

Resweber, Jean-Paul, *La Théologie face au défi herméneutique*, M. Heidegger, R. Bultmann, K. Rahner ... 8° (374 S.) Bruxelles-Paris, Louvain o. J. [1975] Vander/Nauwelaerts.

Gleich vorab: Diese französische Untersuchung darf die volle Aufmerksamkeit und das intensive Interesse deutscher Theologen beanspruchen. Der Verf., Dozent an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg, legt nämlich nicht nur einen für das theologische Gespräch zwischen unterschiedlichen Denk- und Sprachräumen bedeutsamen Beitrag vor; vielmehr arbeitet er auch erstaunlich informiert entscheidende theologische Neuversuche in Deutschland in ihrer Abhängigkeit und Absetzung von Heidegger heraus. Der Anstoß des Freiburger Denkers zu philosophischer Neubegründung beeinflusste ja bekanntlich vor allem über Bultmann und Rahner sowohl evangelische wie katholische Theologie seit dem letzten Weltkrieg. Aus dem Vergleich der heideggerschen Intention, wie sie nach der berühmten „Kehre“ deutlich wurde, mit der Theologie Bultmanns und Rahners entwickelt R. schließlich sachliche Konsequenzen für ein heutiges Verhältnis von Philosophie und Theologie als Stücke zur Antwort auf die Frage, wie es Theologie als Wissenschaft in der Gegenwart geben kann, nachdem menschliches Denken in seiner abendländisch-klassischen Gestalt radikal in Frage gestellt ist. Ausgehend von Heideggers „Destruktion der Methaphysik“, sich aber auch an seine Ansätze zur Interpretation des Seins haltend, stellt R. also letztlich nichts weniger zur Debatte als die Möglichkeit konkreter theologischer Rechtfertigung christlichen Glaubens.

Abgesehen von einem Vorwort (1 f.), einer kurzen Einleitung (3–12) und einem ebenfalls knappen Schluß (357 f.) entwickelt sich die Untersuchung in drei großen Teilen. Der erste zeichnet in fünf Kapiteln Heideggers Weg bis zum Projekt einer Destruktion der Metaphysik und eines apophatischen (philosophischen) Diskurses, zusammengefaßt jedoch unter der bezeichnenden Überschrift „Une perspective théologique“ (13–143). Das ist sowohl als Hinweis auf die Herkunft heideggerschen Denkens wie als solcher auf eine letzte Offenheit zu verstehen. Umfangmäßig entspricht der zweite Teil „Une alternative théologique“ (145–292) dem ersten; er gilt den erwähnten theologischen Versuchen, in denen Heideggers Anstoß aufgenommen und durchgeführt wurde, ganz besonders von Bultmann und Rahner. Aber gegen Ende kommen auch weitere Theologen und Gelehrte wenigstens summarisch in den Blick, so E. Fuchs (270–274), G. Ebeling (274–279), H. Ott (280–283) und H. G. Gadamer (284–288). Ihre Beiträge werden alle von R. mit der Konzeption des Freiburger Denkers konfrontiert und daran im Blick auf einen möglichen theologischen Diskurs gemessen. Durch diesen Vergleich sollen die Voraussetzungen für ein in unserer Zeit glaubwürdiges Gespräch zwischen Philosophie und Theologie ebenso geklärt werden, wie Autonomie und Zusammenhang dieser beiden Denkbereiche. Der zweite Teil umfaßt vier Kapitel, von denen das erste Bultmann und der existentialen Interpretation (147–196), das folgende Rahner und der transzendentalen Deutung (197–236), das dritte der Kritik beider im Namen einer Onto-Theologie (237–261) und das vierte den hermeneutischen Weiterführungen (263–292) anderer gewidmet ist. Der letzte große Teil der Arbeit steht unter dem Titel „Prospectives théologiques“ (293–355) und sucht auf Grund des Gesagten die Wirklichkeit von Schlüsselbegriffen wie „Tradition“, „Offenbarung“, „Symbol“, „Mythos“ und „Metapher“ entsprechend zu vertiefen und die damit gegebenen Verhältnisse zu erfassen, bevor im letzten Kapitel „Pour un projet théologique“ die Ergebnisse zusammengestellt und eine Hermeneutik für vergangene und künftige denkerische Glaubensrechtfertigung skizziert werden.

Leicht zu lesen ist die Darstellung nicht; vom französischen Leser wird die von jenseits des Rheins stammende Problematik und Denkweise selbst dann manche Mühe verlangen, wenn die wohl zum Verständnis nötige gewisse Kenntnis der deutschen Sprache (immer wieder werden in Klammern die deutschen Ausdrücke hinzugesetzt) gegeben ist; dem deutschen Interessenten hingegen dürfte sich der überall gegenwärtige Rahmen zeitgenössischen französischen Denkens (das bis zum Strukturalismus hin präsent ist) auch nicht ohne eine besondere Anstrengung erschließen. Doch die Mühe lohnt, schon allein des Versuchs der Vermittlung wegen, der neue Perspektiven erschließt und manche Anregung bietet. Allerdings geben auch Verbindungen wie die zwischen den sprachlich-poetischen Versuchen des späten Heidegger und den strukturalistischen Ansätzen linguistischer Poetik fast unmittel-

bar Gelegenheit für kritische Anfragen. Worte wie ‚discours‘, ‚absence‘, ‚relecture‘ oder ‚témoignage‘, um nur einige Beispiele der typisch französischen Begrifflichkeit anzuführen, sind dem deutschen Leser nicht sofort in einem wirklichen Äquivalent greifbar und zwingen zu weiterem Nachdenken. Das Ziel des Verf.s, ein Beispiel zu geben für den Dialog zwischen theologischem Fragen und philosophischem In-Frage-Stellen, sowie die Befreiung der Theologie von einer starren Begrifflichkeit, von der Ideologie des Systems und einer gewissen Anthro-pologie (vgl. 12), weitet sich durch die Entscheidung für Heidegger, Bultmann und Rahner, also für deutsche Gelehrte, unter der Hand um die zusätzliche Perspektive der Vermittlung von Sichtweisen und Denkwegen aus einem fremden in den vorliegenden französischen Kontext.

Gleich der erste Zugang zu Heideggers Werk wird in ein besonderes, bislang auch in deutschen Arbeiten kaum wahrgenommenes Licht gestellt: der Philosoph im Dialog mit der Schrift, genauer: mit der Hl. Schrift. Heidegger als vertrauter Leser des Neuen Testaments (vgl. 18), der dort seine Modelle für die Existenz findet, ja selbst für die Ontologie, das scheint ein ebenso phantastischer, wie faszinierender Ansatz. Doch wird der durch die folgende Erhebung von Heideggers Verankerung in der Tradition spekulativer und mystischer Theologie ausdrücklich bestätigt und erhärtet. Zu erinnern ist dafür sowohl an den deutschen Idealismus wie an die Scholastik, mit denen sich der Denker intensiv auseinandergesetzt hat. In seiner Entscheidung für die existentielle Linie abendländischen Denkens findet er ein erstes Kriterium für seine Absetzung vom Essenz-Denken. Doch bricht ihm gerade auch diese Tradition in eine neue Dimension auf, wenn es von ihm im Gegensatz zu Luther heißt: „Pour Heidegger, au contraire, la conscience de la culpabilité dévoile à l'homme l'appel silencieux de l'Être qui l'arrache à l'illusion narcissique de la possession et de la contemplation du moi. La finitude signifie alors reconnaissance et autotranscendance, attention disponible et disposition libératrice“ (54). Der Bezug auf die mystische Überlieferung drängt sich hier geradezu auf.

Es folgt eine allgemeine kritische Besinnung über den Einfluß des Christentums auf philosophische Sprache bzw. auf den „Sinnüberschuß“, der die genuine Entfaltung der philosophischen Frage blockierte, und in der Konsequenz zum neuzeitlichen Nihilismus führte. Doch kann nicht die so aufgebrochene Aporie einen Weg zur Gottesfrage öffnen? (vgl. 100). Heideggers Philosophie ist ja „une sorte d'analyse transcendentale apophatique de l'existence croyante“ (101). Aber der Versuch einer onto-theologischen Wiederherstellung des metaphysischen Diskurses wird letztlich von der Apophasis überboten und endet in einer generellen kritischen Infragestellung des Gottgedankens angesichts der Grundsprache der Hermeneutik. Damit erreicht die Untersuchung des heideggerschen Denkens ihre Spitze im Programm der Destruktion der Metaphysik und dem des apophatischen Diskurses, d. h. der aus dem Schweigen neu aufbrechenden Frage nach Gott in einer Sprache, die gewissermaßen atheistisch ist (vgl. 137).

Diese Folgerungen möchte R. im zweiten Teil seiner Untersuchung am Werk Bultmanns und Rahners überprüfen, die beide als Theologen dem delikaten Unternehmen verpflichtet sind, die Gottesfrage zu stellen und sich ihr zu stellen (vgl. 147). Für Bultmann gründet die Antwort im Bezug von Gott und (gläubiger) Existenz, der zur Entscheidung zwingt und in der Entscheidung Gestalt erhält. Vor allem die Dimensionen Zukunft und Eschatologie spielen dabei für Bultmann eine wichtige Rolle, ohne daß er doch nach R.s Urteil der eschatologischen Zeitlichkeit des Seins, wie Heidegger sie durchdacht hatte, wirklich gerecht wird. Er vernachlässigt die Seinsfrage, wenn er in seiner existenzialen Analyse im wesentlichen eine „interprétation théologique de Sein und Zeit“ (170) für die christliche Offenbarung versucht. Erst nach diesen Darlegungen und nach sorgfältiger Kritik in Einzelpunkten spricht R. von der berühmten Entmythologisierung; eine ungewohnte Folge, die aber durchaus sachlich zu Recht gewählt ist, insofern sie Existenz und Wort Gottes in der zutreffenden Ordnung berücksichtigt. Ihr Zusammentreffen führt nicht nur zur Hermeneutik, sondern vollzieht sich schon als Hermeneutik. Doch gerade an die (theologische) Hermeneutik der (existenzialen) Hermeneutik bei Bultmann knüpft R. seine entscheidende Kritik. Unter Vernachlässigung jeder ontologischen Vermittlung übertrage der Theologie die Transzendenz des Seins, die der Existenz innerlich und auf eine mögliche Andersheit hin offen sei. So begnüge er sich, theologisch das metaphysische Schema von Subjekt und Objekt zu überwinden – in eine Dialektik von Transzendenz und Immanenz (vgl. 187). Indem Bultmann den ontologischen

Umweg ausschlieÙe, übersehe er die ontische Verwurzelung der Existenz und damit den existentiellen Ausdruck des Glaubens (vgl. 192). So verschwinde das ontologische Spiel der Existenz im eschatologischen Spieleinsatz, der dem Dasein nicht sein eigentümliches Sein sichern und seine Wirkungen nicht umgestalten könne (vgl. 193). Und R. schließt seine Betrachtung des bultmannschen Werkes mit der Frage: „N'aurait-il pas mieux valu suivre jusqu'à la clairière de l'Ouvert le chemin perdu de l'Être?“ (196).

Von vornherein räumt R. der Art, wie K. Rahner die Anregungen Heideggers aufgegriffen und fruchtbar gemacht hat, größere Nähe zum Anliegen des Freiburger Denkers ein (Les points de vue de Heidegger et Rahner convergent vers la découverte de la révélation ontologique intérieure à la transcendance de l'existence. 197 A. 1). Aber schon die transzendente Methode bei Rahner läÙt ihn fragen, ob ihre Anwendung auf die Theologie nicht das Risiko in sich birgt „de cautionner une interprétation rationaliste de la foi en réduisant le donné révélé aux ‚formes‘ a priori de la raison ou du moins en ne retenant de lui que ce qui intéresse l'homme?“ (202). Wenn Rahner auch weiter sieht als Bultmann (vgl. 206), so vereinfacht er doch Heideggers Ideen über das Nichts, die er aus der eigenen transzendentalen Betrachtung ausschließt und verkennt (vgl. 210). So bekommt aber das Verhältnis von Ontologie und Hermeneutik bei Rahner eine Wendung, die der Philosophie, entgegen Heideggers Gedanke von der letzten philosophischen Abwesenheit, doch eine einlinig positive Rolle für die Glaubensreflexion zuspricht. Das möchte R. am Offenbarungs- und am Gottesgedanken bei Rahner nachweisen und zugleich kritisieren, um dann auf das grundsätzliche Verhältnis von Christentum und Philosophie im rahnerschen Denken einzugehen, in dem die Philosophie nicht ihre Autonomie aufgeben muß, wohl aber zur Theologie führt, sich in ihr erfüllt und ebendort sich erhält, ohne sich zu zerstören.

In einem eigenen Kapitel werden die Theologie Bultmanns und die Rahners in Parallele gesetzt und vom Ansatz Heideggers aus systematisch geprüft; dabei werden die Theologen auch ein wenig gegeneinander ausgespielt, d. h. Bultmann von Rahner aus und dieser letztlich von Heidegger her kritisiert. Gegen Rahners Anthropologie wird der Vorwurf erhoben, sie bleibe doppeldeutig, weil ihre Argumentation den dualistischen Rahmenvorstellungen der Metaphysik verhaftet sei. Im Grunde aber verletze auch Rahner die philosophische Eigenständigkeit der Seinsfrage, indem er sie der Theologie unterwerfe (vgl. 248). Heideggers Nichts sei entgegen der rahnerschen Deutung eben nicht einfach Leere der Negation, sondern Fülle einer Setzung (vgl. 249). Weil er das nicht berücksichtige, verwische Rahner in seiner Konzeption die Endlichkeit, die Zeitlichkeit, die Wahrheit, die Sprache und die Interpretation. So bleibe der katholische Theologe Gefangener der unbewußten Metaphysik (vgl. 254). Damit meint R. die beiden theologischen Versuche, Heideggers Ansatz aufzugreifen, als ungenügend abgewiesen zu haben. Er selbst möchte über das Transzendente und Existentielle hinaus die Voraussetzungen dieser verschiedenen Interpretationen erhellen (vgl. 257). „... puisque la philosophie heideggérienne nous est déjà apparue comme une interprétation séculière de modèles théologiques, nous ferons un pas en avant et nous verrons qu'elle cache peut-être un projet de théologie fondamentale qui, parce que enraciné dans l'herméneutique de la parole poétique, reste fidèle à l'apophasis“ (257). Doch bevor das an dieser Stelle kurz aufgerissene Programm R.s selbst entfaltet wird, sind vorliegende Versuche und Weiterführungen anderer vorzustellen und zu beurteilen. Die Namen wurden oben schon erwähnt; R. kritisiert, daß auch bei Ebeling und Fuchs die Philosophie der Theologie untergeordnet bleibt (vgl. 278). Bei Ott ist vor allem ein Verwischen der verschiedenen Ebenen bemängelt (vgl. 283), während bei Gadamer vor allem die Prinzipien der Interpretation herausgestellt werden. R. will die entscheidenden Elemente jeder theologischen Deutung aufdecken. Dazu dient vornehmlich der letzte Teil seiner Arbeit „Prospectives théologiques“.

Der Ansatzpunkt dieser Überlegungen wird beim Problem der Tradition genommen, wie es sich im heutigen französischen Denken bietet, selbst wenn R. dabei Heidegger weiter zu folgen sucht. Nach der Klärung des Problems: die Ebenen, die Dynamik, das Verhältnis zu Interpretation, Schrift und Offenbarung werden in eigenen Abschnitten behandelt, sucht R. die Grundelemente seiner Antwort zu klären. Grundlagen von Tradition sind ihm in diesem Sinn Symbol, Mythos und Metapher, oder genauer: die symbolische Sprache mit ihrer poetischen Dimension (vgl. 312),

die mit religiösem Sprechen in Zusammenhang steht. Zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, so sagt R., „Il n'existe . . . que la voie du symbole“ (321). Als gemeinsamer Grund von Philosophie und Theologie, als „code jamais décodé qui leur est sous-jacent“ (329) erscheint nach R. „le langage poétique“. Von ihr her bestimmt er die Zuordnung der beiden geistigen Bereiche durch eine „metaphorische Analogie“ (vgl. 333). Damit soll schließlich der Denkweg Heideggers, so ideologisch er auch sein mag, über den zirkularen Denkweg Bultmanns und den linearen Rahners (vgl. 339) hinausweisen. Der Freiburger Denker lehrt, daß die Rückkehr zum Grund der Metaphysik zusammenfällt mit dem hermeneutischen und poetischen Zirkel des Seins (339). In kritischer Absetzung von den genannten Theologen und in Umwandlung eines Heideggerwortes formuliert R. letztlich das eigene Anliegen: „pourquoi y a-t-il foi et non pas plutôt pensée“ – „warum gibt es Glauben und nicht vielmehr Denken?“ (347).

Und dennoch bleibt die Untersuchung ein letztes Ergebnis schuldig, da im Augenblick keine Möglichkeit zu einer philosophischen Vermittlung für Theologie offenstehe. Der Verf. gesteht die Unmöglichkeit „d'offrir l'exemple d'une reconstruction théologique par-delà la métaphysique“ (354), wenn er auch betont, mit seinen Überlegungen ein Projekt möglicher Konstruktion herausgearbeitet zu haben, „. . . il n'y a pas de renaissance possible de la lettre sans reconnaissance de l'inaccessible Esprit“ (358).

Die Vorstellung der wichtigsten Etappen in dieser Untersuchung dürfte schon etwas vom nicht einfachen Niveau und vom bemerkenswert strengen Aufbau des Gedankenganges verdeutlicht haben. Das sollte aber nicht die Schwächen der Arbeit übersehen lassen. Zunächst muß der deutsche Leser feststellen, daß hier von der Diskussion um die Hermeneutik bei uns, wie sie in den letzten Jahren von der Frankfurter Schule einerseits, von Leuten wie K. Popper und H. Albert andererseits gegen die entsprechende Theologie geführt wurde, keine Notiz genommen ist. Für das Urteil der Arbeit selbst jedoch dürfte schwerer wiegen, daß R. sowohl bei Bultmann wie bei Rahner die Basis ihrer Äußerungen streng auf seine Betrachtung ihres Werkes von Heidegger her eingeschränkt hat. Damit dürfte er aber weder dem einen noch dem anderen ganz gerecht werden. Für Bultmanns Theologie sind die Exegetica, die hier nicht vorkommen, nicht nur wichtig, sondern entscheidend. Ähnlich läßt sich Rahner nicht nur als Verfasser von „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ erfassen; frühere und spätere Beiträge ändern das Gesamtbild auch für sein Denken entscheidend. Man beachte vor allem Rahners Logik der existentiellen Erkenntnis, in der gerade eine vom ursprünglich Symbolischen genährte Auffassung des Wortes (Ur-Worte) eine wichtige Rolle spielt. Die Dimension wäre aber auch bei der Erwähnung der rahnerschen Worttheologie (vgl. 251; 254) zu berücksichtigen. Diese Tatsachen sollten über der Lektüre nicht vergessen werden. Vom sachlichen Anliegen der Untersuchung her wird man überdies die Frage unterstreichen müssen, ob die Entscheidung R.s für das Negative menschlicher Sprache als Bedingung ihrer affirmativen Aussagekraft wirklich überzeugt. Ist seine Begründung für solch radikale Nachfolge Heideggers wirklich hinreichend? Ohne diesen Punkt weiter zu diskutieren, darf man festhalten, daß nicht allein R.s Kritik an Einzelpunkten der von ihm behandelten Theologien sorgfältig und sauber ist, sondern daß er auch mit seinen allgemaineren Vorwürfen an die gleiche Adresse, man habe zu wenig Geduld, suche schnelle Antworten und schnelle Erfolge (255), man wähle aus Angst sein „refuge prématuré dans le mystère“ (288), ins Schwarze trifft. Ähnlich besteht seine ausdrückliche Reserve gegen die Erwartung zu Recht, theologische Wissenschaft lasse sich aus den Humanwissenschaften regenerieren (vgl. 353). Man wird vielmehr mit R. einen Gedanken Heideggers herausstreichen, für den die ganze Untersuchung eine überzeugende Illustration liefert, daß nämlich manchem Ungläubigen Gott nicht als solcher unglaubwürdig wurde, sondern daß er selbst auf jede Möglichkeit zu glauben verzichtete, indem er einfach unfähig wurde, Gott zu suchen. „Ils ne sont plus capables de chercher, parce qu'ils ne sont plus capables de penser“ (100). Die Suche und Frage nach Gott hängt demnach ganz von der Fähigkeit und dem Mut zum Denken ab, ein Zusammenhang, der nicht nur für die denkerische Rechtfertigung des Glaubens grundlegend ist, sondern viel tiefer an die ersten Grundlagen des Glaubens selbst rührt. Damit deutet sich aber zugleich auch die eigentliche Tiefe an, in der Glaube und Theologie verbunden sind, zusammengehören und nicht ohne einander sein können. Darauf überzeugend hingewiesen zu haben, ist das bedeut-

samste Verdienst von R.s Arbeit. Demgegenüber fallen äußere Schwächen – nicht wenige (aber nicht sinnentstellende) Druckfehler, die etwas willkürliche Art, das Griechische zu zitieren (mal in griechischen Buchstaben, mal in lateinischer Umschrift, mal beides gemischt) – nicht ins Gewicht. Das sachliche Anliegen der Untersuchung kann und sollte diskutiert werden; selbst wer sich mit einzelnen Darstellungen oder der Gesamtlinie nicht identifizieren will, muß die Solidität und die Fülle der Anregungen, die Realität des aufgeworfenen Problems und die ungewöhnliche Kohärenz des eigenen Antwortversuchs voll gelten lassen. Alles in allem ein wirklich weiterführender Beitrag, der gerade dadurch eine Hilfe ist, daß er die Schwierigkeiten ernsthaft nennt und herausarbeitet, nicht aber ausklammert oder umgeht.

K. H. Neufeld, S. J.

Grotz, Hans, *Erbe wider Willen*. Hadrian II. (867–872) und seine Zeit. Gr. 8° (356 S.) Wien–Köln–Graz 1970, Böhlau.

Papst Hadrian II. steht im Urteil der meisten Historiographen im Schatten seines Vorgängers Nikolaus I. (858–67); ja, sein Pontifikat gilt manchmal sogar als Überleitung zum „Saeculum obscurum“, jedenfalls als Anfang des Niederganges. Der Verf. bemüht sich um ein gerechteres Urteil. Sofern man tatsächlich von einem Niedergang sprechen kann, ist dieser jedenfalls nicht der Person Hadrians II. anzulasten. Allgemeinpolitische Ursachen sind hier maßgebender als Personen. Unter Nikolaus I. konnte das Papsttum im Abendland eine Führungsrolle ausüben, da der Glanz des Kaisertums verblaßte, jedoch die durch die Karolinger geschaffene politische Ordnung weitgehend noch hielt (11). Erst unter seinen Nachfolgern wurde auch das Papsttum mehr und mehr in den Strudel des Chaos hineingezogen. – Hinzu kommt, daß Hadrian II. gerade auch in verhängnisvollen Entscheidungen, die dann ihm in erster Linie angelastet wurden, weitgehend Testamentsvollstrecker seines Vorgängers war. „Sein Werk war ihm in großen Zügen vorgezeichnet, und nur selten konnte er davon abweichen. Darum gehen auch die meisten Mißerfolge, die er einheimen mußte, nicht eigentlich auf ihn zurück. Er erntete, was ein anderer gesät hatte“ (Schlußurteil auf S. 305).

Der Autor bietet, manchmal in etwas poetischer Sprache, ein lebendiges Bild nicht allein des Pontifikates, sondern auch der Lebenszeit Hadrians II. Es wird deutlich, daß dieser Papst in den vielfachen Verwicklungen, in die er hineingestellt war, seinem Amt leidlich gerecht zu werden suchte, aber auch, daß er überfordert war und immer wieder unter dem Zwang stand, Entscheidungen zu treffen, welche gerade die Steigerung der Rolle des Papsttums unter Nikolaus I. dem Nachfolger Petri zuspülte, wobei es jedoch sehr oft wegen unzureichender Information zu verhängnisvollen Fehlentscheidungen kam. Hinzu kommt, daß der Spielraum seines Handelns sehr eng gezogen war. Selbst wenn er gewollt hätte, konnte er nicht von der „harten“ Linie seines Vorgängers abweichen. Seine erste „Regierungserklärung“ gegenüber den in Rom anwesenden Orientalen (143 f.) betonte darum die Kontinuität mit der Linie Nikolaus I. und zerstreute laut gewordene Zweifel. Dies betraf vor allem die Politik gegenüber Photios, um so mehr als der politische Umsturz in Konstantinopel dem zugute kam und eine gerechtere Beurteilung der Photios-Affäre zu neuen Verwicklungen mit dem Kaisertum des Ostens geführt hätte. Andererseits bemühte sich Hadrian, wie er es selbst einmal ausdrückte, „mit Milde aus(zu)föhren, was jener (Nikolaus I.) mit Schärfe begann“ (139), so gegenüber Teutberge, der verstoßenen Gemahlin Lothars II., der gegenüber er bei aller Festigkeit in der Sache menschliches Verständnis entgegenbrachte, während Nikolaus I. ihr keinen anderen Trost als den Lohn des „Martyriums“ zu sagen wußte (100).

„Ein gerechtes Urteil über Hadrian II. muß zuvörderst von jenen Entscheidungen ausgehen, die er ohne die meist notwendige Rücksichtnahme auf etwa schon vorliegende Erlasse seiner Vorgänger nach eigenem freien Ermessen fällen konnte“ (149). Dies war vor allem der Fall bei dem „bedeutsamsten Entschluß seines Lebens“ (166), der Entscheidung für die slawische Liturgie der Brüder Konstantinos und Methodios. Wenn man in Betracht zieht, welche Macht im Westen die „Dreisprachentheorie“ (Latein, Griechisch, Hebräisch als die Sprachen der Kreuzesinschrift) besaß (vgl. 157 f. und 162 f. über diese Auseinandersetzungen), dann wird deutlich, daß einiger Mut dazu gehörte, von dieser Tradition abzugehen, um so mehr, als die Nachfolger