Evangelium hatte die Kirche ebenso nötig, wie die Kirche das Evangelium nötig hat." Das Wort bleibt abstrakt, wenn es nicht „inkarniert" wird; und eben dies geschieht nicht ohne Vermittlung konkreter sozialer Körper und ihrer Institutionen. Jesus selbst aber, so fügt Loisy nun hinzu, trat der jüdischen Glaubensgemeinschaft nicht so gegenüber, wie der reine Dynamiker, den Bergson sich denkt, der statischen Gesellschaft und ihren Institutionen gegenübertreten müßte. Seine Botschaft war stets „einigermaßen jüdisch gedacht", sein Evangelium war alles andere als „eine Abenteuerei" (une aventurière). Und wenn Bergson nun bei Theologen Zustimmung finde, so beweise das nicht etwa, daß seine Theorie mit der historischen Realität Jesus oder mit dem religiösen Gehalt des Christentums übereinstimme; dieser Beifall bezeuge vielmehr nur „eine Art von intellektuellem Opportunismus" dieser Theologen, welche irrigerweise glauben, sich durch ihre Zustimmung zu Bergson „der positiven Wissenschaft anzupassen".

2. Ein theoretisch-methodologisches Problem:

Die zweite Frage, die an die Geschichtsphilosophie Bergsons zu stellen ist, betrifft die Eindeutigkeit der leitenden Begriffe und die Kontrollierbarkeit ihres Gebrauchs. Auf welche Weise kann man einen so schillernden Terminus wie den vom „Lebensschwung" (élan vital) mit einem eindeutigen Inhalt füllen, so daß sein Gebrauch an der Erfahrung überprüft werden kann? Und falls das gelingt: Ist dieser Begriff dann noch tauglich, Naturprozeß und Geschichtsprozeß gemeinsam zu erklären? Oder gestattet er diese umfassende Anwendung nur so lange, wie er hinsichtlich seines Inhalts im Unbestimmten belassen wird?

Die Evolutionslehre von Teilhard de Chardin läßt sich als Antwort auf diese theoretisch-methodologischen Fragen begreifen. Ähnlich wie Loisy im Verhältnis zu Darwin, so greift Teilhard im Verhältnis zu Bergson auf die christliche Lehre von der incarnatio verbi, von der Fleischwerdung des Wortes, zurück, gibt ihr freilich nicht nur einen universal historischen, sondern sogar einen universal kosmischen Sinn. Der Gedankengang läßt sich, in etwas vereinfachter Form, auf folgende Weise darstellen. Zunächst meint Teilhard im Erscheinungsbild des biologischen wie des gesellschaftlichen Prozesses übereinstimmende Züge zu entdecken: wachsende Komplexität der organischen Strukturen auf der einen, der organisatorischen Strukturen auf der anderen Seite; deshalb in beiden Fällen wachsende Bedeutung der inneren Beziehungen im Organismus bzw. im Sozialkörper gegenüber den Außenbeziehungen. Dabei ist die „Interiorisation", die im Verlaufe der Entwicklung der Arten bis zur Hervorbringung des Menschen mit seinem Selbstbewußtsein geführt hat, die Voraussetzung für die „Sozialisation", das nicht mehr individuelle, sondern kollektive Sich-auf-sich-selbst-Beziehen des Menschen. Die Deutung dieses Verhältnisses von Naturprozeß und Geschichtsprozeß enthält zwei zentrale Behauptungen: Es handelt sich um zwei Stufen des identischen Prozesses; und in diesem einheitlichen, wenn auch zweistufigen Prozeß ist ein identisches Prinzip am Werk. „Nachdem er uns je individuell auf uns selbst zurückgebogen hat, zieht der stets gleiche Wirbelsturm über unseren Häuptern weiter seinen Weg und zwingt uns alle zusammen in eine Umarmung, die jeden von uns vervollkommnen und zugleich mit allen anderen organisch verbinden soll" (Le phénomène humain 339). Das identische Prinzip dieses zweistufigen Prozesses wird in diesem Zitat metaphorisch ein „Wirbelsturm" genannt. Dieser aber kreist um eine „göttliche Mitte" und gestaltet dadurch das Universum zu einem einzigen „göttlichen Bereich". (Dabei kommt Teilhard die Doppeldeutigkeit des französischen Wortes „milieu" zugute, das sowohl „Mitte" als auch „Bereich" bedeuten kann.)

Die göttliche Mitte erweist dabei ihre Kraft dadurch, daß sie zwei Pole wirksam zusammenspannt: die Universalität und die Personalität. Der Entwicklungsvorgang ist universal, weil er den gesamten Prozeß des Lebens und der Geschichte umfaßt. Er ist zugleich personal, weil er auf die Personalität des Menschen hinzielt und diese bei ihrer Eingliederung in das kosmische Ganze nicht etwa aufhebt, sondern vollendet. Die beiden Pole der Universalität und der Personalität können sich aber nur deswegen in einem und demselben Prozeß vereinigen, weil das Prinzip dieses Prozesses die incarnatio verbi, die Fleischwerdung des Wortes, ist. Das Universum gestaltet

sich fortschreitend zum Leibe einer Person, zum Leibe des personalen Christus. „Die Allgegenwart Gottes [...] übersetzt sich in unserem Universum in das Netz von Kräften, die den allumfassenden Christus (le christ total) als organische Einheit aufbauen" (Le milieu divin 149). „Ein einziges Ereignis entfaltet sich im Universum: die Inkarnation" (ibid. 151).

Teilhard de Chardin hat also dem unbestimmten Begriff des „Lebensschwungs" einen begrifflich bestimmten Inhalt gegeben. Das schöpferische Moment der Entwicklung, das durch diesen Begriff benannt werden sollte, zeigt seine Wirksamkeit dadurch, daß in der Entwicklung des Lebens wie in der Geschichte der Gesellschaft das Maß an individueller bzw. sozialer Selbstbezogenheit zunimmt (steigende „Interiorisation"), und daß die dorthin führende Bewegung ihrem Umfange nach kosmisch-universal, ihrem Sinnziel nach aber personal bestimmt ist. Diese personale Universalität wird auf jene kosmische Fleischwerdung des Wortes zurückgeführt, durch welche die Welt fortschreitend zum Leib des „allumfassenden Christus" werden soll. Eine solche Deutung der Evolution ist zweifellos in sich kohärent und befindet sich in Übereinstimmung mit den Phänomenen, die sie deuten will. Aber weder die Phänomene der Evolution noch die biblischen oder dogmatischen Aussagen über die Inkarnation machen eine solche Deutung logisch zwingend und damit argumentativ ausweisbar. Und so wird in methodischer Hinsicht zu fragen sein, ob auf diese Weise nicht Bergsons „metaphysisches Gedicht" nur durch ein anderes, noch tiefsinnigeres ersetzt worden sei.

3. Ein ethisches Problem:

Der Weltoptimismus darwinistischer Geschichtstheorien ist bei Teilhard ins Religiös-Absolute gesteigert. Dort erschien jede Weltgestalt als das Produkt der Auslese des jeweils relativ, bezogen auf die Lebensbedingungen dieses Zustandes, Besten. Hier dagegen erscheint jede dieser Weltgestalten als ein neues, höheres Stadium der Fleischwerdung des göttlichen Wortes. Und je mehr die Welt zum Leib des kosmischen Christus geworden ist, desto sicherer muß sie ihren Weg zu immer höheren Inkarnationsstufen fortsetzen. „Der Prozeß hat die Tendenz, sich immer unfehlbarer zu machen" – „de s'infallibiliser" (Le phénomène humain 347). Je höher aber der Weltoptimismus gesteigert ist, desto dringlicher wird die Frage nach seinem Recht. Ist die Welt wirklich so, daß sie als „Leib Christi" religiöse Ehrfurcht verdient? Und ist der Weltprozeß wirklich „immer unfehlbarer" auf dem Wege zu so erhabenen Zielen? Die traditionelle Theologie hat – in dieser Hinsicht nüchterner – das Heil nicht von der Unfehlbarkeit eines notwendigen Prozesses erwartet, sondern von der

frei geschenkten Gnade im Angesicht einer „übergroß gewordenen Sünde". Aber während die Alternative „Weltoptimismus" gegen „Sündentheologie" noch allzu sehr den Eindruck erwecken könnte, als werde hier an die je subjektive Stimmungslage des Hörers appelliert, um ihn zur einen oder anderen Entscheidung zu bewegen, tritt die Verbindlichkeit der Fragestellung deutlicher hervor, wenn der zweite Aspekt des ethischen Problems ins Auge gefaßt wird: die Frage nach der Beurteilung der Schwachen und Untergehenden im Entwicklungsprozeß. Kann man wirklich behaupten, das Leid und auch die Schuld in der Welt sei nur der unvermeidliche Preis einer Entwicklung und müsse deshalb zuletzt hingenommen werden? Kann man sich Teilhards Formulierungen zu eigen machen: „Der Tod, dieses wesentliche Räderwerk des Lebensmechanismus und des Lebensaufstiegs." „Ärgernisse müssen kommen, so verlangt es ohne Widerrede das Gesetz der großen Zahl in einer Menge von Elementen, die sich zum Organismus gestalten" (Le phénomène humain 346)? Die traditionelle theologische Lehre von der Sünde, die weder geschehen mußte noch durfte, auch nicht als notwendiger Preis für ein höheres Gut, ist besser geeignet, uns die Augen dafür zu öffnen, daß in dieser Welt beständig geschieht, was nicht geschehen muß noch darf. Und nur sofern wir dafür einen Blick haben, werden wir fähig zur Solidarität mit denen, denen das, was weder notwendig noch durch ein höheres Ziel gerechtfertigt ist, schmerzhaft und tödlich widerfährt.

Noch deutlicher als im Verhältnis zum darwinistischen Weltoptimismus wird hier, im Verhältnis zum Weltoptimismus Teilhards, ein sonst verborgener Zusammenhang deutlich: Die theologische Lehre von der Wirklichkeit der Sünde in dieser Welt ermöglicht die Solidarität mit denen, denen Unrecht und ebenso unnötiges wie ungerechtfertigtes Leid widerfährt. Hier liegt, so scheint es, der verborgene Kern der kirchenamtlichen Vorbehalte, die immer wieder gegen Teilhard angemeldet worden sind. Die Kirche will nicht bescheinigt haben, daß ihr Evangelium von der Fleischwerdung des Wortes das verborgene Prinzip eines kosmischen Prozesses zum Ausdruck bringt; aber sie will daran festhalten, daß sie in einer Welt, in der das Wort der Wahrheit gerade nicht identisch ist mit den Mächten, die den Weltlauf beherrschen, zu denen gesandt ist, die unter den Mächten dieser Welt zu leiden haben.

C. Die heutige Lage

I. Die Auflösung des evolutionistischen Geschichtsbildes

Die historische Entwicklung der Gesellschaft hat heute auf die biologischen Lebensbedingungen der Menschheit als Gattung so zurückgewirkt, daß die Selbstzerstörung der Menschheit möglich

erscheint. Diese Gefahr beruht nicht mehr allein auf der Möglichkeit von Kriegen und dem Einsatz von Massenvernichtungsmitteln, sondern auf einer Erschöpfung der Energie- und Rohstoffreserven und einer Zerstörung der Lebensumwelt, die bei Fortsetzung der gegenwärtigen Entwicklungstrends als wahrscheinlich gelten muß. In dieser Lage treten die methodischen Mängel aller nicht-darwinistischen Evolutionstheorien besonders deutlich hervor. Man meinte dort, von der Unumkehrbarkeit der Entwicklungsrichtung auf das Wirken einer zwecksetzenden Kraft schließen zu können, die eine anwachsende Entwicklungshöhe garantiert. Dieser Schluß hat sich als Fehlschluß erwiesen. Irreversibilität der Entwicklungsrichtung kann auch dysteleologisch wirken, d. h. die Erreichung des Zweckmäßigen verhindern. Das wußte man auch früher und konnte es an Beispielen studieren, in welchen gewisse Arten des Lebendigen eine ursprünglich zweckmäßige Veränderung des Erbgutes (z. B. die Verlängerung eines Eckzahnes) so lange fortsetzten, bis daran die Überlebenschance dieser Art verloren zu gehen drohte. Heute ist dieser Fall nicht an solchen vergleichsweise harmlosen Beispielen deutlich geworden. Wir selbst, die Gattung Mensch, sind die Art, deren Überlebensfähigkeit bedroht ist, wenn die gegenwärtige Entwicklungsrichtung andauert. „Umkehr", von der die Theologen in den letzten Jahren schon kaum noch zu sprechen wagten, könnte sich heute sogar in einem biologisch-ökologischen Sinn als Bedingung des Überlebens erweisen. In dieser Lage scheint ein Selektionsmechanismus, der das Leben im ganzen „rettet", indem er der Gattung Mensch, von der die Umweltzerstörung ausgeht, die Überlebenschance entzieht, durchaus möglich und, auf das Ganze des Lebens hin gesehen, sogar zweckmäßig. Eine darwinistische Geschichtstheorie scheint also allen nicht-darwinistischen Evolutionstheorien gegenüber den Vorzug zu haben, daß sie nicht nur den Verlauf der Menschheitsgeschichte, sondern auch deren vermutliches Ende kausal erklären und zugleich als biologisch zweckmäßig begreiflich machen kann. Demgegenüber tritt in dieser Lage der methodische Mangel deutlicher hervor, mit dem die Evolutionstheorie von Teilhard de Chardin belastet ist: die unbewiesene Voraussetzung, die Hervorbringung des Menschen (der „Eintritt in die Noosphäre") sei das Ziel der gesamten bisherigen Entwicklung der Arten. Es scheint heute ebensogut möglich, anzunehmen, der Prozeß des Lebens erfordere und bewirke zugleich das Ende der Menschheit. Aber gerade dann, wenn in der heutigen Situation die theoretischen Vorzüge einer darwinistischen Evolutionstheorie besonders deutlich hervortreten, werden auch die ethischen Bedenken verstärkt, die gegen darwinistische und nicht-darwinistische Evolutionslehren gemeinsam angemeldet werden mußten. In beiden Fällen geschieht eine Rechtfertigung des Faktischen:

Was überlebt, war überlebenswert; jede neue Weltgestalt darf als neue Inkarnation des göttlichen Wortes verstanden werden. Und beide bestätigten dadurch dem Erfolg sein Recht und harmonisierten das Elend derer, die untergehen: Alles Übel in der Welt ist der Preis, der für die Entwicklung bezahlt werden muß. Angesichts der Möglichkeit, daß wir als Gattung selber der Preis sein könnten, der für die Erhaltung des Lebens auf diesem Planeten bezahlt werden muß, werden wir hellhöriger für die Frage, wie sich Preis und Wert zueinander verhalten. Ist heute und war vielleicht schon früher die Entwicklung des Lebens zu teuer bezahlt, wenn um ihretwillen all das an Leid, Untergang und Unrecht in Kauf genommen werden mußte, wovon die Geschichte der Menschheit voll ist?

II. Die veränderte Lage von Theologie und christlicher Verkündigung

Solange das theoretische Verständnis der Geschichte und ihre politisch-praktische Gestaltung durch das evolutionistische Geschichtsmodell bestimmt waren, konnten einige Zentralstücke der christlichen Lehre und Verkündigung kaum damit rechnen, öffentlich Zustimmung zu finden. Dazu gehört vor allem die Lehre von der „Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade". Sie erschien als der Ausdruck einer Weltverneinung, die durch das „Ja zur Welt", wie der Evolutionismus es zu rechtfertigen versuchte, überwunden werden müsse. In der heutigen Lage, so scheint es, können die kirchlichen Bedenken, die früher einmal gegen den theologischen Darwinismus Loisy's und den theologischen Bergsonismus Teilhards geäußert wurden, auch in der Öffentlichkeit wieder auf größeres Verständnis rechnen. Daß das Überwundene immer das Niedrigere, das Siegreiche immer das Höhere sei, ist eine darwinistische Prämisse, der früher nur die Theologen im Hinblick auf den Kreuzestod Jesu widersprachen; heute ist diese Prämisse nicht nur aus theologischen, sondern auch aus ökologischen Gründen zweifelhaft geworden. Daß die Entwicklung des Lebens und der Gesellschaft unumkehrbar sei und stets nach oben weise, ist eine Voraussetzung der nicht-darwinistischen Evolutionslehren, gegen die früher nur von Theologen protestiert wurde, die den Ruf zur Umkehr für einen wesentlichen Teil der Glaubenspredigt hielten. Heute wird eine „Trendwende", mit anderen Worten eine Änderung der Entwicklungsrichtung, nicht nur von Theologen, sondern auch von Biologen als die Bedingung jeden Heils und jeder Rettung angesehen. Der Glaube, daß der Leistungszwang der Selektion den Fortschritt garantiere, wurde früher nur von denen in Zweifel gezogen, die aus theologischen Gründen das Heil nicht von den Werken, sondern allein von der Gnade erwarteten. Heute ist das Zutrauen in den fortschrittsgarantierenden Selektionsdruck auch bei

denen geschwunden, für die das Wort „Gnade" zum Fremdwort geworden ist. Und die Hoffnung, daß die Entwicklung der Welt sich selbst in wachsendem Maße „infallibilisiere", ist heute nicht mehr nur dort als Illusion durchschaut, wo die Christen wegen ihrer Sündenlehre etwas dagegen einzuwenden haben. Das bedeutet: Die christliche Lehre von der Sünde und von der Gnade, die abseits von den Werken geschenkt wird und das Heil verleiht, kann heute wieder auf Verständnis rechnen. Das Verschweigen dieser zentralen Bestandstücke der christlichen Botschaft war vielleicht früher einmal, wie Loisy meinte, auf eine Art von intellektuellem Opportunismus zurückzuführen, der sich dadurch der empirischen Wissenschaft vermeintlich anpaßte. Heute ist dieses Verschweigen nicht einmal mehr opportun.

Doch ist es nicht mit der Feststellung getan, daß in der Öffentlichkeit heute gewisse „Selbstverständlichkeiten" zu zerbrechen beginnen, die bisher der Annahme der christlichen Botschaft entgegenstanden, und daß man sich deshalb mit gewissen Verkündigungsinhalten „wieder sehen lassen kann", die man noch gestern nach Möglichkeit schamhaft verschwieg oder verharmlosend „einkleidete". Wichtiger ist, daß in dieser Situation für die christliche Verkündigung neue, positive Aufgaben zu entstehen beginnen.

Die Steigerung der Produktivität unserer Arbeit (ausgedrückt in der Gütermenge, die pro Arbeitsstunde produziert wird, oder auch im jährlichen Wachstum des Bruttosozialproduktes einer Volkswirtschaft) war bisher der Maßstab, an welchem Individuen, Völker, aber auch ganze Staats- und Gesellschaftssysteme gemessen wurden, um ihre „Entwicklungshöhe" festzustellen. Wenn die „Grenzen des Wachstums" nahe sind, werden wir alle, was diesen Maßstab betrifft, in kurzer Zeit „sinkendes Entwicklungsniveau" feststellen müssen: Wir werden bei schwindenden Rohstoff- und Energiereserven mit mehr Arbeit weniger Güter produzieren. Wer daher seine „Rechtfertigung" von der Produktivität der eigenen Leistung erwartet, und wer das „Heil" der Gesellschaft von der Unumkehrbarkeit einer Entwicklung erhofft, die den Fortschritt garantiert, wird in kurzer Zeit bitter enttäuscht sein. In einer solchen Lage, in der die evolutionistische Form von Weltoptimismus und Erfolgsverehrung zerbricht, könnte die paulinische Zentralbotschaft von der freien, ungeschuldeten Begnadung und dem Heil einer sündig gewordenen Welt zur Quelle neuer Hoffnung und neuen Mutes werden – nicht nur für die Christen, sondern auch für diese in die Krisis geratene Welt.

Bibliographie

I. *Ch. Darwin.* Quellen: 1. Origin of Species by Means of natural selection (London 1859), dtsch.: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder Die Erhaltung der begünstigsten Rassen im Kampf ums Dasein (Leipzig o. J., ca.

1930), dtsch.: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (Stuttgart 1963). – Literatur: *E. von Hartmann,* Wahrheit und Irrtum im Darwinismus (Berlin 1875); *A. Cresson,* Darwin: La vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie (Paris 1956).

II. *A. Loisy.* Quellen: 1. L'Evangile et l'Eglise (Paris 1902; 2. erw. Aufl. Paris 1903; Paris 1930), dtsch.: Evangelium und Kirche. Autorisierte Übers. nach der 2. verm. Aufl. des Originals von J. Grière-Becker (München 1904). 2. La Religion (Paris 1907; Repr. Frankfurt 1971), dtsch.: nicht übers. 3. Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale? (Paris 1933; 2. Aufl. 1934), dtsch.: nicht übers. – Literatur: *F. Heiler,* Alfred Loisy. Der Vater des Katholischen Modernismus (München 1947; 2. Aufl. Stuttgart 1966); *J. Hulshof,* Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik: Beitr. z. neueren Geschichte der Kath. Theol. Bd. 16 (Essen 1973); *D. Bader,* Der Weg Loisy's zur Erforschung der christlichen Wahrheit: Freiburger Theol. Studn Bd. 96 (Freiburg 1974).

III. *H. Bergson.* Quellen: 1. L'évolution Créatrice (Paris 1907), in: ders., Oeuvres, ed. A. Robinet/H. Gouhier. 4. Aufl. (Paris 1970) 487–809, dtsch.: Schöpferische Entwicklung (Jena 1921). 2. Les Deux sources de la Morale et de la Religion (Paris 1932), in: ibd. 980–1247, dtsch.: Die beiden Quellen der Moral und der Religion, in: ders., Materie und Gedächtnis (Frankfurt 1964) 249–489. – Literatur: *A. Steenbergen,* Henri Bergsons intuitive Philosophie (Jena 1909); *L. Adolphe,* La Philosophie Religieuse de Bergson (Paris 1946); *G. Pflug,* Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik (Berlin 1959); *H. Gouhier,* Bergson et le Christ des évangiles (Paris 1961).

IV. *Teilhard de Chardin.* Quellen: 1. Le Phénomène humain: Oeuvres de Teilhard de Chardin, Ed. du Seuil. Tome 1 (Paris 1955), dtsch.: Der Mensch im Kosmos (München 1959). 2. Le Milieu Divin: ibd. Tome 4 (Paris 1957), dtsch.: Der göttliche Bereich (Olten 1962), dtsch.: Das göttliche Milieu (Olten 1969). – Literatur: *C. Cuenot,* Pierre Teilhard de Chardin (Paris 1958), dtsch.: Pierre Teilhard de Chardin, Leben und Werk (Olten 1966); *B. de Solages,* Teilhard de Chardin (Toulouse 1967); *H. de Lubac,* La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin (Paris 1962), dtsch.: Teilhard de Chardins religiöse Welt (Freiburg 1969).

Lutherische Orthodoxie und mittelalterliche Scholastik

Das Thomas-Verständnis des Johann Georg Dorsch*

Von Winfried Zeller

I

Luthertum und Scholastik werden weithin als unausgleichbare theologiegeschichtliche Gegensätze gesehen[1]. Und doch läßt sich fragen, ob nicht zwischen diesen beiden kirchengeschichtlichen Größen weit vielschichtigere Beziehungen bestehen, als es dem ersten Blick erscheint. Die Differenziertheit unserer Problematik zeigt sich nicht nur bei dem keineswegs eindeutigen Begriff „Scholastik"[2], sondern auch bei Martin Luther selbst. Sein theologisches Studium hat ihn vor allem mit jener Richtung der Spätscholastik vertraut gemacht, die Gabriel Biel am einprägsamsten vertrat. Luther verstand sich zunächst durchaus als Anhänger der nominalistischen „via moderna" und hat sich gelegentlich sogar zur „occamischen Partei" bekannt[3]. Eigenartigerweise hat dagegen Thomas von Aquino den Reformator niemals angesprochen; ihm erschien der Aquinate einfach als zu geschwätzig[4]. Schließlich hatte Luther in den von ihm 1517 entworfenen Thesen zur „Disputatio contra scholasticam theologiam"[5] seinen grundsätzlichen Gegensatz zu Petrus Lombardus, Gabriel Biel und „allen Scholasti-

---

[1] Den nachstehenden Ausführungen liegt eine Gastvorlesung zugrunde, die der Verf. am 22. 5. 1975 vor der Philosophisch-Theologischen Hochschule zu Fulda gehalten hat. – * *Anmerkung des Hauptschriftleiters:* Ein Aufsatz wie dieser war für die Bonaventura-Thomas-Festschrift in TheolPhil 49 (1974) Heft 2/3 vergeblich angestrebt worden. Er darf daher noch als Ergänzung zum genannten Doppelheft betrachtet werden.

[2] Vgl. etwa *M. Grabmann,* Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde (Freiburg i. Br. 1909–1911, Neudr. Darmstadt 1956); *J. Pieper,* Scholastik, Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie (München 1960). Zur katholischen Scholastik des 17. Jahrhunderts vgl. *K. Eder,* Die Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus 1555–1648: KirchGesch., hrsg. v. J. P. Kirsch, 3. Bd., 2. Hälfte (Freiburg i. Br. 1949); *H. Jedin,* Religiöse Triebkräfte und geistiger Gehalt der katholischen Erneuerung: Handbuch der KirchGesch., hrsg. v. H. Jedin, Bd. IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, Kap. 41: Die erneuerte Scholastik (Freiburg-Basel-Wien 1967) 561–573.

[3] Vgl. *Martin Luther,* Adversus execrabilem Antichristi bullam, 1520, Weimarer Ausgabe 6, 600: „Sum enim occamicae factionis." Vgl. auch Dokumente zu Luthers Entwicklung, hrsg. v. O. Scheel, 2. Aufl. (Tübingen 1929) 17, Nr. 37.

[4] Vgl. *Luther,* WA Tischreden III Nr. 3722 vom 2. 2. 1538: „Thomas est loquacissimus, quia metaphysica est seductus"; vgl. auch *O. Scheel,* a. a. O., 144, Nr. 391.

[5] WA 1, 224–228.

kern" scharf betont und daraufhin 1518 in seiner Heidelberger Disputation[6] durch seine Gegenüberstellung von „Theologus gloriae" und „Theologus crucis" eine entschiedene Abgrenzung gegenüber der Scholastik vollzogen.

Die das 16. Jahrhundert beherrschende antischolastische Stimmung wurde auch durch den Humanismus entscheidend gefördert. Schon Erasmus von Rotterdam[7] hatte das scholastische Denken als komplizierte Gedankenspielerei verworfen und demgegenüber die „Simplizität", Einfalt und Einfachheit, als christliches Ideal gepriesen. Auch manche der vom Humanismus geprägten Reformatoren erlebten die „einfache" biblische Botschaft als wohltuende Befreiung von den Denkzwängen der „scholastischen Methode". Eine neue geistige Begegnung mit der Scholastik und mit scholastischen Denkern wurde freilich auch dadurch erschwert, daß das anbrechende Zeitalter des Konfessionalismus die Beschäftigung mit der Scholastik fast ausschließlich in das Feld der Polemik verwies. Evangelischerseits zeigt Martin Chemnitz[8] eine beachtliche Kenntnis scholastischer Autoren, doch ist bei ihm die kritische konfessionelle Auseinandersetzung, nicht aber der gesprächsbereite theologische Gedankenaustausch, der beherrschende Gesichtspunkt. Bei dem lutherischen Dogmatiker Johann Gerhard[9] rückte das patristische Interesse in den Vordergrund. Aber auch hier führte das Studium der Väter der alten Kirche zu einer gelehrten Kritik an der mittelalterlichen Scholastik.

Trotz aller theologischen Kritik war sich die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ihrer vielfältigen geschichtlichen Verbindungen mit der scholastischen Theologie des Mittelalters bewußt. Am eindrücklichsten zeigen das die langjährigen Thomas-Studien Johann Georg Dorschs[10]. Sein großangelegtes Werk über Thomas von Aquin, den „Doctor angelicus", als „CONFESSOR VERITATIS EVANGELICAE Confessione Augustana repetitae"[11] stellt einen bemer-

---

[6] WA 1, 353–374.

[7] Vgl. *K. A. Meissinger*, Erasmus von Rotterdam (Wien 1942) 12 ff., 28 ff., 154 ff.

[8] Vor allem in seinem Hauptwerk „Examen Concilii Tridentini", 4 Teile, 1565–1573.

[9] Besonders in seinem grundlegenden Werk „Loci theologici cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate", 9 Bde 1610–1622.

[10] Vgl. *W. Horning*, Dr. Johann Dorsch, Professor der Theologie zu Straßburg im 17. Jahrhundert. Ein Lebenszeuge der lutherischen Kirche geschildert nach unbenützten Urkunden und Manuskripten (Straßburg 1886) 12–16; *ders.*, Handbuch der Geschichte der evang.-luth. Kirche in Straßburg im XVII. Jahrh. (Compendium historiae Ecclesiae evang.-lutheranae Argentorati. Saecula XVI. XVII. XVIII.) (Straßburg 1903) 3–4; 20.

[11] Der genaue Titel des Werkes lautet: „JOH. GEORGII DORSCHEI ARGENTORATENSIS D. THOMAS AQUINAS, dictus Doctor Angelicus, exhibitus CONFESSOR VERITATIS EVANGELICAE Augustana Confessione repetitae,

kenswerten Versuch dar, den Aquinaten von den Fragen der lutherischen Theologie her zu verstehen und ihn zugleich als gesamtchristlichen „Zeugen der Wahrheit“ [12] zu würdigen.

II

Johann Georg Dorsch wurde am 13. 11. 1597 in Straßburg geboren und am 18. 12. desselben Jahres in der dortigen Thomaskirche getauft [13]. Nach dem Besuch des Gymnasiums studierte er an der Universität Straßburg Philosophie und Theologie. Ein Stipendium, das ihm sein Lehrer Johann Gisenius [14] vermittelte, gab ihm die Möglichkeit, in Tübingen die Vertreter der württembergischen lutherischen Orthodoxie Lukas Osiander und Theodor Thummius zu hören. Im Jahre 1622 wurde D. mit der Versehung der Pfarrei Enzheim bei Straßburg betraut. Eine dreijährige „Gelehrtenreise“ führte D. 1624 zunächst nach Jena, wo Johann Gerhard ihn seiner Freundschaft würdigte. Auch in Leipzig und Wittenberg wurde er mit führenden lutherischen Theologen bekannt. Am 9. 4. 1626 traf er in Marburg ein, wo er in enge Verbindung zu den hessischen lutherischen Theologen Balthasar Mentzer und Justus Feurborn trat [15]. Nach seiner Promotion zum Dr. theol. wirkte D. seit 1627 als Professor der Theologie an der Universität Straßburg. Zu seinen Schülern zählte auch Philipp Jakob Spener, der Begründer des Pietismus, der seinen Lehrer in seinen Schriften mehrfach rühmend erwähnt hat [16]. Insbesondere hat Spener D.s Vorschlag, durch eine vertrauliche, brüderliche Korrespondenz zwischen den akademischen Lehrern der

juxta seriem controversiarum Tomis IV. R. Bellarmini Cardinalis examinatus. FRANCOFURTI, Sumptibus JOH. WILHELMI AMMONII apud Nicolaum Schumannum. ANNO M. DC. LVI.“ Die Wiederholung des Titels vor Dorschs „Proaemium“ hat gegenüber dem Titelblatt zwei Umstellungen: „Confessione Augustana“ und „Roberti Cardinalis Bellarmini.“

[12] Über den Begriff der „Zeugen der Wahrheit“ in der ev. Kirchengeschichtsschreibung vgl. *P. Meinhold*, Geschichte der kirchlichen Historiographie (Orbis Academicus, Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, III, 5), 1. Bd. (Freiburg-München 1967) 268 ff.; 370 ff.

[13] Vgl. *Horning*, Dr. Johann Dorsch (Straßburg 1886) 1.

[14] Johann Gisenius war von 1617–1619 Professor der Theologie in Gießen, wo er mit seinem Fakultätskollegen Balthasar Mentzer in Auseinandersetzungen über die Christologie geriet. Von Straßburg aus ging er 1621 an die Universität Rinteln, an der er bis 1652 lehrte. Vgl. *W. Zeller*, Die Universität Rinteln und ihre Bedeutung für die hessische Kirchengeschichte: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, 23. Bd. (Darmstadt 1972) 55–56.

[15] Vgl. *Horning*, a. a. O., 5. In der Marburger Universitätsmatrikel findet sich der Eintrag: „Dorscheus, Joh. Georg (Argentorat.), 1626“; vgl. *W. Falckenheiner*, Personen- und Ortsregister zu der Matrikel und den Annalen der Universität Marburg 1527–1652 (Marburg 1904) 44. – Vgl. ferner *F. Gundlach*, Catalogus Professorum Academiae Marburgensis. Die akademischen Lehrer der Philipps-Universität in Marburg von 1527–1910: Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck, XV (Marburg 1927) 13, Nr. 22; 16, Nr. 29.

[16] Vgl. *Horning*, a. a. O., 69–70.

Theologie zu einer Reform des Luthertums beizutragen, 1675 in seine „Pia Desideria" aufgenommen[17]. Herzog Gustav Adolph von Mecklenburg, der in Straßburg studiert hatte, berief D. 1653 zum Professsor der Theologie an die Universität Rostock. Dort ist D. am 25. 12. 1659 gestorben.

Neben dogmatischen Werken schrieb Dorsch eine Reihe exegetischer Arbeiten[18]. Einen Einblick in seine Frömmigkeit gewährt uns die Friedenspredigt, die er während einer Sauerbrunnenkur in Bad Peterstal im Schwarzwald am 30. 7. 1650 über Amos 7, 4–6 gehalten hat[19]. Seine „Biblischen Andachten" zeigen ihn als „rechten Durchforscher göttlicher Dinge"[20]. Mehrere Veröffentlichungen widmete D. der Confessio Augustana[21]. Er sah in der grundlegenden Bekenntnisschrift des Luthertums zugleich ein Bekenntnis zur Katholizität der Kirche. Entscheidend ist dabei, inwieweit das gemeinsame Glaubensgut, die Heilige Schrift und die altkirchlichen Dogmen, Lehre und Handeln der Kirchen bestimmt[22]. Die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes hat für D. eine allgemeinchristliche Bedeutung, und er selbst hegt vor einem einfältigen Herzensglauben eine hohe Achtung[23]. Den Bestrebungen des Helmstedter Theologen Georg Calixt stand D. freilich kritisch gegenüber. Er beurteilte die Beschränkung auf das „Wesentliche" im Christentum und den Rückzug auf den „consensus quinquesaecularis" als bedenkliche Vereinfachung[24].

III

Erst von Rostock aus ließ Dorsch bei dem Frankfurter Verleger Johann Wilhelm Ammon 1656 ein Werk erscheinen, dessen Vorarbeiten noch in seine Straßburger Zeit fielen. In dem 596 Druckseiten umfassenden Buch wird Thomas von Aquin, der „Fürst der Scholastiker", als „Bekenner der evangelischen Wahrheit, wie sie in der Augsburgischen Konfession wiederholt wurde"[25], dargestellt. Unausgeglichenheiten im formalen Aufbau weisen darauf hin, daß dieses Werk allmählich zusammengewachsen ist. Sectio I–IV, in denen D. von der Heiligen Schrift, von Christus, vom römischen Papst und

[17] Vgl. Philipp Jacob Spener, Pia Desideria, hrsg. v. K. Aland: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 170 (Berlin 1964) 7.
[18] Vgl. *Horning*, a. a. O., 18 ff.
[19] Vgl. *Horning*, a. a. O., 176–191; vgl. auch *W. Zeller*, Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts: Klassiker des Protestantismus, V, (Bremen 1962) XLVI–XLVII; 249–260.
[20] Vgl. *Horning*, a. a. O., 84–150.
[21] Vgl. *Horning*, a. a. O., 52–56.
[22] Ebd. 66.
[23] Ebd. 66.
[24] Vgl. O. *Ritschl*, Dogmengeschichte des Protestantismus, 4. Bd. (Göttingen 1927) 401–402 u. Anm. 32.
[25] Zum Titel vgl. oben Anm. 11.

von der Kirche handelt, bieten jeweils ausführlich erörterte Thesenreihen. Sectio V ist den Sakramenten der Kirche gewidmet und in acht Kapitel eingeteilt, die ihrerseits wieder in Thesen untergliedert sind. Das gleiche Schema findet sich in Sectio VI über den Urstand und in Sectio VII über die Sünde. In Sectio VIII soll der Stand der Wiederherstellung beschrieben werden. Gegenstand der ersten drei Kapitel bilden die Lehrmeinungen von der Gnade, von der Prädestination und von der Willensfreiheit. Das 4. Kapitel erstreckt sich allein über mehr als 130 Seiten und hat die Rechtfertigung zum Thema. Es besteht aus neun Distinctiones, von denen nur die erste über den rechtfertigenden Glauben eine weitere Untergliederung in Thesen aufweist. Schon die äußere Anordnung beweist, daß für D. die spezifisch theologischen Probleme im Vordergrund stehen. Sie haben ihn zu seinen ausgedehnten Thomas-Studien angeregt. Zu ihrer Klärung hat er sich jene weitläufigen Auszüge aus den Werken des Aquinaten angelegt, die den meisten Raum in den einzelnen Abschnitten und Kapiteln einnehmen. Welche Gründe D. bei seiner langjährigen Sammlung und Zusammenstellung von wörtlichen Zitaten aus den Schriften des Thomas im einzelnen bewogen haben, geht aus den autobiographischen Äußerungen hervor, die er in seine Widmung an den schwedischen Grafen und Erzmarschall Johann Axel Oxenstierna eingefügt hat [26].

Wie Dorsch erklärt, hat er sich „mit Thomas von Aquin, dem Fürsten der Scholastiker, vielfach beschäftigt“ [27]. Die ersten Thomas-Studien weckten in ihm das lebhafte Bedauern, „daß ein so großer und derart fähiger Geist nicht in den Zeiten gelebt hat, in denen die Sprachen blühten, die Altertümer vom Verfall gerettet wurden, das Echte vom Unechten geschieden, eine freiere und gesundere Urteilskraft über theologische Gegenstände gewährt und begabten Geistern nicht mehr ein übermäßiger Zwang auferlegt wurde, sich im Denken nach dem Willen von Höherstehenden zu richten“ [28]. Das typisch humanistische Geschichtsbild vom „finsteren Mittelalter“ ist bei Dorsch jedoch mit einer hohen Wertschätzung der genialen Persönlichkeit des Thomas verbunden. Er hält Thomas für einen Theologen, „der die ursprüngliche Lehre Jesu Christi höher achtete“ [29] als viele

[26] Vgl. *J. G. Dorsch*, Thomas Aquinas (Frankfurt 1656) Bl. (2r) bis (4v). Die Widmung wurde von Dorsch unterzeichnet: „Rostochi, A. O. R. M. DC. LV. Cal. Sept.“

[27] Vgl. ebd. (2r): „Thomam Aquinatem seu Principem Scholasticorum multoties frequentavi.“

[28] Ebd.: „Dolui saepius, tantum tamque capax ingenium non in ea incidisse tempora, quibus linguae effloruerunt, antiquitates e ruderibus vindicatae sunt, genuina ab adulterinis discriminata, liberior de sacris rebus salubriorque judicandi potestas data, nec mentibus ingenuis insolens ad nutum superiorum sentiendi necessitas fuit imposita.“

[29] Vgl. ebd.: „Primitivae disciplinae Jesu Christi observantior.“

seiner scholastischen Zeitgenossen. Infolgedessen sei zu vermuten, daß der Aquinate manche Irrtümer seiner Zeit durchaus als solche erkannt habe.

Dorsch legte sich allmählich Auszüge aus den Werken des Thomas an. Er bevorzugte dabei jene Stellen, die ihm selbst einen tiefen Eindruck von der Wahrheitsliebe des Thomas vermittelten. Diese Aufzeichnungen benutzte er dann während seiner Lehrtätigkeit an der Universität zu Straßburg wiederholt auch in seinen Vorlesungen.

Neue Anregungen für eine eingehende Beschäftigung mit Thomas empfing Dorsch aus den Gesprächen, die er einige Jahre später mit Johann Gerhard Schobenius führte[30]. Dieser, ehemals Dompredi ger in Worms und Angehöriger des Dominikanerordens, fand bei ihm Unterkunft, als er sich studienhalber an die Universität in Straßburg gewandt hatte. Der tägliche Umgang beider bot bald Anlaß zu ausführlichen Unterredungen über Thomas, die Leuchte des Dominikanerordens. Bei einem solchen Gespräch richtete D. an Schobenius die kritische Frage, ob er nicht auch manchmal den Eindruck habe, daß Thomas eben zu jener Meinung hinneige, die man jetzt für verwerflich halte? Daraus zog D. schließlich drei grundsätzliche Folgerungen:

1. Thomas vertritt Hypothesen, mit denen die Lehrmeinungen der Lutheraner verteidigt werden können[31].
2. Thomas behandelt gerade die Sache schwächer, die heute für unfehlbare Wahrheit feilgeboten wird. Er gesteht damit stillschweigend, daß man auf dem Gegenteil sicherer bestehen könne[32].
3. Thomas würde diejenigen, die mit uns (Lutheranern) übereinstimmen und von ihm abwichen, keinesfalls unter die Häretiker rechnen[33].

Diese drei Punkte sind von ausschlaggebender Bedeutung für das Thomasverständnis D.s geworden. Mag zunächst auch der konfessionelle Gesichtspunkt im Vordergrund gestanden haben, daß sich bei Thomas manche Argumente für die lutherische Lehre finden lassen, so geht doch D.s Entdeckung weit über ein rein kontroverstheologisches Denken hinaus. Seine Beobachtung, daß Thomas sich jedenfalls nicht zum Ketzerrichter über die reformatorische Theologie abstempeln lasse, führt weiter zu grundlegenden kirchengeschichtlichen Einsichten. Letztlich entstammen Scholastik und Reformation, katholische Gegenreformation und lutherische Orthodoxie dem gleichen theologiegeschichtlichen Mutterboden des mittelalterlichen Fragens und Ringens um die Wahrheit. Durch die Unterredung mit Schobenius findet D. aus

---

[30] Vgl. ebd. (2v) – (3v).

[31] Ebd. (2v): „Thomam habere hypotheses, quibus Lutheranorum dogmata defendi possent."

[32] Ebd.: „Thomam debilius tractare causam eam, quae hodie pro infallibili veritate venditatur, et sic tacite confiteri, tutius in adversa parte stari posse."

[33] Ebd.: „Thomam eos, qui nobiscum senserunt et ab ipso diversi fuerunt, nequaquam inter haereticos computare."

der konfessionellen Polarisation und Polemik zum ursprünglichen Gesprächscharakter der abendländischen Theologie zurück, der Scholastik und Reformation zu Diskussionspartnern macht [34].

Dorsch und Schobenius vertieften sich nunmehr häufig in die Werke des Aquinaten. Als schließlich D. erklärte, „bei einzelnen Artikeln unserer Theologie" stünde Thomas möglicherweise auf der lutherischen Seite [35], verlangte Schobenius dringend nähere Beweise für diese Behauptung; da letzterer aber ein Amt in Überlingen am Bodensee antrat, fanden die Gespräche zwischen ihm und D. über Thomas naturgemäß ein Ende. Erst als Schobenius mit der schwedischen Besatzung nach Wismar ging, führte ein reger Briefwechsel zwischen beiden zu einem Wiederaufleben des Gedankenaustauschs.

Im Juli 1649 wandte sich Schobenius aus Wismar brieflich an Dorsch: Bei einer Zusammenkunft schwedischer Adliger sei es zu Meinungsverschiedenheiten über das Alter der lutherischen Religion gekommen [36]. Dabei habe sich Schobenius seiner Gespräche mit D. erinnert und versichert, man könne unschwer aus dem Erzscholastiker Thomas von Aquin den Beweis für die Wahrheit der lutherischen Konfession erbringen. Er selbst habe eine genügend einleuchtende Probe davon bei Dorsch gesehen [37]. Deswegen richte er an seinen einstigen Gesprächspartner die herzliche Bitte, ihm nunmehr die wichtigsten Beweisstellen für „unsere" (lutherische) Konfession schriftlich zu übersenden [38].

Dorsch jedoch mußte zunächst aus gesundheitlichen Gründen zur Brunnenkur nach Bad Peterstal im Schwarzwald [39]. Dort hielt er am 30. 7. 1650 seine berühmte Friedenspredigt [40]. Er schrieb an Schobenius, er habe die Werke des Thomas jetzt nicht zur Hand und könne deshalb dem geäußerten Wunsche nicht entsprechen. Außerdem sah er wenig Grund zur Hoffnung, daß ihm nach seiner Heimkehr genügend Zeit für dieses mühevolle Werk zur Verfügung stehen würde. Er sagte zu, sobald es die Umstände zuließen, sich an eine solche Sammlung von Thomas-Zitaten zu machen. Die Schwierigkeiten einer Veröffentlichung seines Werkes waren damit freilich noch keineswegs

---

[34] Man denke an den Begriff der „Theologia sermocinalis" bei Nikolaus von Cues. Vgl. *M. Seidlmayer*, Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen, hrsg. v. H. Barion (Göttingen 1965) 265.

[35] Vgl. *Dorsch*, a. a. O. (2v): „ut per singulos articulos Theologiae nostrae Thomas ad nostras sisteretur partes."

[36] Die Frage des „Alters" der christlichen Konfessionen spielt schon im 16. Jh. eine große Rolle, z. B. 1588 bei der Konversion des Johann Pistorius.

[37] Vgl. *Dorsch*, a. a. O., (3r).

[38] Ebd.

[39] Ebd.: „Eram tum in Acidulis Vallis Petrinae et valetudini septimanam unam alteramve indulgebam."

[40] Vgl. oben Anm. 19.

behoben. Wegen der unsicheren Verkehrsverhältnisse hielt es D. für bedenklich, sein ausgearbeitetes Manuskript an Schobenius zu schicken. Da er die Sache überdies nicht für dringlich ansah, nahm er schließlich von der Manuskriptsendung ganz Abstand. Mittlerweile wurde in schwedischen Adelskreisen der Plan erwogen, D. nach Schweden zu berufen.

Aber nicht Schweden, sondern Mecklenburg war das Land, in dessen Dienst Dorsch schließlich trat. Persönliche Gründe, vor allem der Tod seiner Frau, ließen auch in Rostock den alten Plan in den Hintergrund treten. Erst als auf dem umständlichen Wasserwege von Straßburg über Holland und Norwegen der größte Teil seiner Bibliothek in Wismar eingetroffen war, erinnerte sich D. seines Versprechens und übergab endlich 1655 sein Werk dem Druck, ohne freilich eine nochmalige Durcharbeitung vornehmen zu können. Das lebhafte Interesse, das der Thomas-Arbeit D.s seitens des schwedischen Adels bekundet wurde, hatte zur Folge, daß er sein Buch dem schwedischen Grafen Johann Axel Oxenstierna widmete. Bei dem Klang des berühmten Namens „Ochsenstierna" fühlte sich D. an die Legende erinnert, nach der Thomas von Aquin von Albert dem Großen als „stummer Ochse" bezeichnet worden sei, dessen Brüllen zu seiner Zeit schließlich den ganzen Erdkreis durchdrungen habe. Das Beste davon habe er nunmehr durch seine Sammlung von neuem laut werden lassen [41].

IV

Papst Johannes XXII. hatte Thomas von Aquin als „Bekenner der Kirche" bezeichnet [42]. In einer Abwandlung dieses Ausdrucks nennt Dorsch den Aquinaten „Bekenner der evangelischen Wahrheit" [43]. Mit diesem Begriff will D. ein Doppeltes sagen. Einmal gilt ihm Thomas als echter Zeuge der Wahrheit des Evangeliums. Zum andern bestätigt Thomas nach Meinung D.s die Wahrheit des evangelisch-lutherischen Christentums, „wie sie in der Confessio Augustana wiederholt wird" [44]. Mit diesem Zusatz hebt D. die dogmengeschichtliche Bedeutung des Thomas für das Verständnis der Reformation hervor. Demgegenüber ist es nun höchst auffällig, daß in dem Werk nirgendwo Bezug auf das Augsburger Bekenntnis genommen ist. Obwohl es zum größten Teil nur aus zahlreichen und langen Zitaten besteht, vermißt man doch wörtliche Anführungen aus dieser grundlegenden evangelischen Bekenntnisschrift. Selbst die von D. aufgestellten Thesen enthalten kaum Anklänge an die Confessio

[41] Vgl. *Dorsch*, a. a. O., (4r-v).
[42] Vgl. *Dorsch*, a. a. O., 5: „Quia igitur Johannes XXII. eum CONFESSOREM ECCLESIAE declaravit".
[43] Ebd. S. 1: „Confessorem veritatis evangelicae."
[44] Ebd. 1: Confessione Augustana repetitae."

Augustana, sondern spiegeln den Diskussionsstand der lutherischen Orthodoxie im 17. Jahrhundert wider. Freilich sucht man auch unmittelbare Bezugnahmen auf die theologische Literatur des orthodoxen Luthertums vergeblich.

Dorschs ursprüngliche Absicht, sich aus den Werken des Thomas eine umfangreiche Sammlung solcher Stellen anzulegen, bei denen sich Berührungspunkte zur reformatorischen Theologie finden, ist in seinem Buche noch deutlich erkennbar. Jedoch hat er es in glücklicher Weise vermieden, Thomas als billige kontroverstheologische Quelle zu verwenden. Durch eine geschickte Auswahl möglichst geschlossener Texte, die nicht nur die Lehrmeinungen des Thomas, sondern auch deren Begründung wiedergeben, hat D. ein erstaunliches Maß theologischer Sachlichkeit erreicht. Wenn er einleitend schreibt, „der beste und am wenigsten Widerspruch erregende Wahrheitsbeweis müsse nach dem fragen, was der Gegner wirklich gesagt hat“ [45], so hat er dieses Ideal in einem für seine Zeit vorbildlichen Ausmaß verwirklicht. Selbst wo D. Gegenargumente bringt, sind sie von ihm durchgängig aus hoch- und spätscholastischen Autoritäten oder aus zeitgenössischen katholischen Schriftstellern entnommen worden. Er hat nicht nur ein feines Empfinden für die differenzierte Vielfalt der scholastischen Richtungen im Mittelalter besessen, sondern sich auch eine gute Kenntnis der katholischen Theologie seiner Zeit angeeignet.

Dorsch gibt an, der Aufbau seines Werkes richte sich „nach der Anordnung der vierbändigen Kontroversen des Kardinals Robert Bellarmin“ [46]. Tatsächlich hat er sich hierin weitgehend an Bellarmins „Disputationen über die Kontroversen des christlichen Glaubens gegen die Häretiker unserer Zeit“ [47] angelehnt. Jedoch ist D.s Vorgehen hier ein rein formales. Eine äußerliche Beziehung zwischen beiden Werken ist von ihm dadurch hergestellt worden, daß bei jedem Kapitelanfang eine Randbemerkung auf den entsprechenden Fundort bei Bellarmin hinweist, während inhaltliche Bezugnahmen so gut wie ganz fehlen. Diese marginalen Hinzufügungen bieten einen offenkundigen Beweis dafür, daß er seine verschiedenen Exzerpte aus Thomas erst zu einem späteren Zeitpunkt in die jetzige Ordnung gebracht hat.

Dorsch hat als Ziel seiner Arbeit angegeben, er wolle „die einzelnen Glaubensartikel durchgehen und aus den Schriften des Thomas von Aquin Zeugnisse der Wahrheit sammeln“ [48]. Daß sein Werk das reife Ergebnis eines jahrzehntelangen Suchens und Sammelns von „Zeugnis-

---

[45] Vgl. ebd. 1.
[46] Vgl. Titel und S. 1.
[47] Disputationes de Controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos, 4 Bde (Köln 1586–1593).
[48] Vgl. *Dorsch*, a. a. O., 1: „Placet ire per articulos fidei, et ex Thomae Aquinatis scriptis testimonia veritatis colligere.“

sen der Wahrheit" bei Thomas darstellt, hat zu seinem kirchengeschichtlichen Wert entscheidend beigetragen. Selbst wo er in den Werken des Thomas gedankliche Inkonsequenzen entdeckt oder Widersprüche gegenüber anderen scholastischen Autoritäten findet, bleibt im Grunde doch seine Hochachtung vor dem einzigartigen „ingenium" des Aquinaten spürbar. Die Schriften des Thomas haben immer wieder eine für seine Zeit erstaunliche Anziehung auf D. ausgeübt. Offensichtlich empfand der lutherische Theologe des 17. Jahrhunderts es als reizvoll, der strengen Gedankenarbeit des großen mittelalterlichen Theologen Schritt für Schritt nachzugehen und sich zugleich der Weite seiner geistigen Welt zu öffnen, wenn er auch im einzelnen Widerspruch laut werden lassen mußte.

V

Dorsch beginnt sein Werk mit der Lehre von der Heiligen Schrift [49]. Er stellt die These auf: „Die Heilige Schrift ist in dem Sinne vollkommen, daß sie uns über alles, was zum Heil notwendig ist, hinlänglich, unmittelbar und aus sich selbst unterrichtet" [50]. Nach Anführung mehrerer Thomasstellen zitiert er das Urteil des spanischen Dominikaners Bartholomäus de Medina: „In dieser Sache scheint der heilige Thomas den Lutheranern beizustimmen, nach deren Meinung man nichts glauben darf, was nicht ausdrücklich in der Heiligen Schrift steht" [51]. Nach Thomas darf man jedenfalls über Gott nichts aussagen, was nicht in der Heiligen Schrift entweder wörtlich oder dem Sinne nach zu finden ist [52]. Dabei hält Thomas den geistlichen Schriftsinn nur insoweit für verbindlich, als sein Inhalt durch buchstäbliche Aussagen der Heiligen Schrift bestätigt wird [53]. Wenn Thomas behauptet, alles Reden und Denken von Gott sei nur auf Grund von Offenbarung möglich, dann zieht D. daraus die soteriologische Folgerung, daß jedenfalls alles, was über das Heil gesagt oder gedacht werden kann, ausdrücklich in der Heiligen Schrift enthalten sein muß [54]. Als Evangelium darf nämlich nach Thomas nur das verkündigt werden, was explicit oder implicit in den biblischen Büchern steht [55].

Thomas unterscheidet nun eine dreifache Gotteserkenntnis, nämlich

[49] Ebd. 6.
[50] Ebd. 6: „Scriptura S. est perfecta ea perfectione, quae de omnibus ad salutem necessariis nos plene sufficienterque immediate et ex se ipsa informat."
[51] Ebd. 7: „Imo in hac re videtur D. Thomas favere Lutheranis, qui aiunt, nihil credi debere, nisi quod in s. literis est expressum." Über die Thomisten und Scholastiker des 17. Jh. vgl. das oben in Anm. 2 angegebene Werk von K. Eder.
[52] Ebd. 8 (nach Thomas, S. th. I q. 36 a. 2 ad 1).
[53] Ebd. 15 (S. th. I q. 1 a. 10).
[54] Ebd. 23 (nach Thomas, In Dionys. lib. de divin. nom., c. 1).
[55] Ebd. 25 (nach Thomas, Ad Gal. 1, lect. 2).

die natürliche der Vernunft, die geoffenbarte des Glaubens und die mytisch-eschatologische des vollkommenen Schauens. Da das Heil des Menschen die Vernunfterkenntnis transzendiert, kann der Mensch nur im Glauben an die Offenbarung den Grund seiner Rettung finden. Dorsch hat richtig erkannt, daß bei Thomas die Lehre von der Offenbarung in engem Zusammenhang mit dem Begriff von der dreifachen Erkenntnis Gottes steht. Er hat also nicht einfach Belege aus Thomas für die Wahrheit der lutherischen Lehre von der Schrift zusammengestellt. Er hat sich vielmehr bemüht, den Gedankengängen des Aquinaten nachzugehen und ihn von seinen eigenen Denkvoraussetzungen aus zu verstehen.

Dorschs Ausführungen über die Christologie haben jene christologischen Auseinandersetzungen zum Hintergrund, die den Protestantismus an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert bewegt haben [56]. D. hat gesehen, daß die Streitigkeiten über das Verhältnis der beiden Naturen in der Person Christi bereits mittelalterliche Wurzeln haben. Daß die menschliche Natur Christi von Thomas als Werkzeug der Gottheit bezeichnet wird, dient ihm als Bestätigung der lutherischen Lehre von der „communicatio idiomatum" [57]. Nur weil Christus nach beiden Naturen der Mittler ist, kann sein Leiden die Ursache unseres Heils sein [58]. Der Begriff der Genugtuung muß mit Augustin und Anselm so streng wie möglich gefaßt werden [59]. Der thomistische Gedanke einer „unvollkommenen Genugtuung" ist daher für D. eine „contradictio in adjecto" [60]. Im übrigen bezeichnet Thomas ja selbst „Christus allein" als vollkommenen Mittler zwischen Gott und den Menschen [61].

Eine weitere aktuelle Fragestellung nimmt D. mit der These auf: „Wäre der Mensch nicht gefallen, so wäre Gottes Sohn nicht Fleisch geworden" [62]. D. stimmt der Meinung des Aquinaten zu, daß die Erlösung des Menschen von der Knechtschaft der Sünde als alleinige Ursache der Inkarnation anzusehen sei [63]. Er sieht in Thomas einen Zeugen für die von den Lutheranern vertretene infralapsarische Auffassung des göttlichen Heilswillens. Hierfür kann er sich auch auf

---

[56] Über die christologischen Streitigkeiten im Luthertum, insbes. über die Auseinandersetzungen zwischen den theologischen Fakultäten von Gießen und Tübingen, vgl. O. *Ritschl*, Dogmengeschichte des Protestantismus (Göttingen 1927) 4. Bd., Kap. 61, 180–192.

[57] Vgl. *Dorsch*, a. a. O., 46. Über den Begriff der „communicatio idiomatum" vgl. O. *Ritschl*, a. a. O., 4. Bd., Kap. 58, 90–106.

[58] Vgl. Dorsch, a. a. O., 49–50 (nach Thomas, S. th. III q. 48 a. 6).

[59] Ebd. 50.

[60] Ebd. 51.

[61] Ebd. 55 (nach Thomas, S. th. III q. 48 a. 5): „Ergo solus Christus debet dici noster redemtor."

[62] Ebd. 56: „Si homo lapsus non fuisset, filius Dei non fuisset incarnatus."

[63] Ebd. 57 (nach Thomas, S. th. III q. 1 a. 3).

Bartholomäus de Medina[64] berufen. Dieser hatte nämlich darauf aufmerksam gemacht, daß Thomas mit den Lutheranern darin übereinstimme, daß Gottes universaler Heilswille nur aus der Heiligen Schrift erkennbar sei.

In der Ekklesiologie weist Dorsch nach, daß die lutherische Unterscheidung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche zu Recht bestehe[65]. Auch Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Hugo von St. Viktor und Thomas von Aquin redeten ja von Kirche in engerem und in weiterem Sinne. Lebhaftes Interesse bringt D. dem Verfallsgedanken in der kirchlichen Historiographie entgegen. Nikolaus de Tudeschis, Abt von Palermo, hatte behauptet, die Kirche könne nicht verfallen, solange der wahre Glaube auch nur in einem einzigen bleibt[66]. Gregor der Große und Thomas selbst sind überzeugt, daß zu Zeiten des Antichrists ein großer kirchlicher Verfall und Abfall von der Kirche eintreten werde. Auch das Luthertum kennt und bejaht den Begriff der Katholizität der Kirche[67]. Nur weigern sich die Lutheraner, eine partikulare Kirche allein als katholisch zu bezeichnen. Thomas hat betont, es komme nicht auf das Alter (vetustas), sondern auf die Wahrheit (veritas) einer theologischen Lehre an[68]. Darum darf „Antiquität" nicht zum Kennzeichen der kirchlichen Lehre gemacht werden. Desgleichen hat der Jesuit Alfonso Salmerón darauf hingewiesen, daß die Wahrheit der Kirche Gottes weder auf der großen noch auf der geringen Zahl ihrer Anhänger beruht, sondern auf dem Worte Gottes und der Wahrheit der von Christus empfangenen Lehre[69]. Wenn der Begriff der „ganzen Kirche" ernst genommen werden soll, so kann weder der weltlichen Obrigkeit noch dem geistlichen Stand das alleinige Recht zuerkannt werden, die Diener der Kirche einzusetzen, sondern bedarf es hierzu auch der Zustimmung des Volkes[70]. Den Beweis hierfür versucht D. aus dem Gebrauch der Bezeichnung „Braut Christi" für die Kirche bei den Kirchenvätern und bei Thomas zu erbringen. Daß das höchste Ideal christlicher Vollkommenheit nicht die Armut, sondern die Liebe sei, haben außer Thomas auch jesuitische Theologen wie beispielsweise Adam Tanner erkannt[71].

[64] Ebd. 58–59.
[65] Ebd. 78.
[66] Ebd. 82.
[67] Ebd. 86: „Ecclesia eo sensu Catholica dicitur, quo nostrae ecclesiae ab ea avelli nequeunt."
[68] Ebd. 88: „Idem Thomas ad 2. Cor. 5, 17 docet, non vetustatem, sed veritatem attendendam in divinis."
[69] Ebd. 91.
[70] Ebd. 108: „Ecclesiae ministros constituere est opus totius Ecclesiae, adeoque non vel magistratui soli vel soli ordini Ecclesiastico attribuendum aut sine ullo populi suffragio perficiendum."
[71] Ebd. 131.

Zwischen streitender und triumphierender Kirche besteht keine vollständige Gemeinschaft. Daher ist die Anrufung der Heiligen eine durchaus ungewisse Sache[72]. Dorsch beruft sich hierfür auf die thomistische Erkenntnislehre. Aus dem Begriff der Erkenntnis bei Thomas geht nämlich hervor, daß die abgeschiedenen Seelen der Heiligen irdische Gegenstände gar nicht unmittelbar erkennen können. Da sie keine natürliche Erkenntnis mehr haben, wissen sie nicht, was hier geschieht[73]. Würden die Heiligen unsere Mängel kennen, würden sie uns sicher mehr helfen, als es lebende Freunde tun; aber das widerspricht unserer Erfahrung[74]. Gottes Wesen ist unendlich. Darum ist er auch nur auf unendliche Weise erkennbar. Kein geschaffener Intellekt aber vermag Gott auf unendliche Weise zu erkennen[75]. Diese Einschränkung gilt entsprechend auch von dem Schauen Gottes. Selbst wenn ein geschaffener Intellekt das göttliche Wesen schaut, sieht er dabei nicht alles, was Gott tut oder zu tun vermag[76]. Kein geschaffener Intellekt ist imstande, Gott auf vollkommene Weise zu begreifen. Daraus folgt, daß niemand, auch wenn er Gott schaut, alles erkennt. Der antike Satz, Gleiches werde nur durch Gleiches erkannt, schließt es nach D. aus, daß die Seelen der Heiligen eine ebenso vollkommene Erkenntnis besitzen wie Gott. In Übereinstimmung mit Thomas gilt es daher, die absolute Transzendenz Gottes zu wahren[77]. Schließlich bleibt die Anrufung der Heiligen auch deswegen eine höchst ungewisse Sache, weil bei ihrer Kanonisation Irrtümer möglich sind. Diese Meinung zu vertreten, könne nach dem Urteil des spanischen Jesuiten Luis Turrianus keinesfalls für häretisch gehalten werden[78].

In der Sakramentenlehre sucht Dorsch dadurch einen Ausgangspunkt für das gemeinsame theologische Gespräch zu gewinnen, daß er an die sich bei Thomas findende Bezeichnung von Taufe und Eucharistie als „Hauptsakramente“ [79] anknüpft. Er stimmt dabei dem Satz des Thomas zu: „Alle Kraft der Sakramente leitet sich vom Leiden Christi her“ [80]. Bei der Lehre von der Taufe hält D. die von Thomas geäußerten Ansichten für theologisch sachgemäß[81]. Bei der Behandlung der Eucharistie steht für den Lutheraner natürlich die

[72] Ebd. 169 ff.
[73] Ebd. 170 (nach Thomas, S. th. I q. 89 a. 4).
[74] Ebd. 172.
[75] Ebd. 173 (nach Thomas, S. th. I q. 12 a. 6 u. a. 7).
[76] Ebd. 175 (nach Thomas, S. th. I q. 12 a. 8).
[77] Ebd. 176 (nach Thomas, S. th. I q. 57 a. 4).
[78] Ebd. 179.
[79] Ebd. 211 (nach Thomas, S. th. III q. 62 a. 5): „quae sunt potissima Sacramenta.“
[80] Ebd. 228 (nach Thomas, S. th. III q. 64 a. 7): „Tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur.“
[81] Ebd. 220 ff.

Frage der Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Mittelpunkt. Für den Begriff der Transsubstantiation verweist D. auf die dogmengeschichtlichen Auseinandersetzungen im Mittelalter. Er kennt nicht nur die Sakramentsstreitigkeiten, die durch Berengar von Tours ausgelöst wurden, sondern er zeigt sich auch über den theologiegeschichtlichen Gegensatz zwischen dominikanischen Thomisten und franziskanischen Skotisten vorzüglich orientiert [82]. Um die Vielfältigkeit der Abendmahlsanschauungen deutlich zu machen, werden Belege aus Schriften von Pico della Mirandola, Petrus von Ailly, Durandus de S. Porciano und anderen Autoren geboten [83]. Auch über die spätere Thomistenschule wird eingehend berichtet [84]. D. macht darauf aufmerksam, daß die skotistische Auffassung der eucharistischen Einsetzungsworte dem lutherischen Abendmahlsverständnis am weitesten entgegenkommt [85]. Wenn Duns Scotus das umstrittene Fürwort „dies" auf das bezogen haben will, was „unter" den Akzidentien enthalten ist, so entspricht das durchaus den lutherischen Vorstellungen. Außerdem kommt der skotistische Raumbegriff dem lutherischen Ubiquitätsdenken sehr nahe. Nach D. bildet die lutherische Abendmahlslehre einen legitimen Teil des gesamtchristlichen Gesprächs über die Eucharistie. Auch die innerprotestantischen Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Reformierten sind als Fortsetzung des mittelalterlichen Abendmahlsgespräches zu verstehen. Darum zeigt D. auch ein sehr lebhaftes Interesse für alle Versuche, Thomas und Scotus von ihren theologischen Ansätzen her als Partner eines kirchengeschichtlichen Dialogs zu verstehen [86].

Den zweiten Hauptteil seines Werkes hat Dorsch einerseits in die Lehre von Urstand und Sünde, andererseits in Erörterungen über den Stand der Wiederherstellung aufgegliedert. Seine Ausführungen setzen mit der theologischen Anthropologie ein [87]. Die Lehre vom Urstand des Menschen spitzt sich bei ihm auf die Frage zu, ob Gerechtigkeit und Unsterblichkeit ursprünglich natürliche oder übernatürliche Gaben gewesen seien. D. beruft sich auf den Thomisten Wilhelm Estius, der Thomas von Augustin her zu verstehen sucht und damit zu ähnlichen

[82] Ebd. 242 ff.
[83] Ebd. 240, 243, 244 ff.
[84] Ebd. 246 ff.
[85] Ebd. 243: „Probat autem Scotus, quia, quemadmodum nunc vere dicimus: Hoc est corpus meum, et pronomen Hoc, non ostendit hoc accidens, sed contentum sub accidentibus, ita etiam licet maneret panis sub propriis accidentibus, vere diceremus: Hoc est corpus meum; quia non ostenderemus substantiam panis per sua accidentia, sed contentum sub pane."
[86] Ebd. 250–251. Hinsichtlich des sakramentalen Charakters von confirmatio (234 ff.), poenitentia (276 ff.), extrema unctio (319 ff.), ordinatio (326 ff.) und matrimonium (328 ff.) gibt Dorsch die lutherischen Lehranschauungen wieder, ohne besondere thomistische Fragestellungen aufzunehmen.
[87] Ebd. 336 ff.

Ansichten gelangt wie die Lutheraner, die Gerechtigkeit und Unsterblichkeit für vererbbare natürliche Gaben halten [88]. Die mittelalterliche Streitfrage, ob die Seele des Menschen jeweils unmittelbar von Gott geschaffen oder auch von den Eltern vererbt würde, beantwortete Thomas eindeutig im Sinne einer kreatianischen Lösung, während das Luthertum stärker zur traduzianischen Ansicht hinneigte. Bei dieser grundsätzlichen Differenz der Lehrmeinungen empfand es D. jedoch als hilfreich, daß Thomas den Traduzianismus wohl für einen Irrtum, nicht aber für eine Häresie erklärte [89] und auch der Minorit Alfons de Castro unter Berufung auf Thomas die lutherische Lehre von der Fortpflanzung der Seele von dem Vorwurf der Häresie freisprach [90]. Aus der Universalität des Erlösungswerkes Christi folgerte Thomas, daß alle Menschen mit Ausnahme Christi der Erbsünde unterworfen seien [91]. Auch die jungfräuliche Gottesmutter selbst bildet nach Thomas hiervon keine Ausnahme [92]. Im Gegensatz zu den Thomisten hatten die Franziskaner jedoch die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens verteidigt. D. pflichtet natürlich Thomas bei und verwirft deshalb alle Versuche, mittels literarischer Fälschungen Thomas zum Verteidiger des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Marias zu machen [93]. Lebhaft hat sich D. für die Auslegung des Aquinaten von Röm 7 interessiert, in der sich seiner Meinung nach ein ähnliches Ernstnehmen der Erbsünde zeigt wie bei den lutherischen Theologen [94]. D. weist nach, daß die Erbsündenlehre mancher Thomisten im Gegensatz zu der des Aquinaten selbst stehe [95]. Er gibt auch darin Thomas Recht, daß Maria Tatsünden unterworfen gewesen sei. Er weist damit die Behauptung des Jesuiten Franciscus Mendoza zurück, die dieser gegen Martin Chemnitz und andere sogenannte Häretiker geäußert hatte, daß man von einer völligen Sündlosigkeit Marias reden müsse [96]. Sei es doch gerade Pelagius gewesen, der gegenüber Augustin die These vertreten habe, daß der Mensch in diesem Leben sündlos sein könne und zum Beweis dafür auf die Mutter unseres Heilandes verwiesen hätte [97]. Schließlich bestreitet D. noch die auch von Thomas geteilte vulgäre Unterscheidung von

---

[88] Ebd. 348.
[89] Ebd. 369 (unter Berufung auf Thomas, S. c. G., lib. 2 cap. 86): „Nam quamvis B. Thomas dicat, esse errorem, non tamen dicit esse haeresin."
[90] Ebd. 370: „Sic Alfonsus Castrensis sententiam nostram de propagatione Thomae autoritate liberat ab haeresi."
[91] Ebd. 374 (nach Thomas, S. th. II, I q. 81 a. 3).
[92] Ebd. 375 (nach Thomas, S. th. III q. 27 a. 2).
[93] Ebd. 376–378.
[94] Ebd. 379 (nach Thomas, Comment. ep. ad Rom. cap. 7, lect. 2).
[95] Ebd. 384.
[96] Ebd. 395.
[97] Ebd. 396.

Todsünden und läßlichen Sünden[98]. Nach seiner Ansicht würde ein solcher Sündenbegriff zu einer unerlaubten Vereinfachung des Schuldproblems führen und dadurch der allumfassenden Gnadenlehre des Thomas völlig widersprechen[99]. Mit Recht habe hier Johann Gerson, der große Bewunderer des Aquinaten, geltend gemacht, daß auch nach Thomas grundsätzlich jede Sünde eine Beleidigung Gottes sei[100].

Die Wiederherstellung des gefallenen Menschen ist ein Werk der Gnade[101]. Diese bewirkt in erster Linie sowohl Rechtfertigung des Sünders als auch Vergebung der Sünden. Da die rechtfertigende Gnade in der bloßen Annahme des Sünders und in der Nichtanrechnung der Sünde besteht, braucht sie nicht unbedingt eine eingegossene Qualität zu sein[102]. Auch Thomisten wie Dominicus de Soto bestätigen, daß Gott die Sündenvergebung ohne Gnadeneingießung gewähren könne[103]. Der Jesuit Gabriel Vázquez hingegen habe Wilhelm Occam, Duns Scotus und die Nominalisten als Vertreter der Ansicht hingestellt, daß der Mensch allein durch Gottes Annahme gerechtfertigt werde[104]. Außerdem haben auch Gabriel Biel, Petrus von Ailly und Gregor von Rimini die gleiche Lehrmeinung geäußert. Weitere Belege über die Gnadenstreitigkeiten zwischen Thomisten und Skotisten hat D. aus Johannes de Rada und Roderich Arriaga zusammengetragen[105]. Er hat also die lutherische Rechtfertigungslehre in jenem Voluntarismus verwurzelt gesehen, den Franziskaner, Occamisten und Nominalisten im Mittelalter dem Intellektualismus der Thomistenschule entgegengesetzt haben. Mit diesem dogmengeschichtlichen Rückgriff hat D. die Gesprächsebene zwischen lutherischer Orthodoxie und scholastischer Theologie herstellen wollen.

Der gleiche Voluntarismus beherrscht bei Dorsch die Lehre von der Prädestination, die als reiner Akt des göttlichen Willens erscheint[106]. Nun hat freilich Thomas die Vorhersehung als Akt des göttlichen Intellekts angesehen. Aber der scheinbare Widerspruch löst sich dadurch, daß die Vorherbestimmung vom Aquinaten als Akt eines überlegten Willens[107] bezeichnet wird und damit voluntaristische

---

[98] Ebd. 398 (gegen Thomas, S. th. II, I q. 88 a. 1).
[99] Ebd. 399.
[100] Ebd. 401 (nach Johann Gerson): „Omne peccatum pro quanto est offensa Dei ... Omnis offensa in Deum est de se mortifera."
[101] Ebd. 408.
[102] Ebd. 408; 415 (nach Thomas, S. th. II, I q. 110 a. 1; III q. 2 a. 10).
[103] Ebd. 415: „Et certe Sotus asserit, aliquem Deo gratum posse esse absque ullo, quod in nobis sit, accidente."
[104] Ebd. 416.
[105] Ebd. 418 ff.
[106] Ebd. 422: „Dissentire videtur Thomas, cum providentiam in intellectu collocat" (S. th. I q. 22 a. 1).
[107] Ebd. 424: „Dicit sane Thomas II, II q. 88 propositum esse actum voluntatis deliberatae."

Züge erhält. Thomas und die Lutheraner sind sich mit fast allen Scholastikern darin vollkommen einig, daß die Prädestination im Sinne Augustins als Gottes Entschluß zum Erbarmen verstanden werden muß [108]. Auch herrscht darin Einmütigkeit, daß der göttliche Ratschluß nicht vom menschlichen Verdienst abhängig gemacht werden darf [109]. Für die theologischen Probleme, die sich aus dem Verhältnis von göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Willensfreiheit ergeben, verweist D. auf Darlegungen des Dominikaners Didacus Alvarez [110]. Nun war durch Luthers Schrift „De servo arbitrio" und die Entscheidungen der Konkordienformel das Willensproblem in dem Sinne beantwortet worden, daß dem Menschen nach dem Fall in geistlichen Dingen nur noch ein versklavter Wille verblieben sei [111]. Nach D.s Meinung gibt Thomas zu, daß der freie Wille sich bei der Bekehrung passiv verhalte [112]. Ja, Thomas kennt sogar die Vorstellung einer Knechtschaft des Willens [113]. Denn obwohl bei ihm der Mensch von Natur aus die Fähigkeit zur freien Willensentscheidung hat, erfolgt die Zustimmung zur Sünde gegen das Urteil der Vernunft und führt so zu einer Versklavung des Menschen durch die Sünde. Wie unterschiedlich im einzelnen gerade die Thomisten die theologischen Akzente in der Willensfrage gesetzt haben, zeigt D. an Wilhelm Estius und Bartholomäus de Medina [114]. Im Grunde bleibt also auch hier die dogmatische Diskussion offen.

In dem letzten, ursprünglich wohl besonders ausgearbeiteten Abschnitt seines Werkes behandelt Dorsch den Problemkreis von Rechtfertigung und Glauben [115]. Er vermerkt zunächst unter Zustimmung den Ausspruch des Thomas, daß Christi Auferstehung die Ursache unserer Rechtfertigung sei [116]. Da der rechtfertigende Glaube nicht nur im Intellekt, sondern auch im Willen wohnt [117], läßt sich die

---

[108] Ebd. 424: „Divus Thomas, Alensis et fere omnes Scholastici referunt ex Augustino lib. de praedest. Sanctorum, quod praedestinatio sit propositum miserendi. Quae tamen verba in Augustino formaliter non reperiuntur, sed inde sumta videntur, quod praeparatio idem videtur esse quod propositum."

[109] Ebd. 425 (nach Thomas, S. th. I q. 23 a. 5).

[110] Ebd. 426.

[111] Vgl. Formula Concordiae, solida Declaratio II, De libero arbitrio sive de viribus humanis § 7 (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 3. Aufl. [Göttingen 1956] 874), wo der Mensch nach dem Fall als „peccati servus et mancipium Satanae" bezeichnet wird.

[112] Vgl. *Dorsch*, a. a. O., 447–448 (im Anschluß an Thomas, S. th. II, I q. 109 a. 1): „Liberum arbitrium ergo juxta Thomam se passive habet ad conversionem."

[113] Ebd. 450 „De servitute arbitrii agit Thomas in c. 6 ad Rom. lect. 4."

[114] Ebd. 456.

[115] Ebd. 462 ff.

[116] Ebd. 472 (nach Thomas, Ad Rom. 5. lect. 1): „quod fides reputabitur omnibus ad justitiam credentibus resurrectionem Christi, quae est causa nostrae justificationis."

[117] Ebd. 477: ‚Fides justificans non tantum residet in intellectu, sed etiam in voluntate."

voluntaristische Seite des Glaubensbegriffes nicht übersehen. Auch Thomas hat ja deutlich erklärt, daß der Glaubensakt aus Intellekt und Willen hervorgeht[118]. D. hat sorgfältig jene Stellen zusammengetragen, in denen Thomas in Anlehnung an Paulus von der Rechtfertigung allein aus Glauben (sola fide) redet[119]. Er weist nach, daß Thomas den Ausdruck „sola fide" oder ähnliche Wendungen tatsächlich mehrfach gebraucht hat[120]. Darum hat auch Bartholomäus de Medina erklärt, daß der Ausdruck „sola fide" keinesfalls zu verdammen sei, da auch zahlreiche Kirchenväter, z. B. Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Origenes, Augustinus, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin, sich dieser Redeweise bedient hätten[121]. Übrigens hat auch Cajetan deutlich gesagt, daß allein der Glaube rechtfertige. Wie der Minorit Andreas de Vega gezeigt hat, findet sich die „Allein"-Formel auch bei mehreren griechischen Kirchenvätern und bei Anselm von Canterbury.

Lutherische und thomistische Theologie sind sich darin einig, daß der rechtfertigende Glaube, die Hoffnung und die Liebe untrennbar zusammengehören[122]. Nach Thomas dürfen „fides formata" und „fides informis" nicht als zwei verschiedene habitus getrennt werden[123]. Nach lutherischer Auffassung, die nach Dorschs Meinung mit der des Thomas übereinstimmt, ist also der rechtfertigende Glaube vollkommener Glaube und darf der vollkommene Glaube niemals von der Liebe selbst geschieden werden[124].

Dorsch geht weiterhin auf die viel erörterte Frage ein, ob die Rechtfertigung in einer wirklichen Gerechtmachung oder allein in der Gerechterklärung des Sünders bestehe[125]. Über den Begriff der einwohnenden Gerechtigkeit sind nach Ansicht D.s gegensätzliche Meinungen zwischen den Thomisten auf der einen und Occam nebst den Nominalisten auf der anderen Seite festzustellen[126]. Während über die Meinung des Thomas unter seinen Anhängern Streit herrsche[127], bestünden freilich auch seitens der Reformatoren unterschiedliche Anschauungen. So hätten beispielsweise Martin Bucer und Martin Chemnitz die einwohnende Gerechtigkeit und die innere Erneuerung durchaus bejaht[128], sie aber für unvollkommen und

[118] Ebd. 478 (nach Thomas, S. th. II, II q. 5 a. 4).
[119] Ebd. 479 ff.
[120] Ebd. 480; 482; 483 (nach Thomas, S. th. III q. 68 a. 1 ad 1; q. 70 a. 4 ad 2).
[121] Ebd. 484.
[122] Ebd. 491.
[123] Ebd. 493 (nach Thomas, S. th. II, II q. 4 a. 4; a. 5 ad 3).
[124] Ebd. 494.
[125] Ebd. 495 ff.
[126] Ebd. 508.
[127] Ebd. 512.
[128] Ebd. 514.

ungenügend zur Rechtfertigung vor Gott gehalten. Gabriel Vázquez habe richtig gesehen, daß nach Meinung der Lutheraner der Mensch nicht auf Grund einer inneren Erneuerung gerechtfertigt werde, sondern allein durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi [129]. Gegen die Bestreitung der Gnadengewißheit durch Thomas macht D. geltend, daß mit dem rechten Glauben auch die Gewißheit der Rechtfertigung unauflöslich verbunden sei [130]. Räumt doch Thomas selber ein, ein Gläubiger könne seines Glaubens gewiß sein [131]. Glaubensgewißheit und Gnadenerkenntnis lassen sich aber nicht, wie Thomas meint, sachlich trennen. Das hat sich auch in den Diskussionen der späteren Thomisten und der Jesuiten gezeigt [132].

Über die Geltung des Gesetzes stellt Dorsch die These auf: „Auch die Wiedergeborenen vermögen in diesem Leben das moralische Gesetz nicht zu erfüllen" [133]. Eine Bestätigung für diesen Satz findet er in der Feststellung des Thomas, daß der Mensch wegen seiner sündlichen Verderbtheit keine volle Genugtuung leisten kann [134]. Thomas und Scotus stimmen darin überein, daß die Beleidigung Gottes durch die kleinste Sünde unendlich ist und daher einer unendlichen Genugtuung bedarf [135]. Im theologischen Sinne haben daher gute Werke niemals den Charakter der Vollkommenheit [136]. Da ferner nach Thomas die größtmögliche Ungleichheit zwischen Gott und Mensch besteht [137], lehnt D. auch jegliches Verdienstdenken als unchristlich ab. Er beruft sich hierfür auf eine Äußerung von Gabriel Vázquez, nach der der Zisterzienser Dionysius gesagt haben soll, die im Dekalog gebotenen Werke könnten deshalb nicht als Verdienste für das ewige Leben gelten, weil ihr Tun als notwendig gefordert wird [138]. In Auseinandersetzung mit den neueren Thomisten ist D. davon überzeugt, daß nach der eigenen Meinung des Thomas gute Werke vor Gott keinen Wert an sich darstellen und daher auf sie kein Vertrauen zu setzen sei [139].

Nach der Erörterung einiger kultischer Problemkreise [140] schließt

[129] Ebd. 517.
[130] Ebd. 518 (gegen Thomas, S. th. II, I q. 112 a. 5).
[131] Ebd. 519.
[132] Ebd. 528.
[133] Ebd. 531: „Legem moralem etiam renati in hac vita implere nequeunt."
[134] Ebd. 531 (nach Thomas, S. th. III q. 1 a. 2). Auf Sn. 540–542 bringt Dorsch ein Zitat aus dem „Geistlichen Streit" des Freiburger Theologieprofessors Georg Hainlin, den einzigen deutschen Text in seinem Werk!
[135] Ebd. 551.
[136] Ebd. 548 ff.
[137] Ebd. 559–560 (nach Thomas, S. th. II, I q. 114 a. 1): „Manifestum est autem, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas."
[138] Ebd. 568.
[139] Ebd. 582.
[140] Unter dem Stichwort „gute Werke" behandelt Dorsch weiterhin noch die kanonischen Stunden (588 ff.) und die Quadragesimal-Fasten (593 ff.).

D.s Buch etwas unvermittelt mit der Bitte: „Bewahre uns, Herr, in der Wahrheit, dein Wort ist Wahrheit!“ [141]

VI

Hat sich Dorsch nicht weitgehend mit dem Sammeln von Thomas-Zitaten begnügt, ohne überhaupt zu einem eigenständigen Thomas-Bild vorzudringen? Diese Frage scheint berechtigt. Zwar geht er gelegentlich auf die thomistische Erkenntnislehre [142] oder den scholastischen Raumbegriff [143] ein. Die Leistungen des Aquinaten auf dem Gebiet der Metaphysik werden jedoch von ihm nicht berührt [144]. Auch die Bedeutung des Aristoteles für Thomas kommt nirgendwo zur Sprache. Sehr selten nur wird der „Philosophus“ überhaupt erwähnt, ohne daß daraus irgendwelche geistesgeschichtlichen Folgerungen gezogen werden. Die rege Beschäftigung D.s mit Thomas ist jedenfalls schwerlich durch einen „protestantischen Aristotelismus“ [145] veranlaßt worden. Sein Anliegen war vielmehr ein rein theologisches; er wollte den Aquinaten von seiner Theologie her verstehen und würdigen. Es bleibt D.s kirchengeschichtliches Verdienst, dem „stummen Ochsen“ Thomas in der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts wieder Gehör verschafft zu haben [146]. Mag das auch im Rahmen und in den Grenzen der evangelischen Theologie seiner Zeit erfolgt sein, D. sah in Thomas nicht nur einen Zeugen einzelner dogmatischer Wahrheiten, sondern den Bekenner der einen heilbringenden Wahrheit des Evangeliums!

---

[141] Dorschs Schlußworte lauten: „Et sic absolvimus CONFESSOREM inter densos errores VERITATIS stricturas subinde admittentem et emittentem. Conserva nos DOMINE in veritate, verbum tuum VERITAS est“ (vgl. Psalm 16/15, 1; Joh. 17, 17).

[142] Vgl. oben Anm. 73 (*Dorsch*, a. a. O., 170 ff.).

[143] Vgl. oben Anm. 85 (*Dorsch*, a. a. O., 239 ff.).

[144] Auch wo Dorsch das Verhältnis von „imago“ und „similitudo“ behandelt, geht sein Interesse nicht auf den Nachweis einer „Analogia entis“, sondern allein auf die Verderbnis des göttlichen Bildes im Menschen durch den Sündenfall. (Vgl. *Dorsch*, a. a. O., 343 ff.)

[145] Zu diesem Begriff vgl. *P. Petersen*, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland (Jena 1921).

[146] Vgl. Dorschs Widmung an Oxenstierna, a. a. O., (4v): „Dum meliorem eius mugitum ego collegi et patrocinio tuo involvi, audietur procul dubio benignius.“

Aristotelica Hispalensia

Von Charles H. Lohr, S. J.

Für die Geschichte des lateinischen Aristotelismus sind zwei Handschriftensammlungen in Sevilla von großer Bedeutung: die der Biblioteca Colombina und die der Biblioteca Universitaria. Für beide Bibliotheken fehlt bisher ein gedruckter Katalog. Die folgenden Notizen sollen diese Lücke für die Aristotelica füllen.

Die Hss der Colombina sind unter dem Gesichtspunkt ihrer Herkunft in zwei Klassen geteilt: die Sección Capitular (Regale 82–85) und die Sección Colombina (Regale 5–7). In der Sección Capitular finden sich die Hss des Domkapitels. Sie enthält nicht nur viele mittelalterliche theologische, philosophische und kanonistische Werke, sondern auch beträchtliche Materialbestände zur mittelalterlichen und neuzeitlichen Geschichte der Stadt Sevilla und ihrer Kathedrale. – Die Sección Colombina besteht aus der berühmten Büchersammlung des Fernando Colón (1488–1539), des zweiten Sohnes des Entdeckers von Amerika. In der Absicht, Sevilla zu einem geistigen Zentrum für Spanien zu machen, interessierte er sich weniger für kostbare illuminierte Handschriften als für wissenschaftliche Werke. Auf der Suche nach Handschriften und gedruckten Büchern bereiste er ganz Europa. Der Grundstock seiner Bibliothek – etwa 4 200 Bände – wurde in den Jahren 1509–1529 zusammengestellt. In den folgenden sieben Jahren aber entfaltete er eine ungeheure Sammlertätigkeit. Auf ausgedehnten Reisen, die ihn nach Rom, durch Norditalien, Deutschland, die Niederlande, Frankreich und Spanien (1530–31) und wiederum durch Südfrankreich und Spanien (1535–36) führten, erwarb er etwa 11 000 zusätzliche Bände, so daß seine Bibliothek bei seinem Tode 15 381 Bücher umfaßte. Die Sammlung wurde i. J. 1553 an das Domkapitel übergeben. Die Vergänglichkeit alles Irdischen mußte aber die Bibliothek erfahren: Im Laufe der Zeit ist weit mehr als die Hälfte ihrer Schätze verlorengegangen[1].

Die zweite Sevillaner Sammlung in der Biblioteca Universitaria enthält sehr wenig mittelalterliches Material, ist aber für die Anfänge der Neuzeit sehr wichtig. Diese Sammlung basiert auf den alten Bibliotheken des Colegio mayor de Santa Maria de Jesús und der Casa profesa des Jesuitenordens[2]. Sie umfaßt eine große Anzahl scholastischer Schriften, insbesondere Aristoteleskommentare von Jesuitenautoren des 17. und 18. Jh.

Vor kurzem konnte ich bei einem Besuch in Sevilla die Hss, welche die vor dem Jahre 1650 geschriebenen Aristotelesübersetzungen und -kommentare enthalten, einsehen. Ihre Beschreibungen lege ich hiermit vor. Wo Hss von Aristotelesübersetzungen in den Aristoteles latinus aufgenommen sind, habe ich mich auf eine nur sehr

---

[1] Biblioteca Colombina: Catálogo de sus libros impresos (Sevilla–Madrid 1888–1948) 7 Bde., III² (Sevilla 1952); *M. Ruffini*, Fernando Colombo e i libri italiani di Siviglia (Turin 1960); *G. Beaujouan*, Fernand Colomb et l'Europe intellectuelle de son temps: Journal des savants (1960) 145–159 (Lit.); *ders.*, Manuscrits scientifiques médiévaux de la Bibliothèque Colombine de Séville, Actes du XIème Congrès international d'histoire des sciences, Ithaca 26. VIII. 1962 – 2. IX. 1962 (Paris 1964) 631–634.

[2] *J. Tamayo y Francisco* u. *J. Ysasmendi*, Catálogo de incunables de la Biblioteca Universitaria (Sevilla 1967).

summarische Inhaltsangabe beschränkt[3]. Die Renaissance-Übersetzungen sowie sämtliche Aristoteleskommentare[4] sind vollständig beschrieben. Wo mir Aristoteles nicht betreffende Inhalte einer Hs dennoch von Bedeutung für die Entwicklung des Aristotelismus zu sein schienen, habe ich eine vollständige Beschreibung der Handschrift gegeben[5].

Herrn Domkapitular Don Francisco Alvarez Seisdedos, Direktor der Biblioteca Colombina, möchte ich für seine Hilfsbereitschaft und sein Entgegenkommen während meines Besuches, Herrn Professor John E. Murdoch, Harvard University/USA, und Herrn Professor Vladimir Richter, Innsbruck, für wertvolle Hinweise hinsichtlich verschiedener Handschriften der Colombina danken.

Biblioteca Colombina, Sección Colombina

Bibl. Colombina, 5 – 1 – 13 (XIV; f. 84v: A. D. 1392) 186 ff.;
f. 44–48, 142–146, 178 vacant; chart.

1 (f. 1r–43v) GUALTERUS DE BURLEY, *Dubia super librum Physicorum. Inc:* Dubitatio est: Utrum magis universalia sint nobis prius nota ... Cf. Lohr XXIV 180 f. et Oxford, Magdalen Coll. MS 16 (XV) f. 1–6.

Inc. Dubitatio est: Utrum magis universalia sint nobis prius nota? Videtur quod non, quia per Philosophum secundo Posteriorum particularia sunt nobis prius nota, non ergo magis universalia. Item per Philosophum hic in primo Physicorum ...
– *(dub. 2)* Dubitatur: Quomodo et per quid totum distinguatur ab omnibus partibus simul sumptis?
– (II) Dubium est: Utrum aliquae formae artificiales habeant in se principium motus et quietis?
– (III) Circa naturam motus ...
– (IV) Circa quartum librum quaero aliqua dubia, primo circa quantitatem loci, secundo circa immobilitatem. Circa quantitatem loci quaero: Utrum locus sit ultimum corporis continentis?
– (V) Quaeritur: Utrum instans aliquid maneat in toto tempore?
– (VI) Circa librum sextum quaero tria: Utrum continuum componitur ex indivisibilibus?
Expl: (f. 40v) Expliciunt dubia Gualterii. Deo gratias.
– (VII) Super septimum: Utrum quidquid est praeter Deum habeat principium sui esse?
Expl: (f. 42v) ergo ad invicem applicatae sunt aequales.
– Dubium Gualterii omissum: An ad continuitatem motus requiritur unitas numerabilis motus?
Expl: duo ultima contrariorum.

2 (f. 49r–84v) ⟨PSEUDO-⟩JOHANNES DE PARISIUS ⟨JACOBUS DE BLANCHIS DE ALEXANDRIA⟩. *Compendium super librum Physicorum. Inc:* Naturalis philosophiae principales partes ... / ... aliqua bene dicta gratias postulet scientiae largitori qui est Christus benedictus in saecula saeculorum. Amen. Explicit 23 die julii A. D. 1392. Deo gratias. Cf. Lohr XXVI 136–8.

---

[3] Vgl. Aristoteles latinus, Codices II (Cambridge 1955) 827–832 (abgekürzt: AL).
[4] Verwiesen wird auf *C. H. Lohr,* Medieval Latin Aristotle Commentaries: Trad Bd. 23 (1967) 313–413, Bd. 24 (1968) 149–245, Bd. 26 (1970) 135–216, Bd. 27 (1971) 251–351, Bd. 28 (1972) 281–381, Bd. 29 (1973) 93–197, Bd. 30 (1974) 119–144 (abgekürzt: Lohr).
[5] Verwiesen wird auf *L. Thorndike* u. *P. Kibre,* A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin (London 1963) (abgekürzt: TK).

3 (f. 85r–86v) THOMAS AQUINAS, *De natura accidentis. Inc:* Quia omnis nostra cognitio ... *Ed:* R. M. Spiazzi, *Thomae Aquinatis opuscula philosophica* (Torino–Roma 1954) 171–4.

4 (f. 87r–109v) GUALTERUS DE BURLEY, *Tractatus de activitatibus qualitatum sensibilium ⟨De comparatione specierum⟩. Inc:* In prima quaestione quarti Sententiarum ... Cf. J. A. Weisheipl, ‚Repertorium Mertonense', *Mediaeval Studies* 31 (1969) 174–224 spec. 204.

5 (f. 110r–134v) GUALTERUS DE BURLEY, *Tractatus de causa intrinseca intensionis et remissionis formarum. Inc:* In hoc tractatu secundo intendo perscrutari ... Cf. Weisheipl, *art. cit.* 205.

6 (f. 135r–141v) ANON. *Inc:* Quaerebantur duae quaestiones circa mensuras rerum de novo in esse productorum ...

7 (f. 147r–148r) THOMAS AQUINAS, *De motu cordis. Inc:* Quia omne quod movetur ... *Ed:* R. M. Spiazzi, *Thomae Aquinatis opuscula philosophica* (Torino–Roma 1954) 165–8.

8 (f. 148r–150r) THOMAS AQUINAS, *De principiis naturae. Inc:* Quoniam quoddam potest esse ... *Ed:* Spiazzi, *op. cit.* 121–8.

9 (f. 150r–151v) THOMAS AQUINAS, *De occultis operationibus naturae. Inc:* Quoniam in quibusdam ... *Ed:* Spiazzi, *op. cit.* 159–62.

10 (f. 151v) ANON., *De pluviis.*

11 (f. 152r–172r) ALBERTUS ⟨DE ORLAMUNDE⟩ de ordine praedicatorum, *Abbreviatio philosophiae. Inc:* Philosophia dividitur in tres partes ..., – (V) Sicut dicit Damascenus ... / ... gratia desistente. Cf. Lohr XXIII 346.

12 (f. 173r–176v) ANON., *Tractatus de sensu communi et aliis potentiis animae. Inc:* Quaeritur de sensu communi et primo quaeritur: Quid sit necessitas ponendi sensum communem ...

13 (f.176v–177v) ⟨ANON., *De unitate*⟩. *Inc:* Unitas est id quo res una dicitur ... Cf. P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate* (Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters 1, 1; Münster 1891).

14 (f. 179r–186r) THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia. Inc:* Quia parvus error ... *Ed:* R. M. Spiazzi, *Thomae Aquinatis opuscula philosophica* (Torino–Roma 1954) 5–18.

Bibl. Colombina, 5 – 1 – 19 (XV) 123 ff.

1 (f. 1–123) JOHANNES DE MABRE ⟨CANONICUS⟩. *Quaestiones super libros Physicorum. Inc:* Utrum substantia finita in suo conceptu ..., – *(q. ult.)* Utrum repugnet enti permanenti fuisse ab aeterno? ... / ... quae non potest sequi ex priori. Credo quod illa ultima quaestio non sit de doctore. Cf. Lohr XXVI 183 f.

Bibl. Colombina, 5 – 2 – 37 (XVI).

1. ARISTOTELE, *Metaura* (ital.).

2. TOMASO D'AQUINO, *Metaura chios⟨a⟩ta* (ital.). *Inc:* Poscia que Aristotele ... Cf. Lohr XXIX 166 f.

Bibl. Colombina, 5 – 2 – 40 (XIV) 102 ff.

1 (f. 1r–65v) ROBERTUS DE KILWARDBY, *De ortu scientiarum. Inc:* Scientiarum autem est divina ... Cf. TK 1404.

2 (f. 67r–102v) ROGERUS BACON, *Summula super totam logicam. Inc:* Introductio est brevis et apta demonstratio ... / ... quod sit falsa. Explicit summula Rotgerii Baconis super totam logicam. Cf. Lohr XXIX 117.

Bibl. Colombina, 5 – 2 – 41 (XIV) 163 ff.; perg.

1 (f. 3r–35v) GUALTERUS DE BURLEY, *Expositio super Porphyrium. Inc: (prooem.)* Quoniam de dictis in logica ..., – *(Porph.)* Cum sit necessarium – Iste liber qui est

primus in ordine doctrinae ... / ... secundum magis et minus ... Explicit expositio Burley super Porphyrium. Cf. Lohr XXIV 174.

2 (f. 36r–118v) ROBERTUS DE ALYNGTON, *Liber Praedicamentorum. Inc:* Quoniam logica ad omnium scientiarum principia ... / ... pro litterali sententia huius libri. Explicit liber praedicamentorum secundum magistrum Renondum Alyatum. Cf. Lohr XXIX 96 f.

3 (f. 119r) Arbor porphyriana.

4 (f. 120r–163v) GUILLELMUS MILVERLEY, *Compilatio super VI Principia. Inc:* Forma est – Intentio auctoris in hoc libello est diffusius tractare ... / ... et meis doctoribus in saecula saeculorum. Amen. Cf. Lohr XXIV 203.

Bibl. Colombina, 5 - 2 - 50 (XV).

f. 2r–20v. LEONARDUS BRUNI, *Isagogicon. Inc:* Sicut vivendi Galeotte ... / ... virtutes exerceamus. Cf. Lohr XXVII 317 f.

Bibl. Colombina, 5 - 3 - 13 (XV) 88 ff.

f. 52r–63v. ARISTOTELES, *Oeconomica* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (prooem.)* Pretiosa sunt interdum ..., – *(text.)* Res familiaris ...

f. 63v–88r. LEONARDUS BRUNI, *In libros Oeconomicorum. Inc:* Diximus supra in prooemio ... / ... quod antecessit in littera. Cf. Lohr XXVII 318 f.

Bibl. Colombina, 5 - 3 - 14 (XV) 61 ff.

1 (f. 1r–31v) NICOLAUS DE LYRA, *Quaestio contra Iudaeos.* Cf. F. Stegmüller, *Repertorium Biblicum* IV (Madrid 1954) 92 no. 5982.

2 (f. 32r–49r) ANON., *Libellus de divite Christiano.*

3 (f. 49v–59r) GUALTERUS DE BURLEY, *Expositio in IV libros Meteororum. Inc:* In isto libro qui liber Meteororum intitulatur Aristoteles dat ... / ... principio motus. Cf. Lohr XXIV 182.

4 (f. 60r–61r) THOMAS AQUINAS, *De occultis operationibus naturae. Inc:* Quoniam in quibusdam ... *Ed:* R. M. Spiazzi, *Thomae Aquinatis opuscula philosophica* (Torino–Roma 1954) 159–62.

Bibl. Colombina, 5 – 4 – 18 (XV).

1 (f. 1r–136v) HIEREMIAS DE MONTAGNONE, *Compendium moralium notabilium. Inc:* Utilimum et quasi necessarium ... Cf. Lohr XXIV 239.

Bibl. Colombina, 5 – 6 – 14 (XIII/XIV) I + 164 ff.; perg.

f. 4r–13r. ⟨PETRUS HISPANUS⟩, *Tractatus de ⟨morte et vitae et⟩ longitudine et brevitate vitae. Inc:* Tractatus iste dividitur in tres libros et unusquisque liber in plurima capitula. Quoniam rerum viventium esse ... / ... gratiarum actio per saecula infinita. Amen. Cf. Lohr XXVIII 360 f.

f. 77r–88r. ⟨NICOLAUS PERIPATETICUS, *Quaestiones*⟩. *Inc:* Quoniam terra sphaerica est ... / ... vinum potatum ab alio. *Ed:* S. Wielgus, 'Quaestiones Nicolai Peripatetici', *Mediaevalia philosophica Polonorum* 17 (1973) 57–155 spec. 79–146. Cf. Lohr XXVIII 300.

De hoc codice cf. *AL* no. 1181; M.-Th. d'Alverny, ‚Avicenna latinus', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 35 (1968) spec. 303–6; Wielgus, *art. cit.* 66 f.

Bibl. Colombina, 7 – 2 – 15 (XV).

f. 134r–168r. ANON., *Flores Aristotelis. Inc:* Cum omne nostrum appetitum ..., – Auctoritates primi Metaphysicae. Omnes homines ... / ... Et sic est finis floris(!) parvorum collecta a fratre Johanne de Fonte O. M. *Ed:* J. Hamesse, *Auctoritates Aristotelis* ... (Louvain 1974).

Bibl. Colombina, 7 – 2 – 19 (A. D. 1428) 186 ff.

1 (f. 1r–69r) ALBERTUS ⟨DE SAXONIA⟩, *Quaestiones super veterem artem. Inc: (mut. in Porph., q. 1)* sine formidine . . . Cf. Lohr XXIII 348 f.

Inc: (q. 2) Utrum universale sit proprium subiectum huius scientiae?
– *(q. ult.)* Utrum definitio accidentis sit bona in qua dicitur: Accidens est quod adest vel abest subiecto praeter subiecti corruptionem?
Expl: ad ultimum quid sit dicendum patet per secundam expositionem praedictae divisionis. Nihil plus in praesenti quaestione. Deo gratias et beatae Mariae virgini. Expliciunt quaestiones Alberti super librum Porphyrii.
– *(Praed.)* Circa librum Praedicamentorum quaeritur: Utrum idem sit terminus univocus et aequivocus? Et arguitur quod non. Repugnantia non sunt simul . . .
– *(q. 2)* Utrum praedicamenta, non computando aequivalentiam in significando contra se invicem, sint decem et non plura nec pauciora?
– *(q. ult.)* Utrum sint quattuor genera oppositionum et non plura, scilicet oppositio relativa, oppositio privativa, oppositio contraria et oppositio contradictoria?
Expl: nam soluta est per ultimam conclusionem. Et sic quaestio terminatur. Deo gratias et beatae Mariae. Expliciunt quaestiones super Praedicamenta Aristotelis.
– *(Perih.)* Circa librum Perihermenias quaeritur: Utrum interpretatio, prout est rei per nomina explicatio, sit possibilis? Et arguitur primo quod non. Impositio nominum non est possibilis . . .
– *(q. 2)* Utrum omnis terminus sit significativus?
– *(q. ult.)* Utrum divisio in modalibus debeat sumi penes hoc quod negatio proponit modo?
Expl: vadunt viis suis. Expliciunt quaestiones magistri Alberti. Deo gratias et genetrici eius matri. Scriptus et completus fuit liber iste vespera sancti Johannis Baptistae in studio Darocae anno a nativitate Domini 1428.

2 (f. 70r–156v) ⟨GUILLELMUS DE OCKHAM dub., *Summulae in libros Physicorum*⟩. *Inc:* Studiosissime saepiusque rogatus a literatis quamplurimis . . . / . . . quoniam est causa omnium causarum ab aliquo non causata ut asseritur ab Averroe. Deus et virgo sanctissima Maria mater eius laudetur et glorificatur per infinita saecula saeculorum. Amen. Scriptus et finitus fuit liber iste vespera sancti Jacobi in studio Darocae anno de nativitate Domini 1428.

3 (f. 158r–186v) ANON., *Tractatus de logica. Inc:* Terminus est ratiocinativus (?) per se . . . / . . . a fideli.

Bibl. Colombina, 7 – 3 – 12 (A. D. 1428) 144 ff.

1 (f. 1–144) ARISTOTELES, *Ethica* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (ep. ded.)* Non novum esse constat . . ., – *(praef.)* Aristotelis Ethicorum libros latinos facere . . ., – *(text.)* Omnis ars omnisque doctrina . . . / . . . legibus et moribus.

Bibl. Colombina, 7 – 3 – 31 (XIII/XIV) 159 ff.

1 (f. 1r–57v) ARISTOTELES LATINUS, *Topica;* 2 (f. 58r–78v) *Elenchi;* 3 (f. 79r–128r) *Priora;* 4 (f. 129r–158v) *Posteriora* (expl. mut.). Cf. *AL* no. 1182.

Bibl. Colombina, 7 – 3 – 34 (XV) 128 ff.

1 (f. 1–128) ARISTOTELES, *Politica* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (ep.)* Libros Politicorum multis a me . . ., – *(praef.)* Inter moralis disciplinae praecepta . . ., – *(text.)* Quoniam videmus omnem civitatem . . .

Bibl. Colombina, 7 – 3 – 40 (A. D. 1302).

⟨PHILIPPUS DE VITRIACO dub.⟩, *Compendium philosophiae. Inc:* Cum omne desiderii compos . . . Cf. Lohr XXVIII 381 f.

Bibl. Colombina, 7 – 4 – 4 (XV).

f. 144r–149r. ANON., ⟨*Summa libri Ethicorum*⟩. *Inc:* Liber igitur Ethicorum Aristotelis continet decem partiales libros. In primo autem determinat de ultimo fine et ultima perfectione . . . / . . . aliqualiter declarat.

Bibl. Colombina, 7 – 4 – 16 (XV).

f. 145r–146v, 154r–156v. ARISTOTELES, *Oeconomica* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (prooem.)* Pretiosa sunt interdum . . ., – *(text.)* Res familiaris . . .

f. 146v–154r, 156r-v. LEONARDUS BRUNI, *In libros Oeconomicorum. Inc:* Diximus supra . . . / . . . quod antecessit in littera. Cf. Lohr XXVII 318 f.

Bibl. Colombina, 7 – 4 – 22 (XV).

1 (f. 1r–110r) ARISTOTELES, *Ethica* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (ep. ded.)* Non novum esse constat . . ., – *(praef.)* Aristotelis Ethicorum libros latinos facere . . ., – *(text.)* Omnis ars omnisque doctrina . . .

2 (f. 111r–130r) HERMANNUS ALEMANNUS, *Summa Alexandrinorum. Inc:* Omnis ars et omnis incessus et omnis sollicitudo . . . Cf. *AL* no. 1183.

Bibl. Colombina, 7 – 5 – 13 (XV) 102 ff.

1 (f. 1–102) ARISTOTELES, *Ethica* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (ep. ded.)* Non novum esse constat . . ., – *(praef.)* Aristotelis Ethicorum libros latinos facere . . ., – *(text.)* Omnis ars omnisque doctrina . . .

Bibl. Colombina, 7 – 5 – 14 (XIV) 187 ff.

1 f. 1–187) ARISTOTELES LATINUS, *Ethica.*

2 (f. 1–187 binis columnis circa textum Aristotelis) GERARDUS ODONIS, *Sententia super librum Ethicorum. Inc: (prol.)* Quid sit virtus scrutamur . . ., – *(text.)* Omnis ars – Huic libro praemittitur . . . / . . . ubi incipit liber Politicorum. Explicit sententia et expositio cum quaestionibus super librum Ethicorum Aristotelis edita a reverendo patre Geraldo Odonis magistro in theologia et ordinis fratrum minorum generali ministro. Deo gratias. Cf. *AL* no. 1184; Lohr XXIV 164.

Bibl. Colombina, 7 – 6 – 2 (XIII–XV) 245 ff.

1 (f. 2r–32v) PROCLUS, *Propositiones* ⟨*Elementatio theologica*, tr. G. DE MOERBEKE⟩. *Inc:* Omnis multitudo participat aliqualiter uno. Si enim nullatenus participat . . . *Ed:* C. Vansteenkiste, ‚Procli Elementatio theologica translata a Guilelmo de Moerbeke (textus ineditus)', *Tijdschrift voor Philosophie* 13 (1951) 263–302, 491–531.

2 (f. 33r–44r) ANON., *Liber de radiis visualibus. Inc:* Visualis radius ab oculo . . . / . . . per aequalia dividitur. Cf. A. A. Björnbo, ‚Die mathematischen S. Marcohandschriften in Florenz', *Bibliotheca mathematica* 3. Folge, 12 (1912) spec. 208 no. 6; TK 1703.

3 (f. 44v–55r) ANON., *Liber de linea visuali* ⟨EUCLIDES, *Optica* cum Aimari glossulis⟩. *Inc:* Nullum visorum simul . . ., – *(gloss.)* Ponatur ab oculo . . . / . . . trahatur recta in ipsa. – *(gloss.)* patebit si consideraveris. Nota quod 63 theoremata continentur in isto libro. Age, Aimare, gratias Deo, quod hoc opus sic glosulasti sub magistro Johanne de Beammont. Explicit. Cf. Oxford, Corpus Christi College, MS 283 (XIII) f. 162–(165).

4 (f. 55v–64r) ANON., *Liber de speculis comburentibus* ⟨EUCLIDES, *Catoptrica*⟩. *Inc:* Visum rectum esse cuius media . . . / . . . stupa posita accenditur. Cf. *Euclidis opera omnia* VII (ed. J. L. Heiberg; Leipzig 1895) L–LV; A. A. Björnbo, ‚Die mathematischen S. Marcohandschriften zu Florenz', *Bibliotheca mathematica* 3. Folge, 4 (1903) spec. 242 no. 2; 12 (1912) spec. 208 no. 7; *id.*, ‚Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen aus dem Griechischen auf dem Gebiete der mathematischen Wissenschaften', *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik* 1 (1909) 385–94 spec. 390 no. 14; A. A. Björnbo et S. Vogl, *Alkindi, Tideus und Pseudo-Euklid: drei optische Werke* (Abh. z. Gesch. der mathematischen Wissenschaften 26, 3; Leipzig–Berlin 1912) 124; TK 1704.

5 (f. 64v–120v) PTOLOMAEUS, *Centiloquium. Inc:* Scientia stellarum ex te et illis ... Cf. F. J. Carmody, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (Berkeley 1955) 16–17.

6 (f. 121r–141r) ANON., *Astrolabium. Inc:* Scito quod astrolabium sit nomen graecum ... / ... ad rectam planitiem.

7 (f. 141v–162r) ALKINDI, *Liber de diversitate aspectuum. Inc:* Oportet postquam optamus complere artes ... / ... quod demonstrare voluimus. *Ed:* A. A. Björnbo et S. Vogl, *Alkindi, Tideus und Pseudo-Euklid: drei optische Werke* (Abh. z. Gesch. der mathematischen Wissenschaften 26, 3; Leipzig–Berlin 1912) 3–41.

8 (f. 162v–163v) ⟨ALFARABI⟩, *De ortu scientiarum. Inc:* Scias nihil ⟨esse⟩ nisi substantiam et accidens et creatorem ... *Ed:* C. Baeumker, *Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften* (Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters 19, 3; Münster 1916) 17–24.

9 (f. 163v–167r) ⟨THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*⟩. *Inc:* Quia parvus error ... *Ed:* R. M. Spiazzi, *Thomae Aquinatis opuscula philosophica* (Torino-Roma 1954) 5–18.

10 (f. 167r–168r) ANON., *Liber expositionum vocabulorum. Inc:* Proposui in hoc opusculo expositiones quorundam nominum quibus utuntur astronomi ...

11 (f. 168r–168v) ANON., *Inc:* Si societatis copula omnium hominum vis praenoscere si bona vel mala ... / ... voluntatis magnae oculis iucundis.

12 (f. 169r–189r) AVERROES, *Commentum super librum Posteriorum.*

13 (f. 190r–195v) ARISTOTELES LATINUS, *De coloribus;* 14 (f. 195r–197v) *De bona fortuna;* 15 (f. 198r–201r) *De lineis indivisibilibus;* 16 (f. 201r–202v) *De inundatione Nili.*

17 (f. 203r–209r) ANON., *Summa de anima (Cont:* definitio; potentiae, potentia vegetalis, sensibilis, rationalis; de intellectu separabili, possibili, practico). *Inc:* Anima ⟨est⟩ actus primus corporis physici potentia vitam habentis. Cum dicitur actus exprimitur genus animae. Ipsa enim est substantia. Sed substantia ... / ... revocat eas ab errore ad rectitudinem. Explicit summa de anima. Cf. Richardus de Lavenham, *Parvus tractatus de anima* (Lohr XXVIII 394).

18 (f. 209r–209v) ARISTOTELES LATINUS, *De differentia spiritus et animae;* 19 (f. 209v–210v) *Ethica ad Eudemum* (VII c. 15).

20 (f. 210v–213v) ANON., *Inc:* Magna dubitatio est apud naturales: Utrum stellae habeant dominium artandi liberum arbitrium ...

21 (f. 214r–218r) *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis, collectus a Mahometh discipulo Alchindi philosophi* ⟨ex epistolis Fratrum sincerorum⟩. *Inc:* In nomine piissimi et misericordissimi Dei. Postquam iam locuti sumus ... *Ed:* A. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Jaʿqūb ben Ishāq al-Kindī* (Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters 2, 5; Münster 1897) 41–64. Cf. H. G. Farmer, ‚Who was the Author of the Liber introductorius', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1934) 553–6.

22 (f. 218r–220v) ALPHARABIUS, *De intellectu et intellecto. Inc:* Dixit Alpharabius nomen intellectus multis modis dicitur ... *Ed:* E. Gilson, ‚Les Sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 4 (1929) 5–149 spec. 115–126.

23 (f. 220v–223r) ARISTOTELES LATINUS, *De motu animalium;* 24 (f. 223r–225v) *Liber de morte Aristotelis sive de pomo;* 25 (f. 225v) *Secretum secretorum* (fragm.).

26 (f. 226r–244v) ANON., *Inc:* Oculus videt id est recipit formam visibilem, sed anima ...

27 (f. 244v–245v) tabula locorum selectorum ad codicem referens manu s. XV.

De hoc codice cf. *AL* no. 1185.

Bibl. Colombina, 7 – 6 – 12 (XVI; f. 44v: A. D. 1505) 102 ff.;
f. 41–44r, 59 vacant.

1 (f. 2r–40v) JACOBUS ALMAIN, *Reportata physicalia. Inc: (In Physicam prooemium)* Ad philosophiam quam divinarum humanarumque rerum cognitionem . . ., – (I) Circa primum librum Physicorum occurrunt multae difficultates. Prima . . . / . . . finis primi Physicorum magistri Jacobi Almain. – (III) Circa tertium librum Physicorum occurrunt multae difficultates . . .

2 (f. 44v–58r) JOHANNES LAGRENUS, *Reportata physicalia* enucleata Parisius in collegio card. Monachi die sexta octobris 1505. *Inc:* (I) circa primum Physicorum. Priusquam ad Aristotelis litteram accedamus opere pretium videtur . . .

3 (f. 60r–66v) SYMPHORIANUS CHAMPERIUS, *In libellum quem nuper Jacobus Faber edidit in libros De anima introductionem intitulatum commentarium. Inc:* Anima est actus primus – Commentum: Anima (ut Nonio Marcello placet) est qua vivimus . . . / . . . quam intelligere dicitur. Finis.

4 (f. 67r–73v) SEBASTIANUS AB AQUILA, *Quaestio medicinalis de sanguine.*

5 (f. 74r–80r) JOHANNES FALCO, *Quaestio medicinalis in Montepessulano de somniis.*

6 (f. 80r–82v) ANON., *Discordantiae canonum Avicennae.*

7 (f. 82v–97v) ANON., *Aliae contradictiones in dictis aphorismatum Hippocratis.*

Bibl. Colombina, 7 – 6 – 13 (XIV) 157 ff.

1 (f. 1r–98r) PETRUS AUREOLUS, *Compendium litterale totius divinae scripturae.* Cf. F. Stegmüller, *Repertorium biblicum* IV (Madrid 1954) 233 no. 6422.

2 (f. 99r–122r) THOMAS AQUINAS, *De perfectione iustitiae. Inc:* Quoniam quidam ignari . . . *Ed:* R. M. Spiazzi, *Thomae Aquinatis opuscula theologica* (Torino-Roma 1954) II 115–53.

3 (f. 123r–157r) ALBERTUS ⟨DE ORLAMUNDE⟩, *Philosophia. Inc:* Philosophia dividitur in partes tres . . ., – (V) Hic secundum ordinem tractatus . . . / . . . principium sit operabilium. Et haec de anima et potentiis ipsius ad praesens dicta sufficiant. Explicit tractatus de anima et potentiis ipsius quae philosophia fratris Alberti dicitur. Cf. Lohr XXIII 346–8.

Bibl. Colombina, 7 – 6 – 17 (XV) 72 ff.

1 (f. 1–72) JOHANNES SCHARPE, *Quaestiones circa VIII libros Physicorum. Inc:* Utrum tantum tria sint intrinseca rerum naturalium principia . . . / . . . disputare consueverant. Et sic est finis. Laus Deo. Expliciunt quaestiones magistri Johannis Serps sacrae theologiae doctoris circa VIII libros Physicorum. Amen. Cf. Lohr XXVII 279.

Bibl. Colombina, 7 – 6 – 28 (XV) 133 ff.

1 (f. 2r–125r) GUIDO ARIMINENSIS, *Sententia libri Ethicorum. Inc:* Incipit Sententia libri Ethicorum Aristotelis facta per venerabilem virum fratrem Guidonem Ariminensem O. P. Universis moralem philosophiam . . ., – Quoniam homo naturaliter . . . / . . . integra et perfecta. Explicit de virtutibus summa secundum sententiam Aristotelis. (f. 126r–133r) tabula. Cf. Lohr XXIV 191 f.

Bibl. Colombina, 7 – 6 – 30 (XV) ff. 1 + 2 – 79 + 1;
f. 43 vacat; chart.; mm. 285 × 215 (211 × 148); binis columnis; una manu neglegenter exaratus; in marginibus divisiones et notabilia.

1 (f. 2r–79v) NICOLAUS ORESME, *Quaestiones super VII libros Physicorum. Inc:* Circa librum Physicorum quaeritur primo: Utrum cognitio unius rei faciat ad cognitionem alterius . . . Cf. Lohr XXVIII 295.

Liber I

Inc: (q. 1; f. 2r) Circa librum Physicorum quaeritur primo: Utrum cognitio unius rei faciat ad cognitionem alterius? Et arguitur primo quod non, quia unumquodque est natum facere cognitionem sui . . .
– (q. 2; f. 2r) Utrum omne scibile habens causas sciatur per illas?
– (q. 3; f. 2v) Utrum ordo doctrinae scientiae naturalis incipiat a minus notis naturae?
– (q. 4; f. 3r) Utrum universale sit prius notum quam singulare vel minus universale?
– (q. 5; f. 4r) Utrum ens sit univocum ad substantiam et ad accidens?
– (q. 6; f. 4v) Utrum omne accidens habeat subiectum adaequatum, loquendo secundum materiam positam in quaestione praecedenti? [cf. Grant, *P* 15]
– (q. 7; f. 5v) Utrum totum sit suae partis aut res distincta a partibus?
– (q. 8; f. 6v) Utrum haec sit vera: Tantum unum est?
– (q. 9; f. 7r) Utrum cuiuslibet totius notitia dependeat ex cognitione suarum partium?
– (q. 10; f. 8r) Utrum in qualibet specie sit dare minimum naturale?
– (q. 11; f. 8v) Utrum in qualibet specie sit dare maximum naturale?
– (q. 12; f. 9v) Utrum aliquid possit fieri ex nihilo?
– (q. 13; f. 10r) Utrum cuiuslibet transmutationis naturalis sit tantum tria principia, vel si sint tria principia rerum naturalium?
– (q. 14; f. 11r) Utrum materia prima sit unum principium rei naturalis?
– (q. 15; f. 11v) Utrum privatio sit ens?
– (q. 16; f. 12v) Utrum privatio sit principium distinctum a materia?
– (q. 17; f. 13r) Utrum forma omnis materialis sit principium?
– (q. 18; f. 14r) Utrum alicuius subiecti materialis sint plures formae substantiales, vel utrum materia possit simul habere plures formas substantiales?
– (q. 19; f. 15r) Utrum cuiuslibet transmutationis principia sint contraria?
– (q. 20; f. 15v) Utrum omne ens appetat sui permanentiam et durationem?
– (q. 21; f. 16v) Utrum prima materia sibi determinet aliquam quantitatem?
Expl: (I q. 21; f. 17v) Et sic finiuntur quaestiones primi libri Physicorum. Amen. Deo gratias. Amen. (manu eiusdem aetatis:) compilatas (!) per reverendissimum doctorem Nicolaum Orems et Parisius disputatae. (manu posteriori:) Summa omnium quaestionum primi libri 22(!).

Liber II

Inc: (q. 1; f. 18r) Circa secundum Physicorum primo quaeritur: Utrum omne ens naturale habeat in se principium motus et quietis?
– (q. 2; f. 18v) Utrum aliquod elementum habeat in se principium suae alterationis?
– (q. 3; f. 19r) Utrum definitio naturae sit bona in qua dicitur: Natura est principium movendi et quiescendi eius in quo ⟨est⟩ primo et per se?
– (q. 4; f. 20r) Utrum artificialia distinguantur a naturalibus?
– (q. 5; f. 20v) Utrum formae artificiales sint accidentia?
– (q. 6; f. 21v) Utrum artifex faciat aliquid novum in re artifacta vel artificiali?
– (q. 7; f. 22r) Utrum cuiuslibet rei naturalis sint tantum quattuor causae?
– (q. 8; f. 22v) Utrum causa efficiens sit causa?
– (q. 9; f. 24r) Utrum materia et forma sint causae?
– (q. 10; f. 25r) Utrum finis sit causa?
– (q. 11; f. 25v) Utrum casus et fortuna sint causae agentis per accidens?
– (q. 12; f. 26r) Utrum aliquid possit fieri a casu?
– (q. 13; f. 27r) Utrum omnia eveniant de necessitate?
– (q. 14; f. 27v) Utrum illa divisio sit bona in qua dicitur, quod quaedam est fortuna bona et quaedam mala? [cf. Clagett, *G* 481]
– (q. 15; f. 28v) Utrum natura intendat aliquod?
– (q. 16; f. 29r) Utrum omnis effectus naturalis sit ex necessitate finis?

Liber III

Inc: (q. 1; f. 30r) Circa tertium librum Physicorum quaeritur: Utrum ignorato motu, necesse est ignorare naturam?
– (q. 2; f. 31r) Utrum motus sit aliquid?
– (q. 3; f. 31v) Utrum motus sit res mota vel ipsum mobile?

– (q. 4; f. 32v) Utrum motus sit res acquisita mobili, dum movetur?
– (q. 5; f. 33r) Utrum motus localis sit illud quod acquiritur mobili tali motu, scilicet situs vel locus in quo et circa quod mobile movetur, vel utrum motus localis sit acquisitio?
– (q. 6; f. 33v) Utrum motus sit res successiva sive fluxus distinctus a rebus permanentibus, cuiusmodi sunt mobile et res acquisita ad quam est motus?
– (q. 7; f. 34r) Utrum moveri sit aliter se habere continue quam prius?
– (q. 8; f. 35r) Utrum motus bene definiatur quando dicitur, quod est actus entis in potentia secundum quod in potentia?
– (q. 9; f. 35v) Utrum contingat magnitudinem tantam esse in actu, quantam contingat esse eam in potentia?
– (q. 10; f. 36r) Utrum sit aliquid infinitum?
– (q. 11; f. 37r) Utrum sit aliquod corpus actu infinitum?
– (q. 12; f. 37v) Utrum infinitum sit alio maius, aut aequale, sive minus, vel utrum esset, si esset infinitum, vel utrum infinitum sit infinito comparabile? [cf. Maier, I² 309; Murdoch, *B* 87]
– (q. 13; f. 39v) Utrum aliqua natura citra Deum sit bonitatis vel malitiae infinitae?
– (q. 14; f. 40r) Utrum supposito per possibile vel per impossibile quod esset aliquod corpus infinitum, utrum tale corpus posset moveri?
– (q. 15; f. 41r) Utrum infinitae partes proportionales sint in continuo?
– (q. 16; f. 41v) Utrum sit aliqua multitudo actu infinita?
– (q. 17; f. 42v) Utrum implicet contradictionem, infinitum esse inter duos terminos?
– (f. 43 vacat)

Liber IV

Inc: (q. 1; f. 44r) Utrum locus sit superficies?
– (q. 2; f. 44v) Utrum locus sit aequalis locato?
– (q. 3; f. 45r) Utrum locus sit ultimum corporis continentis?
– (q. 4; f. 45v) Utrum locus sit quantitas?
– (q. 5; f. 46v) Utrum locus sit corpus continens sive locans?
– (q. 6; f. 47r) Utrum locus sit spatium interceptum inter latera continentis, quod esset vacuum, si non esset ibi locatum?
– (q. 7;f. 48r) Utrum naturaliter possit esse vacuum in hunc mundum?
– (q. 8; f. 48v) Utrum ad vacuum esse sequitur contradictio?
– (q. 9; f. 49r) Utrum in motu locali gravium et levium simplicium requiratur medium, et hoc propter successionem?
– (q. 10; f. 50r) Utrum grave simplex in movendo habeat resistentiam in se ipso?
– (q. 11; f. 50v) Utrum grave simplex aut leve moveretur localiter successive?
– (q. 12; f. 51r) Utrum mixtum in vacuo localiter moveretur successive? [cf. Maier, I² 313; II³ 383]
– (q. 13; f. 52r) Utrum possibile sit aliquam mutationem fieri subito et tota simul ⟨in⟩divisibiliter? [cf. Maier, II³ 384]
– (q. 14; f. 52v) Utrum aliquid possit condensari?
– (q. 15; f. 53v) Utrum in rarefactione acquiratur nova quantitas et similiter in condensatione deperdatur praecedens?
– (q. 16; f. 54r) Utrum tempus sit aliquid? [cf. Clagett, *G* 463 f]
– (q. 17; f. 54v) Utrum tempus (*MS:* motus) sit ab anima?
– (q. 18; f. 55r) Utrum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius? [cf. Clagett, *G* 464]
– (q. 19; f. 56r) Utrum omnia sint in tempore?
– (q. 20; f. 56v) Utrum tempus sit causa corruptionis? [cf. Clagett, *G* 463]
– (q. 21; f. 57r) Utrum idem prius maneat per totum tempus?

Liber V

Inc: (q. 1 f. 58r) Utrum ad substantiam sit motus?
– (q. 2; f. 58v) Utrum omnis motus sit de contrario in contrarium?
– (q. 3; f. 59r) Utrum forma substantialis divisibilis acquiratur, ita quod generatio sit mutatio successiva?
– (q. 4; f. 59v) Utrum motus sit ad quantitatem?
– (q. 5; f. 60r) Utrum tantum in tribus praedicamentis sit motus, scilicet in quantitate, qualitate, et ubi?

– (q. 6; f. 60v) Utrum contraria sint simul in eodem?
– (q. 7; f. 61r) Utrum forma intendatur per additionem gradus ad gradum sive partis ad partem? [cf. Clagett, *G* 469 f]
– (q. 8; f. 62r) Utrum media inter contraria componantur ex extremis?
– (q. 9; f. 62v) Utrum contrarium intendatur, altero non remisso?
– (q. 10; f. 63v) Utrum sit aliquis motus unus?
– (q. 11; f. 64r) Utrum ad unitatem motus requiratur unitas mobilis et unitas spatii?
– (q. 12; f. 64v) Utrum aliqui duo motus sint unus in specie?
– (q. 13; f. 65r) Utrum unus motus ⟨sit⟩ simpliciter alteri contrarius?

Liber VI

Inc. (q. 1; f. 66r) Circa sextum Physicorum quaeritur: Utrum continuum componatur ex indivisibilibus?
– (q. 2; f. 66v) Utrum aliquod continuum successivum componatur ex indivisibilibus?
– (q. 3; f. 67r) Utrum continuum sit divisibile in semper divisibilia, intelligendo quod dividatur in aliqua, et illa in alia, et sic semper? [cf. Maier, I² 310]
– (q. 4; f. 67v) Utrum motus possit velocitari in infinitum?
– (q. 5; f. 68r) Utrum velociori motu maius spatium aequali tempore pertranseatur?
– (q. 6; f. 69v) Utrum: Penes quid sit adtendenda velocitas in motu ad qualitatem et ad quantitatem, et posset habere locum in quarto huius?
– (q. 7; f. 70r) Utrum omne quod movetur prius movebatur?
– (q. 8; f. 71r) Utrum motus infinitus possit fieri in tempore finito? [cf. Clagett, O 305; Clagett, *G* 64]

Liber VII

Inc: (q. 1; f. 72r) Circa septimum librum Physicorum quaeritur primo: Utrum omne quod movetur, moveatur ab alio? [cf. Maier, I² 311 f]
– (q. 2; f. 72v) Utrum in moventibus et motis sit processus in infinitum?
– (q. 3; f. 73r) Utrum in omni mobili movens et motum sint simul? [cf. Maier, I² 312 f; II³ 383]
– (q. 4; f. 73v) Utrum ad qualitatem de tertia specie sit motus?
– (q. 5; f. 74r) Utrum omnis res cuilibet rei sit comparabilis? [cf. Clagett, *G* 54, 475 f]
– (q. 6; f. 75r) Utrum res unius speciei sit comparabilis rei alterius speciei in perfectione?
– (q. 7; f. 76v) Utrum omnis motus cuilibet sit comparabilis in velocitate?
– (q. 8; f. 77v) Utrum motus sequatur potentiam motoris vel potentiam moti vel excessum potentiae motoris super potentiam moti vel aliquam proportionem vel aliquid aliud?
– (q. 9; f. 78r) Utrum velocitas motus sequatur proportionem potentiae ad resistentiam? [cf. Maier, I² 313]
– (q. 10; f. 78v) Utrum illae causae sint verae quas ponit Aristoteles in fine septimi de comparatione moventium respectu mobilium et e converso in velocitate movendi? *Expl:* quia si sic eadem movebit sub duplum duplo velocius. Et potest dici quod sic intelligebat Aristoteles vel forte quod est vitium in translatione. Deo gratias. Expliciunt quaestiones septimi Physicorum.

Excerpta: M. Clagett, ‚Nicolaus Oresme and Medieval Scientific Thought', *Proceedings of the American Philosophical Society* 108 (1964) 298–309 spec. 305 (= Clagett, O); J. E. Murdoch, rec. H. L. L. Busard, *Nicole Oresme: Quaestiones super geometriam Euclidis* (Leiden 1961), in: *Scripta Mathematica* 27 (1964) 67–91 spec. 87 (= Murdoch, *B*); E. Grant, ed., *Nicole Oresme: De proportionibus proportionum and Ad pauca respicientes* (Madison, Wis. 1966) 15 (= Grant, *P*); A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* (2. Aufl., Roma 1966) 307–14 (= Maier, I²); *id., Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (3. ed., Roma 1968) 382–6 (= Maier, II³); M. Clagett, ed., *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions* (Madison, Wis. 1968) (= Clagett. G) 54, 64, 463 f, 469 f, 475 f, 481.

De hoc codice cf. etiam A. D. Menut, ‚A Provisional Bibliography of Oresme's Writings', *Mediaeval Studies* 28 (1966) 279–99 spec. 284.

Bibl. Colombina, 7 – 7 – 9 (XIV) 195 ff.

1 (f. 1–195) PETRUS DE ABANO, *Expositio libri Problematum Aristotelis,* recognita a JOHANNE DE JANDUNO. *Inc:* Iuxta sententiam Aristotelis in prooemio sui libri De anima . . ., – Inquit magister Padubanensis: Forma in hoc opere observata . . . / . . . colorem reputat vel alterum etc. Explicit prior expositio huius libri magistri Petri de Padua incepta Parisius finita Paduae. Deo gratias. *Deinde:* tabula. Cf. Lohr XXVI 215; XXVIII 330 f.

Bibl. Colombina, 7 – 7 – 10 (XV) 178 ff.

1 (f. 1–178) JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones Politicorum. Inc:* Secundum ordinem istius libri Politicae movetur primo quaestio talis: Utrum bonum commune sit praeferendum bono privato sive particulari . . . / . . ad quam nos perducat Deus gloriosus. Amen. Cf. Lohr XXVI 181.

Bibl. Colombina, 7 - 7 - 13 (XIV) 196 ff.;

f. 1, 9–10, 53–54, 89–92, 113 vacant; f. 3–8 chart., 11–196 perg.; variis librariis exaratus; f. 2^{r} index operum contentorum in volumine erasus; f. 2^{v} nota: Gualteri Scoti quaestiones physicales et de anima, Johannis de Westfalia quaestiones logicales.

1 (f. 3^{r}–8^{r}) ANON., *Quaestiones* ⟨*? super librum De generatione et corruptione*⟩. *Inc: (mut.)* Arithmetica proportio dicitur secundum quod denotat . . ., – *(q.)* Utrum transmutatio in substantia sit ad formam indivisibilem . . ., – *(q. ult.)* Utrum sit dare in generatione vel alteratione primam partem generatam et alteratam . . . / . . . recipere potest formam contrariam.

2 (f. 11^{r}–29^{r}) RICHARDUS ⟨DE KILVINGTON⟩, *Quaestiones super librum De generatione et corruptione. Inc:* Utrum generatio sit transmutatio distincta ab alteratione . . . Cf. Lohr XXVIII 392–3.

Inc: Utrum generatio sit transmutatio distincta ab alteratione?
– *(q. 2)* Utrum omnia contraria sint activa et passiva ad invicem?
– *(q. ult.)* Utrum ex omnibus duobus elementis possit tertium generari?
Expl: in potentia ad omnes formas. Explicit. Expliciunt quaestiones Richardi super librum De generatione et corruptione. Et explevi eas 1350 die mercurei 22^{a} mensis iulii in vigilia sanctae Mariae Magdalenae . . .

3 (f. 29^{r}–52^{v}) ⟨GUILLELMUS DE⟩ COLLINGHAM, *Quaestiones super librum Physicorum.* Cf. Lohr XXIV 198.

Inc: (q. 2) Incipiunt quaestiones Cholicam super librum Physicorum, quae sunt tres numero. Utrum in omni generatione tria principia requirantur? Probo quod non . . .
– *(q. 3)* Incipit tertia quaestio Colicha quae licet hic sit secunda. In nomine Domini. Tertia quaestio est ista: Utrum omnis natura sit principium motus et quietis?
Expl: Expleto eo quod potui reperire de quaestione ista quae debet esse tertia secundum rectum ordinem, licet sit secunda secundum istum.
– *(q. 1)* Incipit quaestio quae debet esse prima secundum rectum ordinem, licet sit tertia secundum istum quae est valde pulchra. Secundum quod dicit Aristoteles tertio Metaphysicae textu suo correspondente commento primo quod transtulit . . . – Utrum omne quod generatur ex contrariis generetur?
Expl: superius declarata. Amen Amen Amen. Explicit. Expliciunt quaestiones Chalicam quas potui reperire scriptae et completae per manus Jacobi de Cūte 1350 die martis quinta die mensis octobris.

4 (f. 55^{r}–60^{v}) ALBERTINUS DE RAINALDIS, ⟨*Quaestio de motu in vacuo*⟩. *Inc:* Quoniam quibusdam videtur elementum posse moveri in vacuo . . . / . . . explicit quaestio disputata per magistrum Albertinum de Rainaldis de Placentia doctorem in artibus et medicina scripta et completa per me Jacobum de Cūte anno eiusdem nativitatis 1350 sexta decima die mensis augusti . . .

5 (f. 60^{v}–63^{r}) GUALTERUS DE BURLEY, *Quaestio* ⟨*de primo instanti*⟩. *Inc:* Quaeritur: Utrum sit dare primum instans rei permanentis in esse? Quia Philosophus

dicit... / ... explicit quaestio: Utrum sit dare primum instans rei permanentis in esse, disputata per nobilem doctorem magistrum Gualterum dictum Burleum de Burleis de Parisius scripta et completa per me Jacobum de Cūte anno eiusdem nativitatis 1350 in dicōne tertia die mercurei decima octava die mensis augusti. Amen. Cf. J. A. Weisheipl, ‚Repertorium Mertonense', *Mediaeval Studies* 31 (1969) 174–224 spec. 205.

6 (f. 63r–64v) ANON., *Quaestio ⟨de proportione velocitatum in motibus⟩. Inc:* Quaeritur: Utrum proportio velocitatum in motibus sit secundum proportionem agentium ad passa... / ... Explicit quaestio: Utrum proportio velocitatum in motibus sit secundum proportionem agentium ad passa vel potentiarum moventium ad potentias resistentes. Quae est disputata hic bis, prima disputata est secundum magistrum Thomam Bredordin doctorem anglicum, magistro autem qui disputavit eam hic secundo loco non est nomen impositum... scripta per manus Jacobi de Cūte. Haec sunt. Laus sit Deo.

7 (f. 65r–86r) GUALTERUS SCOTUS, *Quaestiones libri Dei anima.*

Inc: Quaestio prima est ista: Utrum de anima sit scientia? De anima non habetur cognitio sensitiva; ergo de anima non habetur scientia...
– *(q. 2)* Utrum anima sit subiectum in ista scientia?
– *(q. ult. III q. 7)* Utrum in intellectu maneant aliquae species intelligibiles obiecti, postquam intellectus cessavit ab actuali intellectione illius obiecti?
Expl: in plus quam virtutes s̄pice intellectiones (?). Amen. Expliciunt quaestiones libri De anima disputatae Parisius secundum magistrum Gualterum Scotum. Et ego Jacobus eas scripsi anno eiusdem nativitatis 1350 die martis de sero transacta prima hora quinta decima die mensis decembris. *Deinde:* tabula.

8 (f. 86v–87v) ANON., *Quaestio. Inc:* Utrum potentia motiva excedat potentiam rei motae? Arguitur quod non, quia si ita esset, ergo non esset dare maximum quod potentia motiva posset moveri... / ... et sic patet quid sit dicendum de tota ista quaestione. Cf. Lohr XXVIII 396 s. v. Richardus Swyneshed.

9 (f. 87v–88r) ANON., *Quaestio. Inc:* Utrum omne movens physicum in movendo moveatur? Et arguitur quod non primo, quia ignis alterans... / ... quod ipsum movet *(mut.)*.

10 (f. 93r–101v) NICOLAUS ORESME, *Quaestiones super librum De sphaera. Inc:* Circa librum De sphaera quaeritur: Utrum definitio puncti sit bona in qua dicitur punctus est cuius pars non est? Et arguitur quod non, quia ipsa... *Ed:* G. Droppers (diss., Univ. of Wisconsin 1966). Cf. M. Clagett, *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions* (Madison, Wis. 1968) 646.

11 (f. 102r–102v) ANON., *Quaestio. Inc:* Consequenter quaeritur: Utrum luna possit eclipsari?

12 (f. 102v–112r) NICOLAUS ORESME, *Quaestiones super libro geometriae. Ed:* H. L. L. Busard, *Nicole Oresme: Quaestiones super geometriam Euclidis* (Leiden 1961); J. E. Murdoch, rec. Busard, in: *Scripta mathematica* 27 (1964) 67–91 spec. 88–91 (ed. q. [f. 102v–103v]: Utrum angulus superficialis sit idem quod superficies vel aliquid aliud?); Clagett, *op. cit.* (1968) 526–75 (qq. 10–15).

13 (f. 114r–122v) NICOLAUS ORESME, *De proportionibus proportionum. Inc:* Omnis rationalis opinio de velocitate motuum... *Ed:* E. Grant, *Nicole Oresme: De proportionibus proportionum and Ad pauca respicientes* (Madison, Wis. 1966) 134–308.

14 (f. 122v–125v) ANON., *Sophisma. Inc:* Uniformiter continue variabitur alteratio uniformis... Cf. Venezia, Bibl. Marciana, MS lat. VIII 19 (Val. XI 19) (XV) f. 193–211. Cf. etiam J. A. Weisheipl, ‚Repertorium Mertonense', *Mediaeval Studies* 31 (1969) 174–224 spec. 222.

15 (f. 125v–126r) ANON., *Sophisma. Inc:* Moveatur A per horam in prima medietate...

16 (f. 126r–130v) ANON., *Quaestio. Inc:* Quaeritur: Utrum ad omnem motum successivum resistentia requiratur?

17 (f. 130v–131r) ANON. *Quaestio. Inc:* Quaeritur: Utrum omnis potentia activa terminetur per maximum in quod potest?

18 (f. 131r–132v) ANON., ⟨PSEUDO-NICOLAUS ORESME⟩, *De latitudinibus formarum. Inc:* Quia formarum latitudines multipliciter variantur ... *Ed. part:* M. Clagett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages* (Madison, Wis. 1959) 397–401.

19 (f. 133r–133v) ANON., *Quaestio. Inc:* Quaeritur: Utrum possit aliquid rarefieri? Probatio quod non ... Cf. Venezia, Bibl. Marciana, MS lat. VIII 19 (Val. XI 19) (XV) f. 211–213.

20 (f. 133v–136v) ANON., *Quaestio. Inc:* Quaeritur: Utrum cuiuslibet motus localis velocitas penes maximum spatium lineale ab aliquo puncto ... Cf. Venezia, Bibl. Marciana, MS lat. VIII 19 (Val. XI 19) (XV) f. 219–230.

21 (f. 137r–138r) ANON., *Quaestio. Inc:* Quaeritur: Utrum omnis motus uniformiter difformis correspondeat suo gradui medio? Cf. Venezia, Bibl. Marciana, MS lat. VIII 19 (Val. XI 19) (XV) f. 230–234.

22 (f. 138r–140v) ANON., *Quaestio. Inc:* Utrum aliqua res videatur tanta quanta est? Cf. Erfurt, Stadtbibl., Ampl. Q. 231 f. 146r–150r (Explicit quaestio determinata per magistrum Nicholaum Oresme); Venezia, Bibl. Marciana, MS lat. VIII 19 (Val. XI 19) (XV) f. 234–242.

23 (f. 141r–163r) JOHANNES DE WESALIA, *Quaestiones super artem veterem. Inc:* Quaestio prima est ista: Utrum logica sit scientia? Cf. Lohr XXVII 300 f.

Inc: (Porph.) Quaestio prima est ista: Utrum logica sit scientia? Arguitur quod non. Omnis scientia existens est in anima. Sed logica non est existens in anima ...
– *(q. 2)* Consequenter quaeritur: Utrum universale sit subiectum in libro Porphyrii?
– *(q. ult.)* Consequenter quaeritur: Utrum proprium sit praedicabile de pluribus differentibus numero?
Expl: quod debet habere. Et sic sunt finitae quaestiones super Porphyrium terminatae per magistrum Johannem de Wesalia.
– *(Praed.)* Quaestio prima est ista: Utrum scientia de praedicamentis pertinet ad logicum? Arguitur quod non. De praedicamentis nulla est scientia ...
– *(q. 2)* Utrum sint tantum decem praedicamenta?
– *(q. ult.)* Utrum aliquid est prius alio, eo quod sit senius vel antiquius?
Expl: sicut omnis homo. Et sic patet solutio huius quaestionis. Expliciunt quaestiones super Praedicamenta Aristotelis disputatae per magistrum Johannem de Wesalia.
– *(Perih.)* Incipiunt quaestiones super libro Perihermenias secundum eundem magistrum Johannem de Wesalia. Quaestio prima est: Utrum de enuntiatione tamquam de subiecto sit scientia? Arguitur quod non, quia nulla enuntiatio est ...
– *(q. 2)* Utrum omnes notitiae sint mentales vel scriptae vel prolatae?
– *(q. ult.)* Utrum ab affirmativo de praedicato infinito sequitur negativa de praedicato finito?
Expl: aequalitatem parte divisive non, videlicet prima.

24 (f. 163r–179r) JOHANNES DE VESALIA, *Quaestiones super librum Elenchorum.*

Inc: Incipiunt quaestiones magistri Johannis de Vesalia super librum Elenchorum etc. Quaestio prima est ista: Utrum ad dialecticam pertineat tradere cognitionem de syllogismo sophistico et non ad sophisticam? Arguitur quod sic. Sophista non est sciens, igitur ad sophisticam non pertinet ...
– *(q. 2)* Quaestio est ista: Utrum sophista magis appetit videri sapiens quam esse et non videri?
– *(q. ult.)* Utrum haec sit vera: Aliquis homo non est?
Expl. scilicet lapis homo non est. Et hoc conceditur. Expliciunt quaestiones magistri Johannis de Vesalia super librum Elenchorum reportatae per me Ugutionem de Arido. *Deinde:* tabula.

25 (f. 179v–196v) JOHANNES DE VESALIA, *Quaestiones super librum Posteriorum.*

Inc: Incipiunt quaestiones super libro Posteriorum per magistrum Johannem de Vesalia. Quaestio prima super librum Posteriorum et est: Utrum omnis cognitio intellectiva fiat ex existenti cognitione sensitiva? Arguitur quod non, quia . . .
– *(q. 2)* Utrum rerum insensibilium possit esse aliqua cognitio intellectiva?
– *(q. ult.)* Utrum notitia principiorum sit nobis innata?
Expl: sit notitia innata. Et sic sit dictum ad quaestionem. Expliciunt quaestiones super librum Posteriorum disputatate per magistrum Johannem de Vesalia et reportatae a me Ugutione de Arido meo (?). *Deinde:* tabula.

Bibl. Colombina, 7 – 7 – 19 (XV) 169 ff.; chart.; una manu.

1 (f. 2r–37r) ⟨JOHANNES DE JANDUNO⟩, *Expositio et quaestiones super librum De substantia orbis. Inc:* Sicut scribit Philosophus sexto Metaphysicae vocari philosophiam . . . Cf. Lohr XXVI 211.

Inc: Sicut scribit Philosophus sexto Metaphysicae vocari philosophiam veritatis scientiam recte habet. Et huius ratio est quia illa scientia debet merito vocari veritatis scientia . . .
– *(q. 1)* Quaeritur primo: Utrum caelum sit compositum ex materia et forma . . .
– *(text.)* In hoc tractatu intendimus etc. – Iste liber qui intitulatur De substantia orbis dividitur in prooemium et executionem. Incibit executio: Principium autem . . .
– *(q. ult.)* Consequenter quaeritur: Utrum corpus caeleste secundum se totum sit illuminosum?
Expl: ad alias stellas secundum aliquam proportionem. Finis etc. Et sic est finis istarum quaestionum orbis nominatarum.

2 (f. 38r–146v) ⟨JOHANNES DE JANDUNO⟩, *Quaestiones in Parva naturalia. Inc:* Utrum de communibus passionibus animae et corporis possit esse scientia? Cf. Lohr XXVI 213 f.

Inc: (f. 38r–73r: *SSens.)* Utrum de communibus passionibus animae et corporis possit esse scientia? Et arguitur quod non . . .
– *(q. 2)* Utrum omnes operationes animae et corporis sunt hic subiectum, scilicet in parte scientiae naturalis quae est quasi media inter scientiam de anima et scientiam de corporibus animatis in speciali?
– *(q. 3)* Utrum de sensu et sensato possit esse scientia?
– *(q. ult.)* Utrum sensibile habeat esse in medio ut illud quod causatur a sensibili realiter?
Expl: visus eadem ratione de qualibet virtute moventi.
– (f. 73r–86r: *MRem.)* De memoria autem – Circa istum librum quaeritur: Utrum de futuris possit esse scientia? Arguitur primo quod non, quia de non ente non est scientia . . .
– *(q. 2)* Utrum memoria sit praeteriti tantum?
– *(q. ult.)* Quaestio ultima est (quae tamen non fuit facta ab aliis quorum dicta mihi apparuerunt): Utrum memoria sit virtus cogitativa?
Expl: quae proportionatur cognitione in hominibus etc. Expliciunt quaestiones de memoria et reminiscentia etc.
– (f. 86r–108r: *SVig.)* Circa librum De somno et vigilia post quaeritur: Utrum de somno et vigilia possit esse scientia, implicando scilicet de subiecto huius libri et de distinctione cogitativae non est magis spiritualis huius scientiae ab aliis partibus scientiae naturalis cum quibus affinitatem habet . . .
– *(q. 2)* Utrum somnus sit privatio vigiliae?
– *(q. ult.)* Utrum aliquis sit naturaliter propheta sive utrum propheta sit possibilis secundum naturam?
Expl: seu acquirant etc. Expliciunt quaestiones supra librum De somno et vigilia etc.
– (f. 108r–116r: *LBrev.)* Circa librum De causa longitudinis et brevitatis vitae arguitur primo: Utrum de longitudine et brevitate vitae possit esse scientia? Arguitur quod non, quia omnis scientia est ex necessariis. Sed longitudo et brevitas . . .

– *(q. 2)* Consequenter quaeritur circa litteram primo: Utrum homines habitantes in regionibus calidis sint longioris vitae habitantibus in regionibus frigidis?
– *(q. ult.)* Consequenter quaeritur: Philosophus dicit quod partes animalis . . .
Expl: sicut in viris. Quare non valet. Expliciunt quaestiones supra librum De causa longitudinis et brevitatis vitae.
– (f. 116r–122r: *Quaestiones supra librum De iuventute et senectute et De inspiratione et respiratione)* Circa librum De iuventute et senectute et inspiratione quaeratur et primo circa quasdam suppositiones quas supponit Philosophus. Supponit enim primo quod ad probandum . . .
– *(q. 2)* Consequenter quaeritur: Utrum illa pars secundum quam animal vivit sit medium superioris et inferioris?
– *(q. ult.)* Consequenter quaeritur adhuc circa opinionem Empedoclis: Utrum qualitates loci sint contrariae qualitatibus locati?
Expl: terram. Per idem solvuntur omnes aliae rationes. Ideo etc. Expliciunt quaestiones super librum De inspiratione et respiratione etc.
– (f. 122r–130r: *MVita)* Circa librum De morte et vita quaeritur: Utrum scientia de morte et vita sit naturalis? Et videtur quod non, quia unum et idem est principium . . .
– *(q. 2)* Consequenter quaeritur: Dicit Philosophus quod qualitates corporum locatorum . . .
– *(q. ult.)* Consequenter quaeritur: Utrum in morte naturali sit tristitia?
Expl: et de ista intelligit Philosophus. Expliciunt quaestiones supra librum De morte et vita.
– (f. 130r–146v: *Quaestiones supra librum De motibus animalium)* De motu autem – Circa istum librum quae est de causa motus animalium nunc quaeratur et primo: Utrum de motibus animalium sit scientia? Et arguitur primo quod non . . .
– *(q. 2)* Consequenter quaeritur: Utrum omne animal moveatur motu locali et passivo?
– *(q. ult.)* Consequenter quaeritur: Utrum ipsi spiritus vitales sint principium motuum organice?
Expl: ut de se apparet. Ideo etc. Expliciunt quaestiones supra librum De motibus animalium.

3 (f. 146v–161r) ⟨JOHANNES DE JANDUNO⟩, *Quaestiones de bona fortuna. Inc:* Circa libellum qui De bona fortuna inscribitur quaerendum est primo: Utrum de bona fortuna sit scientia? Cf. Lohr XXVI 214.

Inc: Circa libellum qui De bona fortuna inscribitur quaerendum est primo: Utrum de bona fortuna sit scientia? Et arguitur quod non, quia de non ente non est scientia, ut patet primo Posteriorum . . .
– *(q. 2)* Utrum haec scientia sit speculativa vel practica?
– *(q. ult.)* Quaeritur septimo: Utrum bona fortuna sit a Deo?
Expl: agens per naturam et non solum determinatur ad unum huius etc. Explicit liber.

4 (f. 161v–169r) ANON. ⟨?JOHANNES DE JANDUNO⟩, *Tractatus de augmento super primum De generatione. Inc:* Quaeritur hic: Utrum augmentatio sit possibilis?

Inc: Quaeritur hic: Utrum augmentatio sit possibilis? Et arguitur primo quod non, quia si esset possibilis, tunc ad quantitatem esset . . .
– *(q. 2 et ult.)* Ad cognitionem maiorem quorundam dictorum quaeritur: Utrum augmentatio proprie dicta fiat in instanti in quo forma augmentabilis generatur?
Expl: in materiales ratione praedicta etc. Explicit tractatus de augmento super primum De generatione.

Bibl. Colombina 7 – 7 – 23 (XV) 87 ff.

1 (f. 2r–27v) ⟨THOMAS AQUINAS⟩, *Super Meteora* (I–II lect. 10). *Inc:* Sicut in rebus naturalibus . . . / . . . et praecipue quantum ad austrum et boream. Cf. Lohr XXIX 166–7.

2 (f. 27v–30r) GUILLELMUS DE QUILEBEÇ, *Sententia super capitulum de ventis* (*Meteora* II c. 6). *Inc:* De positione autem ventorum – In parte praecedenti determi-

navit Philosophus . . . / . . . de specialibus passionibus ipsorum tanta dicta sint nobis. Et terminatur sententia super capitulum de ventis quem reportavit sive reportaturus est depulii a viro laudis magnae magistro Guillelmo de Quilebeç. Cf. Lohr XXX/136.

3 (f. 30r–34r) ANON. ⟨*De agitatione*⟩ *(Meteora* II c. 7–8). *Inc:* De agitatione autem – Postquam Philosophus determinat de ventis in aere flantibus, determinat . . . / . . . ultimo recapitulat quod dictum est et est manifestum in littera.

4 (f. 34r–57r) ANON. ⟨GUILLELMUS DE QUILBEBEÇ dub., *Continuatio librorum Meteororum (Meteora* II c. 9–III)⟩. *Inc: (prol.)* Doctoribus parum Parisiensis studii vacantibus . . ., – *(comm. II c. 9)* De coruscationibus sive coruscatione ac tonitribus – Postquam Philosophus determinavit de ventibus flantibus . . ., – (III) De residuis autem dicamus operibus – Hic incipit tertius liber secundum textum graecum . . . / . . . Deo dante in quo est felicitas nostra. Explicit super III librum Meteororum. Cf. Lohr XXX/136 f.

5 (f. 57r–87r) ⟨PSEUDO-⟩PETRUS DE ALVERNIA ⟨= JACOBUS DE DUACO⟩, ⟨*Sententia super IV librum Meteororum*⟩. *Inc:* Quoniam autem quattuor – Sicut docet Philosophus in decimo Moralium ultima felicitas hominis . . . / . . . scilicet hominem et plantam et cetera talia. Et sic erit consideratio scientiae naturalis. Explicit quartus Meteororum scriptus secundum magistrum Petrum de Alvernia etc. 1455. Cf. Lohr XXVI 139 et XXVIII 345.

De hoc codice cf. A. Dondaine et L.-J. Bataillon, ‚Le Commentaire de saint Thomas sur les Météores', *Archivum fratrum Praedicatorum* 36 (1966) 81–152 spec. 91–3.

Biblioteca Colombina, Sección Capitular

Bibl. Colombina, Capitular 80 – 1 – 95 (XVII) 6 ff.

1 (f. 1–6) ANON., *Commentarius in caput secundum libri secundi Physicorum.*

Bibl. Colombina, Capitular 81 – 7 – 7 (XIV) 290 f.; f. 248 vacat.

1 (f. 1r–63r) ARISTOTELES LATINUS, *Physica;* 2 (f. 63r–124r) *Metaphysica nova;* 3 (f. 124v–126r) *Metaphysica vetustissima* (I c. 1–3); 4 (f. 126v–132r) *De differentia spiritus et animae* (rec. anon.); 5 (f. 132r–140v) *De causis* (cum commento); 6 (f. 141r–188v) *De caelo et mundo;* 7 (f. 189r–206v) *De generatione et corruptione;* 8 (f. 207r–236v) *Meteora;* 9 (f. 237r–247v) *De vegetabilibus et plantis;* 10 (f. 249r–270v) *De anima;* 11 (f. 271r–278v) *De sensu et sensato;* 12 (f. 279r–281r) *De memoria et reminiscentia;* 13 (f. 281v–283r) *De longitudine et brevitate vitae;* 14 (f. 283r–290r) *De somno et vigilia.* Cf. *AL* no. 1187 (signatura: Salón I Vitrina 1).

Bibl. Colombina, Capitular 82 – 1 – 5 (XIII/XIV) 103 ff.

1 (f. 1r–91r) ARISTOTELES LATINUS, *Ethica* (cum commento Eustratii; I–V text. cum comm., VI–IX text., X text. cum comm., mut.); 2 (f. 91v–92v) *De vita Aristotelis;* 3 (f. 92v–93v) *Liber de brevitate et longitudine vitae;* 4 (f. 93v–96v) *Liber de morte Aristotelis sive De pomo;* 5 (f. 96v–98r) *Liber de intelligentia Aristotelis;* 6 (f. 98r–102r) *Physiognomia.* Cf. *AL* no. 1186.

Bibl. Colombina, Capitular 82 – 5 – 15 (XV) 131 ff.

1 (f. 1–131) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum.* Cf. Lohr XXIII 332–4.

Bibl. Colombina, Capitular 82 – 7 – 14 (XV) 248 ff.;

f. 90–95, 107, 139–146, 162, 172–177 desunt; perg.

1 (f. 1r–89v) ALBERTUS MAGNUS, *De anima;* 2 (f. 96r–106v) *id., De intellectu et intelligibili;* 3–4 (f. 108r–138v) *id., De sensu et sensato; De memoria et reminis-*

centia; 5 (f. 147r–161v) *id., De somno et vigilia;* 6 (f. 163r–171r) *id., De spiritu et respiratione;* 7 (f. 178r–248v) *id., Meteora.* Cf. Lohr XXIII 342–3.

Bibl. Colombina, Capitular 83 - 2 - 6 (A. D. 1437) 224 ff.,
f. 189–191 vacant.

1 (f. 1r–188v) Albertus Magnus, *Sententia supra librum Politicorum. Inc:* Ptolomaeus in Almagesto dicit quod non est mortuus . . . / . . . quaerere veritatem. Cf. Lohr XXIII 345.

2 (f. 192r–224v) ⟨Johannes Krosbein⟩, *Compendium moralis philosophiae. Inc:* Omnis ars et disciplina et operatio . . . Cf. Lohr XXVII 254.

Inc: (f. 192r–208r: *Compilatio super Ethicam)* Omnis ars et disciplina et operatio et electio appetit quoddam bonum . . . / . . . in pluribus experti sunt.
– (f. 208r–209v: *Oecon.)* Capitulum primum docet quare . . ., – Oeconomica docet regimen familiae . . . / . . . ad filios et parentes.
– (f. 209v–221r: *Pol.)* Quod vita civilis est homini naturalis – Quoniam omnis civitas hominum ordinatur . . . / . . . fistulae contemnunt. Explicit liber Politicorum.
– (f. 221r–222r) Capitula librorum Politicorum.
– (f. 222r–223r: *Liber de bona fortuna)* Quoniam post sermonem de felicitate . . . / . . . Spiritum sanctum receperunt.
– (f. 223r–224v) Capitula librorum Ethicorum.

Bibl. Colombina, Capitular 84 – 1 – 13 (XV) 126 ff.

1 (f. 1–126) Aristoteles, *Ethica* (tr. Leonardus Bruni). *Inc: (praef. mut.),* – *(text).* Omnis ars omnisque doctrina . . . / . . . legibus et moribus.

Biblioteca Universitaria

Bibl. Universitaria, 330/154 (XV) 273 ff.; perg.

1 (f. 1–273) Aristoteles latinus, *Physica* (cum commento Averrois). Cf. *AL* no. 1188.

Bibl. Universitaria, 331/173 (XV) 144 ff.

1 (f. 1–144) Aristoteles, *Libri Rhetoricorum* (tr. Georgius Trapezuntius). *Inc:* Rhetorica cum dialectica convertitur. Nam de eis . . . / . . . habetis iudicare.

Bibl. Universitaria, 332/53 (A. D. 1628) 376 ff.

1. Didacus Lopez, S. J., *Commentarii in VIII libros De physico auditu.*

Bibl. Universitaria, 332/58 (A. D. 1629) 181 ff.

1. Didacus Lopez, S. J., *Commentarii in De anima.*
2. Id., *Commentarii in De generatione et corruptione.*

Bibl. Universitaria, 332/63 (A. D. 1627) 431 ff.

1. Didacus Lopez, S. J., *Commentarii in universam Aristotelis dialectiam.*

Bibl. Universitaria, 332/155 (XV) 159 ff. (non num.); perg.

1. Aristoteles, *Libri de animalibus (De historia animalium; De partibus animalium; De generatione animalium)* (tr. Theodorus Graecus). *Inc: (praef.)* Lycurgum Lacedemonium qui leges . . .

2. Adelardus Bathoniensis, *Quaestiones naturales. Inc:* Cum in Angliam nuper . . . *Ed:* M. Müller, *Die Quaestiones naturales des Adelardus von Bath* (Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters 31, 2; Münster 1934) 1–69.

Hegel-Bücher 1961—1971

Ein Auswahlbericht (8. Teil)[1]

Von Walter Kern, S. J.

Zur Wirkungsgeschichte Hegels

Der rasche Gang durch die eineinhalb Jahrhunderte seit Hegels Tod, für den der Hegelsche „Weltgeist" in den Siebenmeilenstiefeln eine Rechtfertigung abgibt, beginnt mit Überblicken zur alten Hegelschule. Vom politischen und theologischen Rechtshegelianismus (Einzelgestalt: der frühe Bruno Bauer), der der Rehabilitierung bedarf, führt der Weg zur bekannteren und geschätzteren Linken, über Feuerbach zu Marx und zum Marxismus. Es schließen sich an Bücher über die Auseinandersetzung mit Hegel während des 19. und/oder 20. Jahrhunderts in verschiedenen Ländern (slawischer und deutscher Sprache) oder von seiten einzelner Denker (A. Vera, T. H. Green, S. Kierkegaard, J.-P. Sartre).

Unter dem Titel „Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode" hat der philosophische Verlag Frommann-Holzboog den Anhang (639–916) zur 1896 erschienenen 4. Aufl. des „Grundrisses der Geschichte der Philosophie" von *Johann Eduard Erdmann* in Faksimile neugedruckt[2]. Er umfaßt die Geschichte der nachhegelschen Philosophie im Zeitraum von *1830–1865* und ist immer noch die vollständigste Übersicht über die alte Hegelschule, ihre Richtungen, Fort- und Umbildungen nebst Gegnerschaften aus der Feder eines kompetenten, gemäßigt-hegelianischen Zeitgenossen von philosophiehistorischem Rang. Schon das genügt, den Band trotz des stark verkleinerten Schriftbildes und des hohen Preises zu empfehlen. Das S. 729 genannte Register oder irgendein Inhaltsverzeichnis sucht man vergebens.

Zu Erdmanns Geschichte der (Nach-)Hegelei reicht uns derselbe Verlag eine doppelbändige Textauswahl. Der 1960 zuerst italienisch und dann 1962 auch deutsch erschienene Band „Die Hegelsche Linke", von K. Löwith herausgegeben, wurde von uns schon vor Jahren besprochen[3]. Nun sei im nachhinein *„Die Hegelsche Rechte"* angezeigt. Der Untertitel lautet: Texte aus den Werken von F. W. Carové, J.E. Erdmann [!], K. Fischer, E. Gans, H.F.W. Hinrichs, C.L. Michelet, H.B. Oppenheim, K. Rosenkranz und C. Rössler – ausgewählt und eingeleitet von Hermann Lübbe[4], der außer der Einleitung (7–17) auch bio- und bibliographische Angaben zu den einzelnen Autoren (321–330) beigefügt hat. Merken wir nur an, daß als einziger Rosenkranz mehrfach, und zwar mit fünf kurzen Stücken, vertreten ist; und daß die von Hinrichs – der vor allem bekannt ist durch das 20seitige Vorwort Hegels zu seinem religionsphilosophischen Buch von 1822 –, von

---

[1] Teil 1–5 s. zu Beginn von Teil 6: ThPh 48 (1973) 398[1]; Teil 7: ThPh 49 (1974) 72–92.

[2] Kl. 8° (Stuttgart 1964) XI u. 275 S., Frommann. Daß die 4. Aufl. den Text der 3. von 1877 unverändert übernommen habe (Einleitung von H. Lübbe: S.V), ist nicht ganz wörtlich zu nehmen: s. die Verweise auf Veröffentlichungen der 80er Jahre S. 660 u. 720.

[3] Schol 38 (1963) 70 ff.

[4] 8° (Stuttgart 1962) 330 S., Frommann. Auch davon gibt es eine italienische Ausgabe (Bari [2]1966) Laterza.

Erdmann und von Rössler (86–142 bzw. 220–269 und 270–320) politischer, staatsphilosophischer Natur sind; nicht von ungefähr, wie sich umgehend zeigen wird. Daß übrigens Michelet, gegen seine Selbstklassifizierung, hier unter den Rechtshegelianern auftritt, ist durch die einigermaßen beliebige Grenzziehung innerhalb der 1841 von D.F. Strauß erfundenen Rechts-Links-Qualifikation bedingt. Bei Löwith ist dafür unter die atheistischen Linkshegelianer ein höchst „weißes Schaf", Kierkegaard nämlich, gemischt. Wenn dagegen im Lübbe-Band ein Name fehlt, so der K. Conradis, der allerdings schon zu seinen Lebzeiten vernachlässigt wurde (s. Erdmanns Geschichte, 707). Aber das ist – nur ein Theologe.

Hermann Lübbe[5], nach einem Intermezzo als nordrhein-westfälischer Staatssekretär für die Hochschulen wieder Philosophieprofessor – früher in Münster, jetzt in Zürich –, liegt daran, *„die politische Theorie der Hegelschen Rechten"* (27–84) aufzuwerten oder zuallererst einmal darzustellen, ein Versäumnis der ganzen bisherigen Philosophiegeschichtsschreibung nachholend. Das Vorwort der soeben angezeigten Textauswahl (S. 8) faßt zusammen: Das Schema, „demzufolge die deutsche philosophische Klassik nach Hegels Tod ‚zusammenbrach', worauf sich die Philosophie in den ‚Niederungen' des Materialismus und Positivismus verlor, bis sie nach 1871 ‚wieder aufstieg'", ist falsch. „Die Hegelsche Rechte demonstriert die immense schulmäßige Wirksamkeit Hegels weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts hinweg . . .: die Schüler Hegels genossen längere Zeit – in Preußen bis etwa 1835 – einen berufsmäßigen Vorzug, der ihnen eine öffentliche Stellung verschaffte, die trotz mancherlei behördlichen Schikanen auch dann noch stark blieb, als nach 1840 und erst recht nach 1848 der politische Wind ihnen entgegenblies." An Gans, Rosenkranz, Carové, Hinrichs zeigt L.: Das politische Denken der Rechtshegelianer war keineswegs reaktionär, auch nicht nur konservativ; „vielmehr war es die philosophische Seite jener vielgestaltigen politischen, gesellschaftlichen und geistigen Tendenzen, die, ohne daß sie die Revolution als diese gewollt hätten, in der Bewegung des Jahres 1848 ans Ziel zu gelangen hofften". Sein Ende war nach Bismarcks Reichsgründung teils Resignation, teils Nationalliberalismus und Machtstaatsideologie (31 f.; vgl. auch 88, 123 f., 138, 141, 148). L.s Bilanz des alten Hegelianismus: „Die Linke war in ihrer Religionskritik unmißverständlich, in politischer Hinsicht fanatisch; die Rechte dagegen war in ihrer Religionsphilosophie zweideutig, politisch aber die Partei des vernünftig-praktischen Ausgleichs" (38). Damit, mit der rechtshegelianischen Religionsphilosophie, ist ein neuer Aspekt berührt. – Die weiteren Teile des Buches handeln von dem neukantianischen Sozialismus, besonders F.A. Langes und H. Cohens; von der eudämonistischen Ethik der Materialisten und Positivisten (L. Büchner usw.); sowie der deutschen Weltkriegsphilosophie von 1914 (R. Eucken, W. Sombart u.a.). Die Einleitung: von der Ideologie in ihrem Verhältnis zur politischen Philosophie.

Das politische und religionsphilosophische Thema verbindet *Jürgen Gebhardt*[6] in einer Studie über die Hegelschule in ihrem eigentlichen Jahrzehnt von *1830–1840*. Dabei liegt nun der Nachdruck auf dem theologischen, und zwar eschatologischen Moment. Innerhalb eines weitgespannten, das 19. mit dem 20. Jh.

---

[5] *Politische Philosophie in Deutschland.* Studien zu ihrer Geschichte. Gr. 8° (Basel/Stuttgart 1963) 242 S., Schwabe. – Druckfehler: 17,2 v. u.: „abhängig", nicht „unabhängig"; 140,5: „Jahrhundertmitte", nicht „-wende"; 143[5],2: „1904", nicht „1804".

[6] *Politik und Eschatologie.* Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830–1840 (Münchener Studien z. Politik, 1). Gr. 8 (München 1963) X u. 183 S., Beck. – Von G. auch: Karl Marx und Bruno Bauer, in: Polit. Ordnung und menschl. Existenz. Festschr. E. Voegelin (München 1962) 202–242.

verbindenden Rahmens (1–26 und 153–168) wird zunächst schon Hegel selber unter dem Stichwort „politischer Messianismus" gesehen (27–48). Göschel, der Hegel in seinen „Aphorismen ..." von 1829 christlich deutet, und Hegels sehr zustimmende Rezension dieses Buchs geben das Problemfeld „eschatologischer Grunderfahrung" (?; 61) vor. Es wird dabei bereits „ein Prozeß vorgezeichnet, der den Hegelianismus aus dem Medium Hegelisch-christlicher Symbolik herausführt und ihn aufblättert entsprechend der Vielzahl der in der Zeit vorhandenen Möglichkeiten zur Symbolisierung" (63). Als „Aufblätterer" werden vorgestellt Marheineke, Rosenkranz, Michelet, die reagieren auf Göschel einerseits und auf die Leugnung der Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele durch Friedrich Richter, den eigentlichen Anlaß zur Spaltung der Hegelschule, anderseits. Die Absage an die schon bei Hegel zweideutige christliche Symbolik vollendet Strauß. Breit berichtet G. über die Kontrahenten von Strauß, besonders über F. Schaller (99–109). Mit Strauß beginnt der Übergang von der philosophisch-akademischen Kontemplation zur Forderung der politischen Aktion. Ein Schüler Michelets, der polnische Graf Cieszkowski, thematisiert durch seine Historiosophie, die zur organisierten revolutionären Weltbeherrschung führen soll, das eschatologische Problem der Nach-Hegel-Kontroverse. Kritisch sei angemerkt: Stark überbetont werden die Elemente des Schwärmertums und der Mystik im Idealismus ganz allgemein (z. B. 23, 27) und bei Hegel insbesondere, zusammen mit dessen angeblicher erschütternder Erfahrung des Gottes Jesu Christi (36 f.!) [7]. Dennoch berührt die bei Eric Voegelin angefertigte, leicht dilettantische Dissertation, wenn zwar nicht ohne einen Ruch von Neu-Abendländerei, das m.E. zentrale Problem der theologisch-politischen Hegeldeutung. Der Hinweis auf die Verkehrung des Christentums in „eine modern-griechische Gnosis" (47 nach Holborn) sei nachdrücklich festgehalten.

Hans-Martin Sass, dem wir auch eine vorbildliche Bibliographie zur Geschichte der politischen Theorie Hegels im 19. Jh., also zum ersten Schwerpunkt des gegenwärtigen Hegelstudiums, verdanken [8], bietet uns eine höchst informative und gründliche Untersuchung der religionsphilosophischen Auffassung von rund dreißig Hegelianern und sich mehr und mehr als antihegelianisch verstehenden Diskussionspartnern der Hegelschule in den Jahren 1838–1850 [9] an. Obwohl nur als – Münsteraner – Dissertation veröffentlicht, verdient das bestfundierte wissenschaftliche Opus (Anmerkungen und Quellen nebst Sekundärliteratur: 220–300) auch nach einem guten Jahrzehnt noch eine Druckausgabe und weite Verbreitung sowie engagiertes Studium, vor allem, wenn auch nicht nur, von seiten der Theologen. Sie werden ihnen unbekannte und höchst interessante Autoren finden ...Zitieren wir nur: „Die Entscheidung der Schüler für oder gegen das System ist identisch mit ihrer Entscheidung gegen oder für den Säkularismus." „Das Phänomen des Säkularismus", an dem sich die Hegelschule spaltet, „entspringt, nicht primär der Schulsituation der Hegelianer, sondern hat seine Wurzeln in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts" (220, 222).

---

[7] Was soll ein Satz wie: „Hegels Spekulation erfährt ihre Größe aus dem ontischen Status des Philosophen, der eins ist mit dem verklärten Jesus als der Wirklichkeit schlechthin"? Oder die Wortwendung (Wörterwendung) von Nicht-Denken S. 44 oben: „Das ‚System' unterwirft die Seinsordnung mittels der im Begriff vollzogenen Identifikation Gottes mit dem Logos, dem verklärten *Jesus*, dem Absoluten, dem Geist, der Liebe, dem Sein" usw. usw. – Ich votiere für die Kritik P. Cornehls an G. („Die Zukunft der Versöhnung") [1971] 214 ff., 167⁹; vgl. ThPh 49 [1974] 84–91).

[8] *J. Ritter*, Hegel et la Révolution Française (1970) 89–142; vgl. ZKTh 46 (1971) 141.

[9] *Untersuchungen zur Religionsphilosophie Hegels in der Hegelschule 1830–1850*. 8° (301 S.). – Referenten waren H. Lübbe und J. Ritter.

Auch die 1965 als Ms. gedruckte Bonner Dissertation von *Joachim Mehlhausen*[10] über die spekulative Theologie *Bruno Bauers* aus seinen noch „orthodox"-rechtshegelianischen Jahren *1834–1839* wiegt – wie jene von Sass – leicht das eine und andere Buch auf. Wenn nach Stuke (127 [9]) die Bauer-Forschung trotz vieler Abhandlungen „immer noch in den allerersten Anfängen" steckt, so hat für den angegebenen kurzen Zeitraum M. diesem Defekt doch wohl abgeholfen. M. gibt einleitend einen Überblick über die Bio- und Bibliographie Bauers (68–91) und skizziert für die Zeit bis 1835 die spekulative Theologie anderer Hegelianer in Dogmatik (I. Rust*, Ph. Marheineke, K. Rosenkranz; 102–117) und Exegese (W. Vatke, L. Usteri*, C.St. Matthies*, J.G. Billroth*, Strauß; 118–152, dadurch zu einem guten Teil* H.-M. Sass ergänzend. Der klar aufgebaute Hauptteil referiert über Bauers Selbstabgrenzung gegen die zeitgenössische nichtspekulative Theologie des Rationalismus, des Supranaturalismus und der Mischform Neologie (153–185), und besonders gegen Strauss (186–200). M. legt dann gemäß der Problemstellung (201–217) „das *orthodoxe System*" Bauers dar; und zwar erstens die Idee der Offenbarung auf dem breit ausgeführten Hintergrund des sie rechtfertigenden allgemeinen Religionsbegriffs (218–277), zweitens Bauers spekulative Hermeneutik (278–314). Den Beschluß macht der anhand von drei Schriften der Jahre 1839–1840 verfolgte Übergang zur Hegelkritik (315–347). Literaturverzeichnis und Anmerkungen nebst 17 (zumeist Text-) Beilagen: 7–60 bzw. 353–443! – Die Leitfrage erinnert uns an Strauss (s. unten Rambaldi): sie ist „die einer jeden Hegelinterpretation entgegenstehende Ambivalenz der ‚Rechtfertigung der positiven Religion im Begriff'" (67). Wie Bauer vorgeht, weist M. trefflich auf an seiner Bearbeitung der 2. Aufl. von Hegels religionsphilosophischen Vorlesungen, die Bauer 1839/40 rasch [11] – neben anderer Arbeit – durchführte. In die Bestimmung des Religionsbegriffs führt Bauer, abweichend von Hegel, als zweites Moment die Anschauung ein, so daß die dadurch sozusagen innerreligiös aufgewertete Vorstellung auf die dritte Stelle vorrückt und innerhalb der Trias kein Platz für das Denken übrigbleibt. Bauer greift damit in etwa auf das Schema der „Phänomenologie" (das von der Linken bevorzugte Werk Hegels!) zurück. Und er betont erneut den Unterschied zwischen der religiösen Vorstellung und dem hinzukommenden denkenden Begreifen der Religion: „Die spekulative Interpretation der religiösen ‚Vorstellung' spielt demnach in Bruno Bauers System eine ausschlaggebende Rolle" (241). Dabei wird die „Anschauung" den außerbiblischen Religionsformen zugeordnet, die „Vorstellung" der biblischen Religion vorbehalten. Die von M. dargelegten Konsequenzen dieser Umdeutung Hegels fassen sich in „ein zwischen dem endlichen und dem unendlichen Geist bestehendes Bezugsverhältnis" zusammen, „das einerseits notwendig allein vom unendlichen Geist gesetzt wäre (denn der endliche Geist ist in die ‚Anschauung' ‚verschwebt' und zur Untätigkeit verurteilt), das aber zum anderen ebenso notwendig als freie ‚Production' des endlichen Geistes bezeichnet werden könnte. Auf der transzendentalen Dialektik dieser Deduktion beruht der apriorisch entwickelte spekulative Offenbarungsbe-

---

[10] *Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung.* Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt. 8° (444 S.). – Von M. auch: Die religionsphilos. Begründung der spekulativen Theologie Bruno Bauers: Zeitschrift f. KirchGesch 78 (1967) 102–129; Bruno Bauer 1809–1882, in: Bonner Gelehrte. Evang. Theologie (Bonn 1968) 42–66; Der Umschlag in der theol. Hegel-Rezeption – dargestellt an Bruno Bauer, in: Kirche u. Theol. im 19. Jahrhundert, hrsg. v. G. Schwaiger (Göttingen 1975) 175–197.

[11] Die Schnelligkeit des schreibenden Schaffens auch bei Strauss, Feuerbach, Ruge, Marx usw. vermerkt Rambaldi (s. unten S. 571 f.) 231 f.

griff Bruno Bauers ...Auf ihr beruht auch ...Bruno Bauers spätere negative Hegelinterpretation und seine atheistische Religionskritik" (249 f.; vgl. 237–250) [12]. Nochmals: „Die in der religiösen ‚Vorstellung' erkannte Synthese zwischen endlichem und unendlichem Geist kulminierte in dem Satz, daß der endliche Geist zwar die ‚Inhalte' der jeweils gegebenen religiösen ‚Vorstellungen' frei produzierte, dabei aber von der göttlichen Setzung des ‚Anschauungs'-Materials abhängig blieb" (270). Daß aber die eine Seite in der Tat nur die andere sei, soll das wirkliche Denken in der Idee der Offenbarung zeigen. Bauers subjektivistische Argumentation lenke nur wiederum auf das endliche Selbstbewußtsein zurück, darauf sei seine Aufmerksamkeit von Anfang an konzentriert gewesen (vgl. 268–277). Der Bruch in Bauers Denkentwicklung wird methodisch-exegetisch markiert in der „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes" von 1840 durch „das offenkundige Zurücktreten der spekulativen Interpretationsmethode ... zugunsten eines nach der historischen Faktizität fragenden hermeneutischen Programms" (82; 329–345). Am exegetischen Sachverhalt (?) von AT und NT sei die Spekulation gescheitert (348).

Horst Stuke setzt in der ausführlich eingeleiteten (29–82) und kurz zusammengefaßten (247–255) Studie *„Philosophie der Tat"* [13] die Linie Gebhardts in drei sehr kenntnisreichen und wohl ausgewogenen Monographien über A. Cieszkowski (83–122), B. Bauer (123–187) und M. Heß (189–244) fort. Die summarischen Charakteristiken orten die Begründung der Philosophie der Tat beim jeweiligen Autor im absoluten Spiritualismus, bzw. im philosophisch-politischen Radikalismus und im Sozialismus. Die Bedeutung der Arbeit liegt in der Darstellung, wie Marxsche Intentionen und Motive vor Marx in dem kurzen, durch die Programmatik radikaler Emanzipation geprägten Zeitraum von *1837–1845* in einer grundverschiedenen und gegensätzlichen Weise ausgestaltet wurden, von der Marx abhängig ist, ohne daß die junghegelianischen und frühsozialistischen Entwürfe nur Vorstufen zu Marx wären. Was sie bedingt, ist das schon bei Hegel maßgeblich aufbrechende „epochale Bewußtsein der universalen Krise der ‚christlich-germanischen Welt'" (38). Zu überwinden sei die Krise durch die Wiederherstellung der Totalität des Menschseins, die Deckung von Idee und Wirklichkeit. Das wird durch die Dialektik möglich gemacht, die ihren geschichtsphilosophischen Gang geht. Eschatologie waltet: Das Noch-nicht ist im Schon prinzipiell beschlossen. Alt- *und* Junghegelianer, die nicht schlechthin gleichzusetzen sind mit rechts und links, haben Hegels Lobpreis der Theorie kritisiert, indem sie – wie auch Nicht-Hegelianer unterm Einfluß Fichtes und Schellings – für die „Einführung der Philosophie ins Leben", für „die Praxis der Idee" eintraten. *August Cieszkowski,* gläubiger Katholik und „organisch-evolutionärer Konservativer" (87), wurde zu Unrecht den Linkshegelianern zugezählt, als ob diese Einfallsreichtum und kreativen Mut gepachtet hätten. Er konstruiert kraft Hegel plus polnischem Messianismus über dem naturverhafteten Altertum und dem radikal antithetischen, geistig-allgemeinen, mittelalterlichen Christentum die spekulative Synthese der Zukunft. Meilensteine des Neuen sind die Reformation,

---

[12] Der Nachdruck zweier ursprünglich anonymer Bauer-Pamphlete, geschrieben nach seiner „Bekehrung" zum Atheismus, sei angezeigt: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen [1841]: (Aalen 1969) 168 S. Scientia; Hegels Lehre von der Religion und Kunst ... [1842]: VI u. 227 S. (ebd. 1967) (s. ZKTh 93 [1971] 470, bzw. ThPh 43 [1968] 460 f.).

[13] Untertitel: Studien zur „Verwirklichung der Philosophie" bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten (Industrielle Welt, 3). 8° (Stuttgart 1963) 258 S. Klett.

die modernen Naturwissenschaften und die französische Revolution. Aber das eigentliche Prinzip des dritten Weltalters, der das Christentum ‚aufhebenden' Menschheitsvollendung, ist der Wille und seine schöpferische Tat: über dem An-Sich und dem Für-Sich – neu: – das „Aus-Sich". „Civitas Dei terrena", das „Gelobte Land auf Erden", die „politische Kirche der Menschheit" (108 f.): welch aktuelle Parolen! Hegel wird konsequent die bloße Rückwärtsgewandtheit und die bloße Kontemplation vorgeworfen. C. dagegen: Antizipation der Zukunft und Praxis. Dialektik und Utopie freien einander. – Bauer kommt hier natürlich nur als der spätere „extremste Vertreter" des Linkshegelianismus (127; G. Lukás) in Betracht, der 1841–1843 seinen philosophisch-politischen Radikalismus entwickelt. St. verteidigt Bauers „Philosophie des Selbstbewußtseins" gegen die Verdammung durch Marx und die diesem folgenden Kritiker. Gegen Hegels absoluten Idealismus plädiert Bauer für das menschliche Selbstbewußtsein als die „wahrhafte causa sui" (135), als schöpferische Macht der fortdauernden Umwälzung der Wirklichkeit, wobei die völlige Vernichtung des Alten das Neue, die Antithese, den Anti-Charakter verlieren läßt: Dialektik als revolutionäre Antithetik. Auch hier, aktuell: die dynamische Festschreibung des dialektischen Negationsmoments (vgl. heute die „Frankfurter"). Die Sinnspitze des Christentums, der „Revolution des [bloßen] Glaubens", erscheint bei B., viel negativer als bei Cieszkowski, als „chimärisch"-transzendierend, „tiefste Entfremdung" in Unmenschlichkeit (144–150, auch 150–159, 176 [85]). B. propagiert dagegen die Tat als „Terrorismus der wahren Theorie": nicht vagabundierenden Nihilismus, sondern die glückhafte Verwirklichung der Wesenskräfte des Menschen, also durchaus (wenigstens vor 1843) wirkliche Veränderung der Welt, und zwar durch das radikale Bürgertum (159, 163, 171, 173) ... Zur komplizierten Unterscheidung zwischen dem voluntaristischen Aktivismus des Revolutionärs und dem Determinismus des Geschichtsphilosophen: 174–178. – Der jüdische Frühsozialist *Moses Heß* bringt messianisch-chiliastischen Geschichtsglauben in sein entsprechend ekstatisches Denken ein. Für ihn (der 1862 auch einen Grundstein des Zionismus legt) ist die sozialistische Gesellschaftsordnung das Ziel der Geschichte, das Reich Gottes auf Erden. Der Weg: Überwindung des Weltzerwürfnisses durch Weltversöhnung, in der bekannten Epochentrinität, deren menschliche Prototypen für Heß Adam, Christus und Spinoza sind. Noch ein Tag wie deutsche Reformation und französische Revolution, „und vollendet ist der Sieg Christi in der Weltgeschichte" (296)! Der englische Kapitalismus ist die Umbruchsschwelle: zur Erneuerung des brüderlichen Urkommunismus im neuen Jerusalem. Immerhin wird dort nicht Anarchie, sondern Staatsmacht, als „Nerv der gesellschaftlichen Ordnung" und gar „Volkserziehungsanstalt", herrschen (213 f.). Ist Heß realistischer als die *Theorie* des Marxismus? Die gedanklichen Mittel der Heßschen Geschichtskonstruktion variieren vielfältig: vom Talmud über Spinoza und Rousseau zu Schelling und Hegel; zu christlichen Schwärmern gesellen sich die französischen „Sozialutopisten", zumal St.-Simon. Die Ethik überwiegt zwar die Dialektik, aber ein Zwiespalt bleibt. Das gilt auch für den späteren „Wahren Sozialismus". Dieser wird feuerbachisch-atheistisch. An die Stelle Gottes tritt die Gesellschaft. Heß steht nun ganz auf der Seite des Linkshegelianismus – und überwindet ihn bereits in Marx' Sinn. Seine Hegelkritik entspricht in etwa derjenigen Cieszkowskis. Über die drei Fassungen von Heß' „Philosophie der Tat" (Stukes Buchtitel!) von 1841–1845: 221–244. – Zur vorzüglichen wissenschaftlichen Fundierung dieses Buches vgl., außer dem Quellen- und Literaturverzeichnis (9–28), z. B. die „bibliographie raisonnée" zu Bauer (127–130: Anm. 9 u. 10) oder zu Heß (191 f.: Anm.1.).

Bescheiden stellt sich an die Seite von Stukes Buch eine kleine Sammlung von Texten der Junghegelianer D.F. Strauss, B. Bauer und A. Ruge, die *H. Steussloff* in

Ostberlin mit knappen Einleitungen herausgegeben hat [14]. Die Auswahl bevorzugt „scharfe" religionskritische und antichristliche Stücke. Das mag sie halten, wie sie will. Aber mehr als pedantisch merkt St. z.B. 29 [24] zu einer Strauss-Stelle, an der davon gar nicht die Rede ist, an: daß „die Christusmythe in der Hauptsache dem überragenden Eindruck der Persönlichkeit Jesu entsprungen sei", das sei eine idealistische und unwissenschaftliche Hypothese. Nicht einmal das also! Anderseits bescheinigt St. dem Urchristentum „einen tiefen humanistischen Kern", „den die Tradition bis zum heutigen Tag nicht verschütten konnte" (54). Man freut sich, bei Bauer von 1841 (60) auf die Quelle (?) der bekannten Marx-Stelle von der mit den Blumen der Religion umwundenen Kette zu stoßen. Insgesamt doch lesenswerte Zeugnisse „für die eine Arbeit der Freiheit" (96; A. Ruge) ...

Wieder eine andere Repräsentantenwahl trifft *Enrico Rambaldi* [15] für seine Darstellung der *„Ursprünge der Hegelschen Linken"*. Sie widmet sich in relativer Ausführlichkeit Heine (15–60), Feuerbach (178–216) – über den R. ein eigenes Buch schrieb [16] – und Bauer, von seinem Auftreten als Strauss-Gegner bis zu seiner Bekehrung zum Atheismus (264–292), vor allem aber Strauss und dessen im „Leben Jesu" zentrierter Entwicklungsgeschichte (61–177 und 217–263). Es folgen im Anhang (293–397) 18 Exkurse, die auf jeweils wenigen Seiten eine wahre Fundgrube sind, für zeitgenössische alte Zeitschriftenaufsätze wie für neuere Buchveröffentlichungen über einschlägige Einzelfragen, besonders für „und-Themen" wie: Ruge und Heine, Börne und Heine, Heine und der Sozialismus, Marx und Heine, usw. R.s Formalobjekt, die Entstehung des Linkshegelianismus, hält sich als Leitidee durch. Die Einleitung (1–14) handelt von Hegels Kultur- oder besser Universitätspolitik. Bei *Heine* interessiert die Hegelkritik und die viele linkshegelianische Themen vorwegnehmende Schrift von 1834 über Religion und Philosophie in Deutschland (25 ff., 50 ff.). Ähnlich liegt bei Feuerbach der Akzent auf der schließlichen Absetzbewegung von der Hegelschen Spekulation; er wird nach Strauß zur Gallionsfigur der Junghegelianer (207–216). Und Bauer entpuppt sich in Bonn als streitbarer Kämpfer der Linken; sein Gegner ist die lutherische Orthodoxie Hengstenbergs (278–285) [17]. Kommen wir zu Strauss! Für ihn, einen der giovani geni dell'hegelismo tubinghese" (61–82 [nicht: –115]), gehöre Hegel zum Bildungsambiente, meint – wohl übertreibend – unser Verf. Die „Genien", Strauss und einige Konpromotionalen – besonders C. Märklin –, lesen zwar in den zwei letzten Tübinger Jahren 1828–1830 zweimal wöchentlich die „Phänomenologie", ohne damit zu Ende zu kommen (76 [28]; 77, 140), und die Vorliebe für dieses Werk dauerte weiter (248 f.); aber im allgemeinen ist Hegel um diese Zeit in Tübingen fast unbekannt (nemo propheta in patria: 71; 73, 100 ff. [78],

---

[14] *Die Junghegelianer* (David Friedrich Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge). Ausgewählte Texte (Philos. Erbe, 5). Kl. 8° (Berlin 1963) 110 S., Dt. Verlag der Wissenschaften. – Mit dem Latein hat's der Hrsg. gar nicht (25[20]): „credo ut intelligentam – ich glaube in der Weise der Vernunft".

[15] *Le origini della sinistra hegeliana.* H. Heine, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer (Pubblicazioni della Fac. di Lettere e Filos. dell'Univ. di Milano, 39 = Sezione a cura dell'Istituto di Storia della Filos., 8). Gr. 8° (Firenze 1966) XV u. 407 S., La Nuova Italia. – Die im allgemeinen sehr genaue Arbeit verdient einigen Corrigenden-Schliff: 3[3] u. ö.: C. L. Michelet; 3[6]: I. H. Fichte; 6[14]: Kotzebue; 41[75]: „Luther als Schiedsrichter ..." und damit der „Feuer-bach"-Topos stammt wahrscheinlich von Feuerbach selber (lt. H.-M. Sass, Feuerbach statt Marx, in: Internat. Review of Social History 12 [1967], I, 108–119); 59,7: Vorwärts; 84[45],20: Heinrich Leo's: 103[81],5: theologischen; 108[95],1: Frommann; 109[97],5: Eschenmayer; 144[58],1: ἀνθρωπου; 150[68],11: Vischer.

[16] La critica antispeculative di L. Feuerbach (Firenze 1966).

[17] Bauer gegen Strauss: schon 139[43], 146, 217 f.[1].

109 [96]), und Schleiermachers Einfluß scheint größer gewesen zu sein, obwohl R. ihn auf den literarischen Stil begrenzen möchte (75 f. [27], 79 f. [118]). Zunächst behilft sich Strauss, als Vikar und Tübinger Repetitor und darüber hinaus bis 1838, und zwar bona fide, mit der doppelten Wahrheit von Religion bzw. Philosophie. Abgesehen von der in einer Rosenkranz-Rezension sich äußernden Allergie gegen dessen theologische Spekulation (110 ff.), sind es die von der Aufklärung überkommene, von Strauss mythologisch modifizierte historisch-kritische Bibelexegese und die ihm die akademische Laufbahn versperrende Reaktion der Umwelt auf sein „Leben Jesu" (1835/36), die ihn zur eindeutigen linkshegelianischen Stellungnahme der Streitschriften von 1837/38 und der Dogmatik von 1840/41 bringen; hier liege die „particolare interpretazione ‚tubinghese' di Hegel" vor (110): jedenfalls eine langwierige Entwicklungsgeschichte (82–120, 151, 162 . . .). R. hebt die hegelschen Momente im „Leben Jesu" hervor, aber auch, besonders in den „Streitschriften", den Unterschied von Hegel, zumal vom jungen Hegel, und vom Rechtshegelianismus, nämlich die „particolare angulatura storica empirica" (146) der mythologischen Reduktion der Hegelschen Universalität auf eine bloß partikulare Bedeutung Jesu. Strauss entwickelt seine Weise, zwischen theologisch-religiöser Vorstellung und philosophischem Begriff zu unterscheiden: zwischen „reiner Geschichte" und „reflektierter Geschichte" (164). Das empirisch-kritische Moment fehlt Hegel; ein Grund für seinen Konservatismus. Daß Christus bislang das größte religiöse Genie war, ist historisch, nicht philosophisch zu beweisen. Die 3. Streitschrift wird zum „manifesto della *sinistra* hegeliana" 252). Und Strauss' Dogmatik hebt das kirchliche Dogma auf. „Riformare Hegel alla luce di Hegel" (240) ist das allgemeine Programm. Deshalb auch der Übergang von der Verteidigung gegen die Vorwürfe des Pantheismus und der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele zur Annahme dieser Positionen [18]. Weiteres über den 1808 Geborenen?: „Strauss dal 1840–1841 sparirà praticamente dalla scena" (223)! – In somma: R.s Buch ist ein stupend kenntnisreiches Standardwerk, nicht nur für Interessenten für das, jedenfalls in seiner ersten Hälfte, hochinteressante 19. Jahrhundert.

Als Einzelkämpen aus der Kohorte der Linkshegelianer wenden wir uns *Ludwig Feuerbach* zu, der zu Marx und dem Marxismus überleitet. Einige „Kleine Schriften" [19] von ihm hat Karl Löwith [20] herausgegeben. Sie skandieren, sechs an Zahl, F.s Einsatz für und gegen die Philosophie Hegels: vom Brief an Hegel (1828; 7–13), in dem das Für bereits von gelindem Gegen durchzogen ist, und der „Kritik des ‚Antihegel'" gegen K. F. Bachmann (1835; 14–77) über F.s eigene, die Bachmannschen Einwände „in allen entscheidenden Punkten" (241) übernehmende Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" (1839; 78–123) zu „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie" (1842; 124–144), „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" (1843; 145–219) und „Notwendigkeit einer Veränderung" (1842/43; 220–235), welch letzterer Text hier erstmalig nach dem handschriftlichen Original ediert wurde. Löwiths Nachwort: 237–255. Eine nützliche, handliche Sammlung zu Geschichte und Nachgeschichte des Hegelianismus; und preiswert dazu.

---

[18] Vgl. zum Obigen: 143–147, 221, 234, 241–244, 247–262.

[19] (Theorie 1). Kl. 8° (Frankfurt 1966) 256 S., Suhrkamp.

[20] Da der 1973 verstorbene Löwith in der Geschichtsschreibung des Hegelianismus einen markanten Platz einnimmt – besonders durch „Von Hegel zu Nietzsche" ([6]1969; s. auch oben S. 565, mag dieser Hinweis auf eine jüngst erschienene Würdigung angebracht sein: *Alberto Caracciolo, Karl Löwith* (Profili e Ricordi, 3) (Napoli 1974) 163 S. Soc. Naz. di Science, Lettere e Arti (erhältlich bei: Giannini Editore, Via Cisterna dell'Olio 6/b, Napoli). Darin über Hegel passim, bes. 82–90. Vgl. auch: *H.-M. Sass*, Urbanität und Skepsis: Karl Löwiths kritische Theorie, in PhRdsch 21 (1975) 1–23.

Einen ausführlichen lebens- und denkgeschichtlichen Kommentar zum jungen, prohegelschen Feuerbach, genau bis zum Jahre 1837, bietet *Claudio Cesa* [21]. Er will das Werk von S. Rawidowicz [22] ergänzen, das in den frühen Schriften zu wenig das gegenüber Hegel Originäre beachte und gerade hierfür nicht genug textnahe sei (9 f.). C., der auch eine Reihe von Artikeln zur Hegelschule veröffentlicht und „Die Hegelsche Linke" (s. oben S. 565) ins Italienische übersetzt hat, registriert minuziös alle Notizen Feuerbachs und seiner Biographen, berichtet über den zwischen Paulus und Daub stehenden Heidelberger Theologiestudenten und dessen Berliner Jahre (17–73), um dann seine Schriften der Erlanger Zeit von 1826–1832 (74–187) sowie die philosophiegeschichtlichen und kritischen Arbeiten der Jahre 1833–37 (188–289) zu analysieren. Sagen wir nur, daß C.s Detailstudien, die jeden systematischen Gesamtentwurf vermeiden, eine unentbehrliche Hilfe zu genauer Feuerbachkenntnis darstellen und erst zuallerletzt, und zwar nur für den noch weit stärker eingegrenzten vor-Erlanger Zeitraum, durch eine neue Untersuchung [23] ersetzt werden können.

Von zwei höchst umfänglichen Bänden *„Marx e la dialettica hegeliana"* hat *Mario Rossi* den ersten, 1960 erschienenen, dem Thema „Hegel und der Staat" gewidmet; darüber wurde in einer früheren Literaturübersicht ausführlich berichtet [24]. Der 2. Band „La genesi del materialismo storico" [25] handelt in Buch I (11–171) von der alten deutschen Hegelschule: ihren Ursprüngen noch zu Hegels Lebzeiten, ihrer durch theologische Kontroversen gekennzeichneten zweiten Periode von 1831–1839 und ihrer dritten Periode von 1840–1844 mit den besonders markanten politisch radikalen und atheistischen Tendenzen. Aus Buch II „Der junge Marx" interessieren hier vor allem die Abschnitte über die hegelfreundliche Zeit von Marx und Engels (175–293) und über Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts (295–423); die weiteren Abschnitte sind betitelt „Die kommunistische Bekehrung" und „Der neue ‚positive Humanismus'". Buch III (625–1007) stellt die materialistische Geschichtsauffassung dar anhand der bis 1847 datierenden Schriften „Deutsche Ideologie", Thesen zu Feuerbach, „Das Elend der Philosophie", „Kommunistisches Manifest". – Von R. wurde eine umfassende *Geschichte des Hegelianismus* erwartet; er hat dafür schon 1953 (²1959) in der „Einführung in die Geschichte der Hegeldeutung" [26] eine Vorübung veröffentlicht, und in der „Enciclopedia filosofica" [27] gibt er einen gedrängten Gesamtüberblick. Aber das säkuläre Werk liegt auch hier nicht vor, obwohl die gut 160 Seiten eine der ganz wenigen Darstellungen der hauptsächlichen Entwicklung in Deutschland von *1816–1844* insgesamt sind, und zwar m. W. die stattlichste neuere, d. h. nach Erdmann. Daß R., lange Zeit akademischer Cheftheoretiker des italienischen Kommunismus, den breitesten Raum dem in den späteren Jahren bei Bauer, Feuerbach und Ruge aufkommenden Atheismus und Radikalismus widmet, macht die Ausrichtung seines Werkes auf Marx verständlich. Aus der frühen Hegelperiode

---

[21] *Il giovane Feuerbach* (Bibl. di cultura moderna, 576). 8° (Bari 1963) 303 S. Laterza. – Von C. auch: Studi sulla sinistra hegeliana (Urbino 1972; 368 S.); und: Hegel e la rivoluzione francese, in: Riv. crit. di storia della filos. 2 (1973) 175–194.

[22] Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal, 1931 (2. Aufl. 1964!).

[23] *Uwe Schott*, Die Jugendentwicklung Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825 (Göttingen–Zürich 1975) 255 S. Vandenhoeck & Ruprecht.

[24] Schol 37 (1962) 104 f., 107–110 und 560–565. Über die um 162 Seiten zur Geschichtsphilosophie und Ästhetik Hegels erweiterte Neuaufl. dieses Bandes unter dem Titel *„Da Hegel a Marx":* ThPh 46 (1971) 138 f.

[25] (Nuova bibl. di cultura, 49). 8° (Roma 1963) 1043 S. Editori Riuniti.

[26] XXVI u. 238 S.: s. Schol 38 (1963) 72.

[27] ²III (1967), Sp. 505–518.

von Marx und Engels werden nach den Arbeiten zu Marx' Dissertation (202–236) sehr ausführlich dessen Artikel in der „Rheinischen Zeitung" referiert (236–293). Über Marx' *„Kritik des Hegelschen Staatsrechts"* [28] von 1844 liefert R. eine ganze 130seitige Monographie, die auch auf die Voraussetzungen und die neue kritische Methode dieser Schrift eingeht.

In derselben Themen-‚Ellipse' *„Hegel und die marxistische Staatslehre"* liegt – schon die Umstellung der Bezugspunkte gegenüber Rossis Werk zeigt es an – für *Jakob Barion* [29] der Nachdruck auf Hegel. Nach einem Überblick über die Entwicklung der Staatslehre beim vor-Jenaer und Jenaer Hegel (18–51) stellt B. nach Enzyklopädie und Rechtsphilosophie Hegels Auffassung vom Staat als der Wirklichkeit der sittlichen Idee dar (57–77). Fazit: Hegel kann „nicht mit Recht als Philosoph der Restauration und Reaktion bezeichnet werden. Gewiß, Hegel ist kein Revolutionär"; er „will nicht die Vergangenheit als Ganzes vernichten. Sie ist ihm nicht schlechthin verwerflich, er sieht vielmehr auch das Wertvolle und Dauernde in ihr und will es für die Gegenwart ‚aufheben'" (9). Auch der 2. Teil des Buchs „Marxismus und Staat" verfolgt in geraffter Übersicht und in Einzelanalyse, inwieweit in Gefolgschaft und Kritik der junge Marx, in etwa auch Engels, auch in ihren späteren Ansichten über Gesellschaft und Staat von Hegel mitbestimmt sind (78–110, passim auch 110–141). Der Rest ist Lenin und Stalin. Besonders dankenswert ist, wie B. sich in den Anmerkungen (179–235!) einläßt auf die Literatur und im Nachwort auch Stellung nimmt zu seinen eigenen Kritikern. Die Aktualität des Themas und seiner Behandlung ist keine Frage. Daß B.s Buch, Hegel betreffend, durch die von K.-H. Ilting [30] überaus detailliert edierten und kommentierten Dokumente zur Rechtsphilosophie von Grund auf zu korrigieren wäre, ist nicht des Rez. Eindruck.

Lucio Coletti hat in das Buch *„Il marxismo e Hegel"* [31] den 1. Teil (3–170), der ihm den Namen gab, unverändert übernommen aus einer italienischen Ausgabe von Lenins „Philosophischen Heften", für die er die Einleitung bildete; darüber wurde früher schon berichtet [32]. Zufrieden ist C. mit dieser Jugendarbeit von 1958 allerdings nicht mehr, schon gar nicht mit dem Kap. „Hegel und Lenin" (laut S. VII). Man solle sich mehr an das Dutzend neuer Aufsätze im größeren 2. Teil dieses Buches halten (173–434). In einigen Stücken schlägt der Grundtenor schon im Titel durch; sie beziehen Hegel z. B. auf die „Dialektik der Materie" oder auf die „Widerspiegelungstheorie". Andere verbinden mit Hegel den Skeptizismus oder Spinoza oder Jacobi. „Da Bergson a Lukács" (317–356) gibt einen tour d'horizon unterm Leitmotiv ‚Intellektualismus und dessen Kritik', bei dem neben Hegel Engels, Lenin, Marcuse und viele andere auftreten. Die beiden letzten Abhandlungen – und auf sie legt C. am meisten Wert – gehen der philosophischen Herkunft des Begriffs der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse bei Kant und Hegel nach (357–402) sowie der Idee der bürgerlich-christlichen Gesellschaft und damit der Universalität des Menschen (403–434). Sehr schön meint C., der Marxist

[28] Davon gibt es übrigen eine preiswerte neue Reclam-Ausgabe: Kl. 8° (Stuttgart 1973) 240 S. Nachwort von Th. Stammen: 189–240.

[29] Gr. 8° (Bonn 1970) IX u. 252 S. 2., verb. u. erw. Aufl. Bouvier. Die 1. Aufl. von 1963 wurde ergänzt durch das Nachwort (236–247) und die Register (248–252).

[30] Vgl. zu Beginn des letzten Berichtsteils; sowie ZKTh 96 (1974) 441 ff. u. 97 (1975) 303–306.

[31] (Bibl. di cultura moderna, 665). 8° (Bari 1969) VII u. 442 S., Laterza. – Da Lenins Lesefrüchte tatsächlich in der Hauptsache *„Hefte zu Hegels Dialektik"* sind, sei auf eine neue ebenso handliche wie preisgünstige Ausgabe ders. unter diesem Titel verwiesen: (München 1969) 255 S. Bernhard u. Rogner. Einleitung von *Th. Meyer:* 9–71.

[32] Schol 38 (1963) 75 f.

müsse zustimmen: „Das Christentum ist das Prinzip der subjektiven Freiheit" – aber: „(oder, besser gesagt, die – wennzwar entfremdete – Weise, in der dieses Prinzip zuerst ans Licht kam)" (413). Dem Rez. will scheinen: wovon immer die Rede geht, sie orientiert sich an Marx, dann auch an Feuerbach, Engels, (zumeist kritisch:) Lukács usw. Der Buchtitel hat recht: *„Il marxismo* e Hegel".

Gemäß dem Trend, immer mehr über immer weniger zu wissen, hat in *Günther Hillmann*[33] auch *der junge Marx und sein Verhältnis zu Hegel* für die wenigen frühesten Jahre bis zum Abschluß der Dissertation – 1835–1841 – einen sachkundigen Analysator gefunden. Zwar ist die Berichterstattung über die bisherige einschlägige Literatur allzu knapp; und wenn H. bemerkt, die italienische Diskussion nach 1945 sei „von deutscher Seite bisher kaum beachtet worden" (15), so bestätigt er dies selbst durch Anm. 20 (407) hierzu, die nur eben B. Croce, A. Banfi, M. Rossi und U. Spirito nennt, ohne daß sie, Croces Hegelbuch von 1900 ausgenommen, auch nur in der Bibliographie aufschienen. Dann werden aber wahrhaft in extenso aus der vorhegelianischen Zeit 1835–1837 der Abituraufatz fürs Deutsche und die romantischen Dichtungen (31–72) sowie die Äußerungen, die Marx' Übergang zu Hegel dokumentieren (73–102), ausgebreitet. Der den Rest des Buches füllende Hauptteil „Marx als Junghegelianer (1839–1841)" kreist um die Dissertation, um die noch durchweg theoretisch gestimmten Vorarbeiten zur Geschichte der stoischen, skeptischen und epikureischen Philosophie (105–206) und um die Dissertation über Demokrit und Epikur selber, die am antik exemplifizierten Theorie-Praxis-Umschlag die auflösende Überwindung des – Hegelschen - philosophischen Systems durchexerziert (207–308). Die „Zusammenfassenden Darstellungen" (309–392) beziehen die Marxschen Positionen auf das zeitgenössische Denken. Und hier, aber auch sonst, ist nun H.s Arbeit reich an Vergleichen mit älteren und neueren Hegelinterpretationen, z. B. von B. Bloch oder G. Lukács, und nicht ohne kritische Reflexion auf sie. Zu den Ergebnissen des Buchs (395–405!) gehört, daß von einer Geradlinigkeit der Entwicklung bei Marx nicht die Rede sein kann. Was ihr gemeinsam eigen ist, ist die über die jeweiligen Standpunkte hinaustreibende Wirkkraft, die schließlich denn auch thematisiert wird zu „einer neuen Auffassung vom Wesen der menschlichen Tätigkeit" (398; A. Cornu). Dabei wehrt H. die Gleichsetzung des Marxschen Praxisdenkens mit dem Vulgärmarxismus sowie seine Petrifizierung zu überzeitlicher Geltung ab.

Ein älterer Vortrag und eine auch nicht ganz neue kleine Studie mögen hier ihren Platz finden. *Robert Heiss'* *„Die Dialektik bei Hegel und Marx"*[34] skizziert gemeinverständlich die Entwicklung. Der Vermittlungspunkt: Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Und interessant ist der Bremer Vortrag von 1960 z. B. wegen des überholten Befundes (17), es sei um den Historischen Materialismus stiller geworden zugunsten des Dialektischen ... – Der Jesuit *Gustav A. Wetter*[35] zeigt in einer für die italienische Übersetzung eines marxistischen Lehrbuches geschriebenen Einleitung: zuerst werde beim jungen Marx die Dialektik der Idee zur Dialektik der Natur und die dem Menschen wesenhafte Selbstentäußerung werde überlagert durch eine zeitbedingte, aus dem Privateigentum resultierende Entfremdungsdialektik (13–23); schon beim älteren *Marx* und dann systematisch bei *Engels* (28–38)

[33] *Marx und Hegel.* Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretationen der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835–1841). 8° (Frankfurt 1966) 466 S., Europ. Verlagsanstalt. Von H. herausgegeben drei Rowohlt-Bände: Karl Marx, Texte zu Methode und Praxis (1966/67); *hier*, I 233, kommt Rossi vor.

[34] 8° (Bremen 1961) 23 S., Angelsachsen-Verlag.

[35] *Die Umkehrung Hegels.* Grundzüge und Ursprünge der Sowjetphilosophie (Beiträge zur Sowjetologie 1). Kl. 8° (Köln 1963; ²1964) 95 S., Verlag Wissenschaft u. Politik.

werde, nun erst recht in *Umkehrung Hegels*, Dialektik zu einem bloßen in der Zeit als „Kampf der Gegensätze" verlaufenden Entwicklungsprozeß. Die Mini-Entstehungsgeschichte von Histo- und Diamat, die zu Lenin, Stalin und darüber hinaus ausgezogen wird, wird bestätigt durch die anschließende Erörterung von Problemen der Natur- und Geschichtsphilosophie und Erkenntnistheorie. W. kritisiert zu Recht (obwohl „Hegel und wir" – Ost-Berlin 1970 – S. 76 meint: „ein alter und abgefeimter Trick der Marxverfälschung"). – Eine neuere und speziellere Studie zu einem originellen Thema verdanken wir *Wilhelm R. Beyer: Das Sinnbild des Kreises im Denken Hegels und Lenins* [36]. Bei Hegel geht die Kreisfigur, zu der es das Gegenspiel des Sprunges, des Blitzes, des Rucks nach vorne gibt, als Kreisbewegung über in die – zwar von Hegel selbst nicht so benannte – Spirale, die in die ‚Kehre' des Kreises Komparative einbaut. Besonders beliebt sind die Denkfiguren des Kreises und des Kreises von Kreisen, auch der Halbkreis usw. bei den Hegelinterpreten[37]. Im Umkreis der idealistischen Entfremdungsphilosophie entpuppte sich deren Verwendung als Krebsgang. Anders natürlich die vom Marxismus geübte Pflege des Hegelschen Erbes! Nach einem Plädoyer für ‚Denkmodell' anstelle von ‚Denkfigur' will B. zeigen, Lenin sei, vom materialistischen Ansatz her, die Öffnung der Kreisfigur zur Spirale unter dem Oberbegriff der Kurve mit erheblich ergiebigeren Folgen gelungen, als dies bei Hegel der Fall war.

Nach den Schriften zum Rechts- und Linkshegelianismus des 19. Jh. und der sich in Marx und dem Marxismus ausziehenden Wirklinie des letzteren seien nun Monographien zu verschiedenen Ländern vorgeführt: größere Überblicke für den slawischen Raum und zumeist für die (allerdings im Zerrspiegel gesehene) BRD sowie für einzelne, nämlich den napolitanischen ‚Althegelianer' A. Vera, den englischen ‚Neuhegelianer' T. H. Green, den höchst singulären Kierkegaard/Dänemark und den französischen Existentialisten J.-P. Sartre. – Für *„Hegel bei den Slaven"*, hrsg. v. *Dmitrij Tschižewskij* [38] (erstmals 1934), wurde für die 2. Auflage vom Hrsg. der Beitrag über die Slowaken neu geschrieben (397–411) und der Beitrag über Bulgarien gekürzt (nach Paul Telcarov: 467–473). Das übrige blieb unverändert. Nur einige wenige Nachträge zu den einzelnen Kapiteln führen über das Jahr 1934 hinaus (475–485). Der Schwerpunkt des Werkes liegt nach wie vor auf dem mehr als die Hälfte ausmachenden Kap. von Tsch. „Hegel in Rußland" (145–369). Die anderen Hauptstücke handeln von den Polen (W. Kühne: 7–143) und den Tschechen (F. Fajfr: 413–459). Zur „ausgezeichneten Darstellung" Tsch.s (K. Löwith [39]) gibt es zwar neuerdings ein sehr kenntnisreiches und vorzüglich belegendes Konkurrenzwerk [40], das vor allem die bei Tsch. als „marxistischer

[36] (Beihefte z. Zeitschrift f. philos. Forschung, 26). Gr. 8° (Meisenheim 1971) IX u. 57 S., Hain. – Vgl.: *J. Gauthier*, L'Arc et le Cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin (Paris 1969, Desclée).

[37] Schade, daß hier B. seinen schönen Hinweis in „Hegel-Bilder" (^{2}1967, 289^{102}; s. unten Anm. 41), daß J. J. Rühle v. Lilienstern schon 1833 für die *Spirale* plädiert, nicht wiederholt!

[38] 2., verbess. Aufl. Gr. 8° (Darmstadt 1961) IV u. 487 S., Wissenschaftl. Buchgesellschaft.

[39] Von Hegel zu Nietsche (Stuttgart ^{5}1964) 437^{420}.

[40] *G. Planty-Bonjour*, Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917. Gr. 8° (La Haye 1974) VIII u. 343 S. Nijhoff; vgl. ZKTh 97 (1975), Heft 4. – Ältere Publikationen zum Thema: *B. Jakowenko*, Geschichte des Hegelianismus in Rußland, 2 Bde. (Prag ^{2}1938 u. 1940); Bd. 1: XII u. 325 S. für 1835–1860, Bd. 2: ? (das ursprünglich, lt. Bd. 1, S. VII, auf 3 Bde. berechnete Werk blieb unvollendet); *A. Koyré*, Hegel en Russie (Paris 1936). – Unergiebig ist *M. T. Jowtschuk*, Die Interpretation der Hegelschen Philosophie in Rußland (bis Lenin): Hegel-Jahrbuch 1970, 99–111. Zur CSSR: im nächsten Berichtsteil.

Pseudohegelianismus" auf ganzen 9 S. allzu kurz gekommene Wirkung Hegels auf Plechanow, Lenin usw. sehr ausführlich würdigt. Dennoch ist daneben Tsch., dessen Stärke im farbigen Detail liegt, noch durchaus lesenswert.

Ein Sprung! Ein Opus sui generis sind die *„Hegel-Bilder"* des ansonsten um die Hegelforschung, wie später anläßlich des „Hegel-Jahrbuchs" zu betonen sein wird, sehr verdienten *Wilhelm R. Beyer* [41], erstmals 1964, dann jeweils erweitert 1967 und 1970 erschienen. Mit Er- und Verbitterung geht der Verf. so ziemlich gegen alles an, was vor allem in *Westdeutschland nach 1945* mit Hegel zu tun hatte. Und es geschieht in vielfachem, kenntnisreichem Vergleich mit den 130 Jahre zurückliegenden Kontroversen und Intrigen in der und um die alte Hegelschule, zwischen Hegelingen und Hegelitern und dergl. Wie damals habe man heutzutage nach dem Staat gerufen, wenn nicht geradezu nach dem Polizeiknüppel, so doch nach Druckkostenzuschüssen (wie sie tatsächlich nicht seinem „Hegel-Jahrbuch", sondern den „Hegel-Studien" zuteil wurden; 97 ff.). Zwar wird die revolutionäre Deutungsmöglichkeit belobigt, aber im danach benannten Kap. (102–115) wird mehr gegen Nicht- oder Zuwenig-Revolutionäres polemisiert. Und der Rest (115–192) ist: offizieller, restaurativer, faschistischer, evangelischer, katholischer und existentialistischer Hegel. Da kann froh sein, wer nicht als Klerikalfaschist aus den „Hegel-Bildern" auftaucht! Alldem wird das marxistische Hegelbild gegenübergestellt (193–270). Nicht verschwiegen sei: B. tritt durchaus ein für den Wahrheitswert der Hegelschen Philosophie, allerdings eben für den (Marxschen) „rationellen Kern" (221, vgl. 246–260); Hegel sei „zentrale Figur des philosophischen Erbes" (193 ff.). Es ist auch Information in Fülle hier zu finden: Wer eine Monographie über die verschiedenen Derivate von „Hegel-" als Gruppenbezeichnung zu schreiben vorhätte, sei an die ersten Abschnitte (15–78) der „Typologie der ‚Hegelei'" verwiesen. Und wenn sich B., ja nicht ganz zu Unrecht, über die Unmenge *„Hegel-und"-Buchtitel* mokiert, so ist die Liste derselben (282 ff. [59]) zugleich nützlich. Und immerhin läßt B. S. 104 durchblicken, daß man in Prag 1966 nur im Rückgriff auf den Hegel von 1817 „die aktuellen Bezüge revolutionären Rechts einigermaßen ungehindert vertreten" konnte. Schließlich sei zugestimmt: Wer Erlösung bei Hegel *„allein* mystisch sieht, verkennt Hegel" (168). – Der Rez. stimmt dem Redaktionskollegium der Ostberliner „Deutschen Zeitschrift für Philosophie" [42] zu, das B. 1967, ihm zum 65. Geburtstag gratulierend, „marxistisch-parteilichen Charakter" bestätigte.

Ein sehr viel enger gefaßtes Gebiet bestreicht *Guido Oldrini* [43]: den *napolitanischen Frühhegelianismus*, exemplifiziert an *Augusto Vera*. Und paradigmatisch ist das Buch überhaupt für die Wirkung der Hegelschen Philosophie zu einer Zeit, als die Hegelschule in Deutschland sich auflöste; diese Wirkung erfaßte das Rußland der 1840er Jahre, sie erfaßte zur gleichen Zeit Süditalien, genauer Neapel. Vera wurde bekannt durch seine mit langen Einleitungen und Kommentaren

---

[41] *Hegel-Bilder*. Kritik der Hegel-Deutungen. 8° (Berlin ²1967) 357 S. Akademie-Verlag. Anm.: 279–357. Die 1. Aufl. hatte 283 SS. – Eine kleinere ähnliche Schrift „Tendenzen bundesdeutscher Marx-Beschäftigung" (Köln 1968). Das Haupt-Buch B.s „Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung" von 1955 erschien 1974 in 2., um einige Abschnitte erweiterter Aufl. (Köln) 347 S., Pahl-Rugenstein; vgl. ZKTh 97 [1975] 328 f. Ferner neu: Das Reinheitspostulat in der Rechtsphilosophie. Gedankenreinheit bei Hegel und Engels (ebd. 1973) 53 S.; vgl. ZKTh ebd. 330.

[42] 15 (1967) 488.

[43] *Gli hegeliani di Napoli*. Augusto Vera e la corrente ortodossa (I fatti e le idee, Saggi e Biografie, 125). 8° (Milano 1964) 301 S., Feltrinelli. – Von O. auch: La prima penetrazione ‚ortodossa' dello hegelismo in Francia, in: „Annali" dell'Istituto G. G. Feltrinelli 6 (1963) 621–646.

versehenen erstmaligen französischen Übersetzungen der Logik, Natur-, Geist- und Religionsphilosophie Hegels, die allesamt – mit eigenen Büchern Veras über Hegel [44] – 1969 zu erklecklichen Preisen nachgedruckt wurden [45]. O. allerdings läßt an den Übersetzungen nicht viel Gutes (147–162, weitere Einzelbelege: 276–284); und auch den Einleitungen und Kommentaren wird Elephantiasis bzw. „caoticità" (151) bescheinigt. Das hindert O. aber nicht, nach einem Überblick über die Anfänge der Hegelstudien in Neapel (30–47) der Lebens- und Denkgeschichte Veras nachzugehen, die einen langen Anlauf nimmt durch Frankreich – wo der Eklektiker V. Cousin seinen Einfluß ausübt – und durch England, bis Vera sich zu Hegel bekehrt und 1861 in Neapel den Lehrstuhl für Philosophiegeschichte erhielt. Hier konstruierte Vera seinen orthodoxen Hegelianismus, von O. gekennzeichnet als „Kategorienfetischismus" (144 ff.), der, nach vielfachen Auseinandersetzungen im napolitanischen Philosophenkreis seit 1863/64, bei Vera in eine auch politisch dem Risorgimento Cavours nahestehende Neue Rechte (hierin vergleichbar einer Linie des späten Althegelianismus im Bismarck-Preußen) und in eine religiöse Spätphase mündet. Auch diese Entwicklung mißfällt O., der denn auch vor einer Überbewertung von Veras Beitrag zum italienischen und europäischen Hegelianismus warnt (274 f.). Eine gewisse Standpunktbedingtheit des Verf.s ist wohl nicht zu verkennen; auch ist sein Buch in einer linksorientierten Reihe erschienen. Der Verf. hat für seine Studien unveröffentlichte Briefe aus Pariser Archiven und Bibliotheken benutzt. Interessant ist auch seine Kritik am Vera-Verständnis von A. Plebe (269–275).

Ein zweibändiges französisches Werk von *Jean Pucelle* [46], Prof. in Poitiers, gilt dem englischen – man wird trotz W. R. Beyers Bedenken gegen solche Qualifikationen sagen dürfen: – *Neuhegelianer Thomas Hill Green* (1836–1882), der weniger von Hegel bestimmt ist als die ihm nahestehenden Brüder Caird [47]. Weil selbständiger, sei Green von den dreien „le seul véritable philosophe" (II 212). Green reagierte gegen den Dualismus jeder Form, gegen Naturalismus und geistige Abstraktion, zugunsten der konkreten, schon in die Natur versenkten geistigen Wirklichkeit, welche ihrerseits die Natur zu sich emporhebt. Was das im einzelnen bedeutet, verfolgt P. auf die eingehendste, bestfundierte Weise auf den philosophischen Hauptgebieten des Greenschen Schaffens: Metaphysik, Moral, Politik und Religion. Der Schwerpunkt liegt auf der Moral, nicht nur quantitativ in diesem Werk (I 129–324). Die postum (1883, [2]1884) von F. H. Bradley herausgegebenen „Ethicas" sind sein Hauptwerk. Ihre metaphysische Grundlage ist Greens Auffassung von der Vereinigung des göttlichen Bewußtseins mit dem zeitlichen Bewußtsein des Menschen, der dadurch Subjekt der Sittlichkeit wird.

---

[44] Nämlich: L'hégélianisme et la philosophie (1861); Mélanges philos. (1862); Introduction à la philos. de Hegel ([2]1864); Essais de philos. hégélienne (1864).

[45] Éditions Culture et Civilisation, 115 Av. Gabriel Lebon, B-1160 Bruxelles.

[46] *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green.* La Renaissance de l'Idéalisme en Angleterre au XIXe siècle. Bd. I: Métaphysique – Morale. Bd. II: La Politique – La Religion – Green et la Tradition. Gr. 8° (Louvain–Paris 1960 bzw. 1965) 327 bzw. 300 S., Éd. Nauwelaertes-Béatrice-Nauwelaerts. – Eine Sorbonne-These von 1950. P. veröffentlichte 1955: L'Idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley (Neuchâtel, La Baconnière).

[47] Aber II 212 lobt P. auch *E. Cairds* kleines „Hegel"-Buch von 1883 als „vigoureux et habile"; es wurde 1968 in den USA nachgedruckt als Archon Book (K. 8° [Hamden/Sonn.] VIII u. 224 S.). Ferner von *A. Seth*, Hegelianism and Personality (1887; Kl. 8°: XI u. 230 S.; [New York 1971] B. Franklin); *W. T. Harris* Hegel's Logic (1890; Gr. 8° XXX u. 403 S.; [New York 1970] Kraus Reprint). J. McTaggart, E. McTaggart, Studies in the Hegelian Dialectic, und: A Commentary on Hegel's Logic (1896 bzw. 1910; XV u. 252 bzw. XV u. 311 S.; [New York 1964] Russell & Russell).

Diese faßt er allerdings in einem gewissen Gegensatz zu Hegel – und das gilt ebenso für seine Religionsphilosophie – im Sinne der individuellen Innerlichkeit, also der Hegelschen ‚Moralität'. In der Religionsphilosophie entsteht für Green die idealistische Aporie: „il entend réduire son Dieu à un Dieu immanent, sans sacrifier tout à fait les cultes confessionnels; faire du Christianisme une religion universelle qui, à la limite, coinciderait avec la philosophie idéaliste, et en sauvegarder l'aspect spécifique par rapport aux autres religions" (II 208)... Wie P. die Aufnahme alter und neuer Philosophie durch Green registriert (I 46–91), so auch die polemische Literatur über Green (II 217–238), die den Geisteszustand der Zeit von 1880–1900 widerspiegelt. Ein Hinweis schließlich auf Anhang V und VI (II 254–261, 261–267): „Désir, Impulsion et Volenté chez Hegel", bzw. „Le sort de la personne chez Hegel et Green".

Ein erst recht fundamentales Werk, das nur die Frucht lebenslanger und hingebungsvoller Beschäftigung mit dem Thema sein kann, verdankt die wissenschaftliche Welt *Nils Thulstrup: „Kierkegaards Verhältnis zu Hegel"* [48]. Th., Prof. für Systemat. Theologie in Kopenhagen, Direktor des Kierkegaard-Instituts sowie Mitgründer und Vizepräsident der K.-Gesellschaft, der 1968–1970 auch 22 Bände der bislang unveröffentlichten „Papirer" herausgab und 1968 einen dänischen „Hegel" – was mehr?! –, Th. also hat zunächst die ganze bisherige Literatur zum ja noch keineswegs ausdikutierten Thema Kirkegaard–Hegel aufgearbeitet und ausgebreitet, soweit sie sich im Druck niederschlug und nicht rein popularisierend war – nein, auch aus der letzteren wird das für diese Abhandlung Interessante entnommen (20[7]). Th. beginnt mit der Periode von 1870–1914 [49]; die weiteren Etappen reichen von 1914–1933, von H. Reuter bis E. Hirsch, und von 1933 bis, wenn ich recht sah, 1961. Es ist hier nicht möglich, alldem im einzelnen nachzugehen, so notwendig die geleistete Arbeit war, die natürlich auch die deutsche Literatur (vgl. z. B. schon 45[1] und 69[12]) auswertet und auch passim Übersetzungen aus dem Dänischen ins Deutsche verzeichnet. Es findet sich unter den „munteren Bemerkungen" jene von G. Brandes von 1877, die „Philos. Brocken" hätten wie ein Brander das plumpe Linienschiff der rechtshegelianischen spekulativen Dogmatik in die Luft fliegen lassen und die „Nachschrift" dazu „sich in einen [oder: einem?] Strom der Polemik gegen das Vergangene, gegen die Hegelsche Religionsspekulation erschöpft, mit der sich ein paar Jahre später kein Mensch mehr beschäftigte" (II 25). Oder von Th. selber: „daß Hegel Mystiker ist, spekulativer, weltoffener Mystiker" (59; vgl. 88); was jedenfalls negative Voreingenommenheit Th.s gegen Hegel ausschließt. Zu den nützlichen Bemerkungen gehört der Hinweis, daß T. Bohlin in seinem Hauptwerk (deutsch 1927 [69[12]]: 429–534) das Gründlichste über Offenbarung und Geschichte bei Hegel und Kierkegaard biete (77). Beschränken wir uns denn auf Th.s Bilanz zum 1. Band (201): „Das prinzipielle Verhältnis zwischen Hegel und Kierkegaard ist fast auf

---

[48] 1. Bd.: Forschungsgeschichte; 2. Bd., mit Titelzusatz: und zum spekulativen Idealismus 1835–1846: Historisch-analytische Untersuchung. Gr. 8° (Stuttgart 1969, unverändert ²1971, bzw. 1972) 204 bzw. 320 S., Kohlhammer.
Corrigenda zu Bd. I (auch 2. Aufl.): S. 27, Z. 29: 1886 (?); 44, 9: McTaggart und G. R. G. Mure; 62, 11: 19. Jh.; 62, 21: ??; 71[14]: „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" (?); 82[18]: Rötscher; 99,22 f.: C. Daub einen „spekulativen Theisten" zu nennen ist ungewöhnlich; er ist ein Vierteljahrhundert jünger als I. H. Fichte...

[49] Für die frühere Zeit, in der die eig. Frage Th.s nie eingehend erörtert wurde, verweist Th. auf Aa. Kabell, Kierkegaardstudiet i Norden (1948) 49–91. – Spätere, von Th. nicht mehr erfaßte deutsche Literatur z. B.: H. Schweppenhäuser, Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine [Frankfurter!] Verteidigung (1969); und E. v. Hagen, Abstraktion und Konkretion bei H. und K. (1969) (hier, 92–105, ein „Blick auf die Sekundärliteratur").

ebenso viele Weisen erklärt worden, wie es Forscher gibt." Immerhin seien sich diese einig: über gewisse Berührungspunkte zwischen H. und K.; über die Notwendigkeit, K. im Zusammenhang mit H. und dem ganzen Idealismus zu verstehen; und – im Mangel an Originalität und Nuancierung ihrer Hegelinterpretation (was damit zusammenhängt, daß – laut S. 9 – die Kierkegaardforscher über Hegel schrieben, kaum Hegelforscher über K.).

Die skizzierte Bilanz läßt reichlichen Platz für Th.s eigene, auf die Jahre 1835–1846 begrenzte Untersuchung im umfangreicheren 2. Band. Er schickt für die Zeit bis Sommer 1835 einen Überblick über den Hegelianismus in Dänemark (13–39) und Kierkegaards Kenntnis Hegels und des Hegelianismus (39–49) voraus. Th. geht sodann in sieben Kap. für jeweils ein bis drei Jahre Kierkegaards Auseinandersetzung mit Hegel in gedruckten Schriften, Tagebuchnotizen und wo immer sonst nach. Dabei werden auch die Einflüsse aus seiner geistigen Umwelt, auf die K. reagiert, in ihrem Eigengehalt dargelegt; so für Nov. 1837 bis Sep. 1838 Vorlesungen von Erdmann und Martensen, ein Programmaufsatz I. H. Fichtes, Sibberns antihegelianische Abhandlung und J. Schallers Kritik an Strauss (96–135). Ein Schwerpunkt ist dabei K.s erstes großes Buch „Über den Begriff der Ironie" (176–217): ein „Experiment in der Rolle eines hegelianisierenden Philosophiehistorikers" (217). In den Werken danach werde „die Problematik und damit die Untersuchung ständig einfacher" (10) ... Daß Th. zum Schluß nur sehr kurz (293 ff., 301–306, 310–319) über das an sich, ich denke, für die Sache Ergiebigste, die „Brocken" und die „Nachschrift", spricht, erklärt er (9²) auch damit, daß er 1955 bzw. 1962 zu Ausgaben dieser Werke Einleitungen und historische Erklärungen schrieb. „*Historische* Erklärungen": darin scheint dem Rez. auf die ersten Blicke hin Wert und Grenze auch dieses Bandes zu liegen, dessen *Wert* er sich später noch näherhin zu Gemüte führen möchte ... Will man inzwischen Th.s Haupt- nebst drei Nebenthesen (11 f.; eine Zusammenfassung auch 319 f.): 1) H. schreitet von der Unmittelbarkeit zum Wissen mit absoluter weltgeschichtlicher Notwendigkeit voran, in die das menschliche Individuum völlig zu verschwinden droht; K. erreicht die Stufen von der Unmittelbarkeit zum Glauben („angeblich") im freien Sprung, so daß der einzelne alles, die weltgeschichtliche Entwicklung ohne wesentliche Bedeutung ist. „So gesehen haben Hegel und Kierkegaard als Denker prinzipiell nichts gemein, weder hinsichtlich des Gegenstandes, des Zieles oder der Methode noch hinsichtlich der für sie indiskutablen Voraussetzungen." 2) Diese Einsicht K.s war das Ergebnis eines im wesentlichen mit „Entweder-Oder" abgeschlossenen Aufklärungsprozesses über sich und sein Verhältnis zu H. und Idealismus. 3) K.s Schriftstellern bis einschließlich „Nachschrift" ist zugleich die Genesungskur von dem durch die ‚Spekulation' angegriffenen Zeitalter. 4) K.s vom Rechtshegelianismus geprägte Kenntnis von H. und Hegelschülern war gründlich nur an den für seinen Angriff relevanten Stellen und kaum sonderlich umfassend; sein Urteil immer ablehnender, Achtung bewahrend nur für H. selbst – oder, mit Th.s nettem Bild (12⁶), H. war für ihn ein Wolf im Schafspelz, die Hegelianer nur eine Schafherde. – Th.s Doppelband ist ein sehr würdiges Zeugnis der Wirkungsgeschichte Hegels. Und offensichtlich ein Schlußergebnis der Forschung, das auf seine Weise ein Anfang sein kann und soll.

Klaus Hartmann[50], jetzt Prof. in Tübingen, untersucht *Jean-Paul Sartres* Hauptwerk „L'être et le néant" in seinem *Verhältnis zu Hegels Logik*. Seine

[50] *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegel.* Eine Untersuchung zu „L'être et le néant". Gr. 8° (Berlin 1963) V u. 138 S., de Gruyter. Englisch: (1966) Northwestern Univ. Press. – Von H. inzwischen das fundamentale Werk: Die Marxsche Theorie. Eine philos. Untersuchung zu den Hauptschriften (ebd. 1970) XII u. 593 S.; darüber J. Heinrichs, Marx in Hegelscher Sicht: ThPh 49 (1974) 1–36!

ontologische Fragestellung ist grundsätzlicher, als dies in der früheren Sekundärliteratur der Fall war, wie das Vorwort zu Recht darlegt. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt – nach der „Gewinnung der ontologischen Ebene" (6–32) – auf der Analyse des Sartreschen Fürsichseins (42–97); Kapitel über das Ansichsein und das Für-Andere-Sein umrahmen dieses Hauptstück. Das Verhältnis zu Hegel kommt, nachdem der Vergleich mit Hegel die früheren Darlegungen einigermaßen begleitet hat, nur sehr kurz nochmals zu Wort (113–128). Nach plausiblen Einzelbemerkungen – zur Nähe der Verhältnisbestimmung der Diesen-untereinander bei Sartre und Hegel (95) oder der völligen Verschiedenheit der Argumentation in Sartres Theorie der Anderen und Hegels „Herrschaft und Knechtschaft" (105) – versucht H., „Sartres Verwendung der abstrakten Hegelschen Begriffe [Ansich-, Fürsichsein] nicht nur als schematische *Überformung* des *phänomenologischen* Intentionalitätsverhältnisses anzusehen, sondern auch umgekehrt Sartres Lehre als eine *Umformung* der Hegelschen Logik zu begreifen", und zwar „unter dem Gesichtspunkt, daß die Immanenz des Denkens abgelehnt wird" (114, 118). Das geschieht, indem Sartre in der ‚Ehe' zwischen Phänomenologie und Hegelscher Dialektik die dialektische Fortbestimmung von Ansich- und Fürsichsein im Begriff ablehnt. Folgerichtig erhalten das Fürsich- und auch das Ansichsein eine außerlogische, undialektische Begründung. „Hegels kategorial bestimmte Seinslehre ist bei Sartre reduziert, ‚repristiniert' auf formale Grundprinzipien", die nicht transzendental weitergedacht, sondern nur als kontingent seiend verstanden werden: „eine formale Realdialektik" (120, 122). Mag das Interesse an Sartres Denken im letzten Jahrzehnt weggeschrumpft sein: der Einfluß Hegels auf ihn bleibt ein Stück – gewiß nicht das wichtigste – Wirkungsgeschichte der Hegelschen Philosophie.

Zu dieser Wirkungsgeschichte – wie zugleich zu dem verwandten Großthema der beliebt-berüchtigten ‚Hegel-und'-Vergleiche – kann hier abschließend mit Freude eine überaus nützliche, wenn auch natürlich hinter der angezielten Vollständigkeit zurückbleibende *Bibliographie* (mit 787 Nummern) der einschlägigen Veröffentlichungen in deutscher, englischer, französischer und italienischer Sprache angezeigt werden. Der US-amerikanische Professor *Joseph C. Flay* hat sie zusammengestellt [51].

[51] In: Hegel and the History of Philosophy. Proceedings of the 1972 ‚Hegel Society of America' Conference, hrsg. v. J. J. O'Malley u. a. (The Hague 1974) 194–236; vgl. ZKTh 97 (1975) 332.

Besprechungen

Handbuch des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. *Ernst Friesenhahn* und *Ulrich Scheuner* in Verb. m. *Joseph Listl;* 1. Teilband (XXXI u. 792 S.), 2. Teilband (XXXI u. 898 S.). Duncker & Humblot, Berlin 1974/1975.

Das umfassend angelegte Werk gliedert sich in drei Hauptteile: I. Einführung (I. 1–357), II. Religionsfreiheit und Rechtstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften (I. 363 bis II. 225 = 655 Seiten), III. Tätigkeit derselben im politischen Gemeinwesen (II. 231–851). Dazu kommt noch das ausführliche, sorgfältig gearbeitete Sachwortverzeichnis (II. 853–895).

Die *Einführung* umfaßt drei Abschnitte: 1. Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche (5–214), 2. Verfassungs- und Vertragsrecht (215–298), 3. Organisation der Kirchen und Religionsgemeinschaften (299–357). – Zuerst behandeln *U. Scheuner* (§ 1) und *E. Friesenhahn* (§ 2) die rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche überhaupt und *P. Mikat* speziell die religionsrechtliche Problematik in der BRD (§ 3); anschließend legt wiederum er die Auffassung der katholischen und *H. Simon* die Auffassung der evangelischen Kirche von ihrem Verhältnis zum Staat dar (§ 4). – Im 2. Abschnitt behandelt *A. Hollerbach* die verfassungsrechtlichen (§ 5) und vertragsrechtlichen (§ 6) Grundlagen des Staatskirchenrechts. Vorwiegend informatorisch sind die Beiträge des 3. Abschnitts über die Organisationsstruktur der katholischen Kirche *(K. E. Schlief),* der evangelischen Kirche *(W. Hammer)* und der übrigen als Körperschaften des öffentlichen Rechts (hinfort kurz „KdöR") organisierten Religionsgemeinschaften *(E. L. Stolte),* alle zusammen § 7.

Der *2. Hauptteil* beginnt mit den grundlegenden Ausführungen von *J. Listl* über Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit, die im Oberbegriff „Religionsfreiheit" zusammengefaßt werden (§ 8). Unter „Rechtstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften" behandelt *K. Hesse* deren Selbstbestimmungsrecht (§ 9). Allzu umfangreich (100 S.) ist der Beitrag von *M. Heckel* über die religionsrechtliche Parität (§ 10). Mit der bei ihm gewohnten Umsicht, Genauigkeit und Klarheit entwickelt sodann Friesenhahn den staatskirchenrechtlichen Begriff der KdöR und was sich daraus für die Rechtstellung der als solche bestehenden Religionsgemeinschaften („Kirchen") ergibt (§ 11); entsprechend erläutert der Beitrag von *J. Jurina* die Rechtstellung der Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Rechtsstatus (§ 12). Besonders dornig ist die in § 13 behandelte Frage nach der Kirchenzugehörigkeit oder Kirchenmitgliedschaft. Zuerst gibt *A. v. Campenhausen* einen Gesamtüberblick über die staatskirchenrechtliche Bedeutung der Kirchenmitgliedschaft überhaupt. Für den Staat wird die Frage, *wen* er als kirchenangehörig anzusehen und zu behandeln hat und wen nicht, namentlich dann bedeutsam, wenn er sich Gewißheit verschaffen muß, ob er der Kirche seine Zwangsgewalt zur Verfügung stellen darf, um gegen jemand vorzugehen, den sie als Mitglied in Anspruch nimmt, dem dieser aber widerspricht. Diesbezüglich besteht auf oder von katholischer Seite die besondere Schwierigkeit, daß sowohl Dogmatik als Kanonistik den Begriff der Kirchenmitgliedschaft nicht eindeutig verwenden. Um dieser Schwierigkeit abzuhelfen, macht *K. Mörsdorf* einen dogmatisch und kanonistisch beachtenswerten Vorschlag, der allerdings, um der Not abzuhelfen, sich zuerst durchgesetzt haben müßte. Anschließend behandelt wiederum v. Campenhausen die Kirchenmitgliedschaft nach dem Recht der evangelischen Kirche und allgemein die staatskirchenrechtliche Problematik der Kirchenmitgliedschaft sowie in § 14 den sog. „Austritt aus der Kirche". Seine Ausführungen über diesen namentlich für die Kirchensteuer bedeutsamen, von

einzelnen Ländern denn auch bezeichnenderweise in ihre Kirchensteuergesetze eingebauten „Austritt aus der Kirche mit bürgerlich-rechtlicher Wirkung", d. i. einen „Austritt", der an der Mitgliedschaft einschließlich der daraus sich ergebenden Steuerpflicht im Sinn der Kirche nichts ändert, nichts ändern will, soll oder auch nur *kann (!)*, sind unanfechtbar zutreffend. M. E. sollte er dieses staatskirchenrechtliche Mißgebilde deutlicher als schizophren charakterisieren. Genau das, was dieser fälschlich so genannte „Austritt" bewerkstelligt und was auch notwendig bewerkstelligt werden muß, läßt sich auch in begrifflich und rechtlich einwandfreier Weise erreichen und in einwandfreie Sprache kleiden. In der Sache stimmt C. völlig mit dem überein, was ich diesbezüglich an anderer Stelle vertreten habe („Kirchensteuer und Austritt aus der katholischen Kirche" in DOeV, Heft 5/6 [März 1970]). Treffend stellt er fest, daß dieser „Austritt" heute in vielen Fällen nicht Ausdruck einer Abkehr von der Kirche, sondern im Gegenteil „Zeichen kirchlichen Engagements" ist, daß er „kirchenpolitisch" motiviert sein kann (I. 659).

In den nächstfolgenden Beiträgen „Das Dienstrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften" (§ 15) und „Kirchen und Religionsgemeinschaften im staatlichen Rechtsschutzsystem" (§§ 16 u. 17) wird erstmals eine Schwierigkeit empfindlich fühlbar, die später beim kirchlichen Vermögensrecht (§ 20), aber auch noch an einigen anderen Stellen wiederkehren wird. – Nicht alles, was „kirchlich" ist, nimmt auch am öffentlich-rechtlichen Charakter der als KdöR bestehenden Kirche(n) teil. (Daß die Orden und religiösen Genossenschaften nicht am öffentlich-rechtlichen Status der kath. Kirche teilhaben, vielmehr darauf angewiesen sind, die Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechts zu erwerben, ist bereits in dem Beitrag von Friesenhahn [§ 11] mit aller Deutlichkeit klargestellt.) Für die katholische Kirche ist dieser zwiespältige Zustand lästiger als für die evangelischen Landeskirchen. Letztere können ohne weiteres, soweit ein Bedürfnis dafür besteht oder sie es als zweckmäßig erachten, alles in sich als KdöR eingliedern und damit am öffentlich-rechtlichen Status beteiligen; die katholische Kirche, deren oberste Leitung *über*, aber eben damit auch *außerhalb* dessen sich befindet, was das Grundgesetz der BRD als KdöR anerkennt, kann das in gleicher Weise nicht. Nicht nur die exempten Orden, sondern auch die religiösen Genossenschaften päpstlichen Rechts bzw. deren Gliederungen im Geltungsbereich des GG lassen sich ohne Änderung ihrer innerkirchlichen Rechtstellung nicht in den Diözesanorganismus eingliedern; wie weit das bei den vom Hl. Stuhl errichteten theologischen Fakultäten oder bei „Päpstlichen Werken" (bspw. Werk der Glaubensverbreitung) möglich wäre, bleibe dahingestellt; auf jeden Fall bedürfte es dazu der Mitwirkung des Hl. Stuhles. So gibt es also in der katholischen Kirche der BRD Institutionen durchaus *kirchlichen* Charakters, die am grundgesetzlich anerkannten öffentlich-rechtlichen Status der Kirche nicht teilnehmen und denen die Kirche ihnen auch nicht verschaffen kann, der ihnen vielmehr nur (was in der Vergangenheit in Einzelfällen geschehen ist) durch besonderen staatlichen Akt *verliehen* werden könnte. Letzter Grund dieser und vieler anderer Schwierigkeiten ist dieser, daß es keine für die katholische Kirche in der BRD handlungsfähige Spitze, ja genau genommen *„die"* katholische Kirche der BRD nicht gibt; eine deutsche oder bundesdeutsche Teilkirche oder Ortskirche im Sinne des 2. Vatikan. Konzils gibt es nicht; nach geltendem Kirchenrecht und derzeit bestehender organisatorischer Struktur gibt es nur die Bistümer als Ortskirchen, die obendrein nicht nur die Grenzen der einzelnen Bundesländer überschneiden, sondern von denen einige sogar über den Geltungsbereich des GG hinausgreifen. Was kirchlich überhaupt nicht existiert oder nicht im Geltungsbereich des GG liegt, kann auch staatskirchenrechtlich nicht KdöR im Sinne des GG sein. – Beim Dienst- und Arbeitsrecht (§ 15) kommt der Unterschied zwischen Kirche als KdöR und schlicht „kirchlichen" Einrichtungen insbesondere bei der Dienstherrenfähigkeit zum Tragen, die nur einer KdöR zukommt. Bistümer und Kirchengemeinden können Geistliche (auch Laien, wovon allerdings anders als in der evangelischen Kirche kaum Gebrauch gemacht wird) im öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis anstellen; andere „kirchliche" Einrichtungen und Anstalten, bspw. von religösen Orden getragene Schulen, Krankenhäuser u. a. m., können nur privatrechtliche Dienstverhältnisse begründen. Für den Bereich des *individuellen* Arbeitsrechts besteht kein

Zweifel, daß diese Arbeitsverhältnisse dem „für alle geltenden Gesetz" unterstehen einschließlich der Zuständigkeit der Arbeitsgerichte für Rechtstreitigkeiten aus diesen Arbeitsverhältnissen. Unklarheit besteht dagegen in bezug auf das *kollektive* Arbeitsrecht.

Unzweifelhaft kann der Gesetzgeber, wie er die Anwendung des Betriebsverfassungsgesetzes auf Tendenzbetriebe weitgehend beschränkt hat, so insbesondere auch – wie in § 81, Abs. 2 BVG 1952 bzw. jetzt in § 118, Abs. 2 BVG 1972 und in § 96 (Bundes-)Personal-Vertretungsgesetz geschehen – die „Religionsgesellschaften und ihre karitativen und erzieherischen Einrichtungen ohne Rücksicht auf ihre Rechtsform" von diesen Gesetzen ausnehmen. Ganz eindeutig steht fest, daß nach dem heute geltenden Recht die „Religionsgesellschaften und ihre *öffentlich*-rechtlichen Einrichtungen karitativer und erzieherischer Art nicht in den Geltungsbereich des (Bundes-)PersVertrGes einbezogen" und „vom BVG auch mit ihren *privat*rechtlichen Einrichtungen, insbesondere im Bereich der Caritas und Diakonie ... freigestellt" sind (I. 707). Daß diese Freistellung sich bislang sehr zum Nachteil der kirchlichen Mitarbeiter oder Dienstnehmer ausgewirkt hat, steht auf einem anderen Blatt. Daß Priester und Ordensleute zur Kirche in einem besonderen Verhältnis stehen, das sich trotz einiger im Dokument „De iustitia in mundo" der römischen Bischofssynode von 1971 begegnenden überraschenden Wendungen (vgl. meinen Beitrag „Selbstkritik der Kirche" in dieser Zeitschr. 47 [1972] 508–527, hier insb. 519 ff.) nicht ohne weiteres mit einem Arbeitnehmerverhältnis vergleichen läßt, ist eine Sache für sich (so richtig I. 725). Allen anderen aber, die schlecht und recht im öffentlich-rechtlichen oder privat-rechtlichen Dienstverhältnis zur Kirche stehen, gebührt eine zum mindesten nicht schlechtere kollektiv-arbeitsrechtliche Stellung als denjenigen, auf die das BVG oder ein PersVertrGes anwendbar ist. – Wenn nun der Staat es den Kirchen überläßt, für ihre Dienstnehmer eine das BVG oder ein PersVertrGes ersetzende Regelung zu treffen, wirft das eine Fülle von Fragen auf. *Kann* eine solche kirchliche (kirchengesetzliche) Regelung wirklich das BVG *ersetzen?* Schon die Erstreckung eines Kirchengesetzes auf nicht öffentlich-rechtliche, in verschiedener Rechtsgestalt bestehende Einrichtungen macht Schwierigkeiten. Wie aber steht es um die Erzwingbarkeit? Daß überhaupt ein solches Kirchengesetz erlassen wird, können die kirchlichen Dienstnehmer ganz offensichtlich nicht erzwingen. Was aber, wenn ein solches Gesetz besteht, die Leitung einer kirchlichen Einrichtung oder Anstalt sich jedoch darüber hinwegsetzt, keine Mitarbeitervertretung zuläßt oder sich einer Entscheidung der kirchlichen Schlichtungsstelle nicht beugt? Diese weitschichtigen und derzeit brennend gewordenen Fragen scheinen in § 15 überhaupt nicht auf. Von den in den deutschen Bistümern je vom Diözesanbischof gleichlautend erlassenen „Mitarbeitervertretungsordnungen" (MAVO) wird zwar die im Bistum Berlin geltende erwähnt (Fußnoten 371 und 373); auf die Fülle der hier anstehenden Fragen fehlt jedoch jeder Hinweis, erst recht jede Hilfe zu ihrer Lösung. Nur an ganz versteckter Stelle in anderem Zusammenhang findet sich eine grundsätzliche Meinungsäußerung, die dahin geht, in Sachen der sozialen Sicherung sei die Bindung der Kirchen an das „für alle geltende Gesetz" enger als in Sachen der Mitwirkung und Mitbestimmung, „bei denen dem Prinzip der Eigenständigkeit der Vorrang zukommt"; so Fußnote 249. (Seit Drucklegung dieses Bandes haben die „Essener Gespräche" März 1975 sich erstmals mit Fragen dieser Art befaßt und hat die von der deutschen Bischofskonferenz eingesetzte Arbeitskonferenz „Caritas und Soziales" Einigkeit darüber erzielt, daß „eine Regelung für die Mitwirkung der kirchlichen Dienstnehmer gefunden werden muß, die den unverfügbaren Auftrag der Kirche unberührt läßt".)

Das Versorgungsrecht der im öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis stehenden Kirchendiener ist ausreichend behandelt. Dagegen sind die *sozialversicherungs*rechtlichen Vorschriften ähnlich unzulänglich behandelt wie das Mitwirkungs- bzw. Mitbestimmungsrecht. Nun gibt es zwar für die im privatrechtlichen Arbeitsverhältnis stehenden kirchlichen Mitarbeiter keine sozialversicherungsrechtlichen Sonderbestimmungen, so daß darüber auch nichts zu sagen ist; solche Bestimmungen bestehen jedoch gerade für diejenigen Mitarbeiter, die in *keinem* Arbeitsverhältnis stehen und daher auch in keiner Mitarbeitervertretung vertreten sind. Das sind auf

katholischer Seite vor allem die große Zahl von Ordensleuten und bei beiden Kirchen solche Mitarbeiter, die ihre Tätigkeit nicht als Erwerbsberuf verstehen, sondern um der Sache willen sich mit ihrer Arbeitskraft in den Dienst der Kirche oder kirchlicher Aufgaben stellen und über den notwendigen Lebensunterhalt hinaus keine oder nur ganz geringfügige Entlohnung („Taschengeld") beanspruchen. Für diese gelten im Bereich der gesetzlichen Krankenversicherung und vor allem der sozialen Rentenversicherung *Sonderbestimmungen*, die zwar formell kein Staatskirchenrecht sind, weil sie auch auf Tätigkeiten ähnlicher Art in nichtkirchlichen Werken zutreffen; tatsächlich aber sind sie in der Hauptsache für katholische Ordensleute von Bedeutung und wären um des Sachzusammenhanges willen an dieser Stelle zu behandeln. (Von den einschlägigen gesetzlichen Bestimmungen wird nur, weil auf öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse anwendbar, das AngVersG angeführt in der Fassung vom 9. 6. 1965; seither sind die RVO und *beide* Gesetze über die soziale Rentenversicherung in wichtigen Stücken weiter geändert worden.)

Soviel zum ersten Band. – Den zweiten Band eröffnet der Beitrag von *H. Marré* über das kirchliche Besteuerungswesen (§ 18). – Was ich (obendrein noch in angeblicher Übereinstimmung mit Barion) nach M.s Meinung (II. 25, Anm. 69) „verkenne", ist mir nicht recht ersichtlich. Wenn Barion „im Widerspruch zur einhelligen Meinung der neuen Staatskirchenrechtslehre" verkennt, daß „die Kirchen KdöR ‚sui generis' sind", so habe ich diese Erkenntnis bereits in der Weimarer Zeit vertreten, als die seither überholte Staatskirchenrechtslehre sich dieser Erkenntnis noch verschloß, um das, was Art. 137, Abs. 3 allen Religionsgesellschaften gewährte, mit Berufung auf Abs. 5 den als KdöR anerkannten Kirchen wieder zu entwinden. – Die beiden sorgfältig gearbeiteten Beiträge zum „Kirchenvermögens- und Stiftungsrecht" (§ 20, ev. *Ch. Meyer*, kath. *S. Marx*) unterstellen es als selbstverständlich und jedermann bekannt, daß die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen nur das Vermögen der Kirchen als KdöR betreffen; mir erscheint es alles andere als überflüssig, dies deutlich herauszustellen und ins Bewußtsein zu heben. – Kanonisch zählt jedes kirchlichen Aufgaben oder Zwecken zu dienen bestimmte Vermögen zu den bona ecclesiastica, ist in diesem Sinne Kirchengut und unterliegt als solches den Bestimmungen des CJC über zeitliche Güter der Kirche. – Nun steht zwar das Vermögen der „für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten" nicht nur der Religionsgesellschaften, sondern auch der religiösen Vereine unter dem Schutz des durch Art. 140 in das GG inkorporierten Art. 138, Abs. 2 WRV; dagegen gelten die ganzen staatskirchenrechtlichen Vorschriften über Kirchenvermögen nur für dasjenige Vermögen, dessen Träger KdöR oder im Bereich des Stiftungsrechts *kirchliche* Stiftungen sind. (Zu den nicht in den Diözesanorganismus eingegliederten Einrichtungen zählt auch der in § 27 ausführlich behandelte *Deutsche Caritasverband* einschließlich der großen Mehrheit der ihm angeschlossenen (nicht ihm zu eigen gehörenden!) Einrichtungen und Anstalten, wie dort zutreffend festgestellt wird; ein Hinweis, daß sie alle *nicht* unter die staatlichen Gesetze über Kirchenvermögen fallen, vielmehr nur den Schutz des Art. 138, Abs. 2 WRV genießen, wäre auch dort m. E. durchaus am Platze.) Wenn der Staat Kirchengut *raubt*, pflegt er keinen Unterschied zu machen und insbesondere das Ordensvermögen keineswegs zu übersehen; soweit dagegen seine Vorschriften es darauf ablegen, die Vertretungsmacht in vermögensrechtlichen Angelegenheiten zu regeln und die von der Kirche grundsätzlich gewollte „Unveräußerlichkeit" des Kirchengutes zu schützen, verwirklicht er diese Absicht nur in dem sehr viel enger begrenzten Ausmaß. (Hierzu vgl. meine Besprechung des Buches von C. Heinrichsmeier „Kanonisches Veräußerungsverbot" in dieser Zeitschr. 47 [1970] 316/7.) – Diese traditionelle Beschränkung des Staatskirchenrechts auf den Organismus der Amts-Kirche (bei der katholischen Kirche auf deren inländischen Teil) kann selbstverständlich weder dem Handbuch noch den Verfassern der hier einschlägigen Beiträge zur Last gelegt oder gar zum Vorwurf gemacht werden; vielleicht aber wäre es angebracht, auf die dadurch an vielen Stellen entstehenden Lücken, die offenbar immer wieder übersehen werden, nachdrücklich hinzuweisen.

Der *dritte Hauptteil* unter der Überschrift „Die Tätigkeit der Kirchen und Religionsgemeinschaften im politischen Gemeinwesen" umreißt in einem ersten

Abschnitt deren „Wirken im staatlichen und gesellschaftlichen Bereich" unter allgemeinen Gesichtspunkten. – Was heute staatskirchenrechtlich unter dem „Öffentlichkeitsauftrag" der Kirche(n) verstanden wird, legt *K. Schlaich* überzeugend dar (§ 24); nichtsdestoweniger bleibt eine nicht behobene und wohl auch nicht behebbare Schwierigkeit: *Von wem* hat die Kirche ihren „Auftrag"? Kann man einen Auftrag anerkennen, ohne damit einschlußweise auch die Vollmacht des Auftraggebers anzuerkennen? Auftraggeber der Kirche ist der menschgewordene Sohn Gottes. Kann der weltanschaulich pluralistische Staat ihn und seine Vollmacht anerkennen, ohne eben damit auch schon christlicher (katholischer) Glaubensstaat geworden zu sein? Genügt es, daß der Staat „anerkennt", d. h. zur Kenntnis nimmt und keinen Einwand dagegen erhebt, daß die Kirche nach ihrem *Selbstverständnis* sich diesen Auftrag zuschreibt und ihn von diesem Auftraggeber herleitet? – Der „Bevollmächtigte des Rates der EKiD am Sitz der Bundesregierung" (Bischof *H. Kunst)* und der „Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn" *(W. Wöste)* geben eine gute Darstellung der zwischen Kirche und Staat eingerichteten Verbindungsstellen (§ 25). Anschließend behandelt Scheuner mit der bei ihm gewohnten Meisterschaft die internationalen Beziehungen der Kirchen (§ 26). Zu dieser Gruppe gehören ferner die Beiträge über kirchliche Caritas (§ 27), Kirchen und Massenmedien (§ 28) und – weniger bedeutsam und vielleicht besser beim kirchlichen Vermögensrecht (§ 20) unterzubringen – das kirchliche Sammlungswesen (§ 29). – Den ausführlichen und sehr informativen Darlegungen über die karitativen Werke und Einrichtungen der katholischen *(A. Rinken)* und der evangelischen *(P. v. Tiling)* Kirche geht ein Beitrag (gleichfalls von Rinken) über „staatskirchenrechtliche Grundfragen" voraus. Auf die Ausführungen zu § 15 sei hier zurückverwiesen. – Auf die weiteren Abschnitte: II. Bildungs- und Erziehungswesen (7 Einzelthemen), III. Seelsorge in besonderen staatlichen Bereichen (Bundeswehr, Anstaltsseelsorge), IV. Rechtsverhältnisse mit staatlicher *und* kirchlicher Beteiligung (Personenstands- und Meldewesen, Eherecht, Bestattungswesen – Friedhofsrecht), V. Schutz der Religionsgemeinschaften und ihrer Einrichtungen (Sonn- und Feiertage, strafrechtlicher Schutz des religiösen Friedens, Rechts- und Amtshilfe) im einzelnen einzugehen würde vollends den hier verfügbaren Raum sprengen; zugleich würde der Rezensent damit seine eigene fachliche Zuständigkeit in mehrfacher Richtung überziehen.

Unbestreitbar ist es gelungen, für alle behandelten Themen hervorragende Sachkenner zu gewinnen; jeder Beitrag dürfte dem Leser, der nicht selbst Fachmann auf dem behandelten Gebiet ist, wertvolle Bereicherung seines Wissens vermitteln und selbst dem Fachmann noch mancherlei Anregung zum Weiterdenken bieten. Themen, die, weil an versteckter Stelle behandelt, im Inhaltsverzeichnis oder in den Überschriften nicht aufscheinen, wird man im Sachverzeichnis aufgeführt finden. Sehr erwünscht wäre auch ein Namenverzeichnis; es hätte nochmals einen Druckbogen erfordert und wurde wohl aus Raumgründen weggelassen. – Der Gesamteindruck des Werkes ist imponierend. Zu der staats-kirchenrechtlichen Lage der Kirche, wie sie in diesem Werk dargestellt ist, dürfen wir uns aufrichtig beglückwünschen. – Die Männer und Frauen, die in den Stunden der tiefsten Erniedrigung unseres Volkes nach dem *1.* Weltkrieg als Mitglieder der Weimarer Nationalversammlung durch die Kirchenartikel der WRV die überholte Staatskirhenhoheit beseitigt haben, und nicht minder diejenigen, die nach dem *2.* Weltkrieg als Mitglieder der Versammlung von Herrenchiemsee und des Parlamentarischen Rates im BGG mit der Selbstbestimmung der Kirche und ihrer Freiheit vom Staat und gegenüber dem Staat vollen Ernst gemacht haben und damit der Kirche in einem Maß gerecht geworden sind, das im weltanschaulich pluralistischen Staat kaum noch überboten werden kann, haben *staatsmännische Größe* bewiesen und verdienen unseren aufrichtigen Dank. Von der wertvollen Hilfe, die ihnen die Rechtswissenschaft dabei geleistet hat, zeugt das hier besprochene Werk. Mit besonderer Freude stellt man das überraschend hohe Maß an Übereinstimmung seiner 44 Mitarbeiter fest. Unvermeidlich kommen die verschiedenen Beiträge immer wieder auf die gleichen entscheidenden Grundpositionen zu sprechen; ebenso unvermeidlich treten dabei gewisse Unterschiede der Auffassung oder des Blickwinkels in Erscheinung; um so deutlicher wird der Eindruck der

Übereinstimmung in allem Wesentlichen. – Bewunderung und Dank gebührt den Herausgebern, unseren beiden Altmeistern des Staatskirchenrechts, Friesenhahn und Scheuner, aber auch ihrem „Mit"-Herausgeber Listl, der nicht nur einen eigenen wertvollen Beitrag beigesteuert, sondern die umfangreiche organisatorische Arbeit geleistet und es möglich gemacht hat, die beiden Teilbände in ungewöhnlich kurzem zeitlichem Abstand aufeinander folgen zu lassen. Zu danken ist auch für den seitens der beiden Kirchen geleisteten namhaften Zuschuß, der den im Verhältnis zum Umfang und zu der guten Ausstattung bemerkenswert niedrigen Preis ermöglicht hat. Für das Staatskirchenrecht der Bundesrepublik gibt es kein vergleichbares Werk; für jeden, der mit Staatskirchenrecht umzugehen hat, ist es unentbehrlich.

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

Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. *Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner* u. *Christoph Wild*. Gr. 8°. München, Kösel. 1. Bd.: „Das Absolute" bis „Gesellschaft" (XII u. 567 S.) 1973; 2. Bd.: „Gesetz" bis „Relation" (VII u. 663 S.) 1973; 3. Bd.: „Religion" bis „Zweck" (IX u. 642 S.) 1974. Studienausgabe in 6 Halbbänden. Kl. 8°.

Nach dem „Handbuch theologischer Grundbegriffe" und dem „Handbuch pädagogischer Grundbegriffe" hat der Kösel-Verlag nun das vorliegende philosophische Nachschlagewerk herausgebracht. Wie schon die beiden Vorgänger, will dieses Handbuch keine Kurzinformationen bieten: Deshalb fehlen kurze Begriffserklärungen, Darstellungen von Schulen („-ismen"), Charakterbilder großer Philosophen. Sein Ziel besteht vielmehr darin, in relativ ausführlichen Sach-Artikeln eine Einführung in die gegenwärtige Problematik grundlegender philosophischer Begriffe zu geben und mögliche Lösungen zu diskutieren. Das Werk „will vornehmlich selbst Philosophie bieten", nicht nur über Gedachtes informieren (Vorwort), und versteht sich so als Anstoß und Beitrag zum eigenen Denken des Lesers. – Von dieser groben Kennzeichnung abgesehen, ist es nahezu ein Ding der Unmöglichkeit, ein aus über 140 Beiträgen zusammengesetztes Werk zu rezensieren. Im Sinne eines Kompromisses will ich zwei aus verschiedenen Bereichen stammende Artikel vorstellen und dann eine Skizze der „Richtung" des Gesamtwerks versuchen. – *Kuno Lorenz* hat den Beitrag *„Beweis"* geschrieben. Er beginnt sehr schön mit einer Ortsbestimmung des Beweisens im Ganzen des sozialen Wirklichkeitsbezugs und stellt so das Recht und die Grenze der Forderung nach einem Beweis heraus; als Beweis gilt ihm jener dialogische Akt (bzw. dessen Protokoll), in dem jemand seinen Anspruch auf (theoretisches oder praktisches) Wissen dadurch rechtfertigt, daß er zeigt, wie jedermann (unter geeigneten Bedingungen) zu diesem Wissen kommen könne. Jeder, der eine Behauptung aufstellt, die aus dem fraglos tradierten Fundus von Anschauungen und Handlungsweisen herausfällt, muß damit rechnen, daß ihm für diese Behauptung ein Beweis abverlangt wird, damit die Zustimmung ebenso ein Akt freier Selbstbestimmung sein könne wie die Aufstellung der These, anders gewendet: damit die gemeinsame Welt, die vorher auf der Ebene der von allen geteilten Meinungen bestand, nun auf der Ebene geteilten Wissens wiederhergestellt wird. Freilich *ist* die gemeinsame Welt, aus der man herkommt, „a priori" eine Ganzheit; die gemeinsame Welt der Wissenschaft soll erst *werden*. Zwischen beiden liegt der Bruch, der durch den Versuch, sich der gemeinsamen Welt zu *vergewissern*, entsteht. Erst in diesem Bruch erscheint die (aufzuhebende) Dualität von Wirklichkeit und Vorstellung, von subjektiver und transsubjektiver Vorstellung. Der Beweis ist die Methode solcher Aufhebung. L. zählt drei Gruppen von Beweisverfahren auf: den hypothetischen Beweis, dessen Basis das Impliziertsein der fraglichen These in einer vorausgesetzten Hypothese ist; den deduktiven Beweis aus einem in sich widerspruchsfreien Axiomensystem; die reductio ad absurdum (die immer den Satz vom ausgeschlossenen Dritten voraussetzt). Eine Liste möglicher Beweisfehler schließt den ebenso präzise informierenden wie (in den hermeneutischen Vorüberlegungen) zum Weiterdenken anregenden Artikel ab. – *Reinhart Maurer* bietet eine kurze Abhandlung über den Begriff der *„Entfremdung"*. Schon früh kann man eine „kosmologische" und eine „politische" Entfremdung feststellen, die durch das Ende des geozentrischen Weltbildes bzw. durch die Auflösung der Polis bedingt ist. Christlicher Glaube und Metaphysik sind sowohl (durch ihr Freiheitspathos) Ursachen dieser Entfremdung

als auch (durch „religiös begründete Selbstbeschränkung" eben dieser Freiheit) Wege, den Menschen dennoch in einer „Mitte" zu halten und so die Entfremdung auszuhalten. M. verweist hier auf Pascal und Hegel. Ins Zentrum der modernen Diskussion kam der Entfremdungsbegriff freilich erst durch Marx. Für Marx erklärt sich die Entfremdung des Menschen (d. h. des einzelnen von der Gattung und dieser von der Natur) durch bestimmte Produktionsverhältnisse, die der Natur der menschlichen Produktivkräfte widersprechen. Damit aber wird vorausgesetzt, daß die Wesenskräfte des Menschen seine Produktivkräfte seien (sonst ergibt sich nur eine partielle Entfremdung des Menschen). Marx ist sich also mit dem kapitalistischen Liberalismus darin einig, daß die Welt allein durch geeignete technisch-soziale Organisation menschlicher werden könne. Es ist nun aber vielleicht gerade diese These, die den Grund der eigentlichen Entfremdung ausmacht. „Der Wille zum Willen und die von ihm aus verstandene Freiheit ist der Ursprung der Entfremdung; die überschätzte Technik, als der Versuch, alles Nicht-Ich als Mittel und verfügbares Material zu nehmen, ist ihr Vollzugsfeld" (359). Was ist angesichts dieser Entfremdung zu tun? M. nennt zwei Lösungen. Begreift man den gekennzeichneten „technischen Humanismus" als ein „Christentum ohne die Begrenzung menschlicher Endlichkeit an göttlicher Unendlichkeit" (358), so zeigt sich die christliche Religion als Möglichkeit, die Entfremdung im Prinzip zu überwinden. Für denjenigen, der diesen Weg nicht gehen kann, bleibt nicht viel mehr als ein etwas blasser Imperativ übrig: „Seit Marx sind die Menschen dazu übergegangen, die Welt immer nur zu verändern; es kömmt aber darauf an, über das nachzudenken, was wir tun, z. B. bei technisch möglichen Veränderungen den Faktor Entfremdung in seiner ganzen Tragweite zu berücksichtigen" (359). Gewiß wird man an diesen Entwurf manche Frage richten können, wie die, ob eine genauere Beschreibung des mit „Entfremdung" Gemeinten nicht eine differenziertere Diagnose auf der letzten Ebene und auf den vielen vorletzten Ebenen menschlichen Identitätsvollzugs erbringen müßte. Doch ist die Art, wie M. Marx zu Pascal einerseits und zum „technischen Humanismus" andererseits in Beziehung setzt, sehr erhellend. – In gewisser Hinsicht sind die beiden kurz vorgestellten Artikel für das „Handbuch" typisch: Die Autoren beschränken sich nicht darauf zu informieren, sondern tragen eine eigene These vor. Diese aber wird nicht als fertige, sondern als aus einer rationalen Diskussion entstehende vorgeführt. Damit hat der Leser die Möglichkeit, von den verschiedenen Beiträgen auch dann zu profitieren, wenn er die darin vertretenen Thesen selbst für falsch oder unzureichend hielte. Leider haben sich nicht alle Mitarbeiter an diese Verfahrensweise gehalten. Manche sparen sich eine historisch-sachliche Einführung in die Bedeutung des von ihnen behandelten Grundworts und tragen so nur ihre eigene Stellungnahme zu einem Gespräch vor, dessen Gegenstand und Partner für den Leser, der nicht schon „in" ist, im dunklen bleiben. Solche Beiträge – einer der extremsten ist der Artikel „Spiel" (1375–1382) – verfehlen m. E. die Zielsetzung eines Handbuchs. – Wie soll man nun die Linie des Gesamtwerks umschreiben? Bei der großen Zahl (65) und der Verschiedenartigkeit der Herkunft der Autoren kann eine solche Umschreibung nur statistischen Charakter tragen. Einen Hinweis bietet die Auswertung des Namenregisters (das übrigens von einem ausgezeichneten Sachregister begleitet ist). Hier steht unter den Klassikern Kant weit an der Spitze (473 Erwähnungen), gefolgt von Hegel (283), Aristoteles (254), Platon (177) und Fichte (121); überraschen kann die Liste der Modernen: Heidegger (117), Carnap und Husserl (je 70), Stegmüller (64), Wittgenstein und Habermas (je 62). Obwohl man offensichtlich versucht hat, alle Strömungen der westdeutschen Universitätsphilosophie zu Wort kommen zu lassen, hat man natürlich nicht darauf verzichtet, gewisse Akzente zu setzen. „Das entscheidende Kriterium dafür, daß ein Grundbegriff eigens behandelt wird", sehen die Herausgeber darin, „daß *reflektierendes Denken* als solches sich in ihm realisiert und darstellen läßt" (VI; ähnlich im – ebenfalls von den Herausgebern gezeichneten – Artikel „Philosophie" [1071 bis 1087]). Diese Kennzeichnung der Philosophie ist gewiß universal gültig. Doch trifft sie z. B. auf Fichte eben doch ganz anders als auf Aristoteles oder Heidegger zu. Das Schwergewicht des Werks liegt also auf transzendentalphilosophischen Überlegungen, deren Charakter von einer Art Synthese zwischen den Ansätzen der Idealisten und den vielfältigen Ausprägungen der analytischen Philosophie bestimmt ist. Dabei ist die Reflexion auf die

Leistungen der theoretischen Vernunft meistens viel klarer ausgefallen als die entsprechenden Bemühungen auf dem Gebiet der praktischen Philosophie, die oft den Eindruck des allzu Generellen hinterlassen. Darin könnte man die Schwäche breiter Partien dieses Handbuchs sehen: daß zu wenig von den fundamentalen Lebensproblemen, die die Welt heute bedrängen, aufgenommen ist und daß – was damit zusammenhängt – das metaphysische Feuer, das die großen philosophischen Schöpfungen auszeichnete, manchmal zu einer Sparflamme geworden zu sein scheint. Freilich reflektiert das Handbuch hier nur die allgemeine Situation der Philosophie in Deutschland und anderswo. So möchten wir unterstreichen, was wir gut finden: a) daß es dieses Werk gibt – vor allem in der erschwinglichen Paperback-Ausgabe; b) daß wir hier eine Hilfe zum Denken haben, das sich durch begriffliche Strenge, Gediegenheit der Bildung und des Urteils und – in den meisten Artikeln – durch ein hohes Niveau der Reflexion auszeichnet. G. Haeffner, S. J.

Terán Dutari, Julio, *Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras* (Pullacher Philos. Forschungen, 9). Gr. 8° (XIV u. 647 S.) München 1973, Berchmanskolleg.

Das Thema „Christentum und Metaphysik" gehört zu den Hauptproblemen, mit denen Przywara in stets neuem „Aufbruch des Denkens" gerungen hat. Man braucht nur an seinen Vortrag „Religion und Philosophie" auf dem Prager Internationalen Philosophenkongreß 1934 zu denken, der wohl den Höhepunkt seiner ersten Schaffensperiode bildete; daß er schon damals „Religion" als die nur im Christentum voll verwirklichte „Rückbindung" an Gott verstanden hat, geht schon daraus hervor, daß er Religion ganz von Augustinus, Thomas und Ignatius her sieht; daß „Philosophie" in der Gegenüberstellung zu Religion hauptsächlich Metaphysik bedeutet, braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden. In der letzten Zeit P.s wird die Frage wieder zum Thema in seinem Beitrag zur Festschrift für Hedwig Conrad-Martius, „Zwischen Metaphysik und Christentum" (PhJb 66 [1958] 181–193, neu gedruckt in P., Schriften III [1962] 437–455); an Hand dieses Beitrags führt T. in die ganze Problematik ein (5–29). Die Antwort P.s ist so vielfältig verflochten mit seiner Gesamtauffassung der *einen*, Schöpfung und Erlösung umfassenden Heilsordnung Gottes, daß sie ohne Berücksichtigung dieses Zusammenhangs fast notwendig mißverstanden wird. Darum stellt sie T. in diesen Gesamtrahmen hinein, für den P.s Analogielehre von den Anfängen an mehr und mehr zur beherrschenden „Form" wurde. Die Analogie-Formel des 4. Laterankonzils (Denz. 806 bzw. 432) scheint im Werk P.s erstmals 1926 in „Religionsphilosophie katholischer Theologie" (vgl. Schriften II 402) als „klassische Analogie-Formel" aufzutreten: „Inter creatorem et creaturam non potest (tanta) similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda." (In den neuesten Auflagen des Denzinger ist das ‚tanta' weggelassen; P. zitiert nach den älteren Auflagen.) T. geht der Entwicklung der Analogie-Lehre P.s in all ihren Schritten nach, bis 1944. Um diese Zeit scheint ihm die Analogie-Lehre im wesentlichen vollendet; in der Folgezeit bleibe P. den erreichten Einsichten im tiefsten treu (32). In der Zeit von 1921 bis 1944 unterscheidet er fünf Etappen, denen die fünf Kap. des Buches entsprechen.

Das 1. Kap. ist überschrieben: „*Theorie und Praxis* (1921–1923)". Es behandelt die frühen religiösen Schriften und die „Religionsbegründung" (1923). „Praxis" meint hier vor allem den ganzheitlich-menschlichen Vollzug der Religion, „Theorie" die diesem nachfolgende Reflexion, in der das im Vollzug „Erfahrene" explizit gedacht wird, also das metaphysische Denken. Beiden entspricht die Analogie-Formel: Gott in-über Geschöpf. Entscheidend ist nun aber, daß auch zwischen religiösem und metaphysischem Vollzug ein Analogie-Verhältnis besteht; es gilt: Praxis in-über Theorie, oder konkreter: Religion in-über Metaphysik, oder (Scheler entsprechend): „Wertfühlen" in-über Seinserkenntnis; oder (Newman entsprechend): Reale Zustimmung in-über notionaler Zustimmung, oder (Husserl entsprechend): Noema in-über Noesis, oder schließlich: Glaube in-über praeambula fidei. All dies wird erst in der metaphysischen Reflexion ausdrücklich entdeckt; darum ist die Theorie „kein Luxus", vielmehr drängt Religion innerlich hin zur metaphysischen

Reflexion (94). Allerdings kann die Reflexion die Praxis nie völlig einholen. Andererseits ist das reale Analogie-Verhältnis (Gott in-über Geschöpf) Ermöglichungsbedingung der Reflexion. – T. deutet mehrmals an, daß die in den verschiedenen Analogie-Formeln gemeinten Verhältnisse vielleicht zu sehr aneinander angeglichen werden.

Das 2. Kap. (103–179) „*Religion und Kultur* (1923–1926)" stützt sich auf die ungedruckten „Wyhlen-Vorlesungen" (1924–26; vgl. über sie: Erich Przywara 1889–1969, eine Festgabe, S. 16) und verschiedene Aufsätze, die im 2. Bd. der „Schriften" neu gedruckt sind. In dieser Zeit entwirft P. das Programm einer Religionsphilosophie. Während „Metaphysik" die natürliche Gotteserkenntnis, die in der religiösen Praxis impliziert ist, ausdrücklich macht, ist „Religionsphilosophie" Reflexion über das Ganze des religiösen Lebens, das Einheit von Furcht und Liebe, Natur und Übernatur ist; daher arbeitet Religionsphilosophie auch das Verhältnis von Philosophie und Theologie heraus. Es geht in diesem Kap. hauptsächlich um zwei Problemkreise: 1. Natur und Übernatur, 2. Religion und Kultur – und die ihnen entsprechenden Wissensformen: Theologie und Philosophie.

Aus der Fülle des Inhalts seien die für das Gesamtthema wesentlichen Punkte herausgehoben. Die konkrete Wirklichkeit des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott ist in der allein wirklichen übernatürlichen Ordnung (die selbstverständlich die Natur einschließt) nie „rein natürlich", sondern entweder durch die Sünde oder durch die Gnade negativ oder positiv übernatürlich geprägt. Das Natürliche in dieser einen Heilsordnung ist die mit der Schöpfung *notwendig* gegebene Begabung, das Übernatürliche durch Gottes *freies* Wirken darüber hinaus geschenkte „faktische" Begabung (126). In der religiösen Hingabe an Gott unterscheidet P. einen Urakt, der auch ohne ausdrückliche Kenntnis der christlichen Offenbarung „Keimgestalt" der fides caritate formata ist, und die „Vollgestalt" des Offenbarungsglaubens (128). T. gebraucht für die „Keimgestalt" *Rahners* Ausdruck „anonymes Christentum", P. selbst spricht von „heimlicher Christlichkeit" (179). Für beide Gestalten des Glaubens ist, wie auch in den folgenden Kapiteln oft wiederholt wird, ein „Freiheitsgeschehen" grundlegend, das aber nicht „theopanistisch" als Alleinwirksamkeit Gottes zu verstehen ist – wodurch die Analogie zerstört würde, sondern zwar als „Allwirksamkeit" Gottes, die aber eine freie „Eigenwirksamkeit" des Geschöpfes nicht ausschließt, sondern fordert und freigibt. Diese darf allerdings auch nicht „pantheistisch" als Alleinwirksamkeit des Geschöpfes gedeutet werden, was wiederum die Analogie aufheben würde. Analogie bedeutet also „Allwirksamkeit Gottes in-über Eigenwirksamkeit des Geschöpfes"; das schließt ein, daß die Eigenwirksamkeit „empfangen" ist (132): diese unfaßbare „Schwebelage" (255) bedeutet eine reductio in mysterium. Bezüglich des Verhältnisses von Religion und Kultur heißt das: Gerade durch die recht verstandene Religion wird Kultur (und mit ihr Philosophie) zu ihrer Eigengesetzlichkeit befreit. „Keine noch so gute Absicht vermag den im Grunde unchristlichen Mangel an Ehrfurcht gegen das Eigenwesen des Geschöpfes zu decken" (161).

Das 3. Kap. ist ganz P.s Buch „*Religionsphilosophie katholischer Theologie* (1926–1927)" gewidmet (180–277). Das Werk hat schon früher als das vielleicht schwierigste Werk P.s gegolten. In seinem 1. Teil sucht P. durch logische Einteilungen und ihre Kombinationen alle möglichen einseitigen Formen von Religionsphilosophie abzuleiten. Vor allem geht er von den Triaden „Immanenz, Transzendenz, Transzendentalität" und „schön, wahr, gut" (bzw. „Ästhetizismus, Intellektualismus, Voluntarismus") aus, dazu von dem Gegensatzpaar „Aktivität und Passivität". Die Absolutsetzung je eines dieser Glieder ergibt jedesmal eine entweder „theopanistische" oder „pantheistische" „Widerspruchs-Einheit", in der die allein widerspruchslose Analogia entis vergewaltigt wird. T. bemerkt dazu: „Überflüssig wäre es für uns, die daraus resultierende Katalogisierung nachzuzeichnen" (201). Vor allem deshalb ist dies unnötig, weil aus dem Scheitern all dieser einseitigen Lösungsversuche, wie P. selbst zuzugeben scheint, die Analogia entis nicht zwingend (etwa durch ein argumentum exclusionis) abgeleitet werden kann. Der Widerspruch kann nur dem einsichtig werden, der schon von der Analogia entis her denkt (220). Die Evidenz muß aus der ganzen von Entscheidung *und* Einsicht abgesteckten Spannweite heraus erstehen (221). T. weist auch mit Recht darauf hin, daß jedenfalls eine „Systematisierung der Geschichte aufgrund eines apriorischen

Schemas" unmöglich ist (222) – er behauptet aber nicht, daß dies die Absicht P.s gewesen sei.

Der 2. Teil der „Religionsphilosophie" bringt die Begründung der katholischen Religionsphilosophie durch die Analogia entis. Diese versteht P. in erster Linie nicht als eine Lehre, sondern als das Freiheits*geschehen* zwischen dem frei erschaffenden und sich offenbarenden Gott und dem sich im Glauben frei hingebenden Geschöpf (242). Nur in dieser unverkrampften Haltung kommt es zur Einsicht in das grundlegende Seinsverhältnis von Gott und Geschöpf (philosophische Reflexion); in der so gewonnenen Erkenntnis bleibt alles Berechtigte der einseitigen Religionsphilosophien gewahrt, ohne die falschen Verabsolutierungen (237 259). Wie sehr diese Erkenntnis aber auch in „prinzipieller Selbständigkeit" (262) gegenüber der Theologie gewonnen wird, so kommt doch die freie Öffnung für diese Einsichten „von oben her" (233), durch die von dem erbsündlichen „Seinwollen wie Gott" befreiende Gnade. Insofern steht der philosophische Grundakt wesentlich zwischen Glaube und Unglaube (269), zwischen freiem Gehorsam gegenüber der allwirksamen Freiheit Gottes und sündhafter Verkehrung zu eigener Selbstgenügsamkeit (vgl. 421 430). So und nicht anders muß man es wohl verstehen, wenn P. jede echte Philosophie „christlich" nennt (ihr ist eine Theologie immanent: 515); tatsächlich kann sie nicht bestehen ohne eine Abhängigkeit von dem nur theologisch erkennbaren (264) Gnadeneinfluß Gottes, aber diese Abhängigkeit ist „bewußt *oder unbewußt*" (515), d. h., Philosophie ist nicht logisch, ja nicht einmal notwendig seinshaft abhängig von der *Erkenntnis* ihrer gnadenhaften Ermöglichung; sie wird also „nicht von Theologie abhängige und nur getarnte Philosophie" (490 vgl. 523).

Kaum verständlich ist zunächst die Aussage, es bestehe keine inhaltliche Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie (265 und öfter, z. B. 432), die Theologie habe kein Plus an inhaltlichem Wissen gegenüber der Philosophie (268, Anm. 26). Man fragt sich: Wie ist das vereinbar mit der anderen Aussage, Philosophie sei Seinslehre, Theologie Heilslehre (274)? Vielleicht soll die Inhaltsgleichheit nur das Formale der Analogielehre betreffen (vgl. 274). Oder es ist im Sinne dessen zu verstehen, was P. in dem Aufsatz „Philosophie als Problem" (PhJb 54 [1941] 1–9) sagt: Die „christliche Form" der Philosophie ist die einzig reine Erscheinung der „natürlichen Form" von Philosophie, und darum gibt es keine „neue" christliche Inhaltlichkeit, die von der „natürlichen" („rein philosophischen") unterscheidbar wäre (so T. 485). Man sieht daraus auch, daß P. die „Christlichkeit" der Philosophie anders versteht, als sie in der bekannten Kontroverse der 30er Jahre verstanden wurde. Eher kommt ihr die Auffassung Josef Piepers nahe.

Im vorangehenden haben wir schon, wie die Seitenzahlen zeigen, Stellen aus den letzten Kapiteln des Buches zur Verdeutlichung des 3. Kap. herangezogen. So können diese Kap. kürzer behandelt werden. Das 4. Kap. ist überschrieben „*Aufbruch des Denkens* (1928 bis 1932)" (278–444). Es legt die Weiterentwicklung des Denkens P.s in der Auseinandersetzung mit *J. Maréchal, Kant* (in: „Kant heute" 1930), *K. Barth* und *Kierkegaard* (in: „Das Geheimnis Kierkegaards" 1929) dar, vor allem aber seine Lehre in dem philosophischen Hauptwerk „Analogia entis" (1932). „Aufbruch" meint hier das beständige Wiederaufbrechen, Wieder-in-Frage-Stellen der erreichten Zusammenfassungen. In einer Besprechung, die nicht allzu lang werden soll, ist es unmöglich, den Gedankenreichtum all dieser Auseinandersetzungen auch nur anzudeuten. Wir beschränken uns noch weit mehr als T. auf das für das Hauptthema Wichtige. In der Auseinandersetzung mit Kierkegaard geschieht, wie mir scheint, etwas Neues. P. läßt sich auf die psychoanalytische Deutung Kierkegaards ein, erkennt ihr ein relatives Recht zu, obwohl sie „Rückführung in das Geheimnis des Triebes" (372) und damit etwas Erbsündliches (373) besagt. Das Letzte kann diese Erklärung jedoch nicht sein, sondern nur die religiöse Deutung (352), die schließlich sogar das lutherische Bild in ein tieferes hinein überwindet, bei dem P. die Perspektiven ins Katholische hinausgehen sieht (354). So durchbricht hier eine echt geschichtliche Betrachtungsweise das schroffe Entweder-Oder des „Sündig" (oder gar persönlich „Schuldbar") oder „Erlöst". Aus der Überfülle des dargelegten Inhalts von „Analogia entis" sei auf die „drei Ebenen" der Metaphysik hingewiesen: 1. eine noch von Gott absehende Seinsmetaphysik, 2. eine Theo-Metaphysik, 3. eine Offenbarungs-Metaphysik (399). Die jeweils niedere Stufe enthält die höhere als verborgenen Hintergrund und

drängt kraft einer inneren Entfaltung auf sie hin; so wird manche „Reinheit" der Philosophie als unsachgemäßes Sichverschließen gegenüber dem theologischen Moment entlarvt (401). So ergibt sich schließlich die Analogie-Formel: Christlicher Vollzug in-über metaphysischem Vollzug. Der Gott der echten Metaphysik ist kein anderer als der Gott des Christentums (441 f.).

Das 5. Kap. schließlich trägt den Titel: „*Geheimnis des Kreuzes* (1933–1944)" (445–565). Es bleibt nämlich noch eine Schwierigkeit, die bisher nicht hinreichend berücksichtigt erscheint: Das Gnadenhafte der „christlichen Philosophie" könnte nach dem Bisherigen allein als Gnade der Verklärung, als theologia gloriae, wenn auch der Glorie Christi erscheinen. Nun geschieht aber die Vollendung nur im Durchgang durch den Tod, durch das Kreuz, „nicht in geradlinigem Aufstieg der Natur, sondern im gebrochenen Abstieg des Todes": theologia crucis (553). Aber „auch die Finsternis des Kreuzes ist nicht nur die eines untergehenden menschlichen Zustandes, sondern noch mehr die des sich zutiefst verbergenden und offenbarenden Gottes: kein ‚destruere', keine Zerstörung, sondern die Schattenseite der Offenbarung und Vollendung, das ‚perficere'" (556). Für die konkrete Gestalt „erlöster" Philosophie bedeutet das: Befreiung von der Sündigkeit des Erkennens heißt: „in das ‚Kreuz', in die ‚Nacht', in den ‚Abgrund' eingehen und dem innigsten Bestreben der sündigen Vernunft widerstehen" (472). – „Gnade leuchtet als Kreuzesgeheimnis auf, d. h. als Offenbarung, die nur in je größerer Verborgenheit geschieht" (557). „Gott ist einzig aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi des Gekreuzigten" (565 – das letzte Wort T.s). „Diese Zusammenhänge in solcher Radikalität aufgeschlossen zu haben", hält T. „für das höchste Verdienst der Bemühungen P.s um die Analogie" (563); deren Schlußformel unter dieser Rücksicht lautet: „Christlichkeit in-über Metaphysik" (565).

Wir übergehen die noch folgenden 10 „Exkurse" (567–622), die bei aller Beachtung, die sie verdienen, doch im Text selbst als störende Abschweifungen vom eigentlichen Thema hätten empfunden werden müssen. Man kann sogar fragen, ob die ins einzelne gehende chronologische Darstellung der Entwicklung P.s, die unvermeidlich Wiederholungen mit sich bringt, die beste Methode war, um die für das Thema wesentlichen Grundgedanken möglichst eindringlich herauszuarbeiten. Auch würde man wünschen, T. hätte da, wo die Texte P.s es erfordern, mehr eigene Interpretation gewagt, gewiß nicht willkürlich, wohl aber durch Vergleich mit anderen, auch mit scheinbar widersprechenden Texten P.s.

Damit soll das Verdienst T.s um die Deutung P.s nicht geschmälert werden. Jedenfalls hat er die außerhalb des Gesamtzusammenhangs oft Mißverständnissen ausgesetzten Aussagen P.s durch seine mühsame Kleinarbeit zu einem überzeugenden Gesamtbild zusammengefügt und so einen neuen Zugang zu dem Lebenswerk P.s geschaffen; dadurch hat er sich alle Freunde P.s zu Dank verpflichtet. Es ist in der Tat erstaunlich, wie folgerichtig P. den allumfassenden Primat Christi, und zwar des Gekreuzigten (im Sinn von Kol 1 und Phil 2), durchdacht hat, ohne doch einer falschen Abwertung der natürlichen Schöpfungsordnung zu verfallen. Der Einwand, er mache eine rein philosophisch verstandene Analogia entis zum Prinzip, aus dem alles abgeleitet werde, muß angesichts von T.s Gesamtdarstellung verstummen. Aber auch die oft schroff klingenden, weil wohl absichtlich paradox formulierten Aussagen P.s über den „sündigen" Charakter mindestens aller nichtkatholischen Philosophie und Theologie werden aus dem Ganzen verständlich. Man wird zugeben müssen, daß P. die zunächst logisch abgeleiteten „Ismen" oft vorschnell mit geschichtlichen Formen metaphysischen oder religiösen Denkens gleichsetzt oder gleichzusetzen scheint und diese darum unterschiedslos zu verurteilen scheint. Seine weite Auffassung des „keimhaft Christlichen" schließt jedoch dieses „In-Bausch-und-Bogen-Verurteilen" aus. In der geschichtlichen Wirklichkeit ist der „logos spermatikós" (im Sinne des Justinus) mit dem Erbsündlichen oft fast unentwirrbar vermischt. Gewiß will auch P. die „Sündigkeit" als vom einzelnen ungewollte Folge der Erbsünde nicht einfach als persönliche Schuld verstanden wissen. Daß für uns Menschen ein sicheres Urteil über Schuldhaftigkeit oder Schuldlosigkeit des Irrtums zumeist unmöglich ist, wollte er gewiß nicht leugnen. Daß er aber die Duldsamkeit gegenüber den Irrenden nicht zu einer Aufweichung der Wahrheit selbst entarten ließ, gereicht ihm nur zur Ehre.

J. de Vries, S. J.

Lauer, Werner, *Humor als Ethos.* Eine moralpsychologische Untersuchung. 8° (387 S.) Bern–Stuttgart–Wien 1974, Huber.

Die umfangreiche und breit ausgreifende Arbeit ist als Habilitationsschrift von der Münchener kath. theol. Fakultät angenommen worden. Doch liegt ihr Schwerpunkt nicht im eigentlich Theologischen, dies ist eher der Zielpunkt, sondern in einer fundierenden psychologischen Anthropologie. Tl. I (15–231) behandelt den Humor als anthropologisches Phänomen. Er beginnt, – zwangsläufig – etwas summarisch und angelehnt an das von W. Schmidt-Hidding 1963 herausgegebene Sammelwerk, mit einem begriffsgeschichtlichen Kapitel über Humor als „Schlüsselbegriff" der abendländischen Geistesgeschichte, das Jean Paul ins Zentrum stellt. Den diachronischen Durchblick ergänzen synchronisch ein Querschnitt durch den heutigen Wortschatz des Komischen und die Ortung des Humors, neben vor allem Witz, Spott und Spaß, in diesem Wortfeld. – S. 42–231 beansprucht Kap. II: Humor als Phänomen. Auf dem Weg zu einer aposteriorischen Synthese wird zunächst die Physiologie, sodann in zwei Schritten die Psychologie des Humors thematisch. Der Gewährsmann für jene, also für das eher aggressiv-defensive Lachen und das eher partizipative Weinen, ist hier vor Plessner A. Koestler (Der göttliche Funke). In der Psychologie geht es zuerst um das Unbewußte, um psychoanalytische Theorien. Freuds quantitative Thesen über den Witz, das Komische und den Humor als Aufwandsersparnis werden referiert und gegen ihre Kritiker verteidigt, schließlich durch ein Referat der Berglerschen Fortführung ergänzt. Humor entspringt hiernach der befreienden Erfahrung des Kindes, nicht alles sei furchtbar. Auf der Ebene von Gefühl und Bewußtheit des weiteren zeigt sich, daß Humor weder allein durch das Lachen noch bloß als Lebensgefühl charakterisiert werden kann, daß auch Bewußtheit allein nicht zureicht: unabdingbar sind Bestimmungen wie Reife und Weisheit. Schließlich gewinnen die Konturen Schärfe durch eine einläßliche Erörterung der „Verwandten" des Humors. L. behandelt die Grundstimmung der Heiterkeit, Optimismus und Pessimismus, Selbstironie, Scherz, Komik, Witz, Ironie, Satire, Sarkasmus, Zynismus und faßt den Ertrag in übersichtlichen Tabellen zusammen. Über Physiologie, Psychologie und philosophisch-ästhetische Bestimmungen (Unendlichkeit-Endlichkeit, Poesie des Komus) hinaus definiert er „dynamisch-anthropologisch": „Humor ist törichte Weisheit als Synthese der persönlichen Lebensgeschichte" (227). Wobei hier nur das Oxymoron der törichten Weisheit kurz durch den Hinweis auf Eccl 7, 4 erläutert sei: „Das Herz des Weisen ist im Trauerhaus, das Herz des Toren aber im Haus der Freude." Als Schwäche dieser Definition zeigt sich ihre Unumkehrbarkeit; d. h., ihr – wie jedem anderen Versuch – entzieht sich gerade jenes Komplexe oder Einfache, das den Humor zum Humor macht. Und mit diesem Entzug hängt seine Unerlernbarkeit zusammen.

Gleichwohl lassen sich seine Voraussetzungen bedenken, und dies geschieht in Tl. II (233–333). Das Hauptgewicht liegt auf dem 1. Kap.: Der Weg der Humanisierung; es nimmt L. Szondis Trieblehre (der schon die Dissertation des Verf. galt: Schuld – das komplexe Phänomen [Kevelaer 1972]) als Basis zur Bestimmung des Humors als ausgewogener Verwirklichung aller Ich-Funktionen. Wieder einigermaßen summarisch fällt Kap. 2 über Kulturgeschichte und Humor aus. Mit Vorsicht will der Verf. sich „der gängigen Anschauung anschließen, daß der Humor ein Produkt des christlich-abendländischen Kulturkreises ist" (276). (Hätte indes der Hinweis v. Campenhausens auf das gewissensreflektierte Mönchtum nicht auch an das Zen-Mönchtum denken lassen sollen, vgl. etwa das Bi-yän-lu? Von Talmud und Midrasch spricht L. immerhin; allerdings dann gleich, ohne Erwähnung etwa des Chassidismus, von Scholem-Alejchem und Kishon – eine Zusammenstellung übrigens, gegen die Rez. seinen Protest nicht bloß subjektiv glaubt vertreten zu können, unbeschadet des Faktums von Auflagenhöhen.) Allerdings entsteht dieses Produkt erst, als das Christliche zu zerfallen beginnt (Chaucer als erster großer Vertreter literarischen Humors in der Welt): Humor ist die Frucht des Glaubens an Erlösung angesichts der Unerlöstheit oder des „Noch-Glaubens", verbunden mit der Vereinzelung und dem Bürgerlichen. Von daher fällt auch Licht auf die heutige „Krise des Humors". Kap. 3, Christliche Weltanschauung und Humor, bringt erfrischende Klarstellungen zu gewissen naiven, naiv-überheblichen, wenn nicht

zynischen Parolen christlichen Humors. Kierkegaard kommt zu Wort, für den der Humor die Grenzscheide zwischen ethischer und christlich-religiöser Sphäre ist; und es wird faktisch wie grundsätzlich deutlich, daß die Bibel, erst recht das NT, nicht humoristisch ist, daß Jesus jenseits des Humors steht. Der Humor kennt eben Grenzen, nach unten durch jede Art von Ideologie, nach oben in der Existenz des vollkommenen Heiligen, der ungebrochen glaubt und absolut liebt, in einer Herzensheiterkeit und einem letzten Ernst, die mehr sind als Schmerz und Größe des Humors. In der Tat ist zwischen einer philosophischen Hinaufsteigerung des Humors und dem Selbstverständnis des wahren Humoristen zu unterscheiden.

Teil III: Humor und Ethos, zeigt den Wert des Humors gerade in seiner Begrenztheit. (Er kann ja nicht einmal als Zweittugend unmittelbar Gegenstand eines kategorischen Imperativs sein, sondern nur so, daß die Schaffung günstiger Bedingungen für ihn gefordert wird.) Aus der Fülle hier möglicher Fragen wählt L. vier: das Verhältnis zu den „göttlichen Tugenden" und zur christlichen Freiheit (jene wie diese nicht dogmatisch, sondern psychologisch betrachtet). Die Angefochtenheit des Glaubenden und das stete Ungenügen aller privaten wie amtlichen Glaubensaussagen rufen nach dem Humor, am Theodizeeproblem findet er andererseits seine innere Grenze. Die Hoffnung erst blickt über diese hinaus, und angesichts der Diskrepanz zwischen dem, was ist, und dem, was sie hofft, entfaltet sich die Gelassenheit christlichen Humors. Humor ist auch, so sehr die reine Liebe jenseits seiner steht, ein Element in deren konkretem Ethos, im Ringen zwischen Selbstbehauptung und Teilnahme. Ohne Liebe gibt es ihn nicht. Darum auch ist Humor ein Garant der Menschlichkeit im Kampf gegen Schranken und Tabus christlicher Freiheit. – Von der Fülle treffender Einzelbeobachtungen und anregender Lesefrüchte kann dies Referat naturgemäß keinen Eindruck geben. Der rezensierende „Philosoph" (selbst eine humoristische Existenz) darf bedauern, daß dieser Breite ein gewisses Maß an Vertiefung geopfert worden ist, daß nicht nur die Frage des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität „ohne philosophische Ambitionen" verhandelt wird (48). So stört beispielsweise ein recht vager Gebrauch der Termini optimistisch, Optimismus, pessimistisch ... Pessimismus ist keineswegs einfach das Betroffensein von Leid und Übel in der Welt (136). Vor allem die Sammelreferate von I 1 und II 2 hätten dann wohl gewinnen können, ebenso die Stellungnahmen zu den (tiefen)psychologischen Thesen. Was kann überhaupt in der hier gewählten Beschränkung „Anthropologie" bedeuten? Auf der anderen Seite ist Selbstbegrenzung Not, Notwendigkeit und Recht jeden Autors, und bes. der Untertitel des Buchs gibt sie in aller wünschenswerten Deutlichkeit an. Gerade der Philosoph also wird sich hier vor humorloser Konsequenzmacherei warnen lassen. Zumindest soll er sich der Frage stellen, inwieweit diese Beschränkung eben diesem Thema nicht tatsächlich eher entspricht, zumal wenn sie nun ihrerseits so entsprechend gelassen und offen vorgenommen und durchgeführt wird wie in diesem Buch. Es verdient Leser, auf die es so „abfärbt", daß sie – wenn schon nicht statt, dann wenigstens vor jeder Krittelei – sich bedanken für das, was sie daraus gelernt haben: über den unerlernbaren Humor, über die Bodenbereitung seiner und hoffentlich doch auch etwas an solcher Bodenbereitung: wenn wirklich nicht an Humor selbst, dann doch vielleicht an neuem Mut zu ihm. J. Splett

Moretti, Mario, *Dualismo greco e antropologica cristiana* (Methodos, 5). Gr. 8° (209 S.) L'Aquila 1972, Japadre.

Wie schon der Titel andeutet, greift der Verf. hier ein sehr heikles Thema an. Er geht in drei Schritten voran, die die drei Teile des Buches bilden. Im ersten Kap. will M. sein Anliegen, die Überwindung überlieferter Dualismen in eine christliche Antropologie, geistesgeschichtlich belegen. Er resumiert kurz die verschiedenen Anpassungsversuche von einigen großen Theologen unseres Jahrhunderts (Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich und Cullmann); mit einer gewissen Breite berichtet er dann über die Dehellenisierung im Sinne von Dewart. M. beschließt diesen 1. Tl. mit der Darstellung der drei „Bedingungen für die Dehellenisierung: Historisierung des Denkens, Humanisierung des Denkens und Rehellenisierung desselben". – Das zweite Kap. bildet den Kern der vorliegenden Arbeit und behandelt unter der

Überschrift „Anthropologischer Dualismus und Problematik" einige Beispiele dualistischer Systeme der Philosophiegeschichte und des Sprachgebrauches. Nach einer knappen Diskussion über die cartesianischen Begriffe der *res extensa* und *res cogitans*, folgt eine ziemlich ausführliche Auseinandersetzung mit dem Hellenismus, der sich nach Meinung des Verf. im Grundsätzlichen mit der großen Alternative Plato – Aristoteles identifiziert. M. beschränkt sich hauptsächlich auf den Dualismus des Menschenwesens, d. h. auf die berühmte Frage des Verhältnisses zwischen Seele und Leib. Platos Lehre charakterisiert er immer wieder als „problematisch" (mindestens 15mal); und auch bei Aristoteles (bes. in De Anima) betont er die Nuancierung seiner Aussagen und eine letzte Zurückhaltung in der Frage: Was geschieht nach dem Tod? Abschließend stellt M. die Lehre des Thomas v. Aquin vor und qualifiziert sie am Ende als „einen der wertvollsten Versuche, die wesenhafte Einheit des Menschen auszudrücken" (S. 142). – Im 3. Tl. behandelt M. das Thema systematisch. Er ist dabei auf der Suche nach einer Formulierung des Leib-Seele-Problems, die den Instanzen der heutigen kulturellen Welt Rechnung trägt. Nach einem Überblick über biologische Neuigkeiten (Chauchard) gibt M. einige Züge alt- und neutestamentlicher Anthropologie (stützend auf Mork) wieder. Letztere erscheint dem Verf. eindeutig (mit Ausnahmen bei den Weisheitsbüchern) von einer einheitlichen Auffassung des Menschen geprägt. Immer klarer entwickelt sich die Idee, daß die echte Frage für M. die nunmehr klassische Alternative ist: Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten. Es geht also hauptsächlich um die Bestimmung dessen, was im Tod geschieht, und die angemessene Aufrechterhaltung der beiden (auch nach M.) nicht zu verkennenden Aspekte des menschlichen Seins. In einer Ausdrucksweise, die weit von Heidegger, Boros, Rahner, Tresmontant u. a., nicht zuletzt von der Scholastik beeinflußt ist, bezeichnet M. den Tod als „Ort der Möglichkeiten des Existenten (dynamis tou somatos)". Der zweite Schritt der (möglichen) Verwirklichung des Daseins ist die Auferstehung, vom Verf. als „Aktualisierung und Vollkommenheit des Existenten (entelecheia tou somatos)" verstanden. Diese Überzeugung, die offenbar von der Hl. Schrift herkommt und zur Schrift führt, wird mit den Meinungen einiger Forscher (Daniélou, Kolping, Metropolit J. Hazim, Cullmann, Tresmontant) verglichen. Hier häuft M. verschiedene Aussagen, deren Ort mal exegetisch, mal philosophisch, mal theologisch ist, den u. E. die nötige Einheit und Stringenz fehlt. – Wir haben den Eindruck, der Verf. setze zu viel Fleisch ans Feuer. Wir müssen weiterhin gestehen, daß die thomanische Lehre von Leib und Seele uns noch einwandfrei erscheint, selbstverständlich im Rahmen eines Systems, das heute weithin als vergessen und unvertretbar gilt. – Die vorliegende Studie ist nicht ohne Werte und wird positiv als Anregung zu verschiedenartigen Erinnerungen zu benutzen sein. Im allgemeinen aber ist sie unter verschiedenen Gesichtspunkten unbefriedigend. Zwar findet man wiederholt das Eingeständnis ausgedrückt, M. sei gezwungen, tiefere Analyse oder Darstellungen wegen der Kürze zu vermeiden. In der Tat würde eine fachmännische Behandlung aller vom Verf. angeschnittenen Themen vielleicht einige Bände verlangen. Aber, wenn das zur Methode wird, bleibt beim Leser das Gefühl einer Betrachtung, die nie wirklich zur Sache kommt. Übrigens wird der Fachmann viele Aussagen als mindestens fragwürdig empfinden, zum Beispiel: die Diskussion über De Anima III c. 5, 430 a 10-ss sieht praktisch von textkritischen Fragen und der erheblichen Debatte der Forscher völlig ab. Was Thomas angeht, fehlt ständig seine primär theologische Einstellung (intellectus fidei); auch die Wahl der zugrundeliegenden Bibliographie gibt den Eindruck der Zufälligkeit (bes. was Exegese und Theologie angeht) wieder. Nicht immer ist es klar, was einfach wiedergegebene und was geteilte Meinung ist (z. B. meint M. wirklich, daß die Abstraktionsfähigkeit des Menschen von der größeren Komplikation des Gehirns abhängt [144]? oder, daß das Bewußtsein die differentia specifica des Menschen sei?). Weitere Beispiele: „basar" begegnet man im AT 273-, nicht 266mal (S. 148); im Rahmen der biblischen Anthropologie wird der häufigste Wortstamm (leb) einfach übersehen; die Anm. 46, S. 153 ist zu naiv; daß Jesus nur einmal von Auferstehung spreche (181), sollte ein Versehen sein, usw. – Auch vom strukturellen Standpunkt aus ließen sich viele Unstimmigkeiten vermerken. Zwei Hinweise: im Grunde taucht die in der christlichen Tradition so wichtige Verbindung zwischen Erbsünde und Tod nie auf; bei jeder Betonung der Personalisierung von Wirklichkeiten wie Leib, Tod u. ä.

spürt man doch den Mangel an eine kosmologische und wissenschaftsphilosophische Betrachtung. C. Marucci, S. J.

Schäfer, Philipp, *Kirche und Vernunft.* Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit (Münchener TheolStudn, system. Abt. 42). 8° XI u. 290 u. XVI S.) München 1974, Hueber.

Über die katholische Glaubenswissenschaft im 18. Jh. ist bislang wenig gearbeitet worden. Als Theologie der Aufklärung und des wachsenden Rationalismus findet sie ja selten Anklang in der heutigen Zeit. Zudem fehlen in ihr die überragenden Persönlichkeiten, die den Mittelpunkt in der Darstellung einnehmen könnten. Hier setzt nun die vorliegende Arbeit ein (Habilitationsschrift an der kath.-theol. Fakultät von München).

Eine lange Reihe von Autoren kommt zu Wort. Damit der Stoff nicht ins Uferlose wachse, hat der Verf. eine Einschränkung in bezug auf die Ekklesiologie vorgenommen. Die Anordnung ist nicht die chronologische, sondern die systematische, die sich bei der Lehre von der Kirche notwendig aufdrängt. Das mag seine Vorzüge haben, erschwert indes das Entstehen eines vollständigen Bildes bei dem jeweils besprochenen Autor, weil er u. U. mehrmals vorgestellt werden muß. Meistens referiert der Verf. bloß die einzelnen Ansichten, ohne allzuviel Wert auf Verbindungslinien und eine allenfalls vorhandene Abhängigkeit von den zeitgenössischen Theologen des Protestantismus zu legen.

Die ganze Arbeit gliedert sich in sechs große Abschnitte: 1. Die Kirche in der Einheit von Vernunft und Glaube (11–37), 2. Die Kirche als Vertretung der Autorität der Offenbarung (38–80), 3. Der Protest der aufgeklärten Vernunft gegen die Autorität der Kirche (81–102), 4. Die Kirche im Spannungsfeld von Vernunft und Glaube (103–151), 5. Die Kirche in der Kritik am Rationalismus (153–205), 6. Die Kirche als Vermittlerin der christlichen Lehre und Darstellung des Heiles (207–268). Es steht also, wie es bei der Aufklärungstheologie nicht anders erwartet werden kann, die Hinführung zum Glauben im Mittelpunkt, und dementsprechend beanspruchen die fundamentaltheologischen Fragen das überwiegende Interesse. Sch. macht hierfür den Einfluß Bellarmins verantwortlich, aber es klingt etwas übertrieben, wenn er von dem Kontroverstheologen behauptet: „In der Übernahme seines Begriffs von der Kirche wurde der Zusammenhang, in dem er diesen Begriff bildete, meist nicht mehr beachtet. Zum andern wurde die Scholastik bei den Jesuiten in einer in molinistischer (?) Richtung gehender Interpretation aufgenommen. Auch die Fragen um die ‚analysis fidei', die den Zugang zur Wirklichkeit des Glaubens vom Subjekt oder besser vom Ichbewußtsein her sucht, wurden mit dieser spanischen (?) Scholastik übernommen. So erhielt die Jesuitenscholastik einen rationalistischen Zug, der sich in der polemischen Herausstellung des ‚lumen naturale' und der ‚natura pura' gegenüber den Jansenisten noch verstärkte" (269 f.; mit Berufung auf K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie [Augsburg 1926]). Hier hätte stärker herausgestellt werden sollen, daß fast die gesamte Theologie der Vorzeit keinen eigentlich dogmatischen Kirchentraktat besaß.

Die sicher vorliegende Lücke sieht der Verf. erst einigermaßen bemerkt und ausgefüllt bei *E. Klüpfel, P. B. Zimmer, M. Dobmayr, F. Oberthür* und *U. Peutinger.* Zumal Klüpfel ist hier maßgebend: „In der Erlösungslehre kommt er nochmals auf die Kirche zu sprechen. Nach der Darstellung der Sünde und ihrer Folgen berichtet der zweite Teil der Dogmatik über die Verheißungen des Erlösers. Dann wird Christus als der Messias erwiesen ... Dieses (sein) Amt ist eines, kann aber sinnvoll in die drei Ämter des Propheten, des Priesters und Königs unterschieden werden. In der Gliederung dieses dreifachen Amtes wird der Stoff der ganzen Christologie und der Erlösunglehre vorgelegt ... König ist Christus als Gott über das ganze Reich der Schöpfung und als Mittler zwischen Gott und den Menschen im Reich der Gnade. Das Königtum Christi wird dann aber in der Vollmacht und der Autorität gesehen, in der Christus als Haupt der Kirche bestellt ist, die er sich in seinem Blut erworben hat ... Durch diese Gliederung der Dogmatik und die Einordnung der Kirche zwischen die Erlösungslehre und die Gnaden- und Sakramentenlehre erscheint die Kirche als Instrument, durch das der erhöhte Herr sein

Heil in Wort und Sakrament den Gläubigen spendet" (218 f.). Auch Zimmer, Dobmayr, Oberthür und Peutinger sprechen sich – mit einigen Abweichungen – ähnlich über die Gnadenvermittlung der Kirche aus. Das erscheint uns als das wichtigste Resultat.

Daneben sind die anderen Ergebnisse durchaus nicht wertlos. Sch. betont, daß der Wille zur Bewahrung der christlichen Überlieferung zu einer stärkeren Kritik der Geschichte geführt hat, und ganz besonders das eine: „Nur wenige Vertreter katholischer Theologie haben das optimistische Vertrauen auf die Kräfte der Vernunft und des Fortschritts kritiklos in Bausch und Bogen übernommen oder verworfen" (288). Man hat also damals die Auseinandersetzung mit dem Rationalismus und dem optimistischen Aufklärungsglauben nicht gescheut. Allzu große Zugeständnisse an den Zeitgeist wurden für gewöhnlich nicht gemacht; Ausnahmen, wie z. B. bei F. A. Blau, bestätigen nur die Regel. Eines kommt etwas überraschend: Neben den Jesuiten (oder Exjesuiten) haben sich in der Aufklärungsperiode vor allem Benediktiner um die katholische Theologie verdient gemacht. Der Verf. schließt seine Ausführungen mit den zutreffenden Worten über die sonst so geschmähte Theologie des 18. Jh.: „Sie diente der Erhellung der Grenzen und Bedingungen menschlichen Erkennens, menschlichen Handelns und menschlicher Freiheit. In ihrer Anhänglichkeit an die Überlieferung gewann die Theologie so, ohne die wahren Anliegen der Aufklärung zu verleugnen, den Übergang zur neuen Geisteshaltung und leitete neben andern Kräften zur Romantik über" (290). Ein solches Urteil hält die rechte Mitte zwischen extremen Stellungnahmen.

Natürlich könnten leicht noch einige kritische Anmerkungen gemacht werden, über die hinaus, die bislang angedeutet wurden. Daß Sch. sich auf die Aufklärungstheologie im deutschen Sprachgebiet konzentriert hat, ist in sich vollauf berechtigt, weil im Ausland eine ähnliche kaum anzutreffen war; jedoch hätte dann im Titel oder Untertitel eine derartige Beschränkung ausdrücklich angezeigt sein sollen. Für die relative Seltenheit echt dogmatischer Gedankengänge in der Ekklesiologie des 18. Jh. wäre wohl auch der Mangel einer Verbindung mit der französischen und spanischen Theologie der vorausgegangenen oder gleichzeitigen Epoche verantwortlich zu machen; denn die Korrespondenz des Fürstabtes Gerbert von St. Blasien hat wahrscheinlich keine Nachahmer gefunden. Dagegen ist es unschwer zu verstehen, daß die Parallelen zu modernen Strömungen bewußt ausgeschaltet worden sind. Eine absolute Vollständigkeit der historischen Angaben zu erreichen, war wegen der großen Fülle des Materials kaum möglich und sicher auch nicht notwendig; immerhin hätten die zahlreichen Dissertationen der kurfürstlichen Universität zu Mainz einer Durchsicht mit Nutzen unterzogen werden können, zumal da sie insgesamt gedruckt und in mehreren Bänden vereinigt vorliegen, aber an dem Ergebnis hätte das nichts geändert.

Trotz einiger Unvollkommenheiten stellt die Arbeit des Verf. eine mit Einfühlungsgabe und Sorgfalt durchgeführte Untersuchung dar. Möge sie zu weiteren Themen aus der kath. Aufklärungstheologie den Anfang bilden!

J. Beumer, S. J.

Johach, Helmut, *Handelnder Mensch und objektiver Geist.* Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey (Studien z. Wissenschaftstheorie Bd. 8, hrsg. von *A. Diemer*). 8° (203 S.) Meisenheim 1974, Hain.

Das Ziel der vorliegenden Studie, einer Dissertation, die, von J. Schwartländer betreut, 1971 in Tübingen eingereicht wurde, ist eine systematische Interpretation des Werkes *Wilhelm Diltheys,* die sich vor allem auf die „Einleitung in die Geisteswissenschaften I" (1883) und den „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (1910) konzentriert und der Frage nachgeht, ob und in welchem Maße die verschiedenen Ansätze und Akzentuierungen im Werke D.s nicht doch von einer einheitlichen Grundkonzeption getragen sind, welche den Menschen als ein zugleich theorie- und praxisfähiges und -verpflichtetes Wesen begreift, wobei natürlich eine solche Konzeption D.s weder die eines absoluten Systems (Hegel) noch die eines „spekulativen Positivismus" (Comte) sein kann. „Der wichtige Teile des Diltheyschen Œuvre integrierende Grundgedanke betrifft das

Verhältnis von *Mensch* und *Geschichte*, Individuum und Gesellschaft, psychischer Struktur und übergreifenden Systemen. Es liegt auf der Hand, daß damit die in der bisherigen Interpretationsgeschichte dominierenden Gesichtspunkte der ‚Geschichtlichkeit' (Heidegger) und des ‚Lebens' (Misch, Bollnow) erneut aufgegriffen werden. Sie erscheinen jedoch hier insofern in neuer Beleuchtung, als auf Grund des festgehaltenen Zusammenhanges zwischen Früh- und Spätwerk die *gesellschaftliche* Seite des Lebens mehr als bisher herausgestellt wird. Gesellschaft und Geschichte bilden bei Dilthey einen einheitlichen Zusammenhang, ein ‚sich entwickelndes Ganzes'. Die Erfahrung der gesellschaftlich-geistigen Krise seiner Zeit wird als Angelpunkt seiner Sozialpsychologie, Wissenschaftstheorie und Lebensphilosophie aufgewiesen" (4). „Diltheys Werk registriert mit seismographischer Sensibilität die sozialpsychologischen Probleme, die sich im Übergang von der traditions- und innengeleiteten zur industriellen Gesellschaft ergeben, es bemüht sich überdies wie kein zweites vor und neben ihm um eine Klärung der Rolle von Wissenschaften – nicht nur der sog. Geisteswissenschaften – in der modernen Gesellschaft und ist insofern gerade heute von höchster Aktualität. Nach einer kurzen, aus heutiger Sicht sehr beschränkt erscheinenden Phase soziologischer Auseinandersetzung mit der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* ist jedoch Diltheys sozialpsychologisch-gesellschaftskritischer Ansatz kaum mehr beachtet worden. Es wäre an der Zeit, ihn seinem Rang entsprechend als ebenbürtig neben die grundlegenden Arbeiten von Durkheim, Tönnies, Simmel und Max Weber zu stellen" (5).

In vier, der Chronologie des Werkes D.s entsprechend angeordneten Abschnitten untersucht der Verf. D.s Auffassung vom Menschen als einem Wesen, das lebt, erkennt, handelt, in der Geschichte steht, von ihr mitbestimmt ist, aber auch auf sie einwirkt und darin sich selber verwirklicht. Die Überschriften der Abschnitte lassen die dominierenden Gesichtspunkte der Interpretation des D.schen Denkens durch den Verf. erkennen: 1. Die Manuskripte und Veröffentlichungen bis 1875/76: Diltheys Entwurf einer Begründung der Geisteswissenschaften als Wissenschaften vom handelnden Menschen (10–41). 2. Die ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften' (1880–83): Der gesellschaftlich-geschichtliche Zusammenhang als Objekt und Fundament der Geisteswissenschaften – Der handelnde Mensch im Schnittpunkt sozio-kultureller Systeme (42–88). 3. Die Vorlesungen und Abhandlungen bis 1895/96 mit dem Berliner Entwurf: Denken als eine Funktion des Lebens – Seelische Struktur und Objektivation (89–127). 4. Die ‚Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften' und der ‚Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften' mit den zugehörigen Entwürfen (1905–11): Hermeneutik des objektiven Geistes als geschichtliche Selbstbestimmung in praktischer Absicht (128–181). Es folgen Zusammenfassung und Register.

Es kann im folgenden nicht darum gehen, diese Arbeit unter dem Gesichtspunkt einer minuziösen Dilthey-Interpretation zu würdigen. Hierzu fühlte der Rez. sich auch nicht kompetent genug. Es entspräche zudem nicht einmal dem erklärten Interesse des Verf. Immerhin darf ihm bescheinigt werden, daß seine Interpretationen geeignet sind, die gängige Auffassung von D.s Philosophie um interessante Aspekte zu bereichern.

Weil es dem Verf. letztlich um bestimmte systematisch-sachliche Anliegen zu tun ist, für die er als bedeutenden, neu zu lesenden Sachwalter D. bemüht – wiewohl er auch die Grenzen D.s markiert und zeigt, wie das D.sche Denken noch über sich hinausgeführt werden müsse, um heute fruchtbar zu werden (s. bes. 177 ff) –, lassen sich auch einige weiterführende Fragen an die Ausführungen dieses Buches knüpfen – Fragen, die J. dadurch beim Leser provoziert, weil er die Position D.s eben prinzipiell positiv bewertet und offenbar der Ansicht ist, von einer solchen Position her ließen sich Lösungen für die Probleme einer praktischen Philosophie erwarten. Er betont, daß es D. nicht nur um rückwärtsgewandte Betrachtung vergangener Geschichte zu tun war, die es zu verstehen gälte, sondern um die Bewältigung der gegenwärtigen Krise des Menschseins in einer neuen Zeit und vor einer neuen, unbekannten Zukunft, d. h. also nicht nur um Erkenntnis, sondern auch um Handeln. Das Erkennen und Denken hat dem Leben zu dienen, zumal es letztlich selber eine Weise und Funktion des Lebens ist. Aufzuweisen, daß für D. Denken und Handeln zwei zusammengehörige Vollzugsweisen menschlichen Lebens

sind, ist dem Verf. ein wesentliches Anliegen. Dennoch kann auch er nicht verkennen, daß im Spätwerk D.s diese in den früheren Schriften sehr deutliche Ausrichtung menschlichen Geistes und Denkens auf Praxis zurücktritt hinter einer mehr ästhetisierenden Zugewandtheit D.s zur vergangenen Geschichte. Man mag dies als Resignation verstehen und mit dem Verf. darauf insistieren, daß das früher stärker akzentuierte Anliegen dadurch nicht widerrufen ist.

Dennoch scheint mit diesem biographischen Phänomen zugleich ein Ansatzpunkt für die kritische Rückfrage gegeben zu sein, nämlich für die Frage, ob es wirklich nur eine „altersbedingte" Resignation war oder ob sich nicht in solcher Resignation (sicher uneingestanden) das Bewußtsein dokumentiert, daß es eben nicht möglich ist, von der systematischen Konzeption D.s her dem in den früheren Schriften so deutlich angemeldeten Anliegen Genüge zu leisten, nämlich: aus der Erkenntnis des Menschen, seiner Geschichte, den Strukturen seines Handelns usw., so wie D. sie versteht, Richtlinien für ein zukünftiges Handeln zu gewinnen. D. verwirft ja bewußt die bisherigen Metaphysiken und Dogmatiken als überholte Weltanschauungen, aus denen für die Zukunft des Handelns nichts Verbindliches mehr zu gewinnen sei. Dagegen will er aus der Erkenntnis der faktischen menschlichen Lebensvollzüge in der Geschichte einerseits einen Standpunkt über der jeweiligen Gegenwart, andererseits Wegweisung für ein besseres zukünftiges Handeln des Menschen gewinnen; dies aber ohne das faktische menschliche Handeln bzw. eine bestimmte Weise desselben irgendwie zu verabsolutieren und zu dogmatisieren. Er ist der Überzeugung, daß die Erkenntnis der Strukturen menschlichen Lebens, die als Erkenntnis selber auch schon normierend sei, genügen müsse und könne, um künftiger besserer Praxis verbindlich wegleitend zu sein. Es geht ihm also um einen menschlichen, lebensimmanenten Standpunkt der Selbstreflexion oder Selbstbesinnung, aus welcher Reflexion die Zukunft der Menschheit bewältigt werden müsse und könne. Diese Selbstbesinnung zu leisten, ist ihm das Geschäft der Philosophie im Verbund mit allen anderen Wissenschaften. (J. verweist nachdrücklich auf die Habermassche Konzeption von der umfassenden Kommunikationsgemeinschaft aller Wissenschaftler.)

Nun fragt es sich aber doch, ob ein solches Programm nicht völlig formal, inhaltlich leer und unverbindlich bleiben muß und gerade nicht zu dem gewünschten Ziel *verbindlicher* Handlungsanweisungen führen kann, wenn und weil von vornherein darauf verzichtet wird, bestimmte Lebensvollzüge als unbedingt *gesollte* auszuzeichnen. Man mag u. E. durchaus der Auffassung sein, eine solche Auszeichnung und Normierung müsse geschehen ohne den Rückgriff auf eine bestimmte Metaphysik. Der Rez. ist zudem, im Unterschied zum Verf., der Ansicht, daß die D.sche Auffassung, nach der die Erkenntnis bestimmter Lebensstrukturen auch als solche schon das Moment des Normativen, des Wertens an sich hat (vgl. 107 f.) durchaus neu zu bedenken wäre; und er kann J. nicht ohne weiteres darin beipflichten, daß die Trennung der Erkenntnis von Sein und Sollen, wie sie Max Weber (und vor ihm grundsätzlicher D. Hume) vornimmt, unbedingt sachgerecht sei (vgl. 141 f.); diese Unterscheidung mag als begriffliche sinnvoll und praktikabel sein, aber sie darf nicht verdecken, daß das Erkennen selber ein komplexer Vorgang ist, in dem sich beides, Sein und Sollen bzw. Wollen, verwirklicht. Aber: all dies bleibt eben bei D. (wie bei Habermas) nur formales Programm. Der Verzicht auf Metaphysik als verbindliche Quelle von Handlungsnormen, den der Rez. akzeptieren würde, müßte nun auch „kompensiert" werden durch eine Erarbeitung der konkreten Strukturen menschlichen Lebensvollzuges, die Handlungsnormativität an sich ausweisen. D. h., es genügt nicht, mit Hilfe großer Erudition die Vielfalt der *Möglichkeiten* menschlichen Lebensvollzuges darzutun; es genügt auch nicht, diese Vielfalt sozusagen auf einen allgemeinen, anthropologisch-quasiontologischen (nicht metaphysischen!) Nenner zu bringen, daß sich das Leben ausdrückt, daß es sich so zum anderen hin vermittelt und zugleich auch vom anderen geprägt wird. Damit wird doch nur erst beschrieben, was faktisch ist, werde dies nun mehr konkret oder mehr abstrakt begriffen. D. h. es werden nur faktische *Möglichkeiten* artikuliert, von denen noch keine sich vor den jeweils anderen Möglichkeiten auszeichnet oder als *legitim* erweist. Und wenn a priori feststeht, daß alle faktischen Möglichkeiten in der Tat *nur* Möglichkeiten sind, dann sind eben alle auch gleich-gültig, d. h. aber auch: gleichgültig und beliebig; keine ist legitimer als die andere; das Faktische ist

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 entworfenes, 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 unbekannten 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 œuvres" (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), wenngleich 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° (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: infimum – 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".

Dies geschieht in vielfältiger Form: im Glauben, in der Gnade, den Gaben des Heiligen Geistes usw. Gegenstand der Theologie ist dieser ordo: sie „betrachtet die gesamte Schöpfung in ihrer Bewegung vom Ausgangspunkt zum Endpunkt hin, zurück zu Gott" (40). Theologie ist also keine Wissenschaft vom Göttlichen oder von der Offenbarung an sich, sie ist „heilsbedeutsames Wissen und Erkennen" (40). Theologie ist nach Bonaventura eine eminent praktische und existentielle Theologie.

Als Abschluß des 1. Tl.s führt H. seine Unterscheidung des „ordo verticalis" und des „ordo horizontalis" ein, die dann im folgenden immer wiederkehrt. Er möchte dadurch das Begriffspaar Bonaventuras „ordo essentialis" – „ordo personarum" ersetzen. Unter „ordo essentialis" (bzw. „verticalis" nach H.) versteht Bonaventura die Ordnung, nach der die göttliche Wesenheit das Erste ist im Hinblick auf alle geschaffenen Wesenheiten. Diese Ordnung besteht also aus einer Vielzahl von Wesenheiten, kennt ein Vorher und Nachher. Im „ordo personarum" (bzw. „horizontalis" nach H.) ist das Erste nicht eine Wesenheit, sondern eine Person, nämlich der Vater. Hier gibt es kein Vorher und Nachher, denn alle drei Personen sind in ordine essentiae gleichermaßen Erste. Hier gibt es auch keine Mehrzahl von Wesenheiten, sondern nur den ordo des Ursprungs. – Dem Rez. scheint die Ersetzung der klaren (klareren) Ausdrücke Bonaventuras durch „ordo verticalis – ordo horizontalis" weder nötig noch wünschenswert, dies vor allem deswegen, weil die neuen Ausdrücke gerade heute sehr leicht zu Mißverständnissen führen können.

Im 2. Tl. der Untersuchung (47–169) zeigt H. in drei Abschnitten die vielfältige Anwendung des so zu beschreibenden Ordobegriffs in der Theologie Bonaventuras: *Gott selbst*, das „Primum" im ordo der Wesenheiten (47–67) und im ordo personarum der innergöttlichen Beziehungen (68–92); die *Schöpfung* (93–125) und die *Kirche* (126–169) jeweils in diesen zweifachen ordo. Es würde bedeutend zu weit führen, all die vielfältigen zirkulären ordines, ja ordines-Geflechte nachzeichnen zu wollen, die H. in der Gottes-, Schöpfungs- und Kirchenlehre Bonaventuras aufweist. Inhaltlich sind diese Aspekte der Theologie Bonaventuras meist schon anderwärts beschrieben worden. H. geht es darum, immer wieder die Grundstruktur des ordo bei Bonaventura aufzuzeigen: seine zirkuläre Bewegung, die Dreiheit von Anfang, Mitte und Ende und die Doppelheit des ordo im Urbild Gottes und in den vestigia der Schöpfung bzw. des Heils und der Kirche.

In einem 3. Tl. (170–185) wird nun der ordo Gottes mit dem der Schöpfung und dem der Kirche in Beziehung gesetzt. Nach Bonaventura bleiben diese drei ordines nicht nebeneinander stehen, sondern es gibt letztlich nur einen ordo: den ordo caritatis. Gott selbst ist Liebe. „Die fontalis plenitudo des Vaters ist Liebe; der Ursprung des Sohnes ist ein Ursprung von der Liebe; der ‚unus nexus', der den ordo der Liebe von Vater und Sohn vollendet, ist ebenfalls Liebe" (179). Auch für den ordo der Schöpfung und den der Kirche zeigt H., daß ihr Anfang und ihr Ende in der Liebe begründet liegt. „Liebe ist es, die die Schöpfung aus Gott hervorgehen läßt, und die Gegenwärtigkeit der Liebe ist es, die ihr Halt und Stütze gibt" (179). Auch der „Zusammenhang von Erschaffung und Heilswirken, Natur und Übernatur" wird erst im Gedanken der Liebe sichtbar, „in dem beide Seiten der Wirklichkeit gründen" (179). Die Kirche ist die „Erfüllung der Erschaffung, weil sie die Erfüllung jener Liebe ist, durch die sich alle mit dem Vater verbinden ‚in uno nexu' des Heiligen Geistes" (180). Schließlich mündet der ordo caritatis in den ordo sapientiae. Denn „Weisheit ist nicht trockene Spekulation. Sie ist Erfahrung der Liebe: ‚. . . in qua est cognitio per veram experientiam' (de tripl. via 1, 18)" (184).

Das Bonaventurabuch von H. ist nicht deshalb von so großer Wichtigkeit, weil es inhaltlich viele Neuigkeiten zur Theologie Bonaventuras böte. Diese inhaltlichen Elemente sind – wie bereits gesagt – größtenteils schon von anderen bearbeitet worden. Was H. mit einer faszinierenden Klarheit, Bonaventurakenntnis quer durch das immense Werk des großen Franziskaners und ungewöhnlicher systematischer und spekulativer Kraft an Neuem bringt, sind die Strukturen, in denen Bonaventura denkt. Vieles, was man zuvor als „Einzelnes" kannte, rückt nun durch die Lektüre des Buches von H. zusammen. Das Denken Bonaventuras, von dem H. selbst sagt, es mache bisweilen den „Eindruck des Mangels an Genauigkeit und Schärfe" (22), wird hier sichtbar als ein staunenswertes, bis ins Letzte verzahntes Gedankengebäude, in dem strenger Systemwille gerade nicht zu spekulativer Abstraktheit, sonder zu echt franziskanischem Leben geführt hat. „Ordo"

ist ohne Zweifel ein Grundgedanke von Bonaventura. – Das Buch zeigt den Zusammenhang im Werk Bonaventuras. Das ist zugleich seine Grenze, die sich allerdings der Autor selbst gesteckt hat (24). Quellen und Weiterwirken des Ordobegriffs bei Bonaventura will H. nicht behandeln. Das ist ausgesprochen schade. Denn das Buch fordert dazu auf jeder Seite geradezu heraus. Es ginge dabei gar nicht um eine bloße „Begriffsgeschichte", um die Abhängigkeit Bonaventuras etwa von Dionysius oder Augustin. Auch darüber ist schon geschrieben worden. Die ganze Arbeit von H. zeigt doch geradezu exemplarisch, wie christliche Theologie ein Denken, das in ganz anderem geistesgeschichtlichen Zusammenhang seinen Ursprung hatte, vielfältig geschichtlich gebrochen und mit anderen Inhalten gefüllt, schließlich zu einer eminent christlichen, neuen Synthese umgeschmolzen hat. H. weist zwar kurz auf den teils platonisierenden, teils neuplatonisierenden Hintergrund der dargestellten ordo-Struktur der Theologie Bonaventuras hin (170). Er betont, daß sich bei Bonaventura kein neuplatonischer Pantheismus findet, „die beiden ordines werden nicht vermischt" (170). Aber er weicht der Frage aus, was denn eigentlich passiert ist, als Bonaventura seiner Theologie eben diese *Form* gab. Das Denken in Begriffen wie „Ausgang – Mitte – Rückkehr", die zirkuläre Bewegung bzw. die Abstiegs-/Aufstiegsbewegung, die ganz eigentümliche Art, Erkenntnis allgemein zu beschreiben, nicht bloß als Aufstieg vom sinnlich Erfahrbaren zum Allgemeinen, sondern als Aufdecken eines „Immer-schon-Anwesenden", zeigt sich zwar in platonisch-neuplatonischem Denken in vielfältigen Abwandlungen und vor allem einem weitgehend anderen Inhalt als bei Bonaventura. Aber weit hinausgehend über punktförmig nachweisbare Verbalabhängigkeiten, waren es doch gerade diese und ähnliche Denkstrukturen, die *tatsächlich*, wenn auch wieder und wieder umgeschmolzen, geschichtlich weitergewirkt haben. Immer wieder fühlt man sich im Buch von H. an Nikolaus von Kues erinnert. Er steht in derselben formalen Linie. Einer Detailuntersuchung darüber, wie so etwas möglich war wie der christliche Platonismus (trotz der 170 Anm. 3 genannten drei Arbeiten), würde dieses ausgezeichnete Buch viel Arbeitsmaterial bieten. (Vgl. die weiterführende Literatur bei *G. v. Bredow*, Der Platonismus im Mittelalter und *V. Schubert*, Plotin). Eine solche Untersuchung würde auch die Frage nach dem, was Theologie heute, unter ganz anderen philosophischen Voraussetzungen, sein könnte, befruchten. H. Schulte, S. J.

Schurhammer, Georg, S. J., *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit.* 2. Bd.: *Asien (1541–1552)*, 3. Teilbd.: *Japan und China (1549–1552).* Gr. 8° (XXIII u. 727 S.) Freiburg–Basel–Wien 1973, Herder.

Mit diesem wiederum sehr umfangreichen Band ist nicht nur die Xaverius-Biographie des Verf., sondern auch in überraschender Übereinstimmung sein Leben und sein Lebenswerk zum Abschluß gekommen. Sterbenskrank legte er nach dem letzten Satz des letzten Kapitels die Feder aus der Hand. Er hatte sein Ms. mit dem Todesgebet des Franz Xaver auf Sanzian ausklingen lassen „In Te, Domine, speravi, non confundar in aeternum!" Wenig später, am 2. 11. 1971, wurde er heimgerufen. – 1955 war Bd. I dieser monumentalen Biographie, *Europa*, erschienen. *B. Schneider* würdigte ihn (Archivum Historicum Societatis Iesu 25 [1956] 641–643; vgl. TheolPhil 34 [1959] 606–608 – H. Wolter). *C. R. Boxer* rezensierte die beiden folgenden Halbbände II/1-2, Indien und Indonesien (AHSI 33 [1964] 127–130; 41 [1972] 320–322; vgl. zu II/2: TheolPhil 48 [1973] 258–260 – H. Jacobs). Inzwischen wurde auch der nunmehr vorliegende Teilband II/3, Japan und China, von *H. Cieslik S. J.*, der die Forschungsarbeit des Verf. seit langem mit Rat und Tat unterstützte und zu diesem letzten Band den Anhang I: „Japanische Chroniken" beisteuerte, ausführlich besprochen (Monumenta Nipponica 29 [1974] 498–501). Unsere Rezension darf sich auf eine Bewertung des neuesten Bandes beschränken.

Nach dem Heimgang des Verf. unterzog sich *P. Joseph Wicki S. J.* der Aufgabe, alle Einzelteile des Ms. II/3 im Sinn des Verstorbenen zusammenzufügen, die Drucklegung zu betreuen und den Index anzufertigen. Er hat das Vorwort geschrieben und auch die Bibliographie zusammengestellt. Das erste Buch in II/3 behandelt unter der Überschrift „*Japan*" Leben und Wirken Franz Xavers von

1549–1551. Das zweite Buch schildert den Heiligen von Nov. 1551 bis Dez. 1552 als *„Der Provinzial des Ostens"*. Entsprechend den Anweisungen des Verf. fügte der Hrsg. die Abschnitte über das Begräbnis auf Sanzian und die Überführung des Heiligen nach Malakka und Goa an.Es folgen drei Anhänge: I. Japanische Chroniken (H. Cieslik); II. Liste der Jesuiten und Kapitäne, die nach Japan fuhren (1549–1574); Liste der Oberkapitäne, die nach Japan fuhren (1549–1574); III. Der Name Sanzians. Dem Text sind 15 Kartenskizzen beigegeben. – Auch dieser Band II/3 ist keine leichte Lektüre. Er schließt sich in Anlage und Gestaltung an die voraufgehenden an. Ein Vergleich mit Lebensbeschreibungen des Heiligen aus früherer Zeit bestätigt, daß Sch.s „Franz Xaver" auf einer anderen Ebene liegt. Es ist zugleich (hagiographische) Biographie *und* umfassend fundierte Zeitgeschichte. Der Verf. ist dem Asienmissionar auf seinen Wegen Schritt für Schitt nachgewandert, um die bisher bekannten Details zu überprüfen, zu ergänzen und zu präzisieren. Daraus erklärt sich die Besonderheit des Werks. Die großen, wesentlichen Linien der Charakterdarstellung sind in das vielverzweigte Gerank der konkreten Fakten eingebettet, die der Verf. mit unbeirrbarer Akribie gesammelt hatte. So treten die Grundlinien der eigentlichen Biographie unbetont zurück. Das gilt für das ganze Werk. – Trotz der minuziösen Detailschilderungen und der zahllosen Verweisungen auf Anmerkungen liest sich der Text stilistisch gut.

Diese Biographie ist nicht nur für die Forschungsarbeit des Missionshistorikers unverzichtbar, sondern auch von einschlägiger Bedeutung für die Universalgeschichte des 16. Jh. Das gilt besonders – wie schon zuvor von den vom Verf. 1932 erstmals und 1962 in 2. Aufl. veröffentlichten „Zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens ... zur Zeit des Heiligen Franz Xaver" – für die Zeitgeschichte der Jesuitenmission im Fernen Osten.

Sch. hatte noch weitausgreifende Pläne. Er wollte die Reihe seiner Veröffentlichungen über Franz Xaver ikonographisch ergänzen und sein Nachleben in der Verehrung der Kirche darstellen. Die Biographie des großen Heiligen aus Navarra zu schreiben, hatte er sich vor Jahrzehnten, als eine Krankheit seinen Berufsweg zu bedrohen schien, durch ein Gelübde verpflichtet. Er hat sein Wort eingelöst und jetzt der Hagiographie das Vermächtnis überbürdet, aus der Fülle des quellenmäßig erschlossenen und zur Monumentalbiographie verarbeiteten Stoffes Franz Xavers charakterliche Eigenart, seine geistige Größe, sein Leben, sein Werk und seine Heiligkeit in hermeneutischer Kleinarbeit, deutend und wertend darzustellen, im Hinblick auf den Orden, dem er sich zugesellte, und auf seine zeitgeschichtliche Stunde in der Weltmission. F. O. Busch, S. J.

Adler, Gerhard, *Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde ...* Parapsychologie, Okkultismus und Religion. 8° (200 S.) Frankfurt 1974, Knecht.

Der Rundfunkjournalist G. Adler, der sich schon durch zwei sehr stoffkundige und klar gegliederte Sendungen zur parapsychologischen Problematik als Kenner qualifiziert hat, legt in diesem Buch noch ausführlicher einschlägiges Material vor und bezieht Stellung dazu. Er grenzt sauber voneinander ab, was die wissenschaftliche Disziplin der Parapsychologie (= P.) aufgrund ihrer Methodik zur Erhellung der Phänomene aussagen kann von dem, was die Weltanschauung der Okkultisten glaubt behaupten zu können und was die Theologie als Systematik offenbarter Glaubenswahrheiten zu vielen dieser Phänomene sagt. Daß es diese außergewöhnlichen Phänomene gibt, darf er aufgrund nicht nur historisch gut bezeugter Fälle, sondern auch aufgrund vieler Testverfahren und scharf kontrollierter Experimente der parapsychologischen Disziplin selbst voraussetzen. Im Kapitel „Gegner der P." weist er deren häufig erschreckende Ignoranz nach und fragt auch nach den Gründen der nicht selten affektgeladenen Angriffe gegen die P. Nach ihm kämpft die P. einen Zweifrontenkrieg, nicht nur gegen die absoluten Leugner solcher Phänomene, die man heute wirklich als Ignoranten bezeichnen muß, sondern sie macht Front auch gegen eine zu große Okkultgläubigkeit, die manchmal schwere Schäden an Leib und Seele bei ihr verfallenen, labilen Menschen hervorruft. Insofern will und kann die P. gute Orientierungshilfen im heutigen Boom okkultistischer Literatur und entsprechender Praktiken bieten; allerdings will sie nicht nur im Sinne einer Psychohygiene warnen, sondern sie will auch gegenüber einem zu eng gewordenen rationalistisch-mechanistischen Weltbild zur fälligen

Bewußtseins- und Weltbilderweiterung beitragen. Das versucht sie in einer den neu einzuordnenden Phänomenen gegenüber sehr geöffneten und doch kritisch-nüchternen Weise. –

Der Verf. nun bleibt in seinen Darlegungen keineswegs ein trockener Registrator, vielmehr berichtet er sehr abwechslungsreich und hört dabei nicht auf, immer wieder auch auf die weltanschauliche Relevanz paranormaler Phänomene hinzuweisen. Man darf mit A. beklagen, daß sich die Kirchen bislang noch zu wenig oder manchmal leider zu unqualifiziert mit diesem Thema befassen (so besonders im Kapitel „Die Kirche vor den Erfahrungen von P. und Okkultismus"). Zunächst vermögen die gesicherten parapsychologischen Erkenntnisse „Anregungen für ein sachgerechtes Bibelverständnis zu bieten" (160), als Korrektiv gegen eine viel zu weitgehende und unbegründete Entmythologisierung der Wunderberichte. Dann drängen aber auch die alten Menschheitsfragen: gibt es eine unsichtbare Welt, gibt es eine nachtodliche Existenz? wieder nach vorn. Die Abwanderung vieler Gläubiger zu Sekten und zu okkultistischen Gruppen sollte Hinweis genug sein, daß solche Fragen wie die eines individuellen Fortlebens nach dem Tode in der Verkündigung nicht beiseitegeschoben werden dürfen.

Etliche, zumeist ev. Theologen und Seelsorger, sehen in den nun wissenschaftlich abgesicherten Fakten der P. – besonders im ortsgebundenen Spuk – Glaubenshilfen gegen Materialismus und Atheismus; der Verf. meint aber davor warnen zu sollen, hier „angesichts der Glaubenskrise einer apologetischen Notbremse zum Opfer zu fallen" (70); man müsse stets säuberlich zwischen Glauben und Wissen unterscheiden. Nach seiner Meinung könne die P. nämlich nur die innerweltlich verbleibende animistische Hypothese und nicht die auch transzendent gerichtete spiritualistische sich zueigen machen. – Nun verwahren sich jene Seelsorger, die der spiritualistischen Erklärungshypothese in bestimmten Fällen zuneigen, mit Recht dagegen, deshalb schon als Spiritisten im landläufigen Sinne abgestempelt zu werden; sie wollen aus dieser Zuhilfenahme keinen Religionsersatz machen, sondern werten derartige Zeichen – analog denen der Bibel – nur als „Vorstufen", als „Fingerzeige" (so Pastor Horkel, 180).

Der Verf. gibt zu, daß die P. die spiritualistische Hypothese auch nicht widerlegen kann, daß diese nach Prof. Benders Worten manchmal sogar „als die plausibelste erscheint" (194), aber daß dennoch ohne Not Erklärungsprinzipien nicht vermehrt werden sollten. Denn wenn man mit der (weltimmanenten) animistischen These durchkomme, so habe die Wissenschaft sich darauf zu beschränken. Das wird allerdings häufig eine Ermessensfrage bleiben, ob man mit der rein innerweltlichen, animistischen Hypothese wirklich durchkommt oder ob hier nicht doch manchmal die Notwendigkeit vorliegt, neue Erklärungsprinzipien einzuführen, die auf das „Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere" (J. Kerner) verweisen. Was sich in unserer Welt realiter manifestiert, darf und muß vorurteilslos von der Wissenschaft angegangen werden, selbst wenn sie dabei zu ungewöhnlichen Schlußfolgerungen kommt. In solchen Grenzfällen jedenfalls scheint es mir dem Habitus eines unvoreingenommenen Wissenschaftlers mehr zu entsprechen, der „plausibelsten Hypothese" den Vorzug zu geben und sich nicht hinter noch so gute Grundsätze zu verstecken. An einer Stelle beklagt der Verf. selbst in der heutigen P. „geradezu eine Scheu, sich den heiklen Fragestellungen, wie dem Überlebensproblem, zu widmen. Sie konzentriert sich auf Laborforschungen: hier reproduziert sie ängstlich und oftmals krampfhaft ...immer... die gleichen Ergebnisse der ASW-Forschung" (116). Allerdings befürwortet A. dann doch – bei aller Würdigung der Gegenthesen – die ausschließliche Gültigkeit der animistischen These für eine wissenschaftliche P.

Diese ungerechtfertigte und fragwürdige Vorliebe für den Animismus als ausschließliches Erklärungsprinzip zeitigt dann in verzwickteren Fällen auch arg pauschale, vorschnelle Urteile, wo dann die Animisten unversehens die so sehr betonte methodische Sauberkeit und peinliche Exaktheit im Stich läßt; das sei zum Schluß an einem Beispiel aus dem Buch exemplifiziert. Auf S. 75 bringt A. einen animistischen Erklärungsversuch zu dem Zwiegespräch des Exorzisten Rodewyk mit angeblichen Fremdwesen in einer angeblich besessenen Person. In Sprachen, die diese Person im Normalbewußtsein nicht kennt, werden sinnvolle Unterhaltungen geführt. Soweit der Tatbestand. Nun dazu der Verf.: es brauche in diesem konkreten Fall, den Rodewyk als Eigenerlebnis berichtet, noch keine Besessenheit

vorzuliegen. Warum? Der Befrager, der Exorzist, kenne ja „die Bandbreite der möglichen Antworten auf seine Frage, wenn auch nur unbewußt, und warum sollte diese ‚Information' nicht auch hier telepathisch abgezapft werden?" Bender deutet den Fall Rodewyk ebenso. Also alles, was die angeblich besessene Person antwortet, stamme aus der Psyche Rodewyks. Nun wurden aber, wie bei Rodewyk nachzulesen ist, auch Antworten gegeben, die nie und nimmer zum Kenntnis- und Erwartungshorizont des Befragers gehört haben. Eins der „Wesen" nannte sich Abu Gosch – eine symbolische Namenszulegung, die für den Befrager zunächst völlig rätselhaft blieb, bis er schließlich aus einem Lexikon herausfand, daß um 1830 ein Bandenführer dieses Namens Pilgergruppen in Palästina überfiel. Rodewyk bestätigte zudem dem Rez. auf Befragung, daß er gewiß nie diesen Namen jemals gehört oder gelesen hätte und ihn deshalb schlechterdings nicht erwarten konnte. – Vollkommen gegen die Erwartung des Befragers war auch die Eröffnung, daß Besessenheit nicht nur für den betroffenen Menschen, sondern viel mehr noch für den eingefahrenen Geist eine Strafe sei. Rodewyk war bis dahin der Meinung gewesen, bösen Geistern würde es hochwillkommen sein, Menschen besessen zu machen, um sie zu quälen. Wie konnte also die befallene Person diese Dinge Rodewyk „abzapfen"? – Derartige Ungenauigkeiten (und im Falle bestimmter Spukfälle auch Ungereimtheiten) könnte man noch mehr aufzählen. Es soll aber jetzt nicht der Eindruck erweckt werden, als hinderten diese Ausstellungen den Rez. daran, das Buch A.s insgesamt als erfreulich vielfältig, ausgewogen, ausgezeichnet in der Diktion und deshalb durchaus empfehlenswert (besonders für Theologen) in der heutigen Diskussion zu bezeichnen. W. Schlepper, S. J.

Schwertner, Siegfried, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete.* Gr. 8° (XIX u. 348 S.) Berlin–New York 1974, de Gruyter.

Zu Beginn des Jahrhunderts schrieb Leopold Fonck in seinem Buch ‚Wissenschaftliches Arbeiten': „Insbesondere sollte auch für die Bezeichnung der Zeitschriften und Sammelwerke außerhalb der bibliographischen und enzyklopädischen Veröffentlichungen mit der üblichen Methode der Initialen-Siglen gebrochen werden. Man kann mit Recht verlangen, daß die Bezeichnung dieser Schriften in den wissenschaftlichen Abhandlungen und gelehrten Werken dem Leser auf den ersten Blick verständlich sei". Die Titelkürzungen nach DIN 1502 von 1973 (Schwertner zitiert den Entwurf von 1971) tragen solchen Überlegungen Rechnung. Trotzdem haben sich Sigel anstatt Titelkürzungen weitgehend durchgesetzt. Als einen der Gründe dafür nennt Sch. die Tatsache, „daß Titelkürzungen für die mündliche Kommunikation nicht geeignet sind" (VII). Es gäbe noch andere. Jedenfalls wählt er den von Fonck kritisierten Weg – vielleicht auch im Hinblick auf die im gleichen Verlag angekündigte voluminöse ‚Theologische Realenzyklopädie' oder vielmehr die TRE!

Ein solches Verzeichnis könnte nun entweder als Wegweiser durch die gebräuchlichen Abkürzungen aufgebaut sein oder als normativer Entwurf. Man kann in der vorliegenden Arbeit eine glückliche Kombination beider Möglichkeiten sehen: Sie gibt zwar ‚normative' Vorschläge, geht aber vom derzeit in vielen Fällen bereits einheitlichen Gebrauch aus, wie er sich etwa in den Abkürzungslisten von LThK^2 und RGG^3 spiegelt. Zudem werden „allgemein gebräuchliche oder Verlagssigeln" (VIII) mitverwendet. Das erhöht – zumindest für die Anfangszeit – den Gebrauchswert, hat aber auch Nachteile gegenüber einem systematischeren Vorgehen, vor allem bei der Neubildung von Sigeln. – Im allgemeinen werden nur die Anfangsbuchstaben der abzukürzenden Worte eines Titels in das Sigel übernommen; eventuell werden sie durch Kleinbuchstaben markanter Titelworte ergänzt; falls dann noch nötig werden Orts- und Herausgeberinitialen in Klammern angefügt. Bei aus einem Wort bestehenden Titeln werden die ersten Buchstaben verwendet (z. B. Cath. = Catholicisme) und durch einen – m. E. überflüssigen – Punkt abgeschlossen. – In einigen Fällen hat sich das RGG^3 gegenüber der konsequenteren Durchführung dieser Prinzipien (und gegen LThK^2) durchgesetzt (z. B. heißt es DSp statt DSAM). Dagegen sollte andererseits das Straßburger RIC nicht aus einem sonst keinesfalls vorhandenen Systemzwang zu einem RBIC werden. – So ließe sich manche kleine Veränderung oder auch Verbesserung

wünschen, und in Einzelfällen sollte man sie vielleicht auch jetzt noch vornehmen. Es könnte ja sein, daß auch deutschsprechende Kolumbianer nicht mit dem Sigel RACHE für die Kirchengeschichtszeitschrift aus Medellin zufrieden sind ...

Der 1. Tl. des Buches nennt die Sigel in alphabetischer Reihenfolge, ein 2. Tl. führt von den bibliographischen Angaben zu den Abkürzungen. Dabei sind in sehr vielen (nicht allen) Fällen Übersetzungen mitangeführt (etwa bei Lexika und Handbüchern); bei Zeitschriften werden Vorläufer, Titeländerungen, zeitweise Einstellungen etc. mitvermerkt. Vielleicht hätte man die bibliographischen Angaben etwas umfänglicher halten können. Was nützt schon die Angabe ‚Paris' bei einem französischen Buch, wenn der Verlag nicht genannt ist? Was nützt die Angabe ‚Basel', wenn das Buch bei Herder in Freiburg/Basel/Wien erschienen ist (vgl. KGW; die franz. Originalausgabe ist hier übrigens nicht erfaßt)? Verlagsangaben wären jedenfalls sinnvoller als die Nennung dieser Orte, wiewohl das geübte Vorgehen in Deutschland leider Usus ist. – Andererseits sollte man freilich anerkennen, daß hier – gleichsam als Nebenprodukt – die derzeit wohl umfangreichste Liste von reference books für die Theologie vorliegt. Es wäre daher sehr nützlich, wenn Verlag und Autor sich entschließen könnten, das Material durch ein Register – etwa in einem Ergänzungsheft – stichwortartig zu erschließen. Ein zweiter Wunsch ist allerdings noch dringlicher: Eine kurzgefaßte (und preiswerte) Liste der wirklich gängigen Abkürzungen, die jeder Student der Theologie kennen muß, sollte nun aus dem umfangreichen Material ausgesucht und getrennt verlegt werden. Nur so könnte eine Vereinheitlichung auf breiter Basis erreicht werden.

Der große Umfang des vorliegenden Werks kommt daher, daß nicht nur der geschichtliche Rahmen weitgespannt ist (so sind z. B. die ‚Acta eruditorum' aufgenommen), sondern auch die einbezogenen Grenzgebiete nicht eng bemessen sind (vgl. etwa die Nennung der ‚Cahiers Ferdinand de Saussure' oder des ‚Handwörterbuchs der Betriebswirtschaft'). Alles in allem dürften rund 3000 Sigel verzeichnet sein, darunter auch einige überflüssige: Braucht man wirklich für das ‚Brem- und verdische freiwillige Hebopfer zum Dienst der Wissenschaft überhaupt, und der theologischen insonderheit' (1751 ff.) ein Sigel? Daß trotzdem Titel fehlen, ist bei einer solchen Arbeit geradezu zu erwarten. Nur einige Beispiele aus verschiedenen Gebieten: Bei den allgemeinen Enzyklopädien fehlen etwa die französische ‚Encyclopaedia universalis' und die brasilianisch-portugiesische ‚Verbo'. Bei den Lexika etwa das ‚Theologisch woordenboek', das ‚Handbuch philosophischer Grundbegriffe', das Lexikon ‚Geschichtliche Grundbegriffe'; bei den Repertorien J. B. Schneyers Werk über die mittelalterlichen Predigten; bei den Enchiridia der ‚Neuner-Roos'; bei den Fachhandbüchern die Handbücher der Pastoraltheologie, der Verkündigung und der Religionspädagogik; bei den Zeitschriften die Internationale katholische Zeitschrift ‚Communio' mit ihren fremdsprachigen Ausgaben; bei den Reihen die ‚Tübinger theologischen Studien' (neuestens wären noch die Paderborner zu nennen); bei den biographischen Werken Hurters ‚Nomenclator ...' In anderen Fällen sind bei den bibliographischen Angaben Korrekturen oder Ergänzungen vorzunehmen: Das DFC ist 1968 erschienen; EF liegt in 6 Bdn. ^{2}1967 vor; auch COD liegt erweitert ^{2}1973 vor, ODCC ^{2}1974; WuW ist mit dem 28. Jg. 1973 eingestellt worden; Hochl. – leider mit dem überflüssigen Punkt abgekürzt! – heißt seit 64 (1972) ‚Neues Hochl.' und ist nun auch eingestellt worden; beim HThG sollte die sorgfältig im bibliographischen Teil ergänzte dtv-Ausgabe auch zitierbar gemacht werden; bei ‚Denzinger' fehlt im bibliographischen Teil der Verweis auf DS, bei ‚Enchiridion symbolorum' die Unterscheidung zwischen D und DS. Zu korrigieren sind noch folgende Druckfehler: 122 bei BFChTh: Gütersloh; 133 bei BSCV: Calwer; 142 bei BSHAP: Périgueux; 192 Z. 9: HKG(J). – Im Ganzen ist das Werk außerordentlich sorgfältig redigiert, und man kann nur wünschen, daß hiermit endlich die weitgehende Vereinheitlichung der theologischen bibliographischen Abkürzungen international durchgeführt wird. Freilich wird es gut sein, sich beim Gebrauch des Werks an Foncks oben zitierten Rat zu erinnern, Sparsamkeit walten zu lassen und auf Lesbarkeit und Verständlichkeit zu achten. – Des wohlverdienten Lohnes, der solcher Kärrnerarbeit seit jeher zusteht, nämlich mit dem eigenen Namen als ‚der Schwertner' in die Gelehrtenstuben einzugehen, hat sich der Autor freilich selbst beraubt: sein Werk will ebenfalls mit einem Sigel zitiert werden, als IATG. A. Raffelt

Umschau

1. Bibelwissenschaft

Wildberger, Hans, Jesaja (Bibl. Kommentar AT, X, 7). Gr. 8° (497–576 S.) Neukirchen-Vluyn 1974, Neukirchener Verlag. – Die abwägende und nüchterne Art, die man im ersten Teilband (Jes 1–12) schätzen gelernt hat (vgl. bereits TheolPhil 43 [1968] 304; 44 [1969] 295 f.; 48 [1973] 276–278), zeichnet auch die vorliegende 7. Lieferung aus, in der die Auslegung von Jes 13–14 geboten wird (14, 28–32 ist noch nicht abgeschlossen). In der Textbehandlung kann man sich keinen zuverlässigeren Führer denken; gewagte Emendationen und lexikographische Einfälle werden abgewiesen. Auch in Fragen der Situierung ist der Verf. exzentrischen Sentenzen abhold. 13, 2–22 und 14, 4b–20 sind also nicht jesajanisch und folglich keine ursprünglich gegen Assur gerichteten Sprüche, was besonders mit Bezug auf 13, 2–22 immer wieder angenommen worden ist. Beide Sprüche stammen am ehesten aus der Exilszeit; die Erwähnung der Meder in 13, 17 dient als Argument für die Zeit vor der Machtergreifung des Cyrus, während die Ansetzung von 14, 4b–20 etwas zurückhaltender beurteilt wird. In 14, 1; 14, 2 und 14, 3–4a handelt es sich um je selbständige Ergänzungen späterer „Diaskeuasten"; auch 14, 21 und 14, 22–23 sind Nachträge, wobei 14, 22–23 derselben Hand wie 14, 3–4a zugeschrieben wird. An der Jesajanität von 14, 24–27 (ohne 25b) und 14, 28–32 (ohne 30a) hält der Verf. fest. – Was der Rez. aus seiner Sicht beanstandet, ist wieder der Mangel an redaktionsgeschichtlicher Sensibilität. Nun ist im Jahr 1973 der Kommentar von O. Kaiser zu Jes 13–39 (ATD 18) erschienen, den W. nicht mehr berücksichtigen konnte, der ihm aber in Zukunft zu schaffen machen wird. K. bringt die Redaktionsgeschichte zu ihrem vollen Recht, eine Forderung, die der Rez. schon in der Studie „Isaias – der Prophet und sein Buch" (SBS 30, Stuttgart [1968]) erhoben hatte. Man mag die konkrete redaktionsgeschichtliche Ausdeutung K.s für korrekturbedürftig halten und seine Infragestellung der Jesajanität in manchen Fällen nicht gutheißen (vgl. meine Besprechung in ThRev 70 [1974] 201–205), der methodische Ansatz scheint mir jedoch sachgemäß zu sein. Mit Bezug auf die Situierung von Jes 13–14 möchte der Rez. folgende Fragen stellen. Ist es so leicht zu beweisen, daß Jes 13–23 einmal eine selbständige Sammlung war (S. 505)? Können 14, 1–4a und 14, 22–23 nicht ein prosaischer Kommentar des Dichters von 13, 2–22 und 14, 4b–20 sein? Die beiden Kompositionen halten sich nämlich aus dichterischen Gründen in einem bestimmten Vorstellungsrahmen und bedürfen dringend dieser Ergänzung. Die Einheitlichkeit von 14, 1–4a ist m. E. das Gegebene, und das S. 525 angeführte Argument Quells, daß es „auch Individualität des schlechten Stils und der Inkohärenz der Gedankenfolge" gibt, ist beherzigenswert. Welche Fesseln sich der Verf. anlegt, wird S. 538 deutlich: 13, 2–22 „exilisch"; 14, 1 „bereits nachexilisch"; 14, 2 „noch etwas jünger"; 14, 3–4a als Rahmung von 14, 4b–20 (21) „noch einmal tiefer". In Wirklichkeit ist alles aus der Situation des Jesajabuches verständlich, die nicht unbedingt die des Exils (im engeren Sinn) sein muß. Die Meder-Argumentation (S. 507 u. 511) ist, wie W. selbst zugibt, nicht durchschlagend. Eine weitere redaktionsgeschichtliche Frage betrifft 14, 24–27. Die Anwesenheit des Spruches soll darauf zurückzuführen sein, daß der Redaktor auch eine Weissagung gegen Assur unter die Fremdvölkersprüche aufnehmen wollte (566). Die Auffassung Erlandssons, daß der Redaktor 14, 24–27 unter die Überschrift von 13, 1 stellen wollte, wird abgelehnt. Doch dürfte Erlandsson, auch wenn er zu Unrecht 14, 4b–23 als ursprünglichen Assur-Spruch betrachtet, in dieser Hinsicht Zustimmung verdienen. Jes 14, 24–27 ist ein gutes Beispiel redaktioneller Neuinterpretation jesajanischer Texte aus der Sicht exilisch-nachexilischer Heilsverkündigung (vgl. Becker, a. a. O., 64). Obwohl sich der Verf. mit Recht für die Echtheit von 14, 24–27 einsetzt, kann man nach dem Erscheinen des Kaiserschen Kommentars nicht mehr behaupten, die

Echtheit werde „heute wenig bestritten" (567). – Die Deutung von ʿallîzê ga'ᵃwātî in 13, 3 (502, z. St.) ist in Anbetracht von Zef 3, 11, worauf S. 512 neutral verwiesen wird, kaum vertretbar. – Die Parallele zedîm – ʿārîṣîm ist durchaus nicht überraschend (518), da es sich um ein stehendes Paar handelt (zedîm ist kaum in den Proverbien „zu Hause"; nur Spr 21, 24; schon eher zādôn). Man muß allerdings der Tatsache Rechnung tragen, daß aus den zedîm bisweilen – bewußt oder unbewußt – die zārîm „Fremde" geworden sind (vgl. *J. Becker*, Israel deutet seine Psalmen, SBS 18, Stuttgart [²1967] 64 f.; vgl etwa den Analogiefall ge'îm – gôjim ebd. 60 u. 62 f.). Dann lassen sich folgende Stellen nennen: Ps 54,5 (zārîm u. ʿārîṣîm; viele MSS u. Targ zedîm); Ps 86, 14 (zedîm u. ʿārîṣîm); Jes 13, 11 (zedîm u. ʿārîṣîm; Vg mit infideles wohl zārîm); Jes 25, 2–4 (zārîm u. zweimal ʿārîṣîm in einem gewissen Parallelismus; 2 MSS der LXX zedîm); Jes 25, 5 (zārîm u. ʿārîṣîm; LXX zedîm); Jes 29, 5 (zārajik u. ʿārîṣîm; LXX, Syr u. 1 QIsᵃ zedajik); Ez 7, 21 (zārîm u. als Konjektur ʿārîṣê hā' āräṣ statt riš'ê hā' āräṣ; ablehnend W. Zimmerli, Ezechiel, BK XIII, 1, z. St.); Ez 28, 7 (zārîm u. appositionell ʿārîṣê gôjim); Ez 30, 11–12 (ʿārîṣê gôjim u. zārim in einem gewissen Parallelismus); Ez 31, 12 (zārîm u. appositionell ʿārîṣê gôjim). Bei Ez stehen zārîm u. ʿārîṣîm ohne das Parallelwort nur in 11, 9 u. 28, 10 bzw. in 32, 12. In Ps 19, 14 und Mal 3, 15. 19 hat die LXX zārîm statt zedîm gelesen. – Zu šoräš in Jes 14, 30 (574) verweise ich auf einen demnächst in der BZ erscheinenden Artikel „Wurzel und Wurzelsproß", dem ich folgende Ergebnisse entnehme: šoräš ist sehr wohl ein mögliches Parallelwort zu šᵉ'erît, und die Zürcherbibel dürfte doch das Richtige treffen, wenn sie mit „Geschlecht" (= Nachkommenschaft) übersetzt; die LXX hat mit sperma keineswegs zära' als Vorlage gehabt, da sperma zu ihren Lieblingstermini im Jesajabuch gehört (ohne zära' als Vorlage in 1, 9; 14, 22.29.30; 15, 9; 17, 5.10; 31, 9; 33, 2; 37, 31; 48, 14; 58, 7; außerhalb des Jesajabuches ist der Fall selten). – Kleine Versehen: S. 515, Z. 14 v. u.: die Relativpartikel šä doch wohl ohne He; S. 518, Z. 7 u. 6. v. u.: Es entsteht der Eindruck, daß „El juego fonético etc." ein Titel ist (während es sich in Wirklichkeit um ein Stück Text handelt) und der Buchtitel „Estudios etc." eine Zeitschrift; S. 526, Z. 5 v. u.: richtiger geiôras (Nom. Sing.), der Plural geiôrai oder itazistisch müßte giôrai mit Zirkumflex geschrieben werden. J. Becker, ss. cc.

Riedl, Johannes, Das Heilswerk Jesu nach Johannes (Freiburger theol. Studien 93). 8° (440 S.) Freiburg–Basel–Wien 1973, Herder. – Zu einer Reihe neuerer Monographien über johanneische Schlüsselbegriffe gesellt sich nun die umfangreiche Arbeit von R., als Habilitationsschrift von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg angenommen. Der Verf. weiß sich besonders W. Thüsing und J. Blank verpflichtet. Namentlich von letzterem ist die Studie von den ersten Seiten ab denn auch stark geprägt. Von den zwei einleitenden Paragraphen versucht der erste eine „Einleitung in einige exegetische Probleme des Johannesevangeliums", ein in dieser unbestimmten Form etwas schwieriges Unterfangen. Dabei gelten nur zwei Seiten „Jesu Heilswerk im JE" (= Johannesevangelium), während weitere 22 dann „Bibeltheologische Überlegungen zum JE" enthalten, die vor allem dem Faktor Zeit im JE gewidmet sind. Hier zeigt sich bereits (etwa in der Untersuchung des Verhältnisses von Christologie und Eschatologie im JE) der Einfluß Blanks auf die Studie von R. Vermißt wird an dieser Stelle eine Einführung in die Forschungsgeschichte zum Thema. Statt dessen wird nur ein sehr gedrängter Überblick über den „joh Sprachgebrauch von ἔργον, ἔργα und ἐργάζεσθαι" gegeben. Der eigentliche Hauptteil des Werkes gliedert sich nach den Trägern des Wirkens im JE in drei Teile: I. „ἔργον als Sammelbegriff der gesamten irdischen Wirksamkeit Jesu in Joh 4, 34 und 17, 4" (43–186); II. „Die ἔργα Jesu in Wort und Tat als kerygmatische Ausfaltung seines in Tod und Auferstehung vollendeten Heilswerkes und als gattungsmäßige Hinführung zu dieser Ostervollendung" (187–387); III. „Die Menschen und der Teufel als Werkträger in Joh 3 und Joh 8" (379–406). Eine „Theologische Schlußzusammenfassung" (406–433) trägt die theologischen Ergebnisse der Studie zusammen. – R. ist an seinem Thema ausschließlich bibeltheologisch interessiert. Darin liegt zugleich die Stärke und die Schwäche seiner Arbeit. Variationen und Nuancen des joh Textes wird bis in die letzten Feinheiten hinein wenigstens innerjohanneisch nachgegangen, parallele Stellen innerhalb des Vierten Evangeliums werden oft bis zur Vollständigkeit aufgeführt, Kommentare und Monographien vor allem des deutschen

Sprachgebietes ausführlich herangezogen und diskutiert. Dennoch scheint der Faktor Zeit, der in der Bibeltheologie R.s eine so zentrale Stelle einnimmt, für seine geistesgeschichtliche Interpretationsarbeit kaum eine Rolle zu spielen. R. verzichtet nicht nur auf einen vergleichenden Blick auf die Umweltliteratur des JE für den von ihm zu untersuchenden Begriff „Werk"/„wirken", er erklärt vielmehr auch die einzelnen Abschnitte des JE, in denen sein Stichwort vorkommt, exklusiv aus dem Vierten Evangelium heraus. Vergleichende Blicke auf die Synoptiker bleiben selten, Hinweise auf die (rabbinische) jüdische Literatur werden durchweg Strack-Billerbeck entnommen, ein Philo-Zitat ist formal sonderbar (194). Dementsprechend fehlt in dem knapp sechsseitigen Literaturverzeichnis denn auch fast jeder Hinweis auf außerbiblische Quellen (genannt werden neben den Werken Philos und Bonsirvens „Textes rabbiniques" nur ein Artikel über 11 Q Melchisedek sowie einige Kirchenväter). Bei einer so ausgeprägt „synchronen" Exegese müssen auch die theologischen Ergebnisse fraglich bleiben. Der geschichtliche Ort der joh Reden und ihrer sich auf die „Werke" Jesu, des Vaters, der Gläubigen usw. beziehenden Passagen bleibt im dunkeln und damit die Zielrichtung der betreffenden Redeabschnitte. Man gewinnt stellenweise den Eindruck, daß der Verf. sich die joh Reden tatsächlich in der überlieferten Form von Jesus gehalten vorstellt, so etwa S. 263: „Aus diesem Grunde dürfte Jesus auch dieses Wort von seiner Heiligung durch den Vater anläßlich des Tempelweihfestes gesprochen haben." Den größten Gewinn des Buches dürften Beobachtungen zum Sinngehalt des „Heilswerkes" Jesu darstellen. Dem Verf. liegt an einer engen Verknüpfung des „Heilswerkes" Jesu mit Jesu Tod und Auferstehung. Hier macht sich zweifellos auch ein systematisches Interesse bemerkbar. Gegenüber Thüsing wird mit Recht darauf hingewiesen, daß das JE aus österlicher Sicht heraus entworfen ist und spricht. In der Zeit nach der Auferstehung Jesu werden die Jünger nach Joh 14, 12 noch „größere Werke" als Jesus selbst tun, da sich die Frucht seines Todes und seiner Auferstehung nun voll an ihnen und an ihrer Umwelt auswirken wird. Innerjohanneisch wäre zur Interpretation R.s zu fragen, wieweit aus der Verbindung von „Werk" mit „vollenden", namentlich in Joh 4, 34 und 17, 4, tatsächlich auf den inneren Zusammenhang zwischen dem Werk Jesu und seinem Tod bzw. seiner Auferstehung geschlossen werden kann. M. a. W.: Läßt allein das Wort „vollenden" hier eine so „paulinische Sicht" des Heilswerkes Jesu nach Johannes zu? Trotz aller Einschränkungen enthält R.s Werk zu diesen Fragen wertvolle Anregungen. J. Beutler, S. J.

2. Fundamentaltheologie. Wissenschaftslehre

Schwager, Raymund, Jesus-Nachfolge. Woraus lebt der Glaube? Kl. 8° (202 S.) Freiburg i. Br. 1973, Herder. – Zwar handelt es sich bei der Publikation des schweizerischen Verfassers nicht um eine im strengen Sinne wissenschaftliche Studie, aber doch um eine Veröffentlichung, die auf wissenschaftlicher Arbeit beruht und von wissenschaftlichem Interesse ist. S. versucht einen neuen Zugang zum fundamentaltheologischen Problem zu finden. Der neue Ansatzpunkt, den er sucht, ist vor allem in der Einbeziehung der Sprachphilosophie und des französischen Strukturalismus zu sehen. Wir haben unter dem Einfluß der genannten Wissenschaftszweige gelernt, die jeweilige Ausprägung bestimmter Denkarten der Völker und Kulturen in ihrer Sprache genauer zu erfassen. Neues und Eigenes drückt sich auch sprachlich bis in die Struktur der Sprache hinein aus. Hier beginnt nun der fundamentaltheologische Gedankengang unseres Verfassers: Wenn das Christentum Glauben beanspruchen will, so muß es zeigen, daß es Neues und Eigenes, aus den anderen Religionen Unableitbares zu sagen hat, und dieses Neue und Eigene muß sich sprachlich ausdrücken. Für den ersten Schritt der Argumentation ist etwa jener Text auf S. 36 charakteristisch: „Wenn es eine Religion gibt, die sich durch ihren Wahrheitsanspruch von allen anderen Weltanschauungen abheben will, dann muß sie überzeugend zeigen können, daß sie je neu ist und nicht einfach aus dem Schwergewicht einer geistigen Tradition lebt. Sie muß ebenso eindeutig nachweisen, daß in ihr etwas wirksam ist, das sich gerade den eingeschliffenen und ins Unterbewußte abgesunkenen Gedankenbahnen gegenüber als grundsätzlich überlegen erweist. Wo nicht einfach geistig geträumt,

sondern ein Wahrheitsanspruch erhoben wird, ist zwar immer ein Kern an ursprünglicher Einsicht vorhanden. Wenn aber eine Religion einen ausschließlichen Anspruch erhebt, genügt dieser Kern nicht. Sie muß in ihrem ganzen Wesen aus diesem Ursprung leben." Daß dieses Neue in Jesus Christus gekommen sei, wird von S. 38 ab zu zeigen versucht, wo es dann auch u. a. heißt: „Jesus trat mit keinem Lehrbuch auf. Er verpflichtete die Menschen auf keinen neuen Buchstaben. Er verkündete nicht Lehrsätze. Er sah vielmehr die Welt in einem neuen Licht. Alles war ihm durchsichtig, und so wurde ihm selbst der Alltag zum Gleichnis. Aus dieser Sicht entstand eine neue Sprache" (40). Man wird hier an K. Prümms Buch „Christentum als Neuheitserlebnis" (1939) erinnert, nur daß bei S. das Neue des Christentums nicht im religionsgeschichtlichen Vergleich aufgewiesen, sondern eher aus der Opposition Jesu zu den traditionellen Mächten seines Volkes aufgezeigt wird. Eine besondere Bedeutung kommt in S.s Buch der Auferstehung Jesu als unableitbarem, neuen Ereignis zu. Nachdem der Verf. die traditionelle Argumentation der Fundamentaltheologie aus den Wundern und Weissagungen abgelehnt hatte, fragt man sich hier, ob er nicht wenigstens in der Frage der Auferstehung an der klassischen Fundamentaltheologie festhält, insofern er das „Widerfahrnis" der Jünger an Ostern für den Nachweis der Unableitbarkeit des Christentums benützt. Doch folgen wir noch dem weiteren Verlauf seines Buches. Nach dem ersten, einleitenden Kapitel über den „Anspruch des Glaubens und die vielen Religionen", das wir kurz dargestellt haben, folgt ein zweites über „Jesus als ... Sohn Gottes". S. versucht hier zu zeigen, daß die Inanspruchnahme des Gottessohntitels für Jesus keine Fälschung, kein Irrtum war (vgl. 85). Freilich bleibt dann auch hier die Frage, ob damit schon die Gottessohnschaft Jesu glaubwürdig gemacht worden ist. – Das Thema des 3. Kap. ist „Der Glaubensgrund im einzelnen Christen". Das spezifisch Neue des Christentums wird hier im Leben des einzelnen Christen aufgezeigt, mit guten Seiten über den Glauben als Nachfolge Jesu, als Teilnahme an der Auferstehung Jesu, als Hoffnung und Liebe sowie als Frucht des Heiligen Geistes. Hier gibt es auch Ansatzpunkte dafür, daß S. mit dem Aufweis der Neuartigkeit der Glaubensexistenz den Glaubensinhalt noch nicht für erwiesen hält, vielmehr der Vernunft eher die Rolle zuweist, Einwände gegen den Glauben zu entkräften (vgl. 110). Positiv kann es über den Glauben heißen: „Die von Gott kommende neue Lebensmöglichkeit ist denn auch der letzte Grund und die eigentliche Autorität des Glaubens" (122). – Das 4. und abschließende Kap. behandelt die neue Lebensmöglichkeit des Glaubens in ihrem Verhältnis zur Kirche durchaus dialektisch. Das drückt sich schon in seiner Überschrift aus: „Die Autorität Gottes und die Gemeinschaft der Gläubigen." Einerseits wird die Notwendigkeit, andererseits aber auch die Zweideutigkeit der kirchlichen Glaubensgemeinschaft hervorgehoben und behandelt. Kirche ist durchaus der Ort der Erfahrung neuer Lebensmöglichkeit. Aber sie ist immer der Autorität Gottes unterworfen, die für sie eine ständige Kritik bedeutet. Jesus als der Verurteilte steht in vorwurfsvollem Gegensatz zu einer verurteilenden Kirche. Ihn als den Verurteilten setzt die Kirche in ihrer zentralen Kultfeier immer wieder neu präsent. – Die flüssig geschriebene und auch in ihrer sprachlichen Gestalt frisch und ursprünglich wirkende Studie S.s enthält viel Lesens- und Bedenkenswertes. Der eingangs zitierte Grundgedanke scheint dem Rezensenten freilich noch nicht ausreichend zu sein. Auch wenn sich zeigen ließe, daß Christentum und Urchristenheit wie christliche Glaubensexistenz der späteren Jahrhunderte Neues und Unableitbares brachten, so ist damit noch nichts über ihren Wahrheitsgehalt entschieden. Und das auch dann noch nicht, wenn zusätzlich gezeigt wird, daß Christus und daß der Christ ganz aus dem Neuen des Ursprungs lebten. Schließlich genügt für den Wahrheitsanspruch des Christentums und dessen Legitimation auch nicht, die unableitbare Originalität in ihrem neugeschaffenen sprachlichen Ausdruck (der im einzelnen aufgezeigt werden müßte) aufzuweisen. Selbst wenn der Tod des Sokrates etwa in Platons Apologie zu neuen sprachlichen Formen geführt hätte, folgte daraus noch nichts für einen Absolutheitsanspruch der sokratischen oder platonischen Philosophie. Der Wahrheitsanspruch des Christentums kann u. E. unabhängig vom Glauben überhaupt nicht aufgewiesen werden. Insofern wären die Gedanken der beiden letzten Kap., die diese Einsicht im Keim enthalten, weiterzuentwickeln. Einerseits wäre genauer zu zeigen, worin die christliche Wahrheit als Hoffnung, als von Gott geschenkte neue

Lebensmöglichkeit besteht und inwiefern dieser Glaubensinhalt wesentlich vom Inhalt anderer Religionen und Weltanschauungen verschieden ist, andererseits wäre als einziger Zugang zu dieser von Gott in Christus angebotenen und geschenkten Möglichkeit der praktisch gelebte Glaube aufzuzeigen. Formulierungen in dieser Richtung finden sich durchaus in S.s Buch, so etwa auf S. 115, wo es von der göttlichen Autorität in der Verkündigung Jesu heißt: „Die gleiche Autorität kann deshalb heute nur dort erfahren werden, wo sich einer auf den gleichen Weg der Nachfolge einläßt (wie die Jünger, der Rez.), um zu erproben, ob er selbst dabei im Innersten getroffen wird." J. Beutler, S. J.

Bleistein, Roman, Hinwege zum Glauben – Theorie und Praxis. 8° (116 S. mit Fotos von O. Kettenberger). Würzburg 1974, Echter. – Ein kleines Buch mit Bildern wie dieses ist darum nicht einfach schon ein Bilderbuch; aber sicher sprechen Fotos im Menschen mehr an als die bloße Rationalität eines Lesers. Wo man sich nicht scheut, dieses Mehr bewußt in den Dialog hineinzunehmen, wo man den Mut zu einer „Mystagogie in den Glauben", d. h. zu einer praktischen Einübung, aufbringt, wo mehr versucht wird als kritikfeste theoretische Information und Darstellung, da gerät man schnell unter Ideologieverdacht. Daß ein Wandern zwischen Theorie und Praxis nicht unreflektiert und unkritisch hingehen muß, selbst wenn das Interesse an der Praxis voransteht, beweist B. mit diesem Versuch. – Durch einige knappe formale Überlegungen wird Sinn und Notwendigkeit von *Mystagogie* einleitend begründet. Erst darauf folgen zwei recht unterschiedliche Reihen beispielhafter Vorschläge: Die erste sucht durch die Fotos und zugehörige meditative Texte an einfache und ursprüngliche Erfahrungen anzuknüpfen; die zweite geht von biblischen Bildern und Aussagen aus. Was läßt sich doch alles aus gewöhnlich übersehenen kleinen Beobachtungen machen! In einem letzten Teil sollen die vorgeschlagenen und angeregten Erfahrungen in einer weiteren Überlegung auf ihre tiefere Struktur hin durchsichtiger werden: „Von der Sinnfrage zum gelebten Glauben." – So kann dieses Buch erste Antworten auf das Alltagsproblem des heutigen Christen geben: „Glauben, ja – aber wie?" In seiner Art vor allem auf jüngere Menschen zugeschnitten, faßt diese Veröffentlichung doch eine Frage an, die sich jedem immer wieder stellt. – Natürlich mag manchem diese Mystagogie zu individualistisch angelegt sein. Die Rolle der Gemeinschaft auch für solche Einübung darf nicht unterschätzt werden. Aber B.s Versuch ist ohnehin auf weiterführende Anwendung hin gestaltet. Als Hilfe zur Praxis ist solche „Ergänzung" sogar das eigentliche Ziel des Verfassers. Gerade darum ist dieses Büchlein zu empfehlen. K. H. Neufeld, S. J.

Hemmerle, Klaus, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute. 8° (186 S.) Freiburg 1975, Herder. – Im Vorwort (6) wird die Aufgabe des vorliegenden Büchleins also gekennzeichnet: „Um den aufs erste oft fremden Gedanken Bonaventuras möglichst nahe an unsere Sicht heranzuholen, werden in der folgenden Interpretation Parallelen zu heutiger Problemstellung herausgehoben und Verbindungslinien zu gegenwärtigem Fragen und Denken durchgezogen." Es handelt sich somit um eine Übersetzung Bonaventuras in die moderne Sprache. Das Wort „Nachfolge" im Haupttitel versteht sich als reflektierte Nachfolge: „Bei Bonaventura ist doch die Reflexion Vollzug der Nachfolge im Denken, sein Denken ist Denken in der Nachfolge und als Nachfolge auf dem Weg des Franz von Assisi" (32). In vielen kleinen Abschnitten wird das durchgeführt; hier nur die Überschriften der größeren Kapitel: 1. Bonaventuras Fremde und Nähe (11–35), 2. Die Frage nach dem Ansatz der Theologie (36–62), 3. Die „andere" Logik der Theologie (63–99), 4. Theologie als Weltwissen und Wissenschaftslehre (100–133), 5. Gottesfrage und trinitarische Antwort (134–167), 6. Bonaventuras Weg und unser Weg (168–179). Der Verf. steht als Philosoph in der Nähe von É. Gilson (Die Philosophie des heiligen Bonaventura, Darmstadt 1960), M. Wiegels (Logik der Spontaneität, Freiburg 1969) und W. Schlachten (Intellectus Verbi – Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura, Freiburg 1973). Die Belege, die ohne Schaden zahlreicher sein könnten, sind vor allem dem Breviloquium, den Collationes in Hexaemeron, dem Itinerarium mentis in Deum und dem Soliloquium entnommen. Die Ausdrucksweise entspricht genau dem, was

die philosophische Sprache von heute zu bieten hat; nur könnte man daran zweifeln, ob sie nicht die ursprüngliche Einfachheit und Tiefe Bonaventuras mit allzu neuen Begriffen überdeckt. Auch werden gelegentlich theologiegeschichtliche Probleme etwas vereinfacht und zu kurz abgemacht (z. B.: Zwei Wege der Synthese, Bonaventura und Thomas: 20–23). Außerdem hätte die tiefgreifende Abhängigkeit B.s von Franziskus unbedingt eine eingehendere Begründung verlangt, die der ausdrücklichen und wiederholten Bezugnahme auf den Ordensvater gerecht würde (nur knapp: Bonaventura, die theologische Konsequenz des Franziskus: 14 f). Schließlich wäre noch zu beanstanden, daß mitunter Aussagen und Problemstellungen erscheinen, die nicht für B. charakteristisch, sondern sozusagen Gemeingut der gesamten Theologie des MA sind, wie z. B.: „Dreifacher Schriftsinn, Kurzformel von Theologie" (120 f). – Trotz dieser Ausstellungen mag das Büchlein eine Einführung in das Denken Bonaventuras bieten, besonders für den, der von der heutigen Philosophie her einen Zugang zu ihr sucht. Vorzüglich gelungen ist der Nachweis, daß dabei Christus (59–62) und sein Kreuz (94–99) den unübersehbaren Mittelpunkt einnehmen. J. Beumer, S. J.

Lange, Heinrich, Die transzendentale Logik als die Grundform aller Wissenschaftslehre (Erfahrung und Denken, Bd. 41). 8° (224 S.) Berlin 1973, Duncker & Humblot. – Das Buch erschien posthum. Der Verf. starb – achtzigjährig – während der Drucklegung. Das Werk ist das Ergebnis einer jahrzehntelangen Bemühung, einen methodologisch schon 1954 vorformulierten Grundgedanken (Geschichte der Grundlagen der Physik, Freiburg) zu Ende zu denken. Es möchte die transzendentallogische Methode Kants für die Wissenschaftstheorie nutzbar machen – sicher ein legitimes Anliegen. Dem systematischen Teil schließt sich ein Anwendungsteil an, in der L. seine Methode an einigen Exempeln aus Mathematik und Physik zu erläutern trachtet. – Stellt man sich nach der mühsamen Lektüre – hat doch der Verf. eine eigene Terminologie entwickelt, die weder der Physik noch der Philosophie nahesteht – die Frage, ob das Anliegen erfüllt wurde, wird man wohl „nein" sagen müssen, trotz allen wissenschaftlichen (und noch mehr existentiellen) Ernstes der Arbeit. – L. erspart sich eine gründliche Bestimmung der transzendentallogischen Methode, scheint sie jedoch als überrational zu verstehen, wenn er schreibt, es sei „nicht möglich . . ., das Naturgeschehen auf rein rationalem Wege vollkommen zu erfassen, und daß es also stets notwendig sein wird, über alles Rationale hinausgehende, d. h. ontologische bzw. transzendental-logische Bestimmungen mit heranzuziehen" (145). Ein historischer Vorspann (29–48) soll „dem Verständnis der kommenden Betrachtungen dienen" (48). Bei seiner Lektüre wähnt der Philosoph Arges: Die erste Materie der aristotelischen Physik wird physikalisch interpretiert: „Es ist somit das in und nach seinem Begriff erkannte Sein, das Wesenhafte, das sich in seinen Erscheinungen aus der Möglichkeit der seinsohnmächtigen Materie durch das Wirken der Form in die Wirklichkeit setzt. Auf dieser Selbstverwirklichung des Seins beruht bei Aristoteles auch der Begriff der Bewegung" (31). Und so geht es weiter. Der „Empiriokritizismus bildet zusammen mit dem dialektischen Materialismus von Marx die Grundlage des philosophischen Denkens von Lenin . . ." (47). Es ist merkwürdig, daß man mit so wenigen Worten so viel Falsches sagen kann. – Auch das erste systematische Kapitel dient eher der Einstimmung. Die Bewußtseinsvermögen werden gedreiteilt. „Es sei noch erwähnt, daß sich der Verfasser darüber bewußt ist, daß mit der Dreiteilung des Erkenntnisorganismus in die vernehmende, die vollziehende und die nachdenkende Vernunft, die in ihrer Dreiheit der erkennenden Vernunft identisch werden und damit zum Grundpostulat alles Erkennens führen, von ihm ein Schritt gemacht wird, der eine wesentliche Erweiterung der Grundlagen des logischen Denkens bedeutet." (27) Rezeptivität, Spontaneität und Rationalität bilden eine „Dreieinheit", die Verf. in Analogie zur theologischen versteht (50). Das bringt ihn zu eigenartigen Schlüssen, wie etwa dem: „Die erste und wohl wichtigste Handlung des Bewußtseins ist die Bildung von Begriffen und das Setzen von Zeichen" (53). Für das Lebendige ist die Organisation ihm wichtigstes Merkmal. Organisation aber setzt Bewußtsein voraus (63). Das ist offensichtlich falsch, denn auch in jedem Kristall organisieren sich die Moleküle. Die Organisationstheorie des Verf. führt – konsequent weitergedacht – zum Hylezoismus, ja zum Panpsychismus. Da Spon-

taneität als Reaktion als Ergebnis der „Mittätigkeit der Rationalität" gedeutet wird (65), müßte man mit dem Verf. nicht nur Bewußtheit mit Leben legieren, sondern Bewußtheit mit Seiendem schlechthin. Seine Überlegungen führen L. zur Begründung einer weiteren „Dreieinheit", die von Semantik (= das methodische Verfahren der Spontaneität, bedingt durch das Zusammenwirken von Rezeptivität und Rationalität in der vollziehenden Vernunft), Legalität (= das methodische Verfahren der Rezeptivität, bedingt durch das Zusammenwirken von Spontaneität und Rationalität in der vernehmenden Vernunft) und Lokation (= das methodische Verfahren der Rationalität, bedingt durch das Zusammenwirken von Rezeptivität und Spontaneität in der nachdenkenden Vernunft). Diese Definitionen mögen deutlich machen, wie sehr sich der Verf. vom üblichen Jargon der Philosophie entfernt. – Im weiteren spielt das „Hertzsche Bild" (gemeint ist die Tatsache, daß wir uns von den Dingen Bilder machen, die mit den Dingen in Übereinstimmung stehen) eine wichtige Rolle. Daß L. sich diese unreflektierte Erkenntnistheorie eines Physikers zu eigen macht, wird für das Folgende von weittragender Bedeutung. Gerade die erkenntnistheoretischen und erkenntnispsychologischen Mängel der Darstellung machen das Buch für einen Philosophen fast unlesbar, selbst wenn er sich mit der eigenwilligen Terminologie abgefunden hat. – Der Verf. geht von hierher zum Zentrum seiner wissenschaftstheoretischen Überlegungen, die in der Erkenntnis gipfeln, daß alle Menschen an einer „kollektiven Bewußtheit" teilhaben (76). Dabei geht er den Weg über die synthetische Einheit der Apperzeption (ein Begriff, den er von Kant entlehnt, doch gründlich fehlinterpretiert). Grund der synthetischen Einheit der Apperzeption ist die „Geschaffenheit des Menschen zum ‚Bilde Gottes'" (139). Hier wird auch der Kantsche Zeitbegriff eingespielt, den er als „existentielle Zeit" mißversteht (78), da er sich nicht die Mühe macht zu bedenken, ob Zeit formale Anschauung oder Form der Anschauung ist und was „Zeit" in beiden Zusammenhängen bedeutet. In einem weiteren Schritt versucht er eine „strenge Deduktion der vier Kategoriengruppen Kants" (85 f.). Hier zeigt sich, daß er ein Opfer seiner unzureichenden Erkenntnispsychologie geworden ist. Die so entwickelte Kategorientafel ist nicht nur inhaltlich wesentlich von der Kants abweichend, sondern auch – weil auf falschen Voraussetzungen aufbauend [so kennt L. nur zwei Gegensätze: kontradiktorisch und konträr (86)] – inhaltlich falsch. So kommt er zu vier Kategorien der Relation (von ihm identifiziert mit „Wesenheit"): Akzidens, Substanz, Substanzgesetz und Legalität (98). Ähnlich gestaltet er die Kantschen Grundsätze des reinen Verstandes (B 200) um. – Diese wissenschaftstheoretische Basis wird nun auf physikalische Daten angewandt. Das Ergebnis bedarf keines weiteren Berichts. Doch ist auch hier ärgerlich, daß dem Verf. – obschon Physiker – einige Fehler unterlaufen: Die Entropie wird als Maß der Unordnung interpretiert, dabei meint sie das Maß der Annäherung an den physikalisch wahrscheinlichsten Zustand, der große Ordnung (z. B. Kristalle) bedeuten kann. Ferner wird sie als „Antrieb aller begründbaren physikalischen Vorgänge" bezeichnet (149), was offensichtlich nicht stimmt, da sie nur makrophysikalische Gesamtheiten betrifft. Aus der speziellen Relativitätstheorie wird die Zeitdilatation eliminiert (sie gehöre zur allgemeinen) (210). Das ist falsch, denn auch für den Modellfall von Inertialsystemen konnte die Zeitdilatation beobachtet und gemessen werden. Daß es ein Analogon zur Zeitdehnung auch in der allgemeinen Relativitätstheorie gibt, sei damit nicht geleugnet. – In der Darstellung der „existentiellen Zeit" unterläuft L. ein schwerwiegender Zitationsfehler. Er meint, Kant habe geschrieben: „Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Anschauung [statt: ‚Ansehung'] der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben..." (141), der dann konsequent zu einer Fehlinterpretation führt (143). Auch verwechselt er Kants „metaphysische Erörterung" mit einer Definition (142). Sätze wie: „Die Wirklichkeit selbst ist ontologisch kausal, physikalisch als Wirklichkeit aber nur infinitesimal, d. h. unvollkommen bestimmt" – „Da nach der Heisenbergschen Unschärferelation solche Abweichungen bereits in den physikalisch kleinsten Bereichen der Quantenmechanik vorliegen, dürften die ersten Anzeichen des Lebens schon in diesem submikroskopischen Geschehen sichtbar werden" (147) machen die Lektüre des Buches nicht zum Genuß. Das hier Behauptete ist einfachhin Unsinn (und deshalb kaum verständlich). Hierher gehören auch Bemerkungen, nach denen „die Masse

ihrem Wesen nach Energie darstellt" (165), „Mit dem Übergang von Akzidentien auf die Substanz und umgekehrt ändert sich also die physikalische Dimension derart, daß der Mittelwert des Wirkungsvermögens der Akzidentien zur materialen Beschaffenheitsgröße der Substanz wird" (173). – Trotz dieser philosophischen Ausgleiter ist der physikalische Teil noch der lesenswerteste des Buches. So ist die Theorie der „geraden Linie" nicht originell, aber bedenkenswert (186), so die Konstruktion der „Einheitskugel der Zeit" (202) originell und bedenkenswert. – Im ganzen ein Buch, das dem philosophisch *und* physikalisch geschulten Leser manche Anregungen geben kann, wenn oft auch nur die, in der Negation des erkennbar Falschen seine eigene Position genauer zu bestimmen. R. Lay, S. J.

Zimmerli, Walter Ch.. (Hrsg.), Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik (Philosophie aktuell, Bd. 1). 8° (148 S.) Basel–Stuttgart 1974, Schwabe. – Der Band enthält sechs Beiträge zum Thema Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik, zwei Zusammenfassungen des Herausgebers und einen Bericht über die Diskussion, die zwischen den Autoren zu ihren Beiträgen aufkam. – Der Beitrag von *D. von Engelhardt* (Pathos und Skepsis neuzeitlicher Naturwissenschaft) liest sich noch recht orthodox. Der Verf. sucht zu zeigen, daß Pathos (etwa die Überzeugung, Gott könne in der Natur begriffen werden) und Skepsis (etwa die Überzeugung, das menschliche Erkenntnisvermögen sei durchaus begrenzt) sich nicht ausschließen (11) und den Gang der Entwicklung der Naturwissenschaften seit dem 16. Jh. mitbestimmt haben. Der Beitrag ist eher informativ denn kritisch. – Der von *J. Klüver* (Naturwissenschaft und Ideologie) versucht aufzuweisen, daß alle Wissenschaftskritik noch zu abstrakt sei. Sie müsse sich am konkreten Menschen und seiner Bildung orientieren. Hier zeigt sich eine kritische Vertrautheit mit einigen neomarxistischen Autoren: Mit H. Marcuse, nach dem eine Änderung des Fortschritts der Wissenschaften die Wissenschaften selbst inhaltlich berühren werden, mit A. Sohn-Rethel, nach dem die physikalischen Denkkategorien als „Realabstraktionen" des gesellschaftlichen Tauschprinzips entstanden seien. Doch auch Wissenschaftstheoretiker kommen zu Wort: Th. S. Kuhn, der der Ansicht ist, daß Wissenschaft nicht einer objektiven Forschungslogik gehorche, sondern mitkonstituiert werde durch das Vorverständnis der Naturwissenschaften selbst. P. K. Feyerabend, der der Ansicht zu sein scheint, daß die semantische Inkonsistenz der Quantentheorie es erlaube, den naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß auch ideologiekritisch zu behandeln. Der Verf. bemerkt eine „merkwürdig anmutende Ähnlichkeit" zwischen den Wissenschaftstheoretikern und den sozialistischen Wissenschaftskritikern: Beide heben die Allgemeingültigkeit und den objektiv verbindlichen Geltungsanspruch des naturwissenschaftlichen Erkenntnisansatzes auf (40), doch beide sind auch abstrakt: die Marxisten, weil sie einfachhin von „den" Naturwissenschaften sprechen, zum anderen, weil sie keine Auskunft geben, wie denn Naturwissenschaft eigentlich aussehen solle (41). Einer der Mängel liegt schon in der Ausbildung begründet: Der im Vorlesungsbetrieb vorgestellte wissenschaftliche Rahmen ist ein Extremfall von Rationalität, die hermeneutische Komponente wird vernachlässigt, die experimentelle Praxis wird als *die* Praxis hingestellt. – Zuzugeben ist, daß der Verf. einiges Richtige sieht, doch die bestehenden Mängel universalisiert und überspitzt. Um zu zeigen, daß die Praxisorientierung der Hochschulausbildung besser sein könnte, bedarf es nicht des ideologischen Apparats, den Verf. bemüht. Auf keinen Fall ist aber bewiesen, daß eine größere Praxisnähe der akademischen Theorie beiden nützen würde. – *H. Kimmerle* (Paradigmawechsel zwischen Natur- und Geisteswissenschaften) zeigt zunächst, daß die wissenschaftliche Krise Abbild einer gesellschaftlichen ist. „Die zentrale Stellung der Wissenschaft in der modernen Gesellschaft bewirkt, daß sie zum Umschlagspunkt der geschichtlichen Entwicklung werden kann" (53). Wenn aber die allgemeine Krisenentwicklung von der Lösung der Wissenschaftskrise her behoben werden soll, muß die Rolle der Geisteswissenschaften neu bestimmt werden (54). Damit meint der Verf. vor allem die Geschichte. „Natur- und Sozialwissenschaften haben insofern selbst einen geisteswissenschaftlichen Aspekt, als sie ihre Methodik nicht ohne den Bezug auf Geschichte begründen können, sei es auch in der Weise, daß sie ihre Verflochtenheit in den Geschichtsprozessen so weit wie möglich aufzuheben suchen, oder so, daß sie den Konstitutions- und Verwertungszusammenhang ihrer Theorien

durch ein übergeschichtliches strukturelles Modell erklären" (64). Vor allem ist es Aufgabe des Paradigmenwechsels zugunsten der Geisteswissenschaften, Wertvorstellungen innerhalb der Wissenschaften selbst zu produzieren (66). Diese sind nach dem Verf. freilich keine Normen im Sinne einer überkommenen Ethik, sondern Handlungsorientierungen, die aus dem historischen Praxisbezug deutlich werden müssen. Leider verschweigt der Autor, wie inhaltlich solche Normen aussehen könnten. Obschon er die Rolle der Theologie in einem solchen Prozeß hervorhebt (sie wird zur „Grundwissenschaft der Geisteswissenschaften", „repräsentiert in reiner Form das Prinzip der geisteswissenschaftlichen Arbeit") (71), akzeptiert er keine dogmatische, sondern eine ausschließlich praktische Funktion der Theologie. Wie Theologie in bloß solcher Funktion Handlungsorientierungen geben kann, bleibt ebenfalls ungezeigt (und dürfte auch kaum zu demonstrieren sein). – *U. Müller-Herlitz* (Philosophie als Wissenschaft für den Menschen) möchte die Philosophie in größeren Praxisbezug bringen. Dazu muß sie sich von der „Suche nach ewiger Wahrheit" ablösen (77) und vor allem mit der Pädagogik enger zusammenarbeiten. „Die Philosophie entfremdete sich ... nicht nur den konkreten Menschen, sondern auch der Pädagogik, die praktisch mit diesen Menschen zu tun hat" (78). Die Allianz von Philosophie und Pädagogik könnte eine „Erziehung zur Kritik und Änderung der Verhältnisse" herbeiführen (80). Philosophie als Aufklärung legiert sich mit dem emanzipatorischen Bemühen der Pädagogik, um endlich alle Entfremdung zu beseitigen. – Wennschon auch dieser Beitrag ein legitimes Anliegen vertritt, verzeichnet er doch die Aufgabe der Philosophie: Sie muß als Wissenschaft nicht mit einer anderen Wissenschaft verbunden werden, wenn sie praktisch werden soll, sondern muß selbst praktisch werden. – *K. Weisshaupt* (Von der Verantwortungslosigkeit des Wissenschaftlers) führt den Beitrag von Kimmerle weiter und sucht dessen Anliegen zu konkretisieren. Verantwortung des Wissenschaftlers heißt auch, die „intersubjektive Rechtfertigung einer Handlung zu übernehmen" (94). Als Norm schlägt er etwa vor: „Das Wohl aller soll gleicherweise angestrebt werden" (95). Solange eine solche (oder ähnliche) Norm nicht das wissenschaftliche Handeln als wissenschaftliches bestimmt, ist der „subjektiv verantwortliche Wissenschaftler verantwortungslos, weil er Verantwortung nicht objektiv auf Wissenschaft reflektiert und diese selbst verantwortlich macht" (99). Dabei bezieht sich die Wissenschaftsethik auf die Frage der Anwendung der Wissenschaft in der sozialen Praxis (101). Die Ethik ist selbst nicht unmittelbar wissenschaftlich, sondern sie erhält ihre wissenschaftliche Verbindlichkeit im dialektischen Zusammenhang mit Wissenschaft(en). – Hier wäre kritisch zu fragen, ob nicht denn doch die praktische Philosophie in der Lage wäre – vorausgesetzt, sie hat ein akzeptables Menschenbild entwickelt –, wissenschaftlich Normen zu entwickeln, die wegen des Philosophiebezuges dieser Wissenschaften auch den Wissenschaften selbst mittelbar, aber innerlich, eigen sind. K. Marx hat das paradigmatisch an der philosophischen und ökonomischen Behandlung des „Stoffwechsels des Menschen mit der Natur" durchgeführt. – *P. K. Feyerabend* (Die Wissenschaft in einer freien Gesellschaft) endlich wird radikal: Er versucht zu zeigen, daß Wissenschaft heute vortäuscht, etwas zu sein, was sie nicht ist, eben Wissenschaft. Die Wissenschaft hat einen gewaltigen Apparat der Täuschung entwickelt. „Hier hat das Märchen seine entscheidende Funktion. Es verbirgt den Spielraum, es verbirgt das Element der Freiheit, das die Wissenschaft enthalten könnte, durch Vorspiegelung ‚objektiver' Kriterien, und so schützt es die Bonzen der Wissenschaft vor dem Urteil des gemeinen Volkes" (110). An verschiedenen Beispielen macht der Verf. deutlich, daß in jeder Wissenschaft unwissenschaftliche Elemente notwendig enthalten sind (heute kaum bezweifelt). Er geht jedoch so weit zu sagen, „daß die Wissenschaft keine besondere Methode besitzt" und deshalb „die Trennung von Wissenschaft und ‚Nicht-Wissenschaft' nicht nur künstlich, sondern für den Fortschritt unserer Erkenntnis auch eminent schädlich ist" (114). Das ist offensichtlich falsch, denn die Wissenschaften haben – im Gegensatz zur nicht-wissenschaftlichen Erkenntnis – ihre Methoden zu rechtfertigen (etwa in Theoretik und Hermeneutik). Sicher wird heute der Wissenschaft oft eine Funktion zugeschrieben, die sie nicht übernehmen kann: Sie wird zur Ersatzreligion mancher (vielleicht gar vieler). Dennoch dürfte der Appell des Verf. über das Ziel hinausschießen: „Befreien wir unsere Gesellschaft von dem Würgegriff einer

märchendurchtränkten Wissenschaft, wie unsere Vorfahren uns vom Würgegriff der Religion befreit haben" (116). Sein Postulat der Demokratisierung der Wissenschaft ist jedoch diskussionswürdig. *W. Ch. Zimmerli* (Stecken Wissenschaft und Wissenschaftskritik in einer Krise?) versucht die vorgestellten Beiträge zusammenzufassen. Er kommt zu dem Resultat: „Die Wissenschaftler sind Schlafwandler, die ihre Delikte begehen, ohne dafür individuell verantwortlich gemacht werden zu können. Das einzige, was wir tun können, ist: auch sie aufzuwecken" (121). – Die Lektüre dieses anregend geschriebenen Buches läßt jedoch eher vermuten, daß nicht die Wissenschaften selbst in einer Krise stecken, denn vielmehr ihre Kritik.

R. Lay, S. J.

3. Dogmen- und Theologiegeschichte

Eijk, Ton H. C., van, La résurrection des morts chez les Pères Apostoliques (Théologie Historique 25). 8° (208 S.) Paris 1974, Beauchesne. – Die Schriften der Apostolischen Väter sind, grosso modo, die frühesten außerkanonischen bzw. nachkanonischen Zeugnisse des Christentums. Es ist deswegen verständlich, daß die Forschung sie immer wieder aufs neue unter die Lupe nimmt, um aus ihnen Auskunft über das ursprüngliche Verständnis des Christentums zu gewinnen. Von höchstem Interesse ist z. B. die Frage, in welcher Weise ein so zentraler Glaubensartikel wie die Auferstehung der Toten bezeugt ist. Van Eijk ist nicht der erste, der diese Frage an die Apostolischen Väter stellt, sein Verdienst ist es jedoch, dem Thema die erste umfangreiche Monographie zu widmen. Die Schwierigkeit bestand dabei für ihn offensichtlich darin, aus den wenigen einschlägigen Stellen – sieht man einmal von den Ignatianen ab, sind es kaum mehr als eine gute Handvoll –, und zwar aus verschiedenen Kontexten verschiedenster genera litteraria ein einigermaßen zusammenhängendes Bild zu gestalten. Auf 127 Seiten analysiert der Autor die Didache, den Barnabasbrief, den ersten und zweiten Klemensbrief, den Hirten, die Ignatiusbriefe, Polykarp und Papias, auf weiteren 45 Seiten („résultats et perspectives") versucht er eine Art Synthese. Auferweckung der Toten wird hier in Beziehung gesetzt zur Christologie, zur Unsterblichkeit, zum Gericht, zur Schöpfung, zum „Fleisch"; ferner wird der „existentielle" Ort des Glaubens an die Auferstehung bestimmt. Am eingehendsten befaßt sich der Verf. mit dem ersten Klemensbrief und den Ignatianen. Die Ausführungen zum Klemensbrief folgen weitgehend der bekannten Monographie von O. Knoch, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Klemensbriefes (Bonn 1964). Bei der Behandlung der Ignatianen setzt sich der Autor kritisch mit den Arbeiten von Bartsch und Maurer auseinander. Er stellt bei Ignatius das Zurücktreten einer von der Apokalyptik geprägten Eschatologie fest. Grund dafür ist nicht so sehr hellenistischer Einfluß als die persönliche Situation des Ignatius. Einer gegenwärtigen Auferstehung der Gemeinde im Kultgeschehen, wie sie von den genannten Forschern behauptet wird, spricht van Eijk die Textbasis ab. Von einer eigentlichen theologischen Reflexion über die Auferstehung kann bei Ignatius freilich noch keine Rede sein. Der Autor ist sich bewußt, daß theologisch gefülltere Aussagen über die Auferstehung in der Alten Kirche erst nach dem von ihm untersuchten Zeitabschnitt zu finden sind, nämlich im Werk des Irenäus, Tertullian, Origenes usw., wesentlich also erst in der Auseinandersetzung mit der Gnosis. H.-J. Sieben, S. J.

Kaczynski, Reiner, Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus (Freiburger theol. Studien 94). Gr. 8° (432 S.) Freiburg–Basel–Wien 1974, Herder. – Von keinem anderen griechischen Kirchenvater ist so viel schriftlich auf uns gekommen wie von Johannes Chrysostomos. Mehr als 700 „sicher authentische" Predigten (22), ganz zu schweigen von den nicht in Homilienform überlieferten Schrifterklärungen, die jedoch auch aus Predigten hervorgegangen sind, waren durchzuarbeiten. Wie groß wird wohl der Zettelkasten gewesen sein, der die einschlägigen Verweise aufnahm? Und wieviel Geduld erst muß es gekostet haben, die Unmasse der Belege in eine befriedigende Ordnung zu bringen! Uns scheint, daß dem Verf. diese Aufgabe gelungen ist. Gleich

eingangs warnt K. seine Leser, vom Goldmund keine „systematisch-theoretische Darstellung theologischer Fragen" (24) zu erwarten. Die Warnung ist angebracht. Das 1. Kap., in das gegebenenfalls solch spekulative Fragen gehört hätten (Das Wort Gottes im theologischen Verständnis), fällt entsprechend knapp aus – es zählt kaum 38 Seiten – und ist dabei noch weitgehend den bildlichen Aussagen über das Wort Gottes gewidmet: Wort Gottes als Schatz, Weinberg, Wiese, Garten, Quelle, Tau, Trank, Speise, Heilmittel. Das Interesse der Arbeit liegt nicht in diesem, sondern im folgenden Kapitel (Das Wort Gottes im Gottesdienst der Gemeinde, 63–309), in das das bunte Leben, die konkreten Probleme, der Alltag und der Festtag einer Großstadtgemeinde (genauer: zweier Großstadtgemeinden, nämlich Antiochien und Konstantinopel) mit einer Einwohnerzahl von schätzungsweise 500 000 bis 800 000 (davon Anhänger der „Großkirche" etwa 100 000) im 4. Jh. gepackt sind. Hier werden wir informiert über die Struktur des „Wortgottesdienstes" (68), die „Perikopenordnung" (80 ff.), die Schriftkenntnis der Gemeinde (213 f.), den Gottesdienstbesuch (220), den Beifall in der Kirche (In einer Predigt teilt Johannes Chrysostomus der lauschenden Gemeinde mit, daß er sich mit dem Gedanken trage, den Beifall in der Kirche zu verbieten. Die Gemeinde soll, wenn sie schon den Beifall nicht sein lassen kann, ihn wenigstens bis zum Ende der Predigt zurückhalten. Die Ankündigung wird mit lautem Beifall quittiert! (289)). Vom Lachen im Gottesdienst ist die Rede (295) und vom Weinen (296). Betroffene Sünder werfen sich zu Boden und schlagen sich auf die Brust. „Als er gegen den Ehebruch Stellung nimmt, beugen sich viele vor ihm zu Boden, schlagen sich das Gesicht und wagen nicht mehr aufzublicken" (297). Ja, eine „temperamentvolle orientalische Gemeinde"! Das Volk hört ihm gern zu, weil er packend redet, der Prediger aber will, daß das Volk sich bessert. Er predigt gegen das leichtsinnige Schwören. Die Leute aber schwören weiter. Chrysostomus bedroht diejenigen mit dem Ausschluß von der Eucharistie, die bei „Stichproben" des Bischofs sich beim Schwören erwischen lassen! (305). Dieses und vieles andere Bunte, Merkwürdige und Alltägliche ist in die Untergliederungen 1) die Kundgabe des Wortes Gottes, 2) das Wort Gottes und der Verkünder, 3) das Wort Gottes und die Gemeinde verstaut. – Das 3. Kap. (Das Wort Gottes im Alltag der Gemeinde, 310–398) behandelt die Versuche des Chrysostomus, Schriftlesung, Psalmodie und homiletische Unterweisung auch außerhalb des Gottesdienstes praktizieren zu lassen. Nicht nur darum z. B. geht es dem Prediger, daß die Belehrung in die Tat umgesetzt wird, sondern daß „Nachgespräche" über die Predigt des Bischofs stattfinden auf dem Nachhauseweg, bei Tisch, zwischen den Eheleuten und Freunden (354). „Geistliches Gespräch" soll gepflegt werden. Für die Schriftlesung im Familienkreis empfiehlt Chrysostomus die Zeit der Siesta (313 f.). Dazu müssen die Laien sich natürlich die Bibel kaufen, und man erfährt, daß dieselbe damals nicht in einem Band, sondern in einzelnen Büchern im Handel war (325). Vom „Lehramt der Laien" (361), das jedoch nur subsidiär konzipiert ist, und von anderem Modernen ist die Rede, aber auch von heute Vergessenem (?), z. B. magischen Vorstellungen vom Wort Gottes (326), sinnvollen Bräuchen, z. B. dem Waschen der Hände, bevor man die Bibel aufschlägt (331), von der Kopfbedeckung der Frauen bei der Schriftlesung. Vor Späßen mit Bibelworten muß andererseits der Bischof seine Gemeinde warnen (332). Warum fruchtet die Predigt nicht? Immer wieder prangert der Kanzelredner die schlechten Theater (will heißen: das Fernsehen) an, die die Sitten verderben. Die Informationen über den konkreten christlichen außergottesdienstlichen Alltag sind in vier Paragraphen gegliedert: 1) häusliche Schriftlesung, 2) Psalmen im Alltag, 3) gegenseitige Unterweisung, 4) Leben nach Gottes Wort. – Chrysostomus predigt viel Aszese, viel Moral, immer wieder Moral. Hin und wieder erlaubt sich K. eine kleine kritische Anmerkung, so wenn von den Leuten gefordert wird, den ganzen Sonntag „dem Gottesdienst und dem geistlichen Gespräch zu widmen". Das dürfte wohl für eine in der Welt lebende Familie schwerlich realisierbar sein, meint er (356). – Ein Verzeichnis der Quellentexte und vor allem das Register der „Namen und Sachen" (424–432) erhöhen ohne Zweifel die Nützlichkeit vorliegender Studie.

H.-J. Sieben, S. J.

Schlieben, Reinhard, Christliche Theologie und Philosophie in der Spätantike, die schulwissenschaftlichen Methoden der Psalmenexegese Cassiodors

(Arbeiten z. KirchGesch 46). Gr. 8° (X u. 132 S.) Berlin–New York 1974, de Gruyter. – Sollte denn bei Cassiodor, diesem späten Kirchenvater, wirklich noch etwas Neues und Originelles gefunden werden können, was nicht schon andere vor ihm – und besser – immer wieder gesagt haben? Und sollte dies gerade in der expositio psalmorum der Fall sein, die der ehemalige Kanzler des Ostgotenkönigs in seiner präfatio selber als compendium aus dem Werk des facundissimus pater, des magister egregius und mirabilis, Augustinus bezeichnet? Mit dieser skeptischen Frage tritt der Leser an die Lektüre vorliegenden schmalen Bandes zum Psalterkommentar des Cassiodor heran. Auch der Autor wurde offensichtlich von dieser Frage geplagt, oder besser gesagt: herausgefordert. Vorliegende Studie ist – wie uns scheint – eine aufs Ganze gesehen überzeugende Antwort. Cassiodors Psalmenkommentar stellt eine überraschend selbständige originelle geistige Leistung dar. – Im 1. Kap. stellt Sch. den mehr technischen Aspekt des Kommentarwerkes, nämlich die zentrale Funktion des „prosopon legon" unter dem Stichwort „die prosopographische Psalmenexegese Cassiodors" dar. Hier kommen Methode und Funktion der Psalmengliederung zur Sprache, das rhetorisch-literarische Verständnis der in den Psalmen redenden Personen, die dabei angewandten rhetorischen Figuren und schließlich das theologische Verständnis der in den Psalmen redenden Personen, nämlich die prophetische Inspiration, das „corpus Christi" und die Typologie. Mag in diesem Kap. u. E. auch ein wenig zu sehr auf die Originalität der von C. angewandten „Technik" der Psalterexegese abgehoben werden (13), die Gesamtcharakterisierung scheint uns doch recht treffend zu sein: „Ein wenig prosopographische Exegese treiben fast alle Psalmenkommentatoren, aber niemand fragt so regelmäßig und so systematisch reflektierend nach dem Sprecher oder den wechselnden Sprechern der Psalmen, niemand legt so klar seine Methode dar, niemand vereint so souverän literarische und theologische Motive" (33). Zu Recht betont der Verf., daß die formal-literarische Prosopographie dem besonderen dogmatischen Ansatz, der Unterscheidung der „modi" der redenden Personen dient. Man darf nicht vergessen, daß das Kommentarwerk mitten in einer Zeit heftiger christologischer Kontroversen geschrieben ist. – Das 2. Kap. – Der Schrifttext und seine Deutung – hebt eingehender, wenn man so will, auf die grundlegenden Theologumena des Kommentars ab: Einheit der Schrift als hermeneutische Grundregel, buchstäblicher Schriftsinn und geistliche Deutung, Allegorie und Typologie. Auf relativ knappem Raum bringt Sch. hier u. a. eine gute Zusammenstellung von „semantischen Brücken" zwischen Gesagtem und Gemeintem in der allegorischen Auslegung, nämlich qualitative Vergleichung, Bedeutung der Zahlen, biblische Konkordanz, etymologische Deutung, Spiritualisierung, Präzisierung und Verallgemeinerung. – Anders als dieses Kapitel gibt das dritte wieder mehr Gelegenheit, die Originalität Cassiodors herauszustellen. Unter der Überschrift „Die Bibel und die christliche Wissenschaft" wird im wesentlichen der Psalmenkommentar als „Schulbuch" dargestellt. Sch. gibt hier einen Abriß der dogmatischen und ethischen Unterweisung der Psalmen, einen interessanteren Überblick über die „weltlichen" Wissenschaften im Psalter: Grammatik, Rhetorik, Dialektik, mathematische Disziplinen, sonstige Wissensbereiche. Gelungen erscheint uns auch die abschließende Charakterisierung Cassiodors als eines „christlichen Humanisten jenseits von Apologie und Polemik". Wenn er die gesamten profanen Wissenschaften auf die Bibel anwendet – und was mehr ist –, sie aus der Bibel erlernen läßt, so bedarf das in seinen Augen keiner eigentlichen Rechtfertigung, es ist nämlich das Sachgemäße! „Denn Cassiodor ist nicht der Meinung, daß die biblischen Autoren die weltliche Wissenschaft nachahmen oder sich aneignen, sondern daß letztere ganz selbstverständlich aus der Bibel entstanden ist, nicht etwa nur sich auch in der Bibel findet" (101). Die geistes- und bildungsgeschichtliche Stellung Cassiodors läßt sich wohl am besten im Gegenüber zu Augustinus bestimmen: dessen Intuition und Postulat einer „doctrina christiana", der Aneignung auch „heidnischer" Bildungsgüter aus der Hl. Schrift, wurde von Cassiodor in die Tat umgesetzt. Denn „das eigentümliche an Cassiodors Kommentar ist . . ., daß theologische und profane Wissenschaft . . . durch den Text erschlossen und eingeübt werden" (65). – Zu bedauern ist, daß der Verf. sich nicht zu der heute üblichen Zitationsweise in den Fußnoten entschließen konnte.

H.-J. Sieben, S. J.

Loos, Milan, Dualist Heresy in the Middle Ages. 8° (397 S.) Prag 1974, Verlag Academia. – Als Synthese der Forschung in den letzten 25 Jahren versteht sich dieses Werk des tschechischen Gelehrten; es ist zugleich der erste Versuch, Dualismus im Westen und Osten in ihrem gemeinsamen, frühkirchlichen (Markion) Ursprung und ihrer Interferenz im Mittelalter zusammen zu sehen. Die umfassende Literaturkenntnis und nuanciert abwägende Beurteilung der Forschungsergebnisse werden gerade den Leserkreis beeindrucken, der um die Schwierigkeiten der Literaturbeschaffung und ideologischen Probleme unseres Nachbarlandes weiß. – Das Vorwort gibt einen gedrängten Überblick über den Stand der Editionen und Untersuchung. In 21 Kapiteln werden dann im einzelnen dargestellt: Die Wurzeln des Dualismus im Altertum (21–31), die Sekte der Paulikianer in Byzanz (32–40), die Schicksale des Bogomilismus in Bulgarien und Byzanz (41–102), die Bewegung der Katharer im Westen (103–161), Aufkommen und Bekämpfung der Häresie in Bosnien (162–224), letzte Kämpfe und Untergang (bzw. Transformation) der Sekten in Westeuropa und auf dem Balkan (225–340). In dieser Darstellung wird immer wieder deutlich, daß wir weit mehr über die Inhalte der Lehre als über die Modalitäten und das Ausmaß der Verbreitung Bescheid wissen. So wissen wir z. B. so gut wie nichts über den Zusammenhang des Paulikianismus im 7. Jh. mit dem frühkirchlichen Dualismus, und ebensowenig über das Schicksal dieser auch politisch bedeutsamen Bewegung vom 12. bis zum 16. Jh. Dennoch bedeutet die Edition der Quellen, die unter Führung P. Lemerles erstellt wurde (Travaux et Memoires, 4 [1970]), einen echten Fortschritt, da gerade durch den Textvergleich mit westlichen Quellen Abhängigkeitsverhältnisse erst geklärt werden können. In Zukunft wird ein Erkenntniszuwachs aber wohl vor allem durch archäologische Ausgrabungsergebnisse zu erzielen sein. Jedenfalls hat sich die byzantinische theologische (und chronographische) Literatur bis auf Panoplien und Synodendekrete von der Auseinandersetzung mit den häretischen Bewegungen ihrer Zeit erstaunlich freigehalten. – Es darf als das besondere Verdienst des Verf. gelten, durch seine nüchterne Betrachtungsweise insbesondere den Bogomilismus vom fiktiven Klischee des sozial- und gesellschaftsrevolutionären Vorläufers marxistischer Geschichtstheorie reduziert zu haben zu dem, was er wirklich war und bleiben wird: der aus verschiedenen Quellen gespeisten Heterodoxie zum großkirchlichen Dogma. Erst auf diesem Hintergrund lassen sich die eigentlichen Umschichtungen erkennen, wie z. B. die veränderte Rolle der Frau in der missionarischen Ausbreitung der Sonderlehre sowie der organisatorischen Betreuung ständig von außen bedrohter Gemeinden. – Einige sinnstörende Druckfehler hat L. selbst korrigiert (Byzantinoslavica, 35 [1974] 274). G. Podskalsky, S. J.

Amato, Angelo, SDB, I pronunciamenti Tridentini sulla neccessità della confessione sacramentale nei canoni 6–9 della sessione XIV (25 novembre 1551). Saggio di ermeneutica conciliare (Bibliotheca Theologica Salesiana ser. 1, vol. 7). 8° (398 S.) Roma 1974, Pas. – Ein höchst aktuelles Thema wird hier vorgelegt: Die Notwendigkeit der sakramentalen Beichte nach den entsprechenden Canones des Trienter Konzils. Die Darstellung ist so ausführlich, daß sie als Musterbeispiel für die Interpretation eines Konzilstextes gelten kann. Es sind nämlich auch die vorbereitenden Untersuchungen der zeitgenössischen Theologie und die moderne Literatur, mit Einschluß der deutschsprachigen, ausgiebig herangezogen. – Der 1. Tl. bewegt sich im Prinzipiellen und bringt die Prolegomena zu einer Hermeneutik der dogmatischen Aussagen (21–58). Hier hätte wohl auch eine kürzere Vorlage genügt. Im übrigen wird gut aus der Geschichtlichkeit der dogmatischen Aussage abgeleitet, daß sie ihren festen Wahrheitsgehalt haben und doch zugleich an der Veränderlichkeit der menschlichen Sprache teilhaben. – Im 2. Tl. kommt der Verf. seinem eigentlichen Thema näher, indem er den Werdegang des Trienter Beichtdekretes von Anfang an verfolgt (59–87). Nacheinander kommen zur Sprache die 14 Artikel über die Buße vom März 1547, die anschließenden Erörterungen zu Bologna und endlich die entscheidenden Beschlüsse von Trient im November 1551. Abgerundet wird die Darlegung durch ein 3. Kap. „Die Kontroverstheologie in der Mitte des 16. Jahrhunderts" (72–87). An dieser Stelle begegnen dem Leser viele Namen: Cajetan, Herborn, Fisher, Giaccari, Fabri u. a. m.,

von denen die der Teilnehmer eigens abgehoben sind (Laynez, Salmeron, Lippomano, Cano, Gropper u. a.). Falls man etwas vermissen sollte, wäre es am ehesten ein Eingehen auf die schwankende Position der Humanisten; so wird Erasmus von Rotterdam nur ein einziges Mal erwähnt, und das nur in einem Zitat des R. Tapper (161). – Der 3. Tl. befaßt sich mit der Hauptsache, den Canones 6–8 des Konzils (89–319). Was zuvor über den qualitativen Unterschied zwischen „capita" und „canones" gesagt worden ist (85–87), wird keine allgemeine Zustimmung finden, obschon sich der Verf. auf H. Jedin beruft, weil es immer auf die Definitionsabsicht ankommt, die nicht allein bei dem Ersten Vatikanum, sondern auch bei dem Tridentinum ausdrücklich für die „capita" vorlag; selbstverständlich sind aber jeweils beide Ausdrucksweisen zusammen zu nehmen, die sich gegenseitig erläutern; die Auffassung von *C. Fuerst* (Subsidia ad documenta ecclesiastica interpretanda, Rom 1961/62) scheint mir in diesem Punkte besser das Richtige getroffen zu haben: ‚Falsa et obsoleta sententia eorum, qui tenebant solos canones Conc. Tridentini continere doctrinam definitam et solis canonibus, ob appositam anathema, proponi iudicia peremptoria. Potius dicendum est haberi canones qui non contineant dogmata fide divina et catholica credenda (V. g. D. 935, 953, 954) et esse capita quae contineant definitiones dogmaticas. Nam pluribus in decretis Concilium manifestavit intentionem definiendi ... Ita liquet decreta exprimere assertive quid tenendum, canones damnatorie, quid fugiendum" (30 f.; zitiert von A. 86, Anm. 78). Jedoch ist das praktisch nicht von großer Bedeutung. Im einzelnen werden besprochen die auf göttlichem Recht beruhende Notwendigkeit der Beichte (canon 6), die Integritas dieser Beichte (canon 7), die Verpflichtung zu einer jährlichen Beichte (canon 8) und der richterliche Charakter der priesterlichen Absolution (canon 9). Alle einschlägigen Fragen sind dabei einbezogen, so insbes. nach dem „ius divinum" einer Beichtpflicht (106–124; 165–200). Auch dem richterlichen Akt bei der Absolution ist volle Aufmerksamkeit geschenkt (267–319). Die notwendigen Unterscheidungen werden immer genau und mit Rücksicht auf die Meinungen der Theologen durchgeführt. – Am Schluß des Buches findet sich noch eine „Conclusione generale", eine ausführliche Bibliographie (wobei unter den Quellen auch ungedruckte Urkunden aus deutschen Bibliotheken genannt werden), außerdem ein Anhang mit einem Traktat des Augustinergenerals Chr. Patavinus über Buße und Beichte sowie einem Facsimile-Abdruck aus dem päpstlichen Geheimarchiv der „Zweiten Form" der Bußlehre des Konzils mit den eingetragenen Verbesserungen (Kap. 5 Ende und Kap. 6 Anfang; 372–376), endlich noch ein Traktat „De poenitentia imponenda infirmo" cap. 20 (nach: A. Castellani, Liber sacerdotalis, Rom 1523, fol. 673–68v). – Die Ergebnisse, die nach jedem Kapitel eigens gebracht und in der „Conclusione generale" zusammengefaßt werden, sind überaus reichhaltig und richtungweisend. Was den Canon 6 angeht, so ist das göttliche Recht nur für die Einsetzung des Bußsakramentes und die Beichtverpflichtung im allgemeinen behauptet, nicht aber für die geheime Beichte, von der allein gesagt wird, sie sei der Einsetzung und der Anordnung Christi nicht fremd. Im Canon 7 könne für die Vollständigkeit der Beichte das göttliche Recht nicht im strengen Sinne aufrecht gehalten werden: „Molto probabilmente il diritto divino dell'integrità della confessione non deve essere ritenuto in questo canone in senso stretto" (329). Für den Canon 8 ergeben sich keine besonderen Schwierigkeiten. Was schließlich den Canon 9 betrifft, so wollte das Konzil die von den Lutheranern behauptete Verkündigung des göttlichen Sündenerlasses ausschließen und nicht die auf altkirchlicher Praxis beruhende Auffassung von der Buße „come annuncio efficace della parola evangelica di perdono e di remissione dei peccati" (332); demnach wäre die im Bußsakrament ausgeübte richterliche Gewalt nur unvollkommen analog zu der sonstigen Rechtssprechung der Kirche. – Alles das ist nun überreich belegt mit Texten aus den Konzilsdebatten und der zeitgenössischen Theologie. Vor allem geht es dabei um das „göttliche Recht" für die Beichtpflicht. Sicher wird man zugeben müssen, daß von der Versammlung selber niemals eine genaue Begriffsbestimmung gegeben wurde und daß die Ansichten der Väter und der Theologen damals noch wenig übereinstimmten. Der Verf. kann deswegen auch seine Auffassung nicht als definierte Konzilslehre vortragen, sie ist vielmehr eine fundierte Interpretation anhand der Texte. Als gesichert kann das eine gelten, daß

auf dem Trienter Konzil zunächst nur die abweichende Lehre Luthers getroffen werden sollte, die in der Beichte bloß eine menschliche Einrichtung erblickte. Den Vätern von Trient wurde die Entscheidung nicht leicht; denn sie sahen sich zwei Schwierigkeiten gegenüber, einmal daß in der Urkirche die öffentliche Buße geübt worden ist, und zum anderen, daß gemäß dem eingebürgerten Gebrauch die Absolution im Notfall auch ohne detailliertes Sündenbekenntnis gespendet werden dürfe. Die von dem Verf. vorgeschlagene Lösung läuft also auf folgendes hinaus: Die Verpflichtung zur Beichte ist im Grunde göttlichen Rechtes, weil zum mindesten aus den Worten der Schrift deduziert oder dort insinuiert, aber dieses Recht bedarf einer näheren Bestimmung durch die Kirche. Damit scheint allen Anforderungen Genüge getan.

A. hat uns also eine dankenswert gründliche Untersuchung vorgelegt, die kaum ergänzt werden kann. Darf ich zum Schluß noch anmerken, daß die in der Bibliographie auftretenden Namen „H. Beumer" und „J. Beumer" sich auf dieselbe Person beziehen? J. Beumer, S. J.

Schwaiger, Georg (Hrsg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie (Studien z. Theol. d. 19. Jh. 11). 8° (206 u. 71 S.) Göttingen 1975, Vandenhoeck & Rupprecht. – Die bekannte Fritz-Thyssen-Stiftung gab bereits vor Jahren den Anstoß zu dem Forschungsunternehmen, das sich mit dem 19. Jh. beschäftigen sollte, und der vorliegende Sammelband bringt in loser Vereinigung Referate und Berichte des kath. Arbeitskreises. Der Hrsg. handelt einleitend über die Säkularisation und deren Folgen: „Das Ende der Reichskirche" (7–24). Recht informativ ist das Referat von *Eduard Hegel* mit vielen Einzelangaben: „Die Situation der deutschen Priesterausbildung um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert" (25–39). *Wolfgang Müller* berichtet dann über „Wessenberg und seine Bemühungen um die Bildung der Priester" (41–53); allerdings ist das eine einseitige Darstellung, weil Wessenberg ausschließlich als Vorkämpfer für das intellektuelle Bildungsideal bei Priester und Volk gezeichnet wird, wobei infolgedessen andere Rücksichten nicht einmal andeutungsweise zur Sprache kommen. *Rudolf Reinhardt* skizziert anschließend die „Fakten und Entwicklungsphasen der katholisch-theologischen Fakultät Tübingen" (55–87); hier findet der Leser wertvolle, sonst kaum berührte Einzelheiten, insbesondere über die erste Tübinger Generation (Gratz, Feilmoser, Herbst), die noch aus dem Geist der Aufklärung lebte, und der junge Hirscher wird – mit vollem Recht – ihr beigezählt. Dann folgt *Erwin Keller*, „Gedanken Johann Baptist Hirschers zur Reform der Kirche" (91–101) mit den bekannten und teilweise traditionsfeindlichen Forderungen nach deutscher Meßliturgie, Einführung der „öffentlichen Beichte" (= Bußgottesdienst, wobei die Beichtpflicht auf die allerschwersten Sünden zu beschränken wäre), Aufhebung oder Abänderung gewisser Kirchengesetze (u. a. des Pflichtzölibats für die Priester), Abhaltung von Synoden. Damit hängt zusammen die Arbeit von *Josef Rief:* „Kirche und Gesellschaft, Hirschers kritische Analysen und Reformvorschläge der vierziger Jahre" (103–123); das Ergebnis lautet: „Hirscher hat das Auseinandertreten von Kirche und Staat miterlebt, und er hat das Auseinandertreten von Kirche und Gesellschaft befürchtet. Die Idee, mit der er diesem Prozeß entgegenzuwirken versucht, heißt: Einheit der sittlichen Motivation" (120). Danach führt Sch. direkt an einen Brennpunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Katholiken im 19. Jh. heran: „Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts" (125–134); hier werden die 84 Teilnehmer, Priester und Laien, gut charakterisiert, von dem Präsidenten, I. von Döllinger, angefangen bis zu den „ultramontanen" Mainzern Moufang, Heinrich und Haffner; nur hätte die überhebliche Kritik Döllingers an den wissenschaftlichen Leistungen des Auslandes (Spanien, Frankreich) (130 f.) einen härteren Tadel verdient. – Der theologischen Aufnahme Hegels in der deutschen katholischen Wissenschaft sind gleich mehrere Arbeiten gewidmet: Bernhard Welte, „Hegels theologischer Entwurf als Ausdruck einer geschichtlichen Situation und als Impuls einer neuen Geschichte der Theologie" (137–146); Peter Hünermann, „Die Hegel-Rezeption Franz Anton Staudenmaiers"

(147–156); Franz Eichringer, „Zur philosophischen Auseinandersetzung Jakob Senglers mit Hegel" (157–165); Bernhard Casper, „Hegel in der Sicht Joseph Kleutgens" (167–174); Joachim Mehlhausen, „Der Umschlag in der theologischen Hegelinterpretation – dargetan an Bruno Bauer" (175–197). Leider sind gerade diese Referate meistens etwas kurz ausgefallen. Zu der Studie von Casper seien einige Anmerkungen gestattet: Gewiß ist die Hegel-Deutung Kleutgens nicht dessen beste Leistung, und die starke Abhängigkeit von Staudenmaier hat C. überzeugend nachgewiesen, jedoch hätte dieses oder jenes bei Kleutgen noch positiver für diesen gewendet werden können, so z. B. daß er den Verlockungen des deutschen Idealismus widerstanden und in der Kirche die konservative Macht erkannt hat, die den Zusammenbruch der europäischen Geschichte noch aufzuhalten vermochte. – Recht aufschlußreich für den, der Theologiegeschichte betreiben will, ein Bericht von *Manfred Brandt* über die beabsichtigte „Neubearbeitung von Hugo Hurters Nomenclator literarius theologiae catholicae" (201–206). Im Anhang (1–71) findet sich noch ein brauchbares Gesamtverzeichnis der gedruckten Werke und Rezensionen *J. A. Möhlers* (mit Einschluß der vielen Übersetzungen „aus dem Nachlaß Stefan Lösch unter Mitarbeit von Joachim Köhler und Carola Zimmermann, hrsg. von Rudolf Reinhardt"). – Alles in allem ein Sammelwerk, angefüllt mit Anregungen und Informationen, die in einer kurzen Besprechung nicht vollständig angeführt werden können. Zu bedauern ist nur, daß die Einheitlichkeit eines führenden Themas nicht deutlicher hervorgetreten ist. J. Beumer, S. J.

4. Patrologie. Mediävistik. Texteditionen

Clavis Patrum Graecorum, volumen II, ab Athanasio ad Chrysostomum, cura et studio *Mauritii Geerard* (Corpus Christianorum). Gr. 8° (XXII u. 686 S.) Turnhout 1974, Brepols. – Über den Nutzen einer Clavis Patrum Graecorum brauchen nicht viel Worte verloren zu werden. Ein Hinweis auf das seit Jahren bewährte und unterdessen unentbehrlich gewordene Gegenstück, die Clavis Patrum Latinorum, genügt. Mit vorliegendem Band ist der zweite, mittlere, der auf insgesamt 3 Bde. geplanten Clavis erschienen. Er enthält die nachnizänischen Autoren des 4. Jahrhunderts und geht grosso modo von Athanasius bis Chrysostomus. Die griechische Clavis unterscheidet sich von der lateinischen nicht nur durch die Mehrbändigkeit, also den Umfang, und eine insgesamt aufwendigere Ausstattung. Als besonderer Vorzug springt die Angabe der alten Übersetzungen in die Augen; syrische, koptische, äthiopische, armenische, lateinische, arabische, georgische und altslavische Übertragungen werden gegebenenfalls notiert. Ein weiterer Unterschied im Vergleich zur lateinischen Schwester: die griechische ist mit den Nummern weniger sparsam. Jeder selbständige Text erhält eine volle Nummer. Mehr noch: ein neuer Autor oder ein Abschnitt innerhalb eines Autors wird durch einige freigelassene Nummern vom vorausgehenden abgesetzt. Dies hat natürlich zur Folge, daß die letzte Nummer (5197 abzüglich der Anfangsnummer 2000, also 3197) nicht die Summe der präsentierten Texte darstellt. – Welche Angaben bringt nun die neue Clavis zu den einzelnen Texten? Sie notiert zunächst den lateinischen, in der Forschung üblichen Titel der Schrift, fügt in selteneren Fällen auch den griechischen Titel hinzu. Es folgen das Incipit und, soweit vorhanden, die neueren Editionen mit Hinweisen auf diesbezügliche Literatur. Befindet sich der betr. Text, wie das meistens der Fall ist, auch bei Migne, wird dies am Rand deutlich erkennbar gemacht. Besonders zu begrüßen ist, daß auf in Vorbereitung befindliche Editionen unter Namensnennung des betreffenden Autors verwiesen wird. Es schließt sich der Hinweis auf die verschiedenen eventuell existierenden alten Übersetzungen an, oft zusammen mit weiteren Literaturangaben. Eigens vermerkt sind ggf. vorhandene Fragmente. – Die Clavis ist ein Nachschlagewerk, das rasch und möglichst praktisch über die zahlreichen den jeweiligen Text betreffenden Fragen orientieren soll. Welche Hilfen stellt der Verf. zusätzlich zur Verfügung? Ein alphabetisches Verzeichnis aller aufgenommenen Autoren ist sicher die wichtigste Benutzungshilfe. Eine Konkordanz der Clavis mit der Patrologia Graeca von Migne gewährt den Zugang von der großen Masse der Texte her. Die Autoren ihrerseits sind in 3 Abteilungen angeordnet: 1. Alexandriner und Ägypter,

2. Kleinasiaten, 3. Antiochener und Syrer. Diese Einteilung und auch die Reihenfolge, in der die einzelnen Autoren behandelt werden, scheint von der „Geschichte der altkirchlichen Literatur" von Bardenhewer übernommen worden zu sein. – Wichtig für den Benutzer ist die Frage, in welcher Reihenfolge die Texte bei den einzelnen Autoren aufgeführt sind. Wahrscheinlich hat der Verf. hierzu genauere Auskünfte für den ersten Band geplant. Für den Augenblick muß sich so der Benutzer mit Vermutungen begnügen. Für „umfangreichere" Autoren wie Chrysostomus und Basilius scheint die Reihenfolge der Patrologia Graeca von Migne zugrunde gelegt zu sein. Bei anderen Autoren, z. B. Athanasius von Alexandrien, ist dies offensichtlich nicht der Fall. Man hat bei letzterem den Eindruck, daß hier die Ordnung der wichtigsten handschriftlichen Corpora ausschlaggebend war. Möglicherweise handelt es sich um die Anordnung der Werke nach der geplanten Athanasius-Edition. – Die Orientierung innerhalb der einzelnen Autoren mit zahlreichen Schriften – und nur hier ist das Finden des jeweiligen Textes problematisch – wird durch Zwischentitel erleichtert. Die 892 Nummern „Chrysostomus" sind z. B. gegliedert in: 1. Echte, in Migne enthaltene Schriften, 2. Echte Schriften außerhalb von PG 47–64,3. Zweifelhaftes und Unechtes, 4. Von Migne übergangene, bei Savilius aufgeführte, dem Chrysostomus zugeschriebene Schriften, 5. Sonstige dem Chrysostomus zugeschriebene, von Migne ausgelassene Schriften, 6. Handschriften (unvollständig!), 7. Übersetzungen. – Bei Eusebius von Cäsarea lautet die Einteilung: Exegetisches, Dogmatisches, Apologetisches, Historisches, Briefe. Apollinarius dagegen ist unterteilt in: Dogmatisches, Briefe und Exegetisches. Von der Natur der Sache her, nämlich der weitgehend vorgegebenen Reihenfolge, ist eine gewisse Uneinheitlichkeit der Zwischentitel sicher unvermeidbar. Andererseits sieht man jedoch nicht recht, warum die Einteilung bei Theodor von Mopsuestia gerade Scripturistica und Opera Varia lautet, und warum zu den Apologetica des Athanasius von Alexandrien zwar neben de decretis Nicaeni synodi der Tomus ad Antiochenos und die epistula ad Dracontium gehören, nicht aber die oratio contra gentes, die oratio de incarnatione, die epistula ad episcopos Aegypti et Libyae und die Arianerreden. Letztgenannte Werke werden zusammen mit dem aszetischen Schrifttum des Athanasius in einer ersten Gruppe von Texten aufgeführt, denen keine gemeinsame Überschrift gegeben wurde. Auskunft auf diese und andere Probleme der Einteilung, die gerade für ein Nachschlagewerk nicht ganz unbedeutend sind, dürften wohl, wie schon angedeutet, für den ersten Band vorgesehen sein, und sollen uns deswegen hier nicht weiter beschäftigen. – Nennen wir statt dessen noch einige der in die Augen springenden Vorzüge der neuen Clavis! Die 270 Nummern „Ephraem Graecus" stellen sicher eine hochzuschätzende und sinnvolle Beigabe einer Clavis Graecorum Patrum dar. Zu den Glanzleistungen gehört ferner die detaillierte Inhaltsangabe der publizistischen Sammlungen des Athanasius, z. B. die Aufzählung der 35 in der Apologia contra Arianos enthaltenen Dokumente mit jeweiliger Angabe des Incipit und der betreffenden Seite nach der Edition von Opitz. Hierin gehört auch die Zusammenstellung der Athanasius-Fragmente in Nr. 2165. – Der Verf. bittet in der Einleitung um Verbesserungsvorschläge und mögliche Ergänzungen. Dem Rezensenten fiel ein kleiner Druckfehler auf. In Nr. 2135 muß es statt drie heißen: drei. In Nr. 2231 (de incarnatione contra Apollinarium libri II), PG 26, 1093–1165, müßte die angegebene Literatur durch *J. A. Lebourlier*, A propos de l'état du Christ dans la mort: RevScPhTh 46(1962)629–49 und 47(1963)161–180, ergänzt werden. – Angaben zu Echtheitsfragen sind immer heikel, solange die Diskussion noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann. Der Verf. gibt in solchen Fällen kommentarlos die neueste einschlägige Literatur an. Ein abschließendes Urteil muß der Zukunft überlassen bleiben. Dies dürfte u. a. auch für die Zuweisungen an Markell von Ankyra gelten. – Abschließend sei noch ein Wunsch an den Verfasser ausgedrückt: die Konkordanz zu Migne enthält – wie beim augenblicklichen Stand der Arbeit gar nicht anders möglich – nur die Verweise auf die im vorliegenden Band angeführten echten oder unechten Texte. Schriften, die einem außerhalb der vom zweiten Band anvisierten Zeitspanne lebenden Autor zuzuweisen sind, blieben somit unberücksichtigt. Dies ist z. B. bei dem pseudoathanasianischen Text PG 28, 1337–1396 der Fall, der dem im 5. Jh. lebenden Eutherius von Tyana zugehört. Wäre es möglich, dem letzten Band eine

umfassende Korrespondenz zu Migne beizufügen, die auf die betr. Nummer des entsprechenden Clavis-Bandes verweist? Lästiges mehrmaliges Nachschlagen würde auf diese Weise vermieden. Sicher hat der Verf. auch schon an einen Gesamtautorenkatalog für den dritten Band gedacht. Und dann noch der wichtigste Wunsch: daß es dem Autor gelinge, möglichst bald sein großartiges Werk zu vollenden! H.-J. Sieben, S.J.

Hagedorn, Dieter (Hrsg.), Der Hiobkommentar des Arianers Julian (Patr. Texte u. Studien, Bd. 14). Gr. 8° (XC u. 410 S.) Berlin–New York 1973, de Gruyter. – Charles Kannengiesser hat jüngst in einem Abriß über „Hiob bei den Kirchenvätern" (Dictionnaire de Spiritualité, Fasz. 56 [Paris 1974]) auf einen Origenes fälschlicherweise zugeschriebenen Kommentar zum Buche Hiob hingewiesen. Am angegebenen Ort (Origenes, Opera Omnia, ed. G. Génébrard, t. 1, Paris 1574 bzw. 1604, S. 519–567) befindet sich die sehr fehlerhafte lateinische Übersetzung des genannten Kommentars. Der vollständige griechische Urtext wird in vorliegendem Band der „Patristischen Texte und Studien" nun zum ersten Mal der Öffentlichkeit im Druck vorgelegt. – Wer ist der Autor dieses Kommentarwerkes? Der Herausgeber identifiziert ihn – wie uns scheint mit guten Gründen – mit dem Kompilator der Apostolischen Konstitutionen einerseits und mit Pseudo-Ignatius anderseits, dem Verfasser der sog. langen Rezension der Ignatianen. Letzterer wird bekanntlich von so bedeutenden Forschern wie F. X. Funk als identisch mit dem Kompilator angesehen. Was wissen wir über den Autor, dem somit die drei genannten Schriften zuzuschreiben sind? Kaum mehr als den Namen Julian, und den kennen wir nicht einmal aus der direkten Überlieferung, sondern auf Grund der Katenen. Dieser Julian darf aber nicht, wie es eine Katene tut, mit Julian von Halikarnass verwechselt werden. Es handelt sich vielmehr, wie aus einigen eindeutigen Stellen vorliegenden Kommentars hervorgeht, um einen Arianer „reinsten Wassers". „Wir dürfen in ihm einen Anhänger des Aetios und des Eunomios vermuten" ... (LV). Aus dem dogmatischen Standpunkt läßt sich sodann die Entstehungszeit des Kommentars in etwa erschließen. H. hält die Jahre zwischen 357 und 365 für am wahrscheinlichsten. Zeitlich geht der Hiobkommentar der Überarbeitung der Ignatianen und der Kompilation der Apostolischen Konstitutionen voraus. Es liegt auf der Hand, daß aufgrund der Identifikation des Julian mit dem Verfasser der beiden genannten Schriften eine Reihe bisher noch offener Fragen entschieden sind, z. B. u. a. die Frage, ob der Kompilator als Apollinarist oder als Arianer anzusehen sei. – In den 88 Seiten seiner Einleitung zur Edition geht H. außer auf die Frage nach der Autorschaft, der Überlieferung und der Teileditionen vorliegenden Kommentarwerkes auf griechische Hioberklärungen neben Julian, nämlich die Kommentare des Didymos des Blinden, des Johannes Chrysostomus und des Olympiodor ein. Stimmt man der vorgeschlagenen Identifikation und der Datierung zu, so kommt keiner der genannten Kommentatoren als Quelle für Julian in Frage. Eine Predigt des Lukian von Antiochien dagegen scheint von unserem Kommentator verwendet worden zu sein. Julian bezieht sich in seinem Kommentar siebenmal auf abweichende Auffassung der „Syrer". H. sieht darin Anspielungen auf eine Exegetenschule, die aber leider nicht näher bestimmt und lokalisiert werden kann. – Ausführlich geht der Herausgeber auf den literaturgeschichtlich interessantesten Teil des Hiobkommentars, den antiastrologischen Traktat, ein. Das abschließende Kapitel der Einleitung weist auf die Bedeutung des in den Lemmata bezeugten Bibeltextes für die Rekonstruktion der sog. lukianischen Rezension des Buches Hiob hin. – Die Edition des Kommentars basiert zu sechs Siebtel auf einer einzigen Hs, nämlich dem Paris. gr. 454 aus dem Jahre 1448. Ein unabhängiger direkter Zeuge für das erste Siebtel des Kommentars und die indirekte Bezeugung der Katenenüberlieferung werden im kritischen Apparat berücksichtigt. Das Register, das neben dem Verzeichnis der Schriftzitate und –anklänge ein 82seitiges, sieht man von den Artikeln und ähnlichen Wörtern ab, vollständiges Wörterverzeichnis enthält, trägt dazu bei, vorliegende Edition zu einem ausgezeichneten Forschungsinstrument zu machen. Der Herausgeber verzichtet selber fast völlig auf eine inhaltliche Auswertung vorliegenden Kommentarwerkes und gibt damit einem jungen Forscher die Bahn frei für ein höchst interessantes Dissertationsthema. H. - J. Sieben, S. J.

Weischer, Bernd Manuel, Qērellos I. Der Prosphonetikos ‚Über den rechten Glauben' des Kyrillos von Alexandrien an Theodosius II. (Afrikan. Forschungen VII). 8° (203 S.) Hamburg 1973, Augustin, Glückstadt. – Der Qērellos, „ein Schatzhaus patristischer Überlieferung" (24) und ein grundlegendes Kompendium äthiopischer Theologie, enthält 29 Texte, die aus dem Griechischen ins Äthiopische übertragen und so in der Zeit der beginnenden Christianisierung Äthiopiens fruchtbar gemacht worden sind. Es handelt sich hierbei um eine Sammlung von Zeugnissen orthodoxen Glaubens, deren größter Teil aus den Schriften des Patriarchen Kyrillos von Alexandrien besteht. Sein Prosphonetikos ‚Über den rechten Glauben' leitet sie ein; W. legt die nestorianische Streitschrift, die bereits 430 griechisch abgefaßt war, zum ersten Mal in einer kritischen äthiopischen Ausgabe vor, die alle bedeutenden Hss. eingearbeitet hat. Der Übersetzer muß „eine ziemlich gute Grundkenntnis des Griechischen gehabt haben" (47); um eine leichte Verständlichkeit des Inhalts zu erreichen, blieben angesichts der komplizierten Ausdrucksweise der griechischen Vorlage Zugeständnisse nicht aus, und daher nahm er „gewisse Adaptationen vor, die sich in Auslassungen, Erweiterungen und Veränderungen der Aussageformen kundtun" (45). Die geringfügigen theologischen Umarbeitungen lassen „keine weitreichenden Folgerungen zu" (48). Dem äthiopischen Original steht eine deutsche Übersetzung zur Seite. Der beigefügte Kommentar erörtert die auseinanderstrebenden Versionen bestimmter Hss., vergleicht prüfend den äth. Text mit der griechischen Ausgabe von E. Schwartz und verweist auf weiterführende Zusammenhänge im Bereich der Geschichte der christologischen Häresien. Die – vorbildlich ausgestattete – Erstedition verdient in der philologischen und theologischen Forschung besonders beachtet zu werden, weil sie auf die bisher vernachlässigte äth. Theologie neues Licht wirft. Dies um so mehr, als der äth. Text auf einer griechischen Vorlage basiert, „die gut 500 Jahre älter ist als die ältesten Handschriften des heute vorliegenden Textes, die nicht über das 12. Jahrhundert hinaufgehen" (49). Mit echtem Durchblick für die Zusammenhänge stellt W. der Edition einen Abschnitt über allgemeine Fragen zur Qērellossammlung (14–26) und einen über die Textgeschichte des Prosphonetikos (27–50) voran, die zum Verstehen und Einordnen des Ganzen unentbehrlich sind. 2 Tafeln (48/49) illustrieren Beginn und Ende des äth. Originals aus einer Hs. Ein reichhaltiges Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Index sowohl der theol. Termini als auch der Bibelstellen beschließen das Werk. – Infolge fehlender äth. Sprachkenntnisse des Rez. muß eine Besprechung dieser Partien entfallen. H. Moll

Heinzmann, Richard, Die Summe „Colligite Fragmenta" des Magister Hubertus (Clm 28799). Ein Beitrag zur theol. Systembildung in der Scholastik (Veröffentl. des Grabmann-Institutes 24). 8° (XX u. 268 S.) Paderborn 1974, Schöningh. – Auf die hier behandelte theologische Summa ist bereits von Grabmann hingewiesen worden, aber bisher fehlten nähere Angaben über ihren Verfasser und die Entstehungszeit sowie über den überragenden Wert ihrer Systematik. Da inzwischen die einzige Handschrift – so wird man wohl weiterhin sagen müssen – aus dem Besitz eines Privatmannes in den der Bayerischen Staatsbibliothek übergegangen ist, kann der Hrsg. nun vollständiger sein. Aus der literarkritischen Analyse ergibt sich, daß nur Bruchstücke vorliegen, zumal da die Summa bloß bis zum Beginn des 3. Buches reicht; zur Datierung werden mit inneren und äußeren Gründen die Jahre 1194–1200 genannt; der Autor bleibt als „Magister Hubertus" (so in dem Titel des Ms) immer noch eine unbekannte Persönlichkeit (nur die Chronik Ottos von St. Blasien kennt einen „Humbertus Mediolanensis" mit dem zutreffenden Incipit). Nachdem das alles in der Einleitung gesagt worden ist (1–27), folgt die Edition (28–145), die sich jedoch auf den Prolog zum ganzen Werk, den Epilog zu Buch I und die Einleitungen zu Buch II und III beschränkt sowie auf die Stelle in Buch II, wo Hubertus von der Vorlage des Lombarden abweicht; im übrigen wird nur ein Quästionenverzeichnis geboten. Der Hrsg. erklärt diese an und für sich bedauerliche Kürzung also: „Solange noch begründete Hoffnung besteht, daß eine weitere vollständige Hs des Werkes gefunden wird, wäre eine Gesamtedition des vorliegenden Fragments nicht sinnvoll" (26).

Zum Abschluß kommen unter dem Titel „Schöpfung und Erlösung" (147–266) folgende Themen zur Sprache: 1. Methode und Systematik der Summe „Colligite Fragmenta"; 2. Das opus creationis, die trinitarisch-unitarische Grundstruktur der Schöpfung als Voraussetzung der Erlösung, 3. Das opus recreationis, die infusio virtutum; 4. Der Plan der Summe „Colligite Fragmenta" als theoligische Systematik. Hier ist nun die Ausbeute für die Erforschung der scholastischen Methode ungemein reichhaltig und geradezu epochemachend. Die wichtigsten Ergebnisse sind folgende: zunächst die Erkenntnis, daß „der theologische Aufbau der Summe unseres Magisters kein novum darstellt, sondern eine Tradition hat, die bei Petrus von Poitiers und Simon von Tournai zum ersten Mal historisch greifbar ist... Die anfänglichen Motive und Ursachen, die zu dem doppelten Eingriff in den Aufbau der Sentenzen [des Lobarden] führten und damit diesen Prozeß in Gang setzten, in dessen Fluchtlinie die Summa theologiae des Thomas von Aquin steht, liegen wetgehend im dunkeln. Man wird sie einerseits in der Entwicklung der Gottes- und Trinitätslehre im Umkreis Abälards suchen müssen, andererseits in der Tatsache, daß die Tugendlehre in keinem der Systemversuche einen angestammten Platz finden konnte" (251); es ist ihm an einer sauberen Scheidung zwischen Philosophie und Theologie viel gelegen; „an der heilsgeschichtlichen Konzeption dieser Summe ist nicht zu zweifeln" (259); das Bemühen, Theologie nach wissenschaftlicher, ja kunstvoll aufgebauter Systematik zu betreiben, wird ohne Preisgabe der Geschichte durchgeführt; „diese Überlegungen berechtigen zu dem Urteil, daß der Entwurf durch eine beachtenswerte Ausgewogenheit ausgezeichnet ist, der der Darstellung des Historisch-Einmaligen ebenso Raum bietet wie der spekulativen Erfassung der metahistorischen Strukturen" (261). Das Endresultat ist schließlich, daß Thomas von Aquin mit seiner in der STh hervortretenden Systematik in dem Magister Hubertus einen Vorläufer hat, der ohne die Kenntnis der metaphysischen Schriften des Aristoteles zu ähnlichen Konzeptionen gekommen ist, und daß Thomas selber in einer Traditionslinie steht. – Die von dem Hrsg. vorgebrachten Erwägungen und Folgerungen sind derart neu, daß sie erst einmal gut überdacht werden müssen. Jedenfalls hinterläßt er wertvolle Anregungen. Müßte auch für Thomas die bisher allgemein angenommene Eigenständigkeit aufgegeben werden, so blieben doch noch genug Verdienste um die Theologie übrig. J. Beumer, S. J.

Distelbrink, Balduinus, Bonaventurae Scripta Authentica Dubia vel spuria critice recensita (Studia scientifica franciscalia 5). Gr. 8° (XXIII u. 239 S.) Romae 1975, Istituto Storico Cappuccini. – Seitdem die PP. Editores von Quaracchi uns die Werke Bonaventuras in einer Ausgabe vorgelegt haben, die allen damaligen Ansprüchen gerecht wurde (1882–1902), sind mehrere Jahrzehnte vergangen. So war es denn an der Zeit, von neuem kritisch alles das zu prüfen, was überhaupt den Namen des großen Franziskanertheologen an der Spitze trägt, um das Echte vom Unechten oder Zweifelhaften zu scheiden. Wichtig ist aber auch das Wissen um die Gründe, warum gerade diese oder jene Schrift Bonaventura zum wahren Verfasser haben soll. D. erfüllt diese beiden Aufgaben mit großem Geschick und mit äußerster Gründlichkeit. – Die gesamte Untersuchung gliedert sich in zwei große Abschnitte: 1. Die authentischen Schriften, unterteilt nach sechs Gruppen (Opera theologica, Opera exegetica, Opera ascetico-mystica, Opera ad Ordinem franciscanum spectantia, Sermonum collationes, Singuli Sermones: 1–87); 2. Die zweifelhaften oder unechten Schriften, in alphabetischer Reihenfolge geordnet, die auch bei den einzelnen Sparten der ersten Abteilung gewahrt ist (89–313). Es läßt sich also jedes Mal die gesuchte Schrift bequem auffinden, was noch durch einen Index titulorum (221–233) und einen Index initiorum (234–239) erleichtert wird. Allerdings steht einer vollauf adäquaten Scheidung im Wege, daß auch innerhalb der als echt anerkannten Schriften einige Male, besonders unter den Predigten, Stücke erscheinen, die der Verf. als mindestens zweifelhaft bezeichnet. Ferner ist nicht immer unmittelbar einleuchtend, warum ein bestimmtes Werk in dieser oder jener Gruppe angeführt wird (homiletisch, exegetisch, aszetisch-mystisch). Die Schwierigkeit liegt indes hier im Textbefund und nicht bei dem Verf., der sich ja schließlich für eine bestimmte Einordnung entscheiden mußte. Jede einzelne Bonaventura zugewiesene Schrift, ob echt oder unecht, wird charakterisiert nach

Incipit und Explicit, anschließend noch durch die Angabe von Manuskripten und Editionen, wozu dann die Aufzählung der einschlägigen Literatur kommt. Alles das ist so sorgfältig durchgeführt, daß keine Wünsche unerfüllt bleiben. – Die Ergebnisse bieten kaum große Überraschungen. Die Werke B.s, wie sie in der Quaracchi-Ausgabe gesammelt sind, werden durchweg als authentisch anerkannt. Eine Ausnahme bilden nur einige kleinere Stücke, z. B. die „Epistola ad quendam novitium insolentem et instabilem" (Quaracchi VIII, 663–666), die jetzt Bernhard von Bessa zuerkannt wird (135). Dafür geht aber D. in mehreren Einzelheiten über den Bestand der klassischen Edition hinaus: „Quaestiones disputatae de productione rerum, de imagine Dei et anima humana" (12); „Quaestiones variae" (13 f.); „Epistola ad decanum et canonicos Werdenses" (36 f.); „Epistola ad Fratrem Ministrum Aragoniae" (38); „Epistola ad Guidonem comitem Flandriae et Matildem uxorem eius" (39 f.); „Epistola ad Recommendatos beatae Virginis in urbe Roma" (42); „Epistola de concordia cum Capitulo sanctae Mariae Cameracensis (Cameracensi?) stabilienda" (43 f.); „Rubricae datae in Capitulo generali Pisano" (53). Gewiß verschieben diese kleineren Schriftstücke, ob sie nun wegfallen oder hinzugefügt werden, das Bild von der Theologie B.s keineswegs, und sie sind meistens schon von anderer Seite angeführt worden, trotzdem ist es von praktischer Bedeutung, sie übersichtlich und unter Angabe von Gründen, die kritisch gewertet werden, zusammenzuhaben, zumal da die Fundstellen sonst auf mehrere Franziskaner-Zeitschriften verteilt sind. – Nicht dieselbe Sicherheit konnte der Verf. bei den Bonaventura-Predigten erreichen. Es freut indes den Rezensenten, daß sein Urteil über die Unechtheit des Sermo VI De assumtione B. Virginis Mariae (Quaracchi IX, 700–706) ohne Einschränkung übernommen wurde (61). Dagegen wird für den Sermo IV De S. Francisco (Quaracchi IX, 585–590) zwar mein Zweifel erwähnt, aber keine Entscheidung gefällt, weder für die Unechtheit noch dagegen. Andrerseits muß ich wohl das Fragezeichen, das ich bei dem Sermo IV In Epiphania Domini (Quaracchi IX, 161–163) angebracht habe, jetzt streichen; denn mit Recht macht D. geltend: „Huius sermonis schema habetur in codice Paris, Bibl. Nat. lat. 14595 f. 16v et in codice maximae Auctoritatis Milano, Bibl. Ambros. A 11, f. 87r, ubi inscribitur ‚Item, sermo fratris Bonaventurae, Parisius, coram rege et familia'. Illud schema post hunc sermonem sequitur in ed. Quar. IX, 163. Cum in divisione et principalibus sententiis hoc schema cum isto sermone conveniat, etiam hic sermo S. Bonaventurae attribuendus est, licet fortasse aliena manus aliqua mutaverit" (75, Anm. 14). Bei weiteren Predigten werden wohl auch in Zukunft noch Bedenken bleiben, wie es bei dieser literarischen Gattung kaum anders erwartet werden kann. – Jedoch erschöpft sich der I. Tl. nicht in diesen Feststellungen. Zusätzlich wird, wenn verschiedene Fassungen ein und derselben Bonaventura-Schrift vorliegen, ein Vergleich angestellt. Das Musterbeispiel liefern die „Collationes in Hexaemeron", deren längere Form in die Quaracchi-Ausgabe aufgenommen worden ist (V, 327–449), wobei indes die kürzere Fassung (*F. Delorme*, Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam, Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi 8, Quaracchi 1934) wegen ihres kritischen Wertes den Vorzug verdient. Da es sich um Niederschriften durch die Zuhörer („Reportata") handelt, ist eine doppelte Wiedergabe derselben Collationes leicht verständlich, und die von D. für die kürzere Form getroffene Entscheidung entspricht der heute allgemein gewordenen Ansicht. Dagegen wird für die Schrift „Vitis mystica" ausschließlich die Kurzfassung als die authentische anerkannt; demgemäß seien die Zweifel einiger Theologen (F. Pelster, K. Richtstätter) zurückzuweisen, und die längere Form (Quaracchi VIII, 159–189) erhalte keinen Platz unter den authentischen Schriften B.s (212 f.). Andrerseits sollen die beiden Redaktionen der „Legenda sancti Francisci" (minor: Quaracchi VIII, 565–579; maior: VIII, 504–564) in gleicher Weise auf Bonaventura zurückzuführen sein, der persönlich, anscheinend zum Gebrauch in der Liturgie daran interessiert war. Der besonnenen Argumentation D.s wird man die Zustimmung nicht verweigern können. – Der II. Tl. des Werkes hat naturgemäß nicht die gleiche Bedeutung wie der I. Trotzdem ist es interessant, die vielen Namen der Autoren zu lesen, deren Schriften sich im Laufe der Zeit mit der Zuweisung an Bonaventura geschmückt haben (nr. 57 bis 240). Nicht nur Franziskaner sind daran beteiligt, sondern auch Angehörige anderer Orden (Dominikaner, Zisterzienser) und des Weltklerus. Die meisten Namen sind selbst dem Kenner der Theologiegeschichte

unbekannt, nur gelegentlich sind es solche, die einen gewissen Einfluß ausgeübt haben (von Franziskanern Bernhard de Bessa, Konrad von Sachsen, Servasanctus de Faënza, Thomas de Celano u. a. m.). Den Verdiensten des Verf. tut es keinen Abbruch, wenn er nicht in allen Fällen seine Angaben mit Sicherheit vorbringen konnte und sich vielfach auf die Vorarbeiten anderer stützen mußte.

Das ganze Werk hat der Bonaventura-Forschung wohl für lange Zeit eine überaus solide Grundlage geschaffen, obschon Verbesserungen durch Zusätze oder Streichungen noch möglich sind, wie es D. selbst im Vorwort erwartet (XXI). Aber ihm gebührt jetzt schon der aufrichtige Dank der historischen Wissenschaft. Übrigens ist er, wie die Literaturnachweise zeigen, identisch mit Balduinus (oder: Baudouin) ab Amsterdam O. M. Cap.

J. Beumer, S. J.

Brecht, Josef, Die pseudothomasischen Opuscula „De divinis moribus" und „De beatitudine" (Münchener Texte u. Untersuchungen z. dt. Literatur d. MA, 40). Gr. 8° (VIII u. 292 S.) München 1973, Beck. – Die Arbeit von Brecht, eine Würzburger Dissertation aus dem Jahre 1969, verfolgt zwei Ziele. Hauptziel ist die vollständige Edition einer mittelniederländischen Übersetzung der beiden pseudothomasischen Opuscula und eine Untersuchung mehrerer oberdeutscher Übertragungen des Opusculums „De beatitudine"; Nebenziel ist eine „verbesserte Neuauflage" (S. 7) des lateinischen Textes und eine Interpretation dieses Textes. – Die beiden Opuscula sind bemerkenswerte Zeugen der mittelalterlichen Spiritualität. „De divinis moribus" entwickelt aus den *mores divini* (Unveränderlichkeit, Freude am Guten, Vorsehung usw.) Leitbilder menschlichen Verhaltens. „De beatitudine" entfaltet das Wesen der Glückseligkeit; diese besteht in: *Dei cognitio, dilectio, fruitio, unio, laus, gratiarum actio, congratulatio.* Die beiden Opuscula stammen von demselben Verfasser; sie sind gegen Ende des 13. Jh. entstanden. – Teil I (5–149) bringt den kritisch gesicherten, vollständigen Text einer mittelniederländischen Übersetzung der Opuscula. Über die Entstehungszeit und über die Qualität dieser Übersetzung sagt B. leider nichts. Dem Opusculum „De divinis moribus" ist der lateinische Text oberhalb der einzelnen Zeilen beigegeben; dagegen ist der von „De beatitudine" in einem geschlossenen Block gedruckt. B. legt den lateinischen Text der Parmenser Thomas-Ausgabe von 1885 und der Pariser Ausgabe von 1875 zugrunde und verbessert ihn anhand von zwei Trierer Handschriften und einer Inkunabel. Daß so kein allseits befriedigender Text zu gewinnen ist, ist dem Verf. bewußt. Neben den unbestreitbaren Verbesserungen stehen einige neue Versehen (z. B. S. 18, über Z. 22: statt mercedum lies mercedem; S. 69, Z. 179: hinter famelico fehlt saturatus). – Als Teil II (152–206) folgen Untersuchungen über zwei oberdeutsche Übertragungen von „De beatitudine". Die eine stammt von dem Basler Kartäuser Ludwig Moser (Ende des 15. Jh.); sie ist 1507 in Basel gedruckt (Textprobe 153–162). Die andere stammt von dem schwäbischen Benediktiner Thomas Finck (vollendet 1489); sie ist nur handschriftlich überliefert (Textprobe 170–182). In Teil II äußert sich B. dankenswerterweise über die Übertragungsqualität und die Übertragungstechnik (165 f.; 184–198). Das Ziel der Nonnenseelsorge hat Finck zu beträchtlich umgestaltenden Eingriffen in den ursprünglichen Text veranlaßt. Teil II abschließend, behandelt B. ein Übersetzungsfragment in Mainzer Mundart. – Die Analyse der Textstruktur der Opuscula in Teil III (207–233) bietet beachtliche Gesichtspunkte zur Interpretation des lateinischen Originals an (B. sieht in den Ausführungen über die Unionsgnade die „Achse", um die die theologischen Vorstellungen der Opuscula kreisen). Trotzdem könnte man die Strukturanalyse in einer Veröffentlichung, deren Hauptziel die Edition von Übersetzungen ist, entbehren. – Unentbehrlich ist dagegen das als Teil IV (235–285) folgende Glossar, das für eine Auswahl lateinischer Wörter die niederländischen bzw. deutschen Interpretamente angibt – eine ertragreiche Fundgrube ebenso für die Erforschung der Sprachgeschichte wie der Theologiegeschichte.

J. Vennebusch

Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip. Herausgegeben und übersetzt von *Wolfgang Kluxen* (Texte zur Forschung, Bd. 20). 8° (XXV und 261 S.) Darmstadt 1974, Wissenschaftl. Buchges. – Das Buch besteht

aus vier Teilen: 1. Eine Einleitung, die den Forschungsstand zum Leben und Werk des Duns Scotus kurz rekapituliert und Einzelheiten zu der vorliegenden Ausgabe von De primo principio (Geschichte, Bibliographie, Quellenverzeichnis, Variantenapparat) vorstellt. 2. Eine Edition des Textes, die sich auf die Ausgaben von M. Müller (1941), E. Roche (1949) und A. B. Wolter (1966) stützt, ohne jedoch unmittelbar auf Handschriften zurückzugreifen. 3. Eine Übersetzung des Textes (die jedoch keinen selbständigen Wert für sich beansprucht). 4. Ein Kommentar. – Die Übersetzung entspricht nicht immer dem Text, ist oft unbeholfen und ungenau. So wird „ens quidditative sumptum" mit „Seiendes im Sinne von Washeit", „virtus" mit „Kraft", „difformitas" mit „Formwechsel", „accidentalis" mit „beiläufig", „poni" mit „angenommen werden" ... übersetzt. Der Kommentar verzichtet bewußt darauf, die Grundzüge der scotischen Philosophie darzustellen (256), doch muß gefragt werden, ob der Leser den Text verstehen kann, ohne zu wissen, welche Bedeutung die Lehre von den passiones entis disiunctae für die scotischen Gottesbeweise hat (136 f.). Auch wird auf die Darstellung der Formalitäten-Lehre des Scotus verzichtet (einschließlich der Frage nach der distinctio formalis). Obschon Scotus zunächst über die „natura" des ersten Prinzips handelt (33), wird im Kommentar ein (im Wesentlichen zutreffender) Kommentar über die „natura communis" gegeben, die für die scotische Begriffsbildungstheorie wichtig ist. Doch bezeichnet „natura" in beiden Fällen keineswegs dasselbe. Die „natura" des ersten Prinzips ist ein ausgesprochen theologischer Term (und kein begriffstheoretischer). Trotz solcher Mängel ist die übersetzte und kommentierte Ausgabe des Tractatus de primo principio ein verdienstliches Unterfangen, das vielen, die sich in der scholastischen Philosophie auskennen, einen ersten Weg zum Verständnis des Doctor subtilis erschließen kann. R. Lay, S. J.

Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Libri quarti pars prima (dist. 1–14). Ediderunt *Wilfridus Werbeck* et *Udo Hofmann*. Gr. 8° (XI u. 502 S.). Tübingen 1975, Mohr. – Der erste Band dieses berühmten Sentenzenkommentars aus der Feder des „letzten Scholastikers" hat in dieser Zeitschr. (50 [1975] 105–108) bereits eine ausführliche Besprechung gefunden. Überdies sei auch hingewiesen auf die noch eingehendere Beurteilung durch C. Vansteenkiste O. P. (Angelicum 52 [1975] 246–251), der eine Reihe von beachtlichen Verbesserungsvorschlägen unterbreitet. Der nunmehr vorliegende Band erscheint zeitlich vor den dazwischenstehenden und umfaßt die erste Hälfte des vierten Buches (dist. 1–14). Darin sind enthalten die ganze allgemeine Sakramentenlehre und von der speziellen Taufe, Firmung und Eucharistie bis zum Anfang der Bußlehre einschließlich. Zu bedenken ist, daß Gabriel Biel bei der Behandlung von Messe und Meßopfer einen abgekürzten Weg einschlägt, weil er diese Themen schon in seiner „Expositio canonis Missae" in ausgedehnter Weise besprochen hat. Was den Inhalt der Darlegungen angeht, dürfte die Stellungnahme Biels zu der Kausalität der Sakramente von größerem Interesse sein; denn er verteidigt mit Duns Scotus gegen Thomas von Aquin die These von einer abgeschwächten Kausalität: „Sacramenta evangelicae legis sunt causae sine qua non effectus sacramentalis" (dist. 1, q. 1, concl. 7; ed. Werbeck-Hofmann 27, 140). Für eine „nominalistische" Haltung spricht allgemein die häufige Berufung auf Ockham, obschon Duns Scotus fast ebensooft zu Wort kommt, außerdem die gelegentliche Anwendung des „Sparsamkeitsprinzips" (Entia non sunt multiplicanda sine ratione, oder ähnlich). Die Edition als ganze besitzt die gleichen Vorzüge wie die des ersten Bandes, und auch dieses Mal ist anscheinend großer Wert auf die Verifizierung der ungemein zahlreichen Zitate gelegt. Wenn Anspielungen auf biblische Texte nicht immer als solche gekennzeichnet sind, so ist das durchaus verständlich, und ähnlich brauchte die Aufdeckung der nur unbestimmt zitierten Autoren („quidam", „alii" u. dgl.) nicht in jedem Fall vollständig zu sein. – Als kleiner Schönheitsfehler könnte angesehen werden, daß bei den Zitaten Biels aus dem Missale Romanum auf den „Schott" verwiesen wird und nicht auf eine offizielle Ausgabe (am besten aus dem Ende des Mittelalters). J. Beumer, S. J.

Baier, Kurt, Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Ethik (aus dem Englischen übersetzt von R. von Savigny). 8° (303 S.) Düsseldorf 1974, Patmos. – Das Buch stellt sich keine geringere Aufgabe als diese: nachdem „alle großen traditionellen Theorien" auf die Frage nach der „Erkenntnis von recht und unrecht" (richtiger hieße es wohl von gut und böse) „keine befriedigende Lösung anzubieten" haben (7), endlich eine rationale Begründung oder Erklärung der Moral zu liefern. – Moralisch handeln heißt für B. tun, wofür die besseren Gründe sprechen. Wer fragt „was soll ich tun?", der begehrt Auskunft darüber, wofür die besseren Gründe sprechen, offenbar weil er gewillt ist, ihnen zu folgen und damit „vernünftig" zu handeln. Die Frage, *warum* er der Vernunft folgen soll, ist damit schon vorweggenommen und keine sinnhafte Frage mehr; sie ist *tautologisch*. – Argumentiert B. – das ist unsere Frage – damit letzten Endes rationalistisch oder utilitaristisch? Sind Vernünftigkeit und Nützlichkeit für ihn letzten Endes ein und dasselbe? Ganz eindeutig fallen Eigeninteresse, auch aufgeklärtes Eigeninteresse, verstanden als das individuelle Interesse des handelnden Subjekts, bei ihm keineswegs zusammen. Ganz im Gegenteil haben für ihn moralische Gründe unbedingten Vorrang vor Gründen des Selbst- oder Eigeninteresses. „Es ist eben die *raison d'être* (Hervorhebung im Original) der Moral, Gründe an die Hand zu geben, die höher stehen als Gründe des Eigeninteresses, und zwar in den Fällen, in denen jeder jedem schaden würde, wenn man den eigenen Vorteil verfolgte. Deswegen (sic!) sind moralische Gründe allen anderen überlegen" (287). Demzufolge ist es keine qualitative Überlegenheit, keine höhere Dignität, um derentwillen die moralischen Gründe „höher" stehen und ihnen unbedingte Geltung zukommt, sondern der quantifizierbare Nutzen bzw. Schaden des moralkonformen bzw. des unmoralischen Verhaltens: Ethik gleich sozialer *Nutzenkalkül*. So ohne alle Umschweife die Baiersche These; das Buch als Ganzes läßt jedoch ein echtes, dem christlichen in vielem nahestehenden *echtes Ethos* nicht verkennen. Das Herz hat seine Gründe, von denen der Verstand nichts weiß!
B.s Begriffsschärfe und Genauigkeit des sprachlichen Ausdrucks würden jedem scholastischen Autor Ehre machen. In vielen Stücken, vermutlich in viel größerem Umfang, als er sich dessen bewußt ist, stimmt B. mit unserer traditionellen Lehre überein. Gut unterscheidet er zwischen *absoluter* Moral, d. i. Prinzipien, die immer gelten, solange die Menschennatur die gleiche bleibt, und *relativer* Moral, d. i. Prinzipien, die je nach Lage der Dinge aktuell oder obsolet sein können. Vorbildlich sind die Ausführungen über das, was wir unter dem Stichwort der conscientia erronea zu behandeln pflegen, so namentlich der Nachdruck, den B. darauf legt, sich um ein *richtiges*, alle Gründe für und wider sorgfältig abwägendes Gewissensurteil zu bemühen. In einzelnen Stücken widerspricht B. der traditionellen Lehre in terminis, ohne daß ein sachlicher Gegensatz bestünde. – Für den englischen Buchtitel „The moral point of view" scheint es keine gleichwertige Verdeutschung zu geben. Im übrigen ist die Übersetzung hervorragend gelungen; nichtsdestoweniger möchte man an manchen Stellen gern den englischen Ausdruck des Verf.s kennen.

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

Pfahl, Rolf-Dietrich, Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht (Moraltheol. Studien, hrsg. v. *B. Schüller*, systemat. Abtlg. Bd. 2). Gr. 8° (159 S.) Düsseldorf 1974, Patmos. – Seit langem besteht zwischen Moraltheologie und Jurisprudenz ein schwer erträglicher Gegensatz hinsichtlich der Wiedergutmachungspflicht, insbesondere was die Haftung für angerichtete Schäden betrifft. In dieser Studie berichtigt die Moraltheologie sich selbst, legt die Schwäche ihrer eigenen Position offen dar und schließt sich mit überzeugenden Gründen der von den Juristen und speziell auch von der deutschen Zivilgesetzgebung eingenommenen Haltung an. So ist die Arbeit sehr zu begrüßen und steht nur zu hoffen, daß ihre Ergebnisse in die Lehrbücher der Moraltheologie übernommen werden. – Mit Recht betont P. den interpersonalen Charakter des Rechts; wo er aber vom Verhältnis von Recht und Sittenordnung spricht, scheint er dieser Einsicht nicht ganz treu zu bleiben; hier sehe ich eine Schwäche der im übrigen so erfreulichen Arbeit.

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

8. MRZ. 1977
10. AUG. 1978
21. 9. 78
5. OKT. 1979
16. NOV. 1982
24. NOV. 1982
23. 12. 82