N12<509752569 021

UB Tübingen

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

51. Jahrgang · Heft 1 · 1976

ABHANDLUNGEN

Alois Winter
Theologische Hintergründe der Philosophie Kants 1

Hermann-Josef Sieben, S. J.
Zur Entwicklung der Konzilsidee (XI) 52

BEITRAG

Walter Kern, S. J.
Hegel-Bücher 1961—1971. Ein Auswahlbericht (IX) 93

U-B TÜB
- 7. MAI 1976

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER: Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Philosophischen Fakultät S. J. in München.

HAUPTSCHRIFTLEITER: Alois Grillmeier, S. J., 6 Frankfurt/M. 70, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: Erhard Kunz, S. J., Frankfurt/M., Helmut Ogiermann, S. J., Frankfurt/M., Josef de Vries, S. J., München. Redaktionsassistentin: Traute Reepen.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. ALOIS WINTER, 6400 Fulda-Lehnerz, Königsberger Straße 7

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN, S. J., 6000 Frankfurt/M. 70, Offenbacher Landstraße 224

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

BESPRECHUNGEN

MÜLLER, MAX, Philosophische Anthropologie, hrsg. v. Wilhelm Vossenkuhl *(H. D. Mutschler, S. J.)* 115

ULRICH, FERDINAND, Gegenwart der Freiheit *(G. Haeffner, S. J.)* 118

LA IGLESIA, sacramento de libertad v. L. M. Armendariz u. a. *(M. Manzanera, S. J.)* 122

ROLLET JACQUES, Libération sociale et salut chrétien *(M. Manzanera, S. J.)* 124

WIPPERN, JÜRGEN (Hrsg.), Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons *(F. Ricken, S. J.)* 126

BIEN, GÜNTHER, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles *(F. Ricken, S. J.)* 128

LATTKE, MICHAEL, Einheit im Wort *(J. Beutler, S. J.)* 131

KELLY, J. N. D., Early Christian Creeds *(H. Moll)* 133

GRABNER-HAIDER, ANTON, Semiotik und Theologie *(F. Ricken, S. J.)* 135

BALTHASAR, HANS URS VON, Theodramatik. Bd. I.: Prolegomena *(W. Löser, S. J.)* 138

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 25,– DM, der Jahrgang kostet 100,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

51. Jahrgang

1976

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 861

Inhalt des 51. Jahrgangs

Abhandlungen

Fertig, Hermann, Die Inadäquatheit eines empiristischen Erkenntnismodells für die Erkenntnis in den empirischen Wissenschaften 161

Geyer, Carl-Friedrich O. F. M., Intellectus plene resolvens 359

Grillmeier, Alois, S. J., Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu Hans Küng, Christ sein 196

Heinrichs, Johannes, S. J., Reflexion und soziales System. Perspektiven einer Reflexions-Systemtheorie 538

Lohr, Charles H., S. J., Die mittelalterliche Aristotelesdeutung in ihrem gesellschaftlichen Kontext 481

Ricken, Friedo, S. J., Die Begründung moralischer Urteile nach R. M. Hare 344

Riedlinger, Helmut, Radikale Rationalität. Zur Methode in Hans Küngs „Christ sein" 185

Sieben, Hermann-Josef, S. J., Zur Entwicklung der Konzilsidee (XI): Typen sogenannter Partikularsynoden 52

Schüller, Bruno, Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik 321

Winter, Alois, Theologische Hintergründe der Philosophie Kants 1

Wolter, Hans, S. J., Kardinal Albrecht von Mainz und die Anfänge der katholischen Reform 496

Yovel, Yirmiahu, Hegels Begriff der Religion und die Religion der Erhabenheit 512

Beiträge

Antes, Peter, Christus und Christentum in der Sicht der großen Weltreligionen 385

Heinrichs, Johannes, S. J., Reflexion – Intersubjektivität – Zeit 571

Kern, Walter, S. J., Hegel-Bücher 1961–1971. Ein Auswahlbericht (IX) 93

Ders., Hegel-Bücher 1961–1971. Ein Auswahlbericht (X) 559

Löser, Werner, S. J., u. a., Christologie zwischen kirchlichem Glauben und modernem Bewußtsein 244

Ricken, Friedo, S. J., Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jahrhundert vor Christus 267

Besprechungen

115 275 397 584

Umschau

Philosophie:		
Anthropologie	447	
Ethik	144	461
Geschichte der Philosophie	152	
Gottesfrage	459	
Logik	446	
Naturwissenschaften	453	
Philosophie- und Geistesgeschichte	465	
Psychologie	147	450
Religionsphilosophie	143	453
Sozial- und Staatslehre	463	
Soziologie	151	
Texteditionen	157	
Wissenschafts- und Erkenntnislehre	141	446
Theologie:		
Bibelwissenschaft	597	
Dogmatik	302	610
Dogmengeschichte	304	
Fundamentaltheologie	298	604
Geschichte der Theologie	616	
Kanonistik	318	628
Kirchengeschichte	617	
Moraltheologie	312	
Patristik	307	612
Rechtsgeschichte	630	
Religionswissenschaft	297	
Soziologie	316	
Spiritualität	621	

Acham, K. 591
Albert, H. 401
Alexander, D. 110
Altermatt, U. 621
Arias Reyero, M. 289
Armendáriz, L. M. 122
Arza, A. 124
Ascheri, C. 107
Augustinus 308

Babolin, A. 477
Bachmann, J. 448
Bainton, R. H. 618
Balthasar, H. U. v. 138 290 302 310 626
Banfi, A. 107
Barbel, J. 249
Barth, H. 110
Barth, K. 291
Barton, P. F. 426 618
Bauer, W. 158
Bausola, A. 153
Bazan, B. 468
Becher, P. 422
Beck, H.-G. 617
Becker, J. 132 444
Becker, W. 112
Beerling, R. F. 106
Behler, E. 106
Beierwaltes, W. 152 626
Bellezza, V. A. 470
Berry, G. 275
Berti, E. 127
Beyer, W. R. 103 111
Bieder, W. 134
Bien, G. 128
Blank, J. 625
Blondel, M. 297
Bobik, J. 159
Bobrinskoy, B. 308
Bodammer, Th. 101
Bodin, J. 143
Boethius von Dacien 468
Bogliolo, L. 589
Bolzano, B. 446
Bourgeois, B. 112
Boutin, M. 604
Bowden, J. 246
Brakelmann, G. 424
Brandl, M. 464
Bredenkamp, J. 447
Brocchieri, E. 155
Bröker, W. 109 127
Brosseder, J. 436
Brown, R. E. 132
Brunner, O. 294
Bühler, Ch. 448
Buhr, M. 98
Bultmann, R. 413
Burr, V. 284

Caffarena, J. G. 454
Cantor, M. 446
Carl, W. 279
Casper, B. 464
Cattell, R. B. 447
Černy, B. 619
Chadwick, H. 144
Chamley, P. 106
Cherniss, H. 127
Chevallier, R. 617
Coing, H. 320
Congar, Y. 303
Conrad of Prussia 159
Conze, W. 294
Cooper, B. Z. 476
Cragg, K. 454
Cullmann, O. 584
Curran, Ch. E. 313

Dagtoglu, P. 424
Dalton, W. J. 134
Dangelmayr, S. 142
Daniélou, I. 158
Daniels Kuntz, Marion Leathers 143
Dantine, W. 111 624
Darrouzès, J. (Hrsg.) 615
Dauvillier, J. 630
Davidson, D. 275
Deckers, Marie-Christine 472
Dedekind, R. 446
Delhaye, Ph. 610
Demann, A. 618
Diedeberg, D. 309
Dolezalek, G. 318 320
Dondaine, H.-F. 288
Dooren, W. van 93
Dunne, J. S. 475

Ebeling, G. 307 605
Eckstein, R. 448
Eibl-Eibesfeldt, I. 448
Ellenberger, H. F. 450
Erler, A. 628 630
Etges, P. J. 401

Feigl, H. 447
Fellermeier, J. 455
Finsterhölzl, J. 436
Fischer, G. 600
Flam, L. 113
Flasch, K. 446
Fleischmann, E. J. 106
Flügge, J. 93
Føllesdal, D. 276
Fraling, B. 627
Frank, K. S. 625
Fransen, G. 319
Franzen, A. 439
Frey, Chr. 579
Fries, H. 436
Funke, G. 446

Gadamer, H.-G. 447 448
Gaiser, K. 126 127
Gampl, Inge 423
Ganoczy, A. 256
Ganter, M. 397
Garcia Rubio, A. 316
Garotti, L. R. (Hrsg.) 107
Gentile, G. 470
Gerhartz, J. G. 631
Gethmann-Siefert, Annemarie 410
Gigon, O. 617
Girardet, K. M. 284
Glockner, H. (Hrsg.) 106
Göbl, R. 617
Goenaga, J. A. 123
Goerttler, K. 448
Golser, K. 461
Gomperz, H. 127
Gouillard, J. 615
Grabmann, M. 159
Grabner-Haider, A. 135
Graumann, C. F. 447
Gregor von Nyssa 281
Grenner, K. H. 463
Grice, H. P. 275
Grillmeier, A. 134 244 246 250
Grotz, H. 417
Gudian, G. 320
Gülzow, H. 307
Guerber, J. 312
Güttgemanns, E. 609
Guillaumin, M.-L. 308
Guilluy, P. (Hrsg.) 610
Gutberlet, C. 446

Haas, A. 626
Haase, W. (Hrsg.) 617
Hamesse, Jacqueline 465
Hamman, A. G. 312
Hammer, F. 449
Hartmann, P. 609
Haseloff, O. W. 447
Hasenfuß, J. 455
Hassenstein, B. 448
Hausherr, I. (Hrsg.) 614

Heberer, G. 453
Heer, J. 621
Heggelbacher, O. 629
Heidegger, M. 156 410 413
Heimsoeth, H. 106
Hein, K. 304
Heinrich von Gent 160
Heinrichs, J. 570
Heintel, E. 111 446
Heintel, P. 110
Heinz, H. 244 290
Hengel, M. 244 245 255 266
Henke, W. 453
Henrich, D. 106
Herrmann, F. X. 468
Herweg, T. 463
Herzog, R. 422
Heuss, A. 617
Hick, J. 453
Hintikka, J. 275
Höfer, M. 110
Höffe, O. 462
Hösch, E. 613
Hofmann, H. 463
Holl, K. 614
Holz, H. 469 576
Holzkamp, K. 447
Hommes, U. 610
D'Hondt, J. 109
Honecker, M. 422
Horn, N. 320
Hübner, R. M. 281

Jaspers, K. 157
Jensen, R. B. 275
Jeremias, J. 134
Joest, W. 607
Johannes Chrysostomus 308
Just, W.-D. 401

Kaal, H. 474
Kahlefeld, H. 623
Kakihara, T. 157
Kalista, Z. 620
Kalivoda, R. 620
Kampits, P. 473
Kannengiesser, Ch. 308
Kaplan, D. 276
Kasper, W. 244 254 266
Kaufmann, E. (Hrsg.) 630
Kelly, J. N. D. 133
Klimmer, I. (Hrsg.) 623
Klüber, F. 422
Koch, S. 447
Koder, J. 615
Köhler, O. 422
König, F. Kard. 624
Kolping, A. 301
Korch, H. 110
Kosseleck, R. 294
Kovács, Elisabeth 314
Kôzuma, T. 157
Krämer, H. J. 126 127 128
Krahl, H. 317
Kretschmer, E. 448
Krivocheine, B. (Hrsg.) 614
Krug, S. E. 447
Kümmel, F. 94
Kümmel, W. G. 244 255
Küng, H. 185 196 244 256 443
Kullmann, W. 141
Kunst, H. 422
Kunzelmann, A., O. S. A. 621

La Bonnardière, A.-M. 308 309
Lamsdorff-Galagane, V. 111
Landau, P. 632
Landolt, E. 157
Lange, E. 110
Langner, A. 464
Lattke, M. 131
Lauener, H. 99
Laun, A. 624
Le Bras, G. 629
Lefèbvre, H. 151
Lefèvre, Chr. 148
Légaut, M. 299
Le Gouillou, M.-J. 310
Lehmann, K. 265
Leisegang, H. 127
Lepelley, C. 308
Leroux, J. M. 308
Leutz, Grete 452
Lieberg, G. 617
Liebrucks, B. 111
Lilli, W. 424
Linde, Gisela 144
Ling, T. 454
Linsemann, F. X. 313
Listl, J. 422 631
Löning, K. 602
Loening, R. 397
Lohse, E. 586
Loidl, F. 624
Lopéz Calera, N. M. 111 113
Lübke, H. 459
Lütcke, H. 612

Maaß, F. D. 627
McKinnon, Alastair 474
Mager, A. 628
Malingrey, A.-M. 308
Mall, R. A. 151
Malorny, H. 110
Mandouze, A. 308
Markis, D. K. 446
Marx, W. 99
Maslow, A. H. 149
Massebieau, L. 158
Mayer, C. P. 310
Mechels, E. 291
Melzer, F. 610
Meschkowski, H. 446
Meslin, M. 298
Messmer, Christine 318
Messner, J. 624
Michels, Th. (Hrsg.) 609
Migne, J.-P. 312
Möller, J. 456
Mohrmann, Christine 609
Monzel, N. 463
Moser, L. 475
Müller, M. 115
Müller, U. B. 599
Muñoz Palacios, R. 124
Muschalek, G. 460
Mussner, F. 262
Mylonas, G. E. (Hrsg.) 127

Natali, A. 308
Nauen, F. G. 111
Negri, A. 109
Nesselhauf, H. 629
Neuendorff, B. 422
Neuendorff, H. 422
Neufeld, K. H. 616
Neumeister, W. 619
Nicolin, F. (Hrsg.) 104
Nörr, K. W. 320
Novak, K. 444
Nützel, J. M. 266
Nusser, K.-H. 154
Nuttin, J. 447

Oehler, K. 127
O'svath, G. 423

Parrinder, G. 454
Paus, A. (Hrsg.) 609
Perea, J. 123
Perrin, Marie-Thérèse 478
Pesch, R. 266
Pesendorfer, B. 110
Peters, H. 448
Pétit, Madeleine 157
Pettirsch, F. X. 624
Pfeil, H. (Hrsg.) 607
Philon d'Alexandrie 157
Piaget, J. 147
Piegsa, J. 313
Pietri, Ch. 308
Pinborg, J. 609
Piolanti A. 155 588

Platon 126
Plöchl, W. M. 631
Ploog, D. 448
Pöggeler, O. (Hrsg.) 104
Pohlmann, H. 320
Pottmeyer, H. J. 443
Price, H. H. 143
Przywara, E. 157 291
Puntel, L. B. 570

Quapp, E. H. U. 616
Quelquejeu, B. 154
Quine, W. V. 275

Raffelt, A. 606
Rahner, K. 413
Ramm, Th. 464
Ratzinger, J. 610
Raymond, D. (Hrsg.) 127
Redlich, Anneliese 113
Reenpää, V. 447
Rehbinder, M. 424
Reicke, B. 134
Reid, L. 288
Reik, Th. 150
Reiner, H. 145
Rescher, N. 275
Resweber, J.-P. 413
Richter, G. 132
Ricken, F. 590
Riedel, M. 96 146
Riet, S. Van 158
Riley, H. M. 611
Ring, Th. G., O. S. A. 612
Riou, A. 310
Ritzel, W. 106
Rivera de Ventosa, E. 111
Robert, Ch. 461
Robin, L. 127
Röttges, H. 446
Rollet, J. 124
Rossi, G. F. 155
Rossi, R. (Hrsg.) 107
Roth, G. 314
Rothe, H. 453
Rotter, H. 624
Rücker, H. 597

Sajner, J. 453
Sales, M. 616
Sass, H.-M. 156 459
Sborowitz, A. 451
Seibt, F. (Hrsg.) 619
Seifert, J. 405
Sellars, W. 276
Sengupta, Santosh Chandra 454
Sesboué, B. 300
Sharpe, E. J. 454
Sichirollo, L. 107 108
Simon, J. 100 446
Sladek, P. 619
Abt Smaragdus 290
Smart, J. J. C. 275
Smart, N. 454
Smith, C. W. 453
Sollberger, E. 448
Sousedik, St. 620
Speck, P. 615
Spiegel, Y. 150
Spieker, M. 317
Splett, J. 403
Sudbrack, J. 624
Suhr, D. 423
Swieżawski, St. 588

Schaaf, J. J. 446
Schaefer, G. 448
Schalit, A. 617
Scharfenberg, J. 150
Schatz, Kl. 430 434
Schauf, H. 588
Scheer, Brigitte 446
Scheifler, J. R. 122
Scheler, M. 404
Scherer, G. 450
Schillebeeckx, E. 244
Schilpp, P. A. 157
Schindewolf, O. H. 448
Schlerath, B. 446
Schlier, H. 609
Schmidt, G. 444 446
Schmitt, H. 465
Schneemelcher, W. 422
Schneider, J. 132
Schneider, M. 609
Scholder, K. 423
Schult, A. 594
Schulze, H. 424
Schweizer, H. 466
Schwinge, G. 609

Stegmann, F. J. 464
Stegmüller, W. 471
Steinbuch, K. 448
Steinmetz, F.-J. 622
Steinmüller, W. 423
Steinthal, H. 99
Stenberghen, F. Van 469
Stenius, E. 275
Stenzel, J. 127
Stier, H. E. 617
Stingl, J. 422
Stolz, A. 628
Straub, J. 284
Stuhlmacher, P. 266

Tautscher, A. 464
Tejada, E. de 111
Temporini, Hildegard (Hrsg.) 617
Theusner-Stampa, Gudrun 450
Thomae, H. 448
Thomas von Aquin 288
Thul, E. 423
Thurén, J. 598
Thyen, H. 132
Tomann, W. 448
Trillhaas, W. 423
Tröger, E. 424
Troisfontaines, C. 472
Trusen, W. 320

Uhl, B. 316
Ulmer, K. 407
Ulrich, F. 111 118
Uslar, D. von 447
Utz, A. F. 465

Vacano, W. von 617
Vaux, R. de 158
Velasco, J. M. 454
Verbeke, G. 158 617
Verheijen, L. 308
Verweyen, H. 297
Verweyen, I. 297
Vicentini, C. 476
Virt, G. (Hrsg.) 623
Virgoulay, R. 472
Völker, W. 614
Vogel, C. J. de 127
Vogler, P. 447 448
Vogt, H. J. 305
Vorgrimler, H. 616
Vossenkuhl, W. (Hrsg.) 115

Waldenfels, B. 571
Wallraff, H. J. 631
Walter, J. 397
Wehr, G. 418
Weimar, P. 320
Weisheipe, A. 289
Weismayer, J. 624
Welte, B. 458 625
Welty, E. 316
Wezler, K. 448
Wildberger, H. 597
Wilpert, P. 127
Winden, J. C. M. van 467
Wippern, J. (Hrsg.) 126
Wölfel, E. 424
Wolf, A. 320
Wouv, H. van de 318

Zaehner, R. C. 453
Zeller, D. 603
Zeller, E. 397
Ziegler, J. G. 313
Zimmermann, J. 398
Zippelius, W. 424
Züfle, M. 102
Zulehner, P. M. 624
Zwaenpol, J. P. 160

Verzeichnis der Mitarbeiter

Antes, P. 385–396

Bacht, H., S. J. 430–434 616 625–626
Banning J. van, S. J. 157–158
Beasley, G. 468–469
Becker, C., S. J. 450 621–623 624–625
Becker, J., ss. cc. 597–598
Beumer, J., S. J. 143–144 160
Beutler, J., S. J. 131–133 301–302 584–587 599–603
Brugger, W., S. J. 144 446–447 468 475–476 590–591
Busch, F. O., S. J. 318–320 629–630 632

Carls, R., S. J. 275–281

Engelbert, P., OSB 287–290

Fertig, H. 161–184
Franke, P. 443–445

Gaya, J. 158–159
Geyer, C.-F. 359–384
Gilen, L., S. J. 147–151 447–448 450–452
Grillmeier, A., S. J. 196–243 254–257 434–435

Haas, A., S. J. 453 472
Haeffner, G., S. J. 118–122 156–157
Hälbig, K. W. 299–300 458–461 607 610 627–628
Halleux, A. de 246–249
Heinrichs, J., S. J. 538–558 571–583

Keller, A., S. J. 398–402
Kerber, W., S. J. 146–147 313
Kern, W., S. J. 93–114 154–155 559–570
Klenk, G. Fr., S. J. 591–594
Knauer, P., S. J. 604–606 607–609 609–610 616
Koltermann, R., S. J. 448–449 453

Lay, R., S. J. 141–143 471–472 474–475
Lentzen-Deis, F., S. J. 245–246 603–604
Löser, W., S. J. 138–140 244–245 257–266 290–291 302–303 304–305 606–607
Lohr, Ch. H., S. J. 465–466 469 481–495

Manzanera, M., S. J. 122–126
Marucci, C., S. J. 625
Moll, H. 133–135 598–599
Mutschler, H. D., S. J. 115–118

Nell-Breuning, O. von, S. J. 145–146 151 294–296 312 313–314 316–318 422–426 461–465 621 628–629 630–632
Neufeld, K. H., S. J. 291–294 303–304 312 413–417 477–478

Ogiermann, H., S. J. 153–154 157 455–458 469–470 473–474

Podskalsky, G., S. J. 613–616 617–621

Raffelt, A. 297–298 472–473 609
Ratzinger, J. 250–254
Ricken, F., S. J. 126–131 135–138 144–145 152–153 267–274 344–358 397–398 466–467
Riedlinger, H. 185–195
Ruff, W., S. J. 314–315

Sala, G. B., S. J. 470–471 476–477 587–589
Sieben, H.-J., S. J. 52–92 281–287 305–311 612–613
Splett, J. 410–412 449–450
Switek, G., S. J. 621 623–624 626–627

Schatz, Kl., S. J. 417–418 426–430 436–443
Schlepper, W., S. J. 418–422 594–596
Schmitz, Ph., S. J. 461
Schüller, B. 321–343

Stenzel, A., S. J. 610–612
Stroescu, N. 403–405

Vries, J. de, S. J. 156 159–160 405–410 467–468

Waldenfels, H. 143 298–299 453–455
Winter, A. 1–51
Wolter, H., S. J. 496–511

Yovel, Y. 512–537

Zwiefelhofer, H., S. J. 151–152

Theologische Hintergründe der Philosophie Kants[1]

Von Alois Winter

Das Urteil der Geschichte über einen Denker ist der geschichtlichen Befangenheit selbst nicht entrückt [2]. Die sich ein Urteil zutrauen oder anmaßen, legen die positiven oder negativen Etikettierungen zurecht, wobei die oft stärkere Klebkraft gerade der letzteren ihrer bisweilen tendenziösen Aufschrift Dauer und dadurch überliefertes Ansehen verschafft. So hat sich auch – mehr vielleicht als andere – Immanuel Kant, der in vielem seiner Zeit weit voraus war, schon zu Lebzeiten gegen verschiedene und z. T. sehr fundamentale Fehldeutungen zur Wehr setzen müssen, ohne sie jedoch aus der Welt schaffen zu können [3]. Man urteilte, ohne zu lesen [4], man verurteilte, ohne zu verste-

[1] Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 12. Dez. 1974 in Fulda auf Einladung der dortigen Phil.-Theol. Hochschule gehalten wurde. Er führt die Abhandlung „Kant zwischen den Konfessionen" im ersten Heft von ThPH 50 (1975) weiter und ergänzt sie aus der Sicht einer umfassenderen Fragestellung.

[2] Kant sagt über „manchen (-r) Geschichtsschreiber der Philosophie", daß er „verschiedene ältere Philosophen" „bei allem ihnen erteilten Lobe, doch lauter Unsinn reden läßt, dessen Absicht er nicht errät, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftprodukte aus bloßen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst (als die gemeinschaftliche Quelle für alle), vernachlässigt und, über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen" (Ca [= Immanuel Kants Werke, hrsg. v. *E. Cassirer* (Berlin 1912–1921)] 6/71). Nur „Ein kleiner Teil derer, die sich das Urteil über Werke des Geistes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptstücke desselben zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urteil dem menschlichen Erkenntnis vornehmlich nutzbar ist" (Ca 2/71). Vgl. dazu auch Ak [= Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königl. Preußischen (später Preußischen, dann Deutschen) AkadWiss, neuerdings AkadWiss der DDR (Berlin 1910 ff.)] 18/53 f.

[3] Zwei Jahre nach Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" schreibt Kant an *J. Schultz* von der „Kränkung, fast von niemand verstanden worden zu sein" (Ca 9/237). In einem Fall glaubt er sogar, daß er es mit absichtlichem Nicht-verstehen-Wollen zu tun hat, und die notwendige Richtigstellung von „lauter Wortverdrehungen" erscheint ihm als „ekelhafte Arbeit" (Ca 9/397 und 404). – Obwohl zunächst „die kritische Philosophie auf den katholischen Universitäten mehr Terrain gewann als auf den protestantischen" (Kantiana. Beitr. zu Immanuel Kants Leben und Schriften, hrsg. v. *R. Reicke*, Separat-Abdruck aus den Neuen Preuß. Prov.-Blättern [Königsberg 1860] 24 – K. hatte L. E. Borowski für seine Biographie ein von unbekannter Hand geschriebenes Blatt zugeschickt, auf dem solche katholischen Universitäten und Professoren aufgeführt sind. Es ist abgedruckt als Anhang zu Borowskis Biographie in: IMMANUEL KANT, Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von *L. E. Borowski, R. B. Jachmann* und *A. Ch. Wasianski* [Darmstadt 1968, Nachdr. d. v. F. Groß hrsg. Ausg. Berlin 1912 = Dr. Bibl. 4, 105 f.]), sind auf katholischer Seite vor allem zwei Gegner K.s zu nennen, die das

hen. Später gingen seine vermeintlichen Überwinder über ihn hinweg, ohne seinen einschneidenden Denkschritt in ihren Systemen „aufzuheben" in des Wortes mehrfacher Bedeutung. Mit Karl Jaspers läßt sich von den beiden großen Kant-Aneignungen des Idealismus und des Neukantianismus [5] sagen, daß sie heute „als Mißverständnisse Kants" einzustufen sind, „die in den Dienst einer anderen Lebensverfassung gestellt wurden" [6]. Sich von einem so verzerrten Kant zu lösen,

---

spätere hermeneutische Vor-Urteil nachhaltig geprägt haben: *J. A. Zallinger* mit seinen „Disquisitionum philosophiae Kantianae libri duo, ..." (Aug. Vind. 1799, Nachdr. in „Aetas Kantiana" [= AeK] Nr. 307, Brüssel 1968), der K.s Philosophie, so wie er sie versteht, für glaubenswidrig hält und seine Ablehnung auf einen Satz des 5. Laterankonzils (Conc. Oec. Decr. [Bas.–Barc.–Frib. ²MCMLXII, 581, Z. 31–582, Z. 10]) stützt (*Zallinger*, a. a. O. I, 422 f.), und vor ihm *B. Stattler* mit seinem „Anti-Kant", 2 Bde. (München 1788, AeK Nr. 260, Brüssel 1968). Die sehr schwache Philosophie des letzteren wurde von *S. Mutschelle* in seiner anonym erschienenen Gegenschrift: Kritische Beyträge zur Metaphysik in einer Prüfung der Stattlerisch-Antikantischen (Frankfurt 1795, AeK Nr. 190, Brüssel 1973) mit spitzer Feder – einseitig zwar, aber zutreffend – gebrandmarkt und auf die zwei Sätze reduziert: „Jedes Denkbare (jedes Stattlerische Ding) hat seine Denkbarkeit (seinen Stattlerischen Grund)" und: „Wenn ein mit allen Realitäten versehenes Wesen gedacht werden will, so kann es nicht anders, als mit allen Realitäten gedacht werden; sohin muß es auch mit dem Grunde eigner Existenz, *wenn* dieser auch eine Realität ist, gedacht seyn" (S. 214 richtig statt 114). Außer seiner Schriftstellerei bot Stattler auch „als churfürstlicher Büchercensor seinen ganzen Machteinfluß auf", um wenigstens in Bayern den Kantianismus niederzuhalten. [*K. Werner*, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart (München 1866) 293. Vgl. dort eine ausführlichere Darstellung der Auseinandersetzungen, die seitens der Kant-Opposition im Geiste eines „eklektischen Dogmatismus und empirisch-gefärbten Wolffianismus" (275) geführt wurden.] Bezeichnend für das dadurch geschaffene geistige Klima ist, daß unabhängig voneinander zwei verschiedene Monographien eine seltsame Folgeerscheinung beschreiben: *W. Hunscheidt*, Sebastian Mutschelle (Bonn 1948) 55: „Wir sehen Mutschelle ganz im Banne des kantischen Moralprinzips, wenn auch der Name Kants aus Zensurgründen in seiner ‚Moraltheologie' überhaupt nicht und in der Schrift ‚Ueber das sittlich Gute' nur selten genannt wird." *G. Fischer*, Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine Moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailers (Freiburg 1953) 202: „Sailer steht in manchen Teilen durch Übernahme Kantischen Gedankengutes und Einbau desselben in sein System förmlich im Verhältnis der *Abhängigkeit* von Kant", aber: *„Sailer will bewußt sein Verhältnis zu Kant verschleiern"* (204). Sailer war Stattler-Schüler! Kaum zu glauben, daß es einem Eiferer wie Stattler widerfahren konnte, mit einem seiner Bücher auf den *Index librorum prohibitorum* zu geraten, und dies zudem wegen einiger Thesen, die heute durchaus als diskutabel gelten können (vgl. dazu *K. Werner*, a. a. O. 225, 233).

[4] So der Herausgeber der „Kritischen Beyträge" Mutschelles in seiner Einleitung zu diesem Buch XXXI f.: „Und wer sagt, nothgedrungen oder freywillig, ja dazu? Leute, die offen bekennen, daß sie weder Kant noch Stattlern gelesen haben, oder je lesen wollen. – So ward mir wenigstens zuverlässig berichtet."

[5] Vgl. dazu *J. Hessen*, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, 2., erw. Aufl. (Freiburg i. Br. 1924), und *K. Kesseler*, Die neukantische Religionsphilosophie der Gegenwart kritisch gewürdigt. Ein Beitrag zur Frage des religiösen Apriori (Langensalza 1920).

[6] *K. Jaspers*, Plato, Augustin, Kant, drei Gründer des Philosophierens (Ungek. Auszug aus dem Werk: Die großen Philosophen, Bd. I) Piper Paperback (München 1967) 397; textgleich mit: *K. Jaspers*, Kant Leben, Werk, Wirkung (Serie Piper 124) (München 1975) 227.

empfand P. Wust als eine Befreiung aus „schweren Ketten“ [7], obwohl es Anzeichen dafür gibt, daß ihm auch der „andere“ Kant nicht gänzlich unbekannt war [8]. Die letzten Jahrzehnte haben unseren Blick geweitet, und wir stehen heute in einem schwierigen und keineswegs einheitlichen Prozeß der Neuaneignung, der uns wohl einiges kosten, aber auch, wie ich glaube, noch vieles bringen wird [9].

Wenn in dieser Situation ein Theologe nach den theologischen Hintergründen [10] der Philosophie Kants fragt, braucht man deshalb nicht von vornherein zu argwöhnen, er werde natürlich das finden, was ihm – nach Kant – seine „Neigung vormalt“, so wie etwa ein Pfarrer, der durchs Fernrohr blickt, im Mond womöglich „zwei Kirchtürme“ wahrnehmen mag [11], zumal unsere Fragestellung noch keineswegs als Klischee gelten kann. Zwar ist niemand absolut neutral, aber die Gefahr, in einen Autor etwas hineinzulesen, ist besonders groß, wenn man vom abgeschlossenen Werk, also von der entwickelten Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte her auf ihn zugeht. Deshalb soll hier in mehreren Anläufen, jeweils unter anderer Rücksicht, von der Frage nach Herkunft und Entwicklung dieser Philosophie ausgegangen werden, ohne damit indes schon das hochgesteckte Ideal einer „genetischen Interpretation“ zu erreichen, das von D. Henrich gezeichnet wurde [12].

Die Frage nach den „Hintergründen“ zielt auf das „erkenntnisleitende Interesse“ der Kantschen Philosophie. Ist es identisch mit demjenigen „Interesse der Menschheit, welches keinem höheren untergeordnet ist“ [13] und also das „höchste(n) Interesse“ [14] und recht eigentlich das „Interesse der Vernunft“ [15] genannt werden kann? Von diesem sagt Kant, daß es mit *den* Gegenständen zusammenhängt, die von der Vorsehung für uns „so hoch gestellt“ sind, „daß uns fast nur

---

[7] *P. Wust*, Die Auferstehung der Metaphysik (Hamburg 1963, unveränd. Abdruck d. 1. Aufl. v. 1920 m. e. Vorbemerkung v. W. Vernekohl) 18.

[8] A. a. O. 18 Anm. und 215.

[9] Vgl. die einführende Abhandlung *G. Funkes:* „Um einen Kant von morgen bittend“ in: Immanuel Kant. Katalog der Ausstellung, hrsg. v. d. Kant-Gesellschaft e. V. i. V. m. dem Kulturdezernat der Stadt Mainz u. d. Universitätsbibliothek Mainz, 4. Internat. Kant-Kongreß Mainz (Mainz 1974) 9–21. Zur vorletzten Etappe der Entwicklung: *W. Ritzel*, Studien zum Wandel der Kantauffassung. Die Kritik der r. V. nach A. Riehl, H. Cohen, M. Wundt u. B. Bauch (Meisenheim/Glan 1968). Zur neueren Forschung *H.-G. Redmann.* Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants (Forschn z. syst. u. ök. Theol., hrsg. v. E. Schlink 11) (Göttingen 1962) 15 ff.

[10] „Theologisch“ soll vorerst nur die Richtung der Fragestellung bezeichnen und ist zunächst in einem sehr weiten Sinn zu verstehen. Eine genauere begriffliche Abgrenzung kann sich nur aus der Untersuchung selbst ergeben.

[11] Ca 2/310. Kant bezieht sich dabei auf C. A. Helvetius (De l'esprit, Paris 1758), ohne ihn hier zu nennen. Vgl. Ca 8/66 entspr. Ak 7/179, dazu 360.

[12] Über Kants Entwicklungsgeschichte, PhRdsch 13 (1965) 252–263, hier: 253 f.

[13] Ca 3/536.

[14] Ca 3/503, 549.

[15] Z. B. Ca 3/505, 540.

vergönnet ist, sie in einer undeutlichen und von uns selbst bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausspähende Blicke mehr gereizt als befriedigt werden" [16]. Weil aber „alles Interesse zuletzt praktisch ist" [17], vereinigt sich auch „alles Interesse" der Vernunft „in folgenden drei Fragen: 1. *Was kann ich wissen?* 2. *Was soll ich tun?* 3. *Was darf ich hoffen?*" [18], die sich zusammenfassen lassen in der einen Frage: „Was ist der Mensch?" [19], da sich im Grunde nur durch den Bezug auf den „letzten Zweck(-e)" der menschlichen Vernunft der bloße „*Philodox*" (nach Sokrates) und der „eigentliche Philosoph" voneinander unterscheiden [20]. Bei den letzten Fragen ist kein Mensch „frei von allem Interesse" [21], und er würde schon beim Versuch, sich davon loszusagen, „in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein" [22]. Darum *darf* er „von demselben nichts nachlassen", obwohl er weiß, daß es sein „Urteil unvermeidlich bestimmt" [23]. Aus dieser Einsicht heraus bekennt Kant in den „Träumen eines Geistersehers": „Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und der eine Arm derselben, der die Aufschrift führet: *Hoffnung der Zukunft*, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich größeren Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der Tat auch niemals heben will." [24] Wenn sich nun feststellen ließe, daß Kant bei diesem Vorsatz geblieben ist, dann würde sich von daher ein Interpretationsprinzip auch für solche Stellen in seinem Werk anbieten, die ohne Berücksichtigung dieser Absicht unklar bleiben müßten [25]. Es würde sich bestätigen, daß Kants Philosophie noch der „philosophisch-theologischen(-e) Urgestalt abendländischer Weisheitssuche" [26] angehört, und daß F. Nietzsche recht hatte mit seinem „Verdacht", der sich darin aus-

---

[16] Ca 3/503.
[17] Ca 5/132.
[18] Ca 3/540.
[19] Ca 8/343 f., Ca 10/205. Vgl. Ak 28.2,1/534.
[20] Ca 8/343.
[21] Ca 3/556.
[22] Ca 3/340.
[23] Ca 5/155.
[24] Ca 2/365 (so Ca und Ak statt „-waage". Ca erg. „der" vor „eine").
[25] Das hält K. selbst für möglich: „Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte" (Ca 3/256 f.).
[26] Dieser Ausdruck bei *J. Pieper*, Philosophia negativa, Zwei Versuche über Thomas von Aquin (München 1953) 82.

drückte, daß er Kant einen „*hinterlistigen* Christen" und seinen Erfolg „bloß ein(en) Theologenerfolg" nannte [27].

Damit ist zugleich deutlich geworden, daß unsere Fragestellung nicht darauf aus ist, Kant als Theologen zu apostrophieren, wie das H. de Vos in seinem Buch „Kant als Theoloog" [28] unternommen hat, indem er Kants Deutung verschiedener christlicher Lehrstücke auf der Basis seines „vernünftigen Gottesdienstes" mit dem Bultmannschen Programm der Entmythologisierung gleichzusetzen versuchte. Eine solche Parallelisierung nivelliert verschiedene Ebenen, weil sie außeracht läßt, daß Kant solche Interpretationen, die zudem nicht immer sehr glücklich waren, gerade als Philosoph unternommen hat, was sie sowohl relativiert als auch pointiert [29]. Denn Kant war kein Fachtheologe und wollte auch, soweit wir wissen, nie einer sein. Auch wenn er wirklich, wie F. Th. Rink andeutet, von Hause aus zur Theologie bestimmt gewesen sein sollte [30], hat er sich doch niemals bei der theologischen Fakultät inskribieren lassen, wie uns sein Studienfreund Ch. F. Heilsberg (entgegen der Angabe seines Biographen L. E. Borowski [31]) berichtet [32]. E. Arnoldt hat die Matricula Academica der Königsberger Albertina eingesehen und festgestellt, daß Kant wahrscheinlich bei keiner Fakultät inskribiert worden ist [33]. Trotzdem hat er, was für uns von Interesse ist, die theologischen Vorlesungen des Dogmatikprofessors F. A. Schultz besucht, der die Wolffsche Philosophie mit der Theologie Spener-Franckescher Prägung zu verbinden suchte und der führende Kopf des Königsberger Pietismus war [34].

---

[27] *F. Nietzsche*, Werke in drei Bänden, hrsg. v. K. Schlechta (Darmstadt 1973) II 961 und II 1171. Vgl. *E. Topitsch*, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft (Soziol. Texte 10) (Neuwied u. Berlin [2]1966) 227 f.

[28] Baarn 1968.

[29] Das hat schon *Ch. J. Kraus* in seiner Anmerkung zu „Wald's Gedächtnißrede auf Kant" treffend herausgestellt: „Er philosophirte über Theologie und damit gelang es ihm sehr gut. War das, worüber er philosophirte, nicht unsere Theologie, sondern was anders, so wird doch wohl seine Philosophie darüber ihren großen Werth behalten, so wie manche Recension lebt, während das recensirte Buch vergessen ist, wie z. E. in den Litteraturbriefen von Lessing und Mendelssohn dies der Fall ist." (*Reicke*, a. a. O. 16). Wohl kann man von „theologischen (-e) Motiven (-e) im Denken Kants" sprechen, wie das *W. Pannenberg* in seiner gleichlautenden Besprechung dreier Kantbücher in der ThLitZtg 89 (1964) 879 ff. getan hat.

[30] *F. Th. Rink*, Ansichten aus Immanuel Kant's Leben (Königsberg 1805) 26.

[31] A. a. O. 17.

[32] *Reicke*, a. a. O. 49.

[33] Der damalige Rektor hat bei keinem der von ihm immatrikulierten Studenten einen Vermerk über die Studienrichtung beigefügt, wie es sonst wohl üblich war. Bewiesen ist damit allerdings nichts trotz der scharfsinnigen Überlegungen, die Arnoldt sonst noch über diese Frage anstellt (vgl. *E. Arnoldt*, Gesammelte Schriften, hrsg. v. O. Schöndörffer, Bd. III, 2. Abt. [Berlin 1908] 118–118). Die fragliche Stelle im Immatrikulationsbuch wurde 1924 auf einem Gedenkblatt der Königsberger Allgemeinen Zeitung abgebildet (Bayer. Staatsbibl. München, Hs.Abt.: Kantiana 157 = Ausstellungsstück Nr. 326 der Kantausstellung des 4. Internat. Kant-Kongr. in Mainz).

[34] Vgl. ThPh 50 (1975) 27.

Kants Grundsatz dabei war nach Heilsberg: „Man müsse suchen von allen Wissenschaften Kenntnisse zu nehmen, keine auszuschließen, auch von der Theologie, wenn man dabey auch nicht sein Brodt suchte." [35] Dagegen spricht nicht, daß er vielleicht einmal „als Kandidat" eine Predigt über Mt 5, 23 ausgearbeitet hat, wie er J. G. Hasse gegenüber angedeutet haben soll[36], ohne sie jedoch gehalten zu haben. Die Behauptung, er habe „auch einige Male ... in Landkirchen zu *predigen*" versucht, hat Kant jedenfalls in Borowskis Entwurf einer Biographie eigenhändig durchgestrichen[37].

Seine theologischen Kenntnisse sind jedoch nicht zu unterschätzen: Rink berichtet von seiner „nicht alltäglichen(-e) Kenntniß der biblischen Bücher" [38], die wenigstens z. T. aus der intensiven biblischen Schulung im Collegium Fridericianum zu erklären ist, wo die verschiedensten Fächer im engsten Anschluß an das Alte und Neue Testament gelehrt wurden [39]; Rink irrt dagegen, wenn er seine dog-

---

[35] *Reicke*, a. a. O. 49–50.

[36] *J. G. Hasse*, Letzte Aeußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen, Zweyter Abdruck (Königsberg 1804) 27.

[37] *Borowskis* Biographie, a. a. O. 17.

[38] *Rink*, a. a. O. 26.

[39] Leider haben wir keinen Zugang zur Bibel des Schülers und Studenten Kant. Dagegen kennen wir einigermaßen ein Exemplar, das er frühestens als Siebenundzwanzigjähriger erworben hat (die Ausgabe ist 1751 erschienen). Die 32 Randbemerkungen in Tintenschrift sind vollständig abgedruckt in Ak 19/651–654 und, mit geringfügigen Abweichungen, in *H. Borkowski*, Die Bibel Immanuel Kants. Veröffentlichungen aus der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg Pr., hrsg. v. C. Diesch, Nr. 4 (Königsberg 1937) 11–12 (Lucas 13,14 statt 13,33 ist sicher ein Fehler in Ak!) Außerdem weist K.s Bibel noch 944 Unterstreichungen auf, die mit Tinte vorgenommen worden sind und von K.s Hand stammen (verzeichnet bei *Borkowski*, a. a. O. 13–36). *C. W. von Kügelgen* (Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben. Ein Kompendium Kantscher Theologie (Leipzig 1896), text- und seitengleich mit: *ders.*, Die Bibel bei Kant. Ein Kompendium Kantischer Bibelkunde [Leipzig 1904]) führt insgesamt 280 Bibelstellen auf, die von K. in seinen Druckwerken zitiert oder angesprochen werden (91–96). Von Kügelgens Liste ist allerdings nicht vollständig und müßte ergänzt werden. Eine Reihe von Nachträgen findet sich bei *E. Klostermann*, Kant als Bibelerklärer, in: Reinhold-Seeberg-Festschrift II, Zur Praxis des Christentums, hrsg. v. W. Koepp (Leipzig 1929), z. B. auf S. 15 Anm. Außerdem gehören dazu einige der in der (nicht authorisierten) Ausgabe der Allg. Naturgeschichte (Frankfurt u. Leipzig 1797) (= Warda 6) als Fußnoten angegebenen Stellen, und zwar auf den Seiten 67, 129 und 130 (den Hinweis auf diese Ausgabe verdanke ich Herrn Prof. N. Hinske, Trier). – Es fällt auf, daß von den 280 Bibelzitaten und -allusionen der von Kügelgenschen Aufstellung nur 89 auch zu den insgesamt 976 gekennzeichneten Stellen in K.s Bibel gehören, so daß wenigstens (also ohne die noch fehlenden Nachträge) 1167 Stellen der Hl. Schrift die besondere Aufmerksamkeit K.s auf sich gezogen haben, und das erst in seinem Erwachsenenalter. Auch wenn man den (vielleicht) geringeren Wert der Unterstreichungen in Rechnung stellt, läßt sich doch hinter diesen nüchternen Zahlen ahnen, welchen Stellenwert die Bibel für K. gehabt haben muß. Einen Hinweis darauf gibt auch seine Notiz aus dem Nachlaß: „Was man Erbauung nennt – nämlich das Gefühl der Erweckung zum besseren innern u. äußern Lebenswandel ist in ihr in der größten Vollkommenheit anzutreffen die Bibel ist also das beste Organ desselben. ... – Ich lese die Bibel gern und bewundere den Enthusiasm in ihren neutestamentischen Lehren" (Ak 23/451). Leider gilt K.s Bibel,

matischen und moraltheologischen Kenntnisse auf zwei Werke des J. D. Michaelis beschränkt[40], ein Irrtum, der auch in „Wald's Gedächtnißrede" auftaucht[41]. Borowski läßt sein theologisches Wissen nicht einmal über das Jahr 1743 hinausreichen[42]. Tatsächlich hat jedoch Kant, wie J. Bohatec 1938 im einzelnen belegte[43], verschiedene zeitgenössische theologische Werke gelesen und verwertet, und zwar nicht nur die schon von Borowski erwähnte „Grundlegung zur wahren Religion" von J. F. Stapfer und das von Rink genannte „Compendium theologiae dogmaticae" von Michaelis, sondern auch andere Bücher von Stapfer und wichtige Werke von Stäudlin, Semler und Heilmann[44]. Somit war – entgegen älteren Ansichten – ein deutliches und anhaltendes Interesse Kants für verschiedene theologische Disziplinen nicht mehr zu bestreiten[45].

Damit scheint jedoch nicht so recht zu harmonieren, daß er nach J. D. Metzger eine „Abneigung", ja, „Mißachtung ... gegen die Theologie" gehabt haben soll[46]. Metzger war Kant allerdings nicht besonders gewogen, so daß seine Aussagen mit größter Vorsicht aufzuneh-

die zuletzt im Besitz der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg/Pr. war, nach den dortigen Kriegsereignissen als verschollen. – Den ersten Versuch, K.s Bibel zu beschreiben, hat ihr dritter Besitzer, *S. Neumann*, in den Preußischen Provinzialblättern vorgelegt unter dem Titel: Kants Bibel (23 [1840] 84–88). Er bringt allerdings nur Beispiele ohne jede Vollständigkeit. *H. Rust* hatte vor, diesen Stoff weiter zu bearbeiten und zu ergänzen, aber seine Stoffsammlung ging ihm durch den Fall Königsbergs verloren. (Vgl. *H. Rust*, Kant und Schleiermacher zum Gedächtnis, in: Jb der Albertus-Univ. zu Königsberg/Pr., begr. v. F. Hoffmann, Bd. V [Kitzingen 1954] 15. Dort auch eine Zusammenfassung der bisherigen Forschung. *Ders.:* Kant und das Erbe des Protestantismus. Ein Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum [Gotha 1928] 10 f.). Weitere Literatur zum Thema (ohne Anspruch auf Vollständigkeit): *E. Sänger*, Kants Auffassung von der Bibel: KSt 11 (1906) 382–389; *E. Katzer*, Kants Prinzipien der Bibelauslegung; KSt 18 (1913) 99–128; *Ch. Herrmann*, Kant als Bibelerklärer (zu Klostermann): KSt 34 (1929) 514–516; *A. Schulze*, Das Johannesevangelium im Deutschen Idealismus, ZPhForsch 18 (1964) 85–118; *O. Kaiser*, Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel, NZSystTh 11 (1969) 125–138. Vgl. auch ThPh 50 (1975) 10.

[40] *Rink*, a. a. O. 26 f.

[41] *Reicke*, a. a. O. 14. Der Auffassung S. G. Walds, K. sei mit den „neuen Untersuchungen Semler's, Ernesti's, Nösselt's etc." nicht bekannt gewesen, kann man mit Grund Ch. Herrmanns Behauptung entgegenhalten, daß Ernesti und Semler als „Führer der damaligen Bibelwissenschaft" „mit vollem Bewußtsein von ihm abgelehnt" wurden *(Herrmann*, a. a. O. 515).

[42] *Borowski*, a. a. O. 79.

[43] *J. Bohatec*, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtgiung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen (Hamburg 1938, Nachdr. Hildesheim 1966).

[44] Vgl. auch *H. Noack*, Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants. Einleitung zu: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Phil.Bibl. 45) (Hamburg 1956), wodurch die ältere Einleitung von *K. Vorländer* der Meiner-Ausgabe Leipzig 1937 abgelöst wurde, S. L–LI.

[45] Schon 1928 hatte *H. Rust* (Kant u. d. Erbe 35 f.) 11 theologische Werke verzeichnet, die K. nachweislich, 8, die er höchstwahrscheinlich, und 3, die er vielleicht gelesen habe.

[46] *(J. D. Metzger)*, Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste (Königsberg 1804) 23 f.

men sind. Rink berichtet von ähnlichen Vorwürfen: Nach Kants Tod sei im „Hamburger Correspondenten" behauptet worden, der Verstorbene habe „nicht eben viel auf Geistliche gehalten", was von Rink selbst jedoch als unbegründeter „Einfall" abgetan wird, da Kant in diesem Sinne „nie ein allgemeines Urteil ... entfallen" sei [47]. Es trifft nicht einmal zu, was Hasse berichtet, daß er sich nämlich um Theologen (und Juristen) „fast gar nicht" bekümmert habe [48]. Denn er pflegte Umgang mit Geistlichen [49], hatte Geistliche unter seinen Freunden [50] und schätzte seinen ehemaligen (geistlichen) Lehrer F. A. Schultz so hoch, daß er ihn „lebenslang auf eine ausgezeichnete Art" ehrte [51] und es sehr bedauerte, daß er versäumt hatte, ihm ein „Ehrendenkmal" in seinen Schriften zu setzen [52]. Allerdings unterschied Kant zwischen Predigern, Geistlichen, Priestern und Pfaffen: Pfaffentum war für ihn gleichbedeutend mit geistlichem Despotismus, der Gnadenmittel monopolisiert [53], „sclavische oder heuchlerische Unterwürfigkeit unter dem Drucke frommer Observanzen" [54] fordert und Fetischdienst betreibt [55]. Darin wird man Kant kaum widersprechen wollen, auch wenn die übrigen Unterscheidungen nicht in gleicher Weise fundiert sind [56]. Über solche Fehlformen hat er sich

[47] *Rink*, a. a. O. 72. – Eine ähnlichlautende Andeutung in „Wald's Gedächtnißrede" wird von Ch. J. Kraus auf folgende Weise korrigiert: „An Predigern tadelte er nur Anmaßung, zu wissen und zu können, was sie nicht wüßten und könnten; die Menschen, welche Prediger waren, schätzte er, wenn sie sonst schätzenswerth waren, eben so sehr, als wenn sie einen andern Beruf gehabt hätten" (*Reicke*, a. a. O. 10 Anm.). K. L. Pörschke schrieb an S. G. Wald auf dessen Anfrage nach biographischen Daten: „Ich selbst habe in den 26 Jahren da ich mit ihm umging, ihn nie gehört, allgemein verachtend von den Predigern u.s.w. sprechen, er schätzte einige wohl sehr hoch, und lobte die Theologen sehr oft, als die Bewahrer der echten Gelehrsamkeit" (Reicke, a. a. O. 63).

[48] *Hasse*, a. a. O. 30.

[49] *Reicke*, a. a. O. 11.

[50] Immanuel Kant's Biographie, 2 Bde (Leipzig 1804) II 27, 86.

[51] *Borowski*, a. a. O. 70.

[52] *Wasianski*, a. a. O. 250. – Es scheint allerdings, daß K. einer derartigen Fehleinschätzung durch private, aber unernste Spötteleien selbst Vorschub geleistet hat. J. G. Hasse zitiert einen solchen Pfaffenreim, den K. zur Unterhaltung seiner Gäste vorgebracht haben soll (a. a. O. 33 Anm.). In den Vorlesungen über Moralphilosophie findet sich darüber ein hilfreich klärendes Wort: „Doch aber muß man nicht einen der über die Religion launigt redet so gleich für einen Spötter halten, denn solche haben Religion innerlich, sie laßen nur ihrer Laune und Witz freyen Lauf, welches sich nicht sowohl über die Religion als vielmehr über gewiße Personen erstreckt. Ein solches ist zwar nicht zu billigen; doch aber auch nicht für Spötterey zu halten. Es rühret öfters aus zu weniger Ueberlegung, aus Lebhaftigkeit, und aus Mangel genugsamer Prüfung her" (Ak 27,1/314).

[53] Ca 6/325; Ak 19/633; 23/544.

[54] Ak 18/601.

[55] Ca 6/330.

[56] Z. B. Ak 19, 635. – Vgl. dazu *D. Hume*, Esqv., Moralische und politische Versuche, als dessen vermischter Schriften Vierter und letzter Theil. Nach d. neuesten u. verbesserten Ausgabe übersetzet (Hamburg u. Leipzig 1756) 131 Anm.: „Unter Priestern verstehe ich hier allein diejenigen, welche Anspruch auf Macht und Herrschaft und die Heiligkeit des Charakters machen, die von der Tugend und den

sicherlich auch im privaten Kreis geäußert, nachdem er vor der Öffentlichkeit aus seinem Standpunkt keinen Hehl machte [57]. Nach der Leipziger Biographie war „*Kant* ein offenbarer Gegner – nicht der Priester und Theologen, sondern des trügerischen Systems von Heucheley, Scheinheiligkeit und Afterweisheit, zu dem sie sich größtentheils bekennen *müssen*“ [58]. Hier überträgt jedoch der unbekannte Biograph seine persönliche Einschätzung religiöser Praxis allzu unbekümmert auf Kant. Einen Blick hinter die Kulissen gestatten uns demgegenüber private Aufzeichnungen Kants aus der Zeit von 1754 bis 1765, in denen der Heucheleivorwurf im Anschluß an David Hume [59] präzisiert wird: gemeint ist der gesellschaftliche Zwang,

---

guten Sitten unterschieden ist. Diese sind von den Geistlichen sehr unterschieden, welche durch die Gesetze dazu verbunden sind, den ganzen Gottesdienst mit größerer Ordnung und Anständigkeit zu verrichten. Es ist kein Rang der Menschen höher zu schätzen, als der letztere“ (Von dem Aberglauben und der Enthusiasterey). Es war besonders in England üblich geworden, die Schwierigkeiten, die man mit der Religion hatte, im Zusammenhang mit der Geistlichkeit zu sehen. Aber selbst *A. Collins*, A Discourse of Free-Thinking, Faks.-Neudr. d. Erstausg. London 1713 mit dt. Paralleltext, hrsg., übers. u. eingel. v. G. Gawlick (Stuttgart B. C. 1965) macht Unterschiede, indem er den ehem. Erzbischof von Canterbury, J. Tillotson, von den Meinungsverschiedenheiten der Priester ausnimmt und ihn als Oberhaupt (Head) der Freidenker feiert (z. B. 171 ff.). *J. J. Rousseau* verband in seinem „Émile“ (Amsterdam bzw. Paris 1762), den K. sofort nach seinem Erscheinen mit großem Interesse gelesen hat (vgl. *Borowski*, a. a. O. 79), seine Gedanken über die Religion mit der Person des „savoyischen Vikars“ (Ausg. Amsterdam Tome 3e ab S. 19). Auch *Voltaire* (F.-M. Arouet) veröffentlichte zwei Jahre später den Artikel „Catechisme du Curé“ in seinem „Dictionnaire philosophique portatif“ (London [= Genf] 1764) 117 ff. Allerdings hat K. dieses Werk nicht schon 1763 zitieren können (Ak 2/131), wie der Herausgeber P. Menzer angibt (Ak 2/473). Das Zitat stammt aus dem ersten Kapitel des „Candide“!

[57] Vgl. Leipz. Biogr. II 104. [58] A. a. O. II 85.

[59] Ak 20/179: „Hume meint daß die Geistlichen sehr die Kunst zu scheinen ausüben.“ Vgl. *Hume*, a. a. O. 328 f. Anm.: „Daher kömmt es, daß die Geistlichen ... es nöthig finden, bey verschiedenen Gelegenheiten sich andächtiger zu stellen, als sie zu der Zeit sind, und den Schein des Eifers und der Ernsthaftigkeit zu behaupten, wenn sie mit den Uebungen ihrer Religion beschäfftiget, als wenn ihre Seelen in den allgemeinen Beschäftigungen des Lebens verwickelt sind. Sie müssen nicht, wie die übrige Welt, ihren natürlichen Regungen und Empfindungen Raum geben; sie müssen über ihre Blicke, Worte, und Handlungen Wache halten; und die Ehrfurcht zu unterstützen, die ihnen das unwissende Volk bezeuget, müssen sie nicht nur eine merkwürdige Eingezogenheit beobachten, sondern auch den Geist des Aberglaubens durch beständige Gebährden und Heucheley befördern. Diese Vorstellung zerstöret oft die Aufrichtigkeit ihres Temperaments, und machet in ihrem Charakter einen unersetzlichen Bruch.“ K. fährt fort (ebd.): „Wahrheit schickt sich nur im Schlafrocke im Habit de Parade der Schein. Allerley schein in Kleidern.“ Diese Assoziation deutet auf *J. Swift's* „A Tale of a Tub“, deutsch z. B.: Satyr. u. ernsth. Schriften von Dr. Jonathan Swift, 3. Band, Zweyte Auflage (Hamburg u. Leipzig 1759) 85 f.: „Zum Exempel, ist die Religion nicht ein Mantel? die Redlichkeit ein paar Schuhe, die im Koth ausgetreten worden? die Eigenliebe ein Surtout? die Eitelkeit ein Hemd? und das Gewissen ein paar Hosen? welche zwar zur Bedekung der Ueppigkeit, und der Unfläterey gemacht sind, aber auch sehr leicht zum Dienst beyder herunter gezogen werden.“ Anm. dazu: „Dieses ist eine Satire wider die *Heuchler* und *Fanatiker*, welche die Religion und das Gewissen stets zum Dekmantel ihrer Bosheit und Laster machen.“ In Ak 20/181 wird Swift genannt. In Ak 7/153 = Ca 8/38 wird diese Swift-Stelle zitiert, ebenso in Ak 15/685.

unter dem die Vertreter dieses Standes stehen [60]. Darum der Grundsatz: „Den Geistlichen muß man vor die Aufopferung so vieler Freyheiten u. vergnügen achtung widmen (sie sind fast in so engen schranken als das Frauenzimmer)“ [61]. Als akademischer Lehrer achtete er sogar besonders auf die Theologen. Nach Borowski las er sein Kolleg über rationale Theologie am liebsten, „wenn viele Theologen seine Zuhörer waren“. Als er einmal wegen geringer Beteiligung für ein Semester nicht darüber lesen wollte, tat er es doch, als „er erfuhr, daß die versammelten Zuhörer fast alle Theologen wären“ [62].

Damit haben wir in einem ersten Schritt ein gewisses theologisches Interesse Kants gegen verschiedene Einwürfe verteidigt. Aber es ist noch gänzlich offen, ob und wieweit dieses Interesse überhaupt etwas mit seiner Philosophie zu tun hat. Die Ansatzpunkte zur Lösung dieser für uns entscheidenden Frage reichen bis in seine früheste Kindheit zurück. Dabei ist zu unterscheiden zwischen der religiösen und der rationalen Komponente dieser Dimension.

Das alles tragende und bis an sein Lebensende nicht erschütterte religiöse Fundament wurde in seinem Elternhaus gelegt. Sein Vater verlangte von ihm Ehrlichkeit und Redlichkeit, seine Mutter Frömmigkeit und Heiligkeit [63]. Beide Eltern aber waren ein so eindringliches Beispiel für ihre Forderungen [64], daß Kant später dieses Elternhaus (trotz seiner späteren kritischen Einstellung zum Pietismus) als ein nur wenigen Kindern widerfahrendes Geschenk empfand [65] und nie ohne Rührung daran zurückdachte [66]. Die verschiedenen Eintragungen in dem von seinen Eltern geführten „Hausbuch“, die bei

---

[60] 20/136: „Man fodert an Geistlichen u. Frauenzimmern den Schein, jene sollen scheinen an leichtsinnigen Vergnügen keinen Theil zu haben diese gar keine Neigung zur wollüstigen Vertraulichkeit. Dadurch macht man sie betrüglich“; oder kurz vorher (Ak 20/122): „das odium theologorum hat darin seinen Grund weil es wieder die Anständigkeit des Geistlichen gehalten wird die schnellen u. heftigen Bewegungen des Zornes zu aussern und da dieser Unterdrükt wird so artet er in geheime Bitterkeit aus, parallel mit Weibern u. indianer.“ (Denn die Indianer sind „äußerst aufmerksam, den mindesten Abbruch“ der Ehre „zu verhüten, wenn ihr ebenso harter Feind, ... durch grausame Qualen feige Seufzer von ihnen zu erzwingen sucht“ [Ca 2/297]. Über die Schicklichkeit als dem lebenslangen und „härtesten“ Zwang der Frauen vgl. *Rousseau* [Émile], a. a. O. T IV[e] 44.) Bei *Hume* (a. a. O. 331 Anm.) heißt es dagegen: „Das odium theologicum, oder der theologische Haß, ist selbst zum Sprüchworte geworden, und führet denjenigen Grad der Zanksucht bey sich, der der wüthendste und unversönlichste ist.“

[61] Ak 20/136. – Daß K. auch religiöse Heuchelei im eigentlichen Sinne kennengelernt hat, hängt mit bestimmten Niedergangserscheinungen des Pietismus zusammen und betrifft keineswegs nur den Stand der Geistlichen, vgl. ThPh 50 (1975) 25 f.

[62] *Jachmann*, a. a. O. 134.

[63] *Borowski*, a. a. O. 13.

[64] *Wasianski*, a. a. O. 251–253. Dort wird auch berichtet, wie K.s Mutter sich bei der Pflege einer schwerkranken Freundin durch eine spontane Geste der Hilfsbereitschaft angesteckt haben soll, so daß sie selbst darüber starb.

[65] *Borowski*, a. a. O. 13.

[66] *Jachmann*, a. a. O. 163.

Arnoldt abgedruckt sind, belegen ergreifend die nüchterne Frömmigkeit der Familie Kant, wobei die letzte Eintragung von Kants Hand zum Tode seines Vaters am 24. März 1746 deutlich werden läßt, wie wenig die Studienjahre auf der Universität ihn solchem lebendigen Glauben entfremdet hatten [67]. Diese Herkunft hat seine Religiosität bleibend geprägt. R. B. Jachmann berichtet, wie Kant ihm seine Mutter zu schildern pflegte: „Meine Mutter" „war eine liebreiche, gefühlvolle, fromme und rechtschaffene Frau und eine zärtliche Mutter, welche ihre Kinder durch fromme Lehren und durch ein tugendhaftes Beispiel zur Gottesfurcht leitete. Sie führte mich oft außerhalb der Stadt, machte mich auf die Werke Gottes aufmerksam, ließ sich mit einem frommen Entzücken über seine Allmacht, Weisheit und Güte aus und drückte in mein Herz eine tiefe Ehrfurcht gegen den Schöpfer aller Dinge. Ich werde meine Mutter nie vergessen, denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur; sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt." [68] Nach E. A. Ch. Wasianski hat sie bei solchen Gängen versucht, den Bau des Himmels zu erklären „so viel als sie selbst wußte" [69]. Damit klingt das Thema der Schöpfung an, das sich, wie wir noch sehen werden, als gestaltende Kraft durch sein Werk hindurchzieht und unter dem Stichwort des „bestirnte(n) Himmel(s) über mir" [70] allgemein bekannt wurde. Aber auch das andere der „zwei Dinge", die „das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht" erfüllen, nämlich „das moralische Gesetz in mir" [71], hat hier seine Wurzeln. Selbst anläßlich erbitterter Streitigkeiten zwischen dem „Riemer- und Sattlergewerke", unter denen sein Vater sehr zu leiden hatte, wurde in seinem Elternhause über die Gegner „mit solcher Schonung und Liebe" und „mit festem Vertrauen auf die Vorsehung" gesprochen, daß sich die Erinnerung daran ihm unauslöschlich einprägte [72].

---

[67] *Arnoldt*, a. a. O. 107–109. Von K.s Hand: „Anno 1746 d. 24 März Nachmittags um halb 4 Uhr ist mein liebster Vater, durch einen seeligen Tod abgefordert worden. Gott der ihm in diesem Leben nicht viel Freude geniessen lassen, lasse ihm davor die ewige Freude zu Theil werden." „Seine nachgelassene Kinder sind: ... er starb an einer gänzlichen Entkräftung die auf den Schlag, der ihn anderthalb Jahr vorher befiel, erfolgte."

[68] *Jachmann*, a. a. O. 162 f.

[69] *Wasianski*, a. a. O. 252.

[70] Ca 5/174. Vgl. dazu: *R. Unger*, „Der bestirnte Himmel über mir ...". Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kant-Wortes, in: Imm. Kant, Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages, hrsg. v. d. Albertus-Univ. in Königsberg/Pr. (Leipzig 1924) 241–270.

[71] Ebd.

[72] *Rink*, a. a. O. 14 f.

Die rationale Komponente seines theologischen Interesses ist uns weniger zugänglich und kann in ihren Ursprüngen nur indirekt aus den verschiedensten Anhaltspunkten erschlossen werden. Aber wir bleiben dabei weitgehend auf mehr oder weniger begründete Vermutungen angewiesen, ohne daß es möglich ist, die Einzelheiten seiner geistigen Entwicklung und seine verschiedenen Reaktionen auf empfangene Impulse vollständig zu rekonstruieren [73].

Zweifellos brachte der Besuch des Collegium Fridericianum ab 1732 einen Umbruch für Kants religiöse Entwicklung. Man macht es sich aber zu einfach, wenn man im Anschluß an Rink es für ausgemacht hält, daß sein religiöses Interesse bei dem abschreckenden Übermaß an geistlichen Übungen, über denen „das bleierne Schiksal der Züchtigung schwebte" [74], erkaltete und „verkümmert ward" [75]. Damit wäre nicht mehr erklärbar, warum er bei seinem einleuchtenden naturwissenschaftlichen Nachholbedarf auf der Universität die dogmatische Theologie nicht ausschloß [76]. Ebensowenig ließe sich plausibel machen, daß sich von seiner ersten Schrift an das Schöpfungsmotiv in unablässig neuer Version durch sein Werk hindurchzieht [77], was jedenfalls mit dem Hinweis nicht zu erledigen ist, daß

---

[73] Dies wird zusätzlich erschwert dadurch, daß K. weitgehend auf Zitationen verzichtete: „Ich habe niemand angeführt, durch dessen Lesung ich etwas gelernet habe. Ich habe Gut gefunden, alles fremde wegzulassen und meiner eignen idee zu folgen" (Ak 18/62); denn: „Das anführen der Bücher ist in einem System der transcendentalen philosophie beym Entwurf nicht nothig, so wenig wie in einer geometrie" (Ak 18/41). Dazu *Henrich*, a. a. O. 254 f.: Kant hat „neue Ideen immer im Hinblick auf das zur Kenntnis genommen, was ihm längst zum Problem geworden war". Er besaß „ein feinnerviges Sensorium für das Bedeutende, das ihn vieles selbst in trüben Quellen aufspüren ließ". *G. Tonelli*, der nach D. Henrich „der einzige" ist, „der sich rühmen darf, diese Vielfalt zu überschauen" (a. a. O. 254), nennt K. in seinem Buch: Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza, Vol. I (Studi e ricerche di storia della filosofia 29) (Torino 1959) VIII einen „unabhängigen antiwolffianischen Eklektiker" und er sagt von K., daß er auch in der Zeit vor 1769 "può essere considerato in base alla qualità dei suoi scritti, come una personalità di prim' ordine rispetto all' ambiente in cui si trovava"; es war für ihn eine Zeit eines „approfondimento successivo e costante ... per nulla passivo e per nulla servile, anzi costantemente preoccupato di difendere la propria originalità ...".

[74] *(J. Ch. Mortzfeld)*, Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch (Königsberg 1802) 20.

[75] *Rink*, a. a. O. 16.

[76] Vgl. *K. Vorländer*, Immanuel Kants Leben, neu hrsg. v. R. Malter (Phil. Bibl. 126) (Hamburg 1974) 20: „Wissenschaften, von denen ihm die Schule so gut wie nichts mitgegeben hatte." *Ders.*, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, 2 Bde (Leipzig 1924) III 154: „Als Student wendet er sich zwar von der Theologie anscheinend schon früh ab und der Philosophie zu, hört aber immerhin bei seinem früheren Direktor F. A. Schulz Dogmatik und hat in Knutzen einen tief religiös gesinnten Lieblingslehrer besessen." Das ist ja wohl nicht ganz schlüssig!

[77] Vgl. dazu *P. Laberge*, La théologie Kantienne précritique (Collection φ Philosophica n° 2) (Ed. de l'Univ. d'Ottawa [Ottawa 1973]) unter verschiedenen Gesichtspunkten; zur Schöpfungstheologie das gen. Buch von *H.-G. Redmann;* dazu z. B. *H. Heimsoeth*, Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis (AkadWiss u. d. Lit, Abhdlgn d. geistes- u. sozialwiss. Klasse Jg. 1963, Nr. 9)

seine erste Schrift wie die 11 folgenden mit einer Ausnahme „naturwissenschaftlichen Inhalts" seien [78]. Ganz anders urteilt J. Ch. Mortzfeld schon 1802, daß nämlich dergleichen Eindrücke „auf *Kant* keinen weiteren nachtheiligen Einfluß" hatten [79]. Es wird für Kant selbstverständlich gewesen sein, die ärgerlichen Beschwernisse der schablonenhaft mechanisierten Frömmigkeit dieser Form des Pietismus, von denen er auch als externer Schüler [80] nicht ganz verschont blieb, nicht der christlichen Religion als solcher anzulasten [81]. In der „Kritik der praktischen Vernunft" schreibt Kant später, daß wegen des Hanges der Vernunft, „in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen", auch die sonst noch unreife „frühe Jugend" „sehr scharfsinnig und dabei ... nicht wenig interessiert" sein könne [82]. Vielleicht ist dies ein Hinweis auf den Rationalisierungsvorgang, der bei ihm selbst ausgelöst wurde, als er mit seiner eigenen Frömmigkeit die Flucht nach innen antrat, zumal die Stelle als eine Kritik an den Erziehern formuliert ist. Es konnte für seine ausgeprägte Gewissenhaftigkeit nicht genügen, bloß gefühlsmäßig seine religiöse Substanz gegen den schädlichen Einfluß psychologistischer Heilstechniken abzuschirmen; er mußte sich auch rational ihrer Unzulänglichkeit und möglichen Verderblichkeit versichern, um sich guten Gewissens von ihnen unabhängig machen zu können. Die Frage, wie es denn möglich ist, daß äußere und innere Religion als ursprünglich zusammengehörige dergestalt auseinandergeraten konn-

---

(Mainz 1963) 831: „Im Horizont der Schöpfung bewegt Kants Denken sich bis in die Spätzeit und in allen seinen Werkgefügen; man könnte die Gesamtentwicklung als ein Suchen nach den philosophisch begründenden Aussagemöglichkeiten bezüglich des ‚Urhebers' aller Dinge und Wesen und Verhältnisse, über alle Begriffe von ‚Ursachen' hinaus, interpretieren." 832: „Kant ist der letzte von unseren großen Philosophen, in welchen der theologische Begriff der Schöpfung noch ungebrochen, unbestritten waltet." 835: Die Kosmologie des jungen Kant steht „im Rahmen eines noch ungebrochenen *Theodizee*-Denkens"; *ders.:* Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie: KSt 57 (1966) 206–229; *G. Krüger,* Philosophie und Moral in der kantischen Ethik (Tübingen 1931) 11: „Und wie das alte Thema, so bleibt auch der alte *Horizont* des Begreifens noch mit in Kraft: der positive Nutzen der Kritik ist *nur begreiflich im Hinblick auf die Welt als Schöpfung,* innerhalb deren der Mensch seinen (wenngleich bevorzugten) Platz neben anderen Geschöpfen einnimmt."

[78] *Vorländer* (Leben) 24. – Ein gutes Beispiel, wie von K. eine scheinbar rein mathematische Überlegung auf Moral und Gotteslehre übertragen wird, findet sich in Ca 2/238 f.

[79] *Mortzfeld,* a. a. O. 21.

[80] *Th. G. v. Hippel's* sämmtliche Werke, 12. Band: Hippels Leben (Berlin 1835) 39 f.

[81] Vgl. *P. Kalweit,* Kants Stellung zur Kirche (Schr. d. Synodalkommiss. f. ostpreuß. Kirchengesch. 2) (Königsberg i-Pr. 1904) 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." Jedenfalls stammt die lebenslange „tiefe Abneigung Kants gegen alle kultischen ‚Observanzen'" aus dieser Zeit (vgl. Noack, a. a. O. XLIV).

[82] Ca 5/166.

ten, war ja nicht im ersten Angang und schon gar nicht mit den geistigen Mitteln des Gymnasiasten endgültig zu lösen; aber sie enthielt genug Triebkraft, ein ständiges Weiterfragen anzustoßen, wie tief man wohl ausgreifen müsse, um auf das Verbindende und insofern für alle Verbindliche zu treffen. Man kann sich vorstellen, daß ein solches Forschen nicht so bald an ein Ende kommt und durch alle Stufen der Reife hindurch unter immer neuen Vorzeichen seinen Weg zum Ursprung suchen muß, wenn jemand sich wirklich darauf einläßt.

Im Bereich seiner Religionsphilosophie läßt sich diese Linie unschwer verfolgen, aber sie verliert sich dort in theologisierenden Aussagen, mit denen wir unmittelbar weniger anfangen können, weil sie sich z. T. (auch aus Gründen aktueller Verärgerung) fertiger und dogmatischer darbieten, als es ihre denkerischen Voraussetzungen zulassen [83]. Ihre eigentliche und weit über sich hinausweisende Fruchtbarkeit entfaltet diese Linie in seinem philosophischen Werk. Zunächst jedoch ist nach Anhaltspunkten für die frühen Formen der Rationalisierung zu suchen [84].

An erster Stelle sei die Kirchengeschichte genannt, über die Kant später das Wort des Lukrez [85] zitierte: „tantum religio potuit suadere malorum" [86]. Nachdem ihm sehr früh seine religiöse Praxis zur Frage geworden war, wird er sich z. B. nicht ohne weiteres mit einer einseitigen Darstellung von Religions- und Konfessionskriegen [87] abgefunden haben. Das genannte Lukrezwort wird in diesem Zusammenhang auch von M. Tindal in seinem als „Bibel der Deisten" bekannten Buch „Christianity as old as the creation" [88] zitiert, wo es

[83] Hinzu kommt, daß das Ergebnis bleibend von den ganz persönlichen Anfängen her geprägt ist (die jedwede Interpretation zwar reflektierend in Rechnung stellen, aber nicht mehr auslöschen kann), wodurch es für uns heute nur noch mit großen Vorbehalten und nicht ohne weitgehende Modifikationen, die auch die veränderte geschichtliche Situation einbeziehen, brauchbar erscheint.

[84] Diese Überlegungen könnten, falls sie zutreffen, als Elemente zu einer noch ausstehenden „biographie intérieure" betrachtet werden (vgl. *R. Malter*, Einleitung zur Neuausgabe von Vorländers: Immanuel Kants Leben, XXV).

[85] De rer. nat. I 101. [86] Ca 6/278.

[87] Vgl. *F. Delekat*, Immanuel Kant, in: Unbefangenes Christentum. Deutsche Repräsentanten und Interpreten des Protestantismus, hrsg. v. W. Schmidt (München 1968) 60.

[88] OR, THE GOSPEL, A REPUBLICATION of the Religion of NATURE, Faks.-Neudruck d. Ausg. London 1730, hrsg. u. eingel. v. G. Gawlick (Stuttgart B. C. 1967). Übersetzung von J. L. Schmidt: Beweis, daß das Christentum so alt als die Welt sey, nebst Herrn Jacob Fosters Widerlegung desselben. Beydes aus dem Englischen übersetzt (Frankfurt u. Leipzig 1741). Der Name Tindals wird nur im Vorbericht genannt, der Übersetzer gibt sich nicht zu erkennen. Das Lukrez-Zitat: engl. 74, dt. 121. Aber auch von F. Bacon wird das Lukrez-Wort in diesem Zusammenhang angeführt: The Works of *Francis Bacon*, Baron of Verulam, Viscount St. Albans, and Lord High Chancellor of England – In ten Volumes, Vol X (London 1824) 12. – Albrecht v. Haller, (zus. mit Alexander Pope) Kants Lieblingsdichter, bezieht sich in der 3. Auflage seiner Gedichte (1743), in der erstmals die von Kant mehrfach zitierte „Unvollkommene Ode über die Ewigkeit" erschien, ausdrücklich auf diese Lukrez-Stelle (allerdings mit einer leichten Modifikation, wohl

der junge Kant gefunden haben könnte. Tindal beruft sich außerdem auf ein Sprichwort, das da laute: „In Nomine Domini incipit omne malum“ [89] und schreibt dann kurz danach (in der Übers. von 1741): „Und, wenn es anderst noch eine Sünde wider den heiligen Geist gibt: so trage ich kein Bedenken zu sagen, daß es dieienige sey, wenn man die Religion zum Werkzeuge machet, die Absichten aller Religionen dadurch zu vernichten und die Geschöpfe unglücklich zu machen, unter dem Vorwand, dem Schöpfer darunter eine Ehre zu erweisen“ [90]. In die gleiche Richtung geht ein „Einfall“ J. Swifts, der in einer schon 1729 erschienenen Übersetzung einiger seiner Schriften abgedruckt war und vom Übersetzer Tindals (J. L. Schmidt) in seinem „Vorbericht“ zitiert wird: „Wir haben mehrentheils Religion genug, einander zu hassen: aber nicht Religion genug, einander zu lieben.“ [91] In der genannten Swift-Übersetzung ist natürlich das „Mährgen von der Tonne“, auf das Kant später mehrfach zurückkommt, von besonderer Bedeutung: enthält es doch die Geschichte von dem Vater, der seinen drei Söhnen drei gleiche Kleider mit ganz besonderen Eigenschaften hinterließ, an die ihr Glück geknüpft sein sollte, wenn sie bestimmte Bedingungen erfüllten [92] – eine Vorläuferin der berühmten Lessingschen Ringparabel –, gezielt auf Lutheraner, Calvinisten und Katholiken.

Damit kommt das Bild der Religion als Kleid (cloak: Mantel = Deckmantel) ins Spiel, das bei Kant in mehreren Versionen wieder-

---

weil er auswendig zitierte – er hielt ursprünglich [1. Aufl.] Juvenal für den Urheber –: „Quantum Relligio . . .“) als Beleg für folgende Verse in seinem Gedicht „Gedanken über Vernunfft, Aberglauben, und Unglauben“: „Für seines Gottes Ruhm gilt Meineid und Verrath; Was böses ist geschehn, das nicht ein Priester that?“ In den beiden ersten Auflagen (1732 u. 1734) hieß es noch statt „ein Priester“: „der Glaube“. Vgl. dazu *Albr. v. Hallers* Gedichte, hrsg. u. eingel. v. L. Hirzel (Bibl. älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz 3 [Frauenfeld 1882]). Mir liegt außerdem ein früher Nachdruck der 3. Aufl. vor: *D. Albrecht Hallers* Versuch Schweizerischer Gedichte, Dritte, vermehrte, und veränderte Aufl. (Danzig, Anno 1743) hier: 44.

[89] Engl. 72, dt. 118.

[90] A. a. O. 119. – Zum besseren Verständnis sei daran erinnert, daß man diesen Satz auch vor dem Hintergrund der blutigen Katholiken-Verfolgungen in England verstehen muß, die damals noch nicht einmal 50 Jahre zuvor ihr Ende gefunden hatten. Vgl. dazu: Denkwürdigkeiten der Missionspriester und anderer Katholiken, die in England ihrer Religion wegen den Tod erlitten haben. Aus d. Englischen des Bischofs Dr. R. Challoner, 2. Bd.: Unter den Stuarts und der Republik, 1604–1684 (Paderborn 1852).

[91] *Tindal*, dt. 7, dort verkürzt zitiert. Unser Wortlaut nach: Anderer Theil des Mährgens von der Tonne, So Zum allgemeinen Nutzen des menschlichen Geschlechts abgefasset worden, Von Einem gewissen elenden Scribenten, Insgemein genant Der Autor des Ersten. Aus d. Engl. ins Teutsche übersetzet (Altona 1729) 108.

[92] Des berühmten Herrn D. Schwifts Mährgen von der Tonne, Zum allgemeinen Nutzen des menschlichen Geschlechts abgefasset, Nebst einem vollständigen Begriffe einer allgemeinen Gelehrsamkeit, Aus d. Engl. ins Teutsche übersetzt. 1. Theil (Altona 1729) ab S. 63. – Vgl. auch Anm. 59.

kehrt: das Kleid symbolisiert den „alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden alten Kultus", wobei aber der 70jährige Kant [93] einräumt, daß der *„Mann ohne Kleid* (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt" sei [94]. Aber das Kleid bedeutet nichts, wenn der Mann nichts taugt („Kleid ohne Mann" [95]). Von daher werden auch die Sätze der Offenbarung als „in einer sinnlichen Hülle" aufgestellt [96] angesehen, wodurch jedoch ihre mögliche Eigenständigkeit vor dem Hintergrund der Vorstellung der Offenbarung als des größeren der „konzentrische(n) Kreise" (gegenüber dem kleineren der Vernunftreligion) [97] nicht angetastet wird. Die spätere Beschäftigung mit anderen englischen „Deisten" wird nicht unwesentlich zur allmählichen Klärung dieses Gedankenganges beigetragen haben [98].

Ein weiterer Anhaltspunkt geht ebenfalls auf Tindal und auf M. Knutzens Auseinandersetzung mit dessen Auffassungen zurück. Knutzen, der Kant „vor allen Lehrern am meisten" galt [99], veröffentlichte 1742 eine Gegenschrift gegen Tindals „Einwurf: daß die christ-

---

[93] Zur Datierung vgl. Ak 7/337.

[94] Ca 7/364.

[95] Ebd.; auch: „Zubehör" Ca 5/347. – Das Bild des „Anziehens" auch im NT: Christus Rö 13, 14; Gal 3, 27; den neuen Menschen Eph 4, 24; Kol 3, 10; die Waffenrüstung Gottes Eph 6, 11; herzliches Erbarmen Kol 3, 12. – Darum ist für K. die Moral die Basis für die Religion und nicht umgekehrt: „Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andre Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? ... Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, daß er den Vorteil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse?" So spricht für K. „wahre Weisheit" (Ca 2/389). Vgl. Sir 35, 1–15: „Wer das Gesetz befolgt, bringt dadurch viele Opfer dar ... Versuch es nicht mit Bestechung, denn er nimmt sie nicht an ..." Insofern ist Kult ohne Moralität für K. „Gunstbewerbung" (vgl. ThPh 50 [1975] 16).

[96] Ca 10/121. – Vgl. *Edw. Lord H. of Cherbury,* De religione gentilium errorumque apud eos causis, Faks.-Neudruck d. Ausg. Amsterdam 1663, hrsg. u. eingel. v. G. Gawlick (Stuttgart B. C. 1967) 210: „ea omnia quae sub verborum involucris ..."; *J. Toland,* Christianity not mysterious, Faks.-Neudruck d. Erstausg. London 1696 m. e. Einleitung v. G. Gawlick u. e. textkr. Anh. (Stuttgart B. C. 1964) 119: „the Master (CHRIST) alone removing the Cover of the Ark; that is, the Mosaick Vail."

[97] Ca 6/150. Indem K. die Offenbarung ganz dem historischen Bereich überließ, hat er sie nicht eingeschränkt, sondern freigegeben: einerseits ist das historische Wissen (durch Bezeugung) von anderen Arten des Wissens nicht grundsätzlich verschieden (Ca 8/381), andererseits bleibt das Historische der Raum für die freie und unverfügbare Rede Gottes in allem, was über die Vernunftwahrheiten hinausgeht, auch wenn K. für sich selbst auf vieles davon nicht angewiesen zu sein glaubte. So wird auch das etwas aus dem Rahmen fallende Pörschke-Zitat zu verstehen sein, von dem Vorländer (Mann u. Werk) 155 berichtet. Vgl. auch ThPh 50 (1975) 10 f.

[98] Auch wenn K. englische Literatur nicht in der Originalsprache gelesen hat, was sehr wahrscheinlich ist, konnte er sich doch auf Übersetzungen stützen oder sich an zusammenfassende Wiedergaben halten, die reichlich vorhanden waren.

[99] *Borowski,* a. a. O. 16.

liche Offenbarung nicht allgemein sey" [100]. Es ist anzunehmen, daß Knutzen in seinen Vorlesungen oder auch privat darauf zu sprechen kam. Tindal hatte argumentiert, man könne Gott wohl kaum „auf ärgere Weise als ein willkührliches und parteyisches Wesen vorstellen", wenn man annehmen wollte, er „hätte in den lezten Zeiten die Absicht gehabt, einigen Menschen, ohne Ansehung ihrer Verdienste, einen höhern Grad der Glückseligkeit zu verschaffen, als den Uebrigen" und sie „zu seinen Lieblingen" zu „erwählen, ... bloß deßwegen; weil sie gewisse Sätze glauben, welche in dem Lande, worinnen sie von ungefähr auf die Welt gekommen sind, gelehret werden: da inzwischen andere, welche eine ungleich grössere Anzal ausmachen, von einem Jahrhundert zu dem andern seiner Gunst entbehren sollen", wenn man voraussetzt, daß „inzwischen die Christen ins besondere die Mittel und Beqvemlichkeit allein haben, ihren gebührenden höhern Grad und vorzüglichere Gattung der Seligkeit zu erlangen" [101]. Kant wird Knutzens „Widerlegungen" für unbefriedigend gehalten haben, zumal er die christlichen Gruppierungen vornehmlich als mehr oder weniger allen positiven und negativen Gruppenmechanismen unterworfene Sozialisationsorte eschatologischen Heilsegoismus erlebt haben dürfte, obwohl das Wort vom „Salz der Erde" und vom „Licht der Welt" (Mt 5, 13–16) schon immer galt. Gerade weil wir es heute mit dem „allumfassenden Heilssakrament" [102] leichter haben, darauf zu antworten, können wir um so mehr Verständnis dafür haben, daß Kant mit den damals für ihn greifbaren Lösungen nicht zufrieden war

[100] Seit der 3. Aufl. seines theologischen Hauptwerkes, das uns in der 4. Auflage vorliegt, diesem als Anhang beigefügt: Vertheidigte Wahrheit der Christlichen Religion gegen den Einwurf: Daß die christliche Offenbarung nicht allgemein sey. Wobey besonders die Scheingründe des bekannten Englischen Deisten Matthäi Tindals, welche indeßen Beweise, Daß das Christenthum so alt, als die Welt sey, enthalten, erwogen und widerleget werden, von Martin Knutzen, öffentlichen Professorn der Weltweisheit zu Königsberg (Königsberg 1747), folgt ab S. 223 auf: Philosophischer Beweiß von der Wahrheit der Christlichen Religion, darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein, und die Wahrheit oder Gewißheit der Christlichen insbesondere, aus zugezweiffelten Gründen der Vernunft nach Mathematischer Lehr-Art dargethan und behauptet wird, entworfen von Martin Knutzen, öffentlichen Professore der Weltweisheit auf der Academie zu Königsberg, Vierte Auflage, mit einigen Anmerkungen, Register und einer Zugabe hieher gehöriger Abhandelungen vermehret (Königsberg 1747). Vgl. zu der Auseinandersetzung auch *B. Erdmann*, Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants (Leipzig 1876), bes. ab S. 115. – Knutzens Lösung gipfelt im Bild einer Pyramide, die zum Himmel führt: „auf denen untern Staffeln", wo „Dunkelheit und Nebel" herrschen, befinden sich die Heiden, ganz oben im reinen Sonnenlicht die Christen. Die ungleiche Stellung ist dem sündigen Abstieg der Menschheit anzulasten, was die Weisheit Gottes um der Harmonie der Welt willen nicht durch ständige Wunder zu ändern gehalten ist. Aber auch von den niedrigsten Stufen führt der Weg zum Himmel (258–270).

[101] *Tindal*, dt. 717–720. Ganz ähnlich Rousseau (Émile, Amsterdam 1762) III 128: „le Dieu de cette religion seroit le plus inique & le plus cruel des tyrans."

[102] Vat. II: LG 48, AG 1, GS 45.

und sich bis ins hohe Alter mit dieser Frage beschäftigte [103]. Darum nahm er eine ganz eigentümliche Position „zwischen" den Konfessionen ein [104], ohne darum doch Indifferentist zu sein, was er entschieden ablehnte [105].

Mit der Suche nach dem allgemeinverbindlichen „Zwischen" hängt auch Kants bekannte Vorliebe für Reisebeschreibungen zusammen: er las alle, die er bekommen konnte [106]. Natürlich war zu seiner Zeit eine gute „Belesenheit im Fache der Reisebeschreibungen" unerläßlich für die „physische Geographie" [107]. Aber das scheint nicht sein einziger Gesichtspunkt dabei gewesen zu sein. Die Leipziger Biographie berichtet von einem Vorkommnis, das uns weiterhilft. Als sein Famulus, „ein Theolog, der Philosophie mit Theologie nicht zu vereinbaren wußte", ihn einst um Rat fragte, was da zu tun sei, soll ihm Kant geantwortet haben: „Lesen Sie Reisebeschreibungen." Und nochmals auf die Rückfrage, in der Dogmatik kämen Sachen vor, die er „nicht begreife" –: „Lesen Sie Reisebeschreibungen." [108] Wenn das zutrifft, können wir annehmen, daß diese Lektüre auch für Kant selbst in dieser Hinsicht aufschlußreich gewesen war, und zwar schon sehr früh, wie aus Borowskis Hinweis [109] hervorzugehen scheint. Von daher konnte Kant in seiner „physischen Geographie" auch von einer *„theologischen(-e) Geographie"* sprechen, „da (Da) die theologischen Principien nach der Verschiedenheit des Bodens mehrentheils sehr wesentliche Veränderungen erleiden", was sowohl für die „in ihren Grundsätzen verschiedenen Religionen" als auch für die verschiedenen christlichen Kirchen gilt [110]. Diese Unterschiede betreffen jedoch

[103] Vgl. z. B. Ca 6/207, 240, 246, 249 f., 255, 270 f., 274, 306, 326 und Ca 7/359, 361.

[104] Vgl. *A. Winter*, Kant zwischen den Konfessionen: ThPh 50 (1975) 1–37. Hegel greift diese kritische Bemühung nicht mehr auf, er ist dezidiert „lutherischer(-m) Christ(-en)" G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe) (Frankfurt/M. 1971) 11/68 f.

[105] Vgl. Ca 2/295.

[106] Vgl. *Jachmann*, a. a. O. 138; dazu *Borowski*, a. a. O. 79, *Reicke*, a. a. O. 15.

[107] F. Th. Rinks Vorrede zu der von ihm herausgegebenen „Immanuel Kants physische Geographie" Ak 9/153.

[108] A. a. O. II 220 f. Dort wird als Quelle dafür angegeben: Mnemosyne v. K. G. Schelle i. J. 1803, I. B. I H. S. 86. – Der theologische Aspekt des Reisens auch bei: D. PAVLI ANTONII . . . COLLEGIVM ANTI-THETICVM VNIVERSALE FVNDAMENTALE Nach der in den THESIBVS BREITHAVPTIANIS Befindlichen Ordnung der Theologischen Materien Anno 1718. und 1719. gehalten. Aus dem, Was verschiedene Auditores dem sel. Auctori nachgeschrieben / gesammlet und herausgegeben Von IOH. VLRICO Schwentzel, . . . Halle . . . 1732 im Hinblick auf den nur vermuteten Inhalt des Buches von *D. Jo. Fried. Mayer*, Reisender Lutheraner: „Auf Reisen kommt man aber unter allerley Religionen." Zur Bedeutung dieses postum publizierten Werkes vgl. *N. Hinske*, Kants Begriff der Antithetik (s. unten Anm. 125). In grotesker Übersteigerung diese Perspektive auch als Tenor der kurzen Erzählung *Voltaires* (1756): „Geschichte der Reisen Scarmentados".

[109] A. a. O. 79.

[110] Ak 9/165. Zum „Localen und Nationalen" in der Bibel vgl. Ak 23/424, über die method. u. sachl. Voraussetzungen ds. Betrachtungsweise (als Wissenschaft) vgl. Ca 8/4 f.; Einschränkung Ak 15,2/592.

nicht das Wesentliche der Religion: „Die Religion unseres Weltteils ist nicht die Sache eines eigenwilligen Geschmacks, sondern von ehrwürdigerem Ursprunge. Daher können auch nur die Ausschweifungen in derselben und das, was darin den Menschen eigentümlich angehört, Zeichen von den verschiedenen Nationaleigenschaften abgeben." Zu diesen „Ausschweifungen" gehören für Kant: Leichtgläubigkeit, Aberglaube, Schwärmerei und Gleichgültigkeit [111], was dann im Hinblick auf die verschiedenen Völker belegt wird. Damit macht Kant zwei Jahre nach Erscheinen des „Émile" von J. J. Rousseau an der dort geäußerten ganz ähnlichen Auffassung deutliche Abstriche und zeigt insofern seine Eigenständigkeit [112].

Diese verschiedenen Überlegungen haben eines gemeinsam: sie waren geeignet, falsche Verabsolutierungen aufzusprengen und sie auf ihr eigentliches Maß zu bringen. Aber nicht die Religion als solche wurde für Kant dadurch relativiert, sondern nur ihre äußeren Erscheinungsformen. Grundsätzlich gilt für Kant: „Äußere Religion ist ein Widerspruch. Alle Religion ist innerlich." [113] Äußere Kulthandlungen (Observanzen), die den Wert eines Mittels haben, um einzuüben, was man ausüben soll [114], läßt er zu [115]; sind es aber nur noch „moralisch indifferente" Handlungen [116], die einen solchen Bezug nicht mehr erkennen lassen, werden sie zum „Wahn" [117] der „Hofdienste" [118], der „Schwärmerei" [119] und der „Gunstbewerbung" [120]. Damit kann das Jugendproblem schließlich auf die Formel gebracht werden: „Die

---

[111] Ca 2/293.

[112] *Rousseau* (Émile, Amsterdam 1762) III 169 f.: „Je regarde toutes les religions particulieres comme autant d'institutions salutaires qui prescrivent dans chaque pays une maniere uniforme d'honorer Dieu par un culte public; & qui peuvent toutes avoir leurs raisons dans le climat, dans le gouvernement, dans le génie du peuple, ou dans quelqu'autre cause locale qui rend l'une préférable à l'autre, selon les tems & les lieux. Je les crois toutes bonnes quand on y sert Dieu convenablement: le culte essentiel est celui du cœur." Andererseits aber wieder ganz im Sinne Kants über die christliche Religion 179: „je la crois de toutes les religions qui sont sur la terre, celle dont la morale est la plus pure, & dont la raison se contente le mieux."

[113] Vorlesungen zur Moralphilosophie Ak 27, 1/330.

[114] Vgl. Ak 27, 1/329.

[115] Vgl. z. B. Ca 6/328.

[116] Ca 6/251. Damit befindet sich K. in Übereinstimmung mit M. Tindal, der auch gegen die indifferenten Religionshandlungen streitet: „Wenn man der Vernunft folgen will; so kan man keine unnöthige Dinge in der Religion zulassen: soll aber die Vernunft nichts dabey zu sagen haben; so möchte ich wissen, wo wir endlich festen Fuß fassen wolten? Wenn die Leute einmal überredet sind, daß sie glauben, solche Dinge wären für etwas gut: so sind sie gleich geneigt zu glauben, sie wären für alles gut. Zum wenigsten wird es niemals an Vorwand fehlen zu noch tausend andern Dingen von dieser Beschaffenheit ..." (*Tindal*, dt. a. a. O. 237). Vgl. zu diesem Text Ca 6/322.

[117] Ca 6/328; vgl. auch Ca 6/317, 319.

[118] Ca 6/302 Anm., 349.

[119] Z. B. Ca 6/324.

[120] Z. B. Ca 6/192.

Gottesfurcht und der Gottesdienst sind keine besondre Handlungen, sondern die Form aller Handlungen." [121]

Natürlich wird Kant von den ihn beschäftigenden religiösen Fragen aus nach einer wissenschaftlichen Bewältigung Ausschau gehalten haben. Aber schon während seiner Gymnasialzeit mußte er erleben, mit welch üblen Methoden verschiedene theologische Schulen und Richtungen einander zu bekämpfen imstande waren unter dem Vorwand dogmatischer Überzeugungen, worunter sein verehrter Lehrer Schultz besonders zu leiden hatte [122]. Daß man damals (übrigens auch auf katholischer Seite) Kontroverstheologie als „Theologia polemica" bezeichnete, konnte von hier aus gesehen als bezeichnend empfunden werden. Während Kant auf der Universität studierte, erschien ein 5bändiges Werk Stapfers mit dem Titel: „Institutiones theologiae polemicae universae ordine scientifico dispositae", das Kant nicht unbekannt geblieben sein dürfte [123], zumal die theologische Vorlesung, die er bei Schultz hörte, in den Universitätsunterlagen als „Collegium Thetico-polemicum et morale" [124] ausgewiesen war. Ein sehr viel älteres Handbuch der Kontroverstheologie, das lange im Universitätsbereich benutzt worden ist, stellte die gegnerischen Positionen links und rechts als Thesis und Antithesis einander gegenüber [125], ähnlich wie Kant das später mit seinem vierfachen Widerstreit der Antinomie der reinen Vernunft unter der Überschrift „Antithetik der reinen Vernunft" unternehmen sollte [126]. Insgesamt genommen wird jedoch Kant bei dem Wirrwarr der theologischen Polemiken, bei denen auch die Widerlegung der Widerlegung keinen der Widerlegten je überzeugte [127] – für A. Collins der Ansatzpunkt für

[121] Ak 27, 1/328.

[122] Vgl. ThPh 50 (1975) 30.

[123] (Tiguri MDCCXLIII). Vgl. Bohatec, a. a. O. 176. Es werden sich aber noch andere Berührungspunkte nennen lassen, wie z. B. die Relativierung der Zeremonien (I 440–446), die Allgenugsamkeit Gottes (I 121 gegenüber Ca 2/151) oder die Lehre über die Fundamentalartikel der Religion (I 513–550).

[124] *G. Hollmann*, Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants, in: Altpreuß. Monatsschrift 36 (1899) 1–73, hier: 52.

[125] Vgl. *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 Antinomielehre, in: Archiv f. Begriffsgeschichte XVI (1972) 48–59; knappe Zusammenfassung schon ThPh 50 (1975) 28 ff. Gemeint ist: „Collatio doctrinae pontificiorum et protestantium" von J. W. Baier (Jena 1686), die zusammen mit dem wohl durch F. A. Schultz vermittelten Gedankengut P. Antons (1661–1730) „einen der frühesten Gedankenstränge" darstellt für Kant, der „theologischer Herkunft" (*Hinske*, a. a. O. 49) ist. Hier wurden Anstöße gegeben und weitervermittelt, die weit über K.s Dialektik hinausreichen und durch den Hegelschen Idealismus und den dialektischen Materialismus ihren Weg zu uns gefunden haben.

[126] Z. B. Ca 3/306–7, 312–13 usw.

[127] Weil die Parteilichkeit die Argumentation und nicht umgekehrt die Argumente den Standort bestimmten, ein Phänomen, das sich heute sehr gut an manchen politischen Auseinandersetzungen exemplifizieren läßt. Besonders hitzig ging es da-

sein Plädoyer zugunsten der Notwendigkeit des „Freidenkens“ [128] –, keine Aussicht haben entdecken können, innerhalb der Theologie Boden unter die Füße zu bekommen. Seine Bestimmung des „*Widerlegen(s)*“ als „die Geschicklichkeit“, „einander das Nichtwissen zu demonstrieren“ [129], dürfte nicht ohne Bezug auf diese Situation sein.

Aber auch auf dem Gebiet der Philosophie, die ja den Anspruch vertrat, sichere Grunderkenntnisse zu bieten, scheint er die Lage nicht für besser gehalten zu haben. Nach einer gewissen Orientierungszeit, worauf sein Interesse für „alle(n) Wissenschaften“ schließen läßt [130], wird er ein ähnliches Unbehagen empfunden haben, wie er es schon bei F. Bacon [131] und R. Descartes [132] beschrieben finden konnte: überall Kontroversen, die in den Schulen tradiert wurden, und keine ange-

---

mals in England zu, worüber das: Freydenker-Lexicon oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister ihrer Schriften, und deren Widerlegungen. Nebst einem Nachtrage ... (Leipzig u. Bernburg 1759, Nachdr., hrsg. v. F. Venturi [Monum. pol. et phil. rariora Ser. I, Num. 2] – Torino 1960) von *J. A. Trinius* einen guten Überblick vermittelt. Ironisch formuliert J. Toland sein Unbehagen, daß Prediger gern ihre eigenen Einfälle „für die Orakel Gottes selbst ausgeben: „Obwohl jede Sekte behaupten wird, das treffe auf ihre Lehre nicht zu – und auch wir, *Serena*, wissen, daß es auf die Reformierte Religion, zu der wir uns bekennen, nicht zutrifft –, so beweisen die anderen mit unwiderlegbaren Argumenten, daß es für alle übrigen Sekten doch zutrifft. Denn es ist unmöglich, daß sie alle recht haben oder daß mehr als einer von ihnen im Recht ist ...“ (Briefe an Serena / über den Aberglauben / über Materie und Bewegung, hrsg. u. eingel. v. E. Pracht, übers. v. G. Wichmann [Berlin 1959] 33). *A. Collins*, a. a. O. 109 f.: „The Priests do not study Divinity properly so call'd, but only how to maintain a certain System of Divinity. Thus the *Popish, Mahometan, Lutheran*, and *Presbyterian* Priests, study their several Systems.“ Von diesem Buch gab es eine französische Übersetzung (1714, 1717 und 1766), die in Deutschland sehr verbreitet war (vgl. G. V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus [Tübingen 1841, Nachdr. mit e. Vorwort u. bibl. Hinw. v. G. Gawlick – Hildesheim 1965] 230 Anm.).

[128] A. a. O. ab S. 46.

[129] Ca 2/343.

[130] *Reicke*, a. a. O. 50. – Interessant ist in diesem Zusammenhang die Feststellung M. Wundts, daß J. D. Kypke, „der 1727–58 den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik innehatte“, „wesentlich theologisch interessiert“ war (*M. Wundt*, Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung: Heidelb. Abhdlgn z. Phil. u. ihrer Gesch. 32 [Tübingen 1945, Nachdr. Olms Paperbacks 4, Hildesheim 1964] 209).

[131] *F. Bacon*, a. a. O. VII 24: „Praeterea, si hujusmodi scientiae plane res mortua non essent, id minime videtur eventurum fuisse, quod per multa jam secula usu venit; ut illae suis immotae fere haereant vestigiis, nec incrementa genere humano digna sumant: eo usque, ut saepenumero non solum assertio maneat assertio, sed etiam quaestio maneat quaestio, et per disputationes non solvatur, sed figatur et alatur; omnisque traditio et successio disciplinarum repraesentet et exhibeat personas magistri et auditoris, non inventoris, et ejus, qui inventis aliquid eximium adjiciat.“

[132] Discours de la Méthode – Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übers. u. hrsg. v. *L. Gäbe* (Phil. Bibl. 261) (Hamburg 1964) 14: „Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres.“

messene Methode, um damit fertig zu werden. Was Rousseau in seinem „Émile" gegen die Philosophen schrieb [133], wird Kants volle Zustimmung gefunden haben. 1765 sprach er dann selbst in einem Brief an J. H. Lambert von der „zerstöhrende(n) Uneinigkeit der vermeinten Philosophen", „weil gar kein gemeines Richtmaas da ist ihre Bemühungen einstimmig zu machen", und von seinem damit zusammenhängenden Plan, in einem künftigen größeren Werk dieses Problem zu bewältigen [134]. Auch die Wolffsche Philosophie machte für ihn keine Ausnahme: Ch. Wolff, den Kant den „größten unter allen dogmatischen Philosophen" nannte [135], gehörte für ihn dennoch zusammen mit Ch. A. Crusius, dem er selbst wichtige Impulse verdankte [136], zu den *„Luftbaumeister(n)* der mancherlei Gedankenwelten", – Wolff, weil er „die Ordnung der Dinge" „aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert", Crusius, weil er sie „durch die magische Kraft einiger Sprüche vom *Denklichen* und *Undenklichen* aus Nichts hervorgebracht" habe [137]. Bei einer derar-

---

[133] A. a. O. III 25 f.: „Je consultai les Philosophes, je feuilletai leurs livres, j'examinai leurs diverses opinions; je les trouvai tous fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu, n'ignorant rien, ne prouvant rien, se moquant les uns des autres; & ce point, commun à tous, me parut le seul sur lequel ils ont tous raison. Triomphans quand ils attaquent, ils sont sans vigueur en se défendant."

[134] Ca 9/47.

[135] Ca 3/28.

[136] Vgl. *H. Heimsoeth,* Studien zur Philosophie Immanual Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen (KSt ErgH 71) (Köln 1956) 125–188: Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert; *G. Tonelli,* Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza, Vol. primo (Studi e Ricerche di Storia della Filosofia 29) (Torino 1959); *ders.,* Einleitung zu: Ch. A. Crusius, Die philosophischen Hauptwerke, 3 Bde., hrsg. v. G. Tonelli (Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1744–1747 [Hildesheim 1964–1969]) I, VII–LII.

[137] Ca 2/357. – M. W. ist bisher unbemerkt geblieben, daß der Ausdruck *„Luftbaumeister"* als Bezeichnung für Philosophen zurückweist auf das schon genannte „Mährgen von der Tonne" Swifts, wo es heißt: „Die Weise nun, deren sich die *Philosophen* aller Zeiten, zur Erlangung dieses Endzweks, bedienet, war diese, daß sie gewisse *Gebäude* in die *Luft* aufgeführet haben." (Sat. u. ernsth. Schriften v. D. J. Swift, Dritter Band, Zweyte Auflage [Hamburg u. Leipzig 1759] 61 f.; in der ersten Auflage des dritten Bandes – auch seitengleich als Sonderausgabe erschienen unter dem Titel: Dr. J. Swifts Mährgen von der Tonne. Nebst übrigen dazu gehörigen Schriften. Von neuem aus dem Engl. übers. – [Hamburg u. Leipzig 1758] 65 f.; in der schon zitierten Übersetzung von 1729 S. 43: „Zu diesem Ende haben die Weltweisen zu allen Zeiten, gewisse Gebäude in die Lufft aufgeführet." Originaltext: „To this End, the Philosopher's Way in all Ages has been by erecting certain *Edifices in the Air"*; zit. nach: *J. Swift,* A Tale of a Tub. With Other Early Works 1696–1707 Ed. by H. Davis [Oxford 1957] 33.) Im Zusammenhange damit stehen Swifts satirische Auslassungen über die Sekte der „Äolisten" (nach Herodot Lib. 4) ([2]III ab 166; [1]III ab 179; 1729: ab 160), eine breite Ausmalung seiner „Theorie" der Dünste, die in dem Fall, daß sie „nach oben" steigen, Prediger und Dichter inspirieren, oder auch durch Vernebelung des Gehirns zur Begründung ganzer philosophischer Systeme führen. Diese „Theorie" kommt an verschiedenen Stellen der Swiftschen Werke zur Sprache, z. B. im: Schreiben an einen Freund, von der Mechanischen

tigen Einschätzung der Situation, die wir bei Kant schon sehr früh ansetzen dürfen (4) [138], konnte es kaum sinnvoll erscheinen, nun etwa in der Theologie oder auch in der Philosophie nur um so hartnäckiger im bisherigen Sinn weiterzumachen. Man mußte grundsätzlicher fragen und die herkömmlichen Selbstverständlichkeiten überprüfen. Es war an der Zeit, die Fundamente zu untersuchen, die gemeinsamen Voraussetzungen und die gemeinsamen Irrtümer aufzuspüren, von denen aus schließlich die vielen Sackgassen ihren Ausgang genommen hatten [139], um dadurch vielleicht den einzigen Weg zu finden, auf dem allein es gelingen könnte, wenn überhaupt, denkerisch legitim den schließlichen „Überschritt zum Übersinnlichen" [140] zu wagen.

Erzeugung des Geistes. Ein Fragment ([2]III ab 296; [1]III ab 325; 1729/2 ab 65), oder in einer als Anhang zu der ebenfalls früh (1764) von K. zitierten Schrift: ΠΕΡΙ ΒΑΘΟΥΣ s. ANTI-SUBLIME. Das ist: D. Swifts Neueste Dicht-Kunst, Oder Kunst in der Poesie zu kriechen, mit Exempeln aus den Englischen Poeten erleutert, Nebst einem Vorschlage, wie das Aufnehmen dieser Poesie zu befördern sey. Aus d. Engl. ins Deutsche übersetzt (LEIPZIG 1733) beigebundenen Schrift mit dem Titel: Das im Menschen-Koth gefundene Gold, Oder das große Geheimnis, Aus Des Menschen Unflath und Urin... (HAMBURG 1731). J. Swift hat für seine „Theorie" selbst ein Vorbild in S. Butlers „Hudibras" gehabt, dessen hier gemeinte Stelle K. in den „Träumen eines Geistersehers" zitiert (Ca 2/364, Ak 2/348). Zu der sehr wahrscheinlich von K. benutzten Waserschen Übersetzung des „Hudibras" vgl. Ak 15/200 f. Anm.; ihr genauer Titel: *Samuel Butlers* Hudibras, ein satyr. Gedicht wider die Schwermer und Independenten zur Zeit Carls des Ersten in neun Gesängen. Aus d. Engl. übers. M. hist. Anm. u. Kupfern vers. (Hamburg u. Leipzig 1765). Dort wird als Parallele (Vorbild? Nachdichtung?) zu der von K. (sehr frei) zitierten Stelle ein lat. Vierzeiler aus Hexametern (von Harmer) angeführt. In der Übers. heißt es dann übrigens weiter: „eben so werden Speculationen, die über ihren rechten und Nutzen schaffenden Zwek hinauszielen, ungeachtet der großen und außerordentlichen Entdekungen weit entfernter Dinge, welche sie versprechen, zu lautern Grillen und eiteln Träumen, die nicht wenig nach der Narrheit riechen" (S. 293).

[138] Vgl. *N. Hinske*, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant (Stgt–Bln–Kln–Mz 1970) 120: „Diese frühzeitige Betonung des Methodenproblems kommt nun keineswegs von ungefähr. Sie scheint vielmehr eine Art *Gegen*bewegung zu der Beunruhigung durch die Lage der Metaphysik zu sein und spielt bei der Ausarbeitung der späteren Transzendentalphilosophie eine bestimmende Rolle."

[139] Ganz ähnliche Überlegungen hatte schon Ch. Wolff zu Beginn seines Studiums angestellt: „Weil ich aber da unter den Catholicken lebte und den Eifer der Lutheraner und Catholicken gegen einander gleich von meiner ersten Kindheit an wahrnahm, dabey merckte, daß ein ieder Recht zu haben vermeinete; so lag mir immer im Sinne, ob es dann nicht möglich sey, die Wahrheit in der Theologie so deutlich zu zeigen, daß sie keinen Wiederspruch leide. Wie ich nun nach diesem hörete, daß die Mathematici ihre Sachen so gewis erwiesen, daß ein jeder dieselben vor wahr erkennen müsse, so war ich begierig die Mathematik methodi gratia zu erlernen, um mich zu befleissigen, die Theologie auf unwiedersprechliche Gewisheit zu bringen; da aber auch hörete, es fehlete noch die Philosophia practica und Dürrii Theologia moralis, welche damahlen im Schwange war, wäre ein dürres und mageres Werck, so setzte mir auch vor die Philosophiam und Theologiam moralen auszuarbeiten. Hierinnen bestärkte mich Herr Neumann, der den Nutzen der mathematischen Methode in der Theologie und Moral anprieß, ..." (*Ch. Wolffs* eigene Lebensbeschreibung, hrsg. m. e. Abhdlg über Wolff v. H. Wuttke [Leipzig 1841] 120–122).

[140] Ca 8/276: „Der Metaphysik drittes Stadium. Praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen".

Damit wäre in einem zweiten Schritt angedeutet, wie trotz oder gerade wegen seines theologischen Interesses Kants Weg zur Philosophie führen konnte. Was zunächst als bloßer psychologischer Rationalisierungsprozeß erscheinen mochte, erwies sich im Laufe der Zeit als etwas sehr viel Umfassenderes, nämlich als die biographische Erlebensgrundlage aller Philosophie überhaupt, die sich als individuelle Erfahrung jedem begrifflichen Zugriff von außen letzten Endes entzieht [141]. In einem dritten Schritt soll deshalb vom Werk des Philosophen ausgegangen werden, um zu sehen, was sich dort von den vermuteten Impulsen niedergeschlagen hat.

Zunächst ist dabei nach Kants persönlicher Religiosität zu fragen, wie sie sich, wenn auch mit großer Zurückhaltung (entsprechend der „Flucht nach innen") in seinen Schriften ausdrückt [142]. Es lassen sich hier drei Eigentümlichkeiten der Religion Kants angeben, die für unsere Fragestellung von Bedeutung sind.

An erster Stelle ist das starke Erhabenheitserleben angesichts der Unermeßlichkeit des Universums zu nennen, das von H. Schmalenbach besonders herausgestellt wird. Der sonst so kühle Kant spricht von Verwunderung, edlem Erstaunen [143], ja sogar von Entzükkung [144], und zwar keineswegs im pantheistischen Sinn (so Schmalenbach), sondern von Anfang an im Hinblick auf einen unendlichen, aber persönlichen Schöpfergott, der der Urheber auch der Materie und nicht etwa bloß der Ordnung ist [145], was anzunehmen ein „beträchtliche(r) Fehler" wäre und die Gefahr eines „feineren Atheismus" in

---

[141] Vgl. *N. Hinske,* Das Thema der Philosophie (Trierer Universitätsreden 1) (Trier 1975) 47: „Die Philosophie kann nicht mehr, als die Antwort, die das Leben selbst gibt, auf die Ebene des Begriffs zu heben und auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen. Sie bleibt, auch was die Frage nach dem Ganzen des individuellen Lebens betrifft, auf jenes Wissen angewiesen, das an die Biographie des Einzelnen gebunden ist. Wo sie es aufgrund eines einseitigen Wissenschaftsbegriffs aus ihren Überlegungen ausklammert, wird sie an der Sinnfrage scheitern, sie am Ende gar als ‚Scheinfrage' ‚widerlegen', um im Schatten der Einzelwissenschaften wie der Ideologien ein esoterisches Dasein zu fristen."

[142] Vgl. zu dieser Frage: *P. Kalweit,* Kants Stellung zur Kirche (Schriften d. Synodalkomm. f. ostpr. Kirchengesch. 2) (Königsberg 1904); *W. Boette,* Kants Religion (Pädagog. Magazin H. 780) (Langensalza 1920); *K. Vorländer,* Imm. Kant. Der Mann und das Werk, 2 Bde. (Leipzig 1924); *H. Schmalenbach,* Die religiösen Hintergründe der kantischen Philosophie, in: Bl. f. Dt. Phil. 1 (1927/28) 29–60, 189–226; *H. Rust,* Kant und das Erbe des Protestantismus. Ein Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum (Gotha 1928); *H. Schmalenbach:* Kants Religion (Sonderhefte d. Dt. Phil. Gesellschaft 1) (Berlin 1929); *H. Noack,* Einleitung zu: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. v. K. Vorländer (Phil. Bibl. 45) (Hamburg 1956); *O. Reboul,* Kant et la Religion: RevHistPhRel 50 (1970) 137–153.

[143] Ca 1/258 und 315; vgl. auch 1/255, 309.

[144] Ca 1/309; vgl. auch 1/258.

[145] Ca 2/129, 134, 425. Der Begriff des eigentlichen Schöpfers ergibt sich, wenn man nach dem Grund der Möglichkeit der Dinge fragt (Ca 2/132). „Das Ganze der Welt ist an sich selbst Nichts, außer insoferne es durch den Willen eines andern Etwas ist" (Ca 2/235).

sich schlösse [146]. Der unendliche Raum ist für ihn erfüllt mit der Gegenwart Gottes [147], der seine Vollkommenheiten in allen Stufen der Vielfalt des Geschaffenen offenbart [148] und den Betrachter „so mannigfaltiger Schönheit" und Harmonie dazu bringt, „diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewigen Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichsam bereit darliegen" [149]. So heißt es schon in der „Allgemeine(n) Naturgeschichte" (1755): „In der Tat, wenn man mit solchen Betrachtungen ... sein Gemüt erfüllet hat, so gibt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heitern Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen." [150] Die Unnennbarkeit und Unausdrückbarkeit dieser gleichzeitig unleugbar realen Begriffe sollte ihn sein Leben lang beschäftigen.

Aus dieser Perspektive heraus wird das Maß alles Irdischen gewonnen [151]: Wir Menschen sind nur „Fremdlinge" [152] auf Erden, und nicht dazu da, „um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu bauen", weil unser „Leben ein weit edleres Ziel hat" [153]; hier ist es bloß eine Brücke „über einen Teil des Abgrundes der Ewigkeit" [154]. Darum kann diese Welt für den Menschen als „Tummelplatz seiner Begierden billig nicht das Ziel aller seiner Absichten enthalten" [155]. Wer sich darüber im unklaren ist, läuft „Wasserblasen", „Träumereien", „Einbildungen" und „Bilder(n) der Zauberlaterne" nach und lebt in einer „Welt der Fabeln", die er sich selbst geschaffen hat, bis der Tod „dieses Schattenspiel schließt" [156].

Die zweite Eigentümlichkeit der Kantschen Religiosität ist das Erhabenheitserleben einer Unendlichkeit nach innen, die „nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist" [157] und

[146] Ca 2/129.
[147] Ca 1/316.
[148] Ca 1/367.
[149] Ca 2/140.
[150] Ca 1/369; vgl. auch Ca 2/247.
[151] Vgl. Ca 2/320 f. Hierher gehört auch K.s Vorliebe für den englischen Dichter Alexander Pope, den er in seinen Schriften öfters zitiert. Vgl. dazu *G. Tonelli* (Elementi) 203; *ders.*, Kant, dall'Estetica metafisica all'Estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754–1771) e sulle sue fonti, in: Memorie dell'Academia delle Scienze di Torino, Ser. III, Tom. 3, Parte 2ª (Torino 1955) 135.
[152] Ca 1/467.
[153] Ca 1/472. Vgl. den letzten Brief J. Lockes an A. Collins: „... daß dieses Leben eine Scene der Eitelkeit ist, die schnell vergeht und keine gediegene Befriedigung gewährt, ausser in dem Bewustseyn, recht zu handeln, und in der Hoffnung eines andern Lebens" (1704, zit. nach *Lechler*, a. a. O. 219).
[154] Ca 2/41.
[155] Ca 1/441.
[156] Ca 2/43. [157] Ca 5/175.

sich im *„moralische(n) Gesetz in mir"* [158] kundtut. Dabei ist zu beachten, daß Kant die Moral zunächst auf „ein unauflösliche(s) *Gefühl* des Guten" [159] zurückführte, ohne sich seiner Sache dabei aber schon sicher zu sein. Erst später in der kritischen Zeit wird die gefühlsmäßig *„empfundene Abhängigkeit* des Privatwillens vom allgemeinen Willen" [160] als in der Natur der Vernunft verankerter, apriorisch vor aller Erfahrung gegebener Begriff der reinen, aber praktischen Vernunft beschrieben, der jedes Vernunftwesen in gleichem Maße betrifft [161]. Insofern entspricht es „der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens", „keinem Gesetze" zu gehorchen „als dem, das es zugleich selbst gibt" [162]. Erst die nicht notwendige Übereinstimmung des „nicht schlechterdings guten Willens" mit dem Gesetz der Vernunftautonomie bedingt die Verbindlichkeit einer zu bewirkenden Übereinstimmung als objektive, aber praktische Notwendigkeit, d. h. als Pflicht [163], die auch in diesem, nämlich unserem, Fall ein unableitbar ursprünglich Gegebenes ist, ein „Factum der reinen Vernunft", das „sich für sich selbst uns aufdringt" [164]. Aus dem moralischen Gesetz als der „ratio cognoscendi" der Freiheit läßt sich diese als seine Möglichkeitsbedingung („ratio essendi") erschließen [165]. Damit wird die Idee der Freiheit zur Einbruchsstelle des „mundus intelligibilis" in unsere Erfahrungswelt [166], weil sie als transzendentale die Unabhängigkeit der Vernunft vom Ursachenzusammenhang der Sinnenwelt

[158] Ca 5/174.

[159] Ca 2/201.

[160] Ca 2/350, zunächst vorgestellt „als die Folge einer wahrhaftig tätigen Kraft", die „in der Welt aller denkenden Naturen" auf *„moralische Einheit* und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen" hindrängt, ähnlich wie die Newtonsche Gravitation einen allgemeinen Zusammenhang in der materiellen Welt bewirkt.

[161] Ca 4/268 f.

[162] Ca 4/293.

[163] Ca 4/298, 293.

[164] Ca 5/36.

[165] Ca 5/4 Anm.

[166] Freiheit, als transzendentales Prädikat genommen, führt zur „herrliche(n) Eröffnung" „einer intelligibelen Welt durch Realisierung des sonst transszendenten Begriffs der Freiheit" (Ca 5/103); darum ist es „eigentlich der Begriff der Freiheit", „der unter allen Ideen der reinen spekulativen Vernunft allein so große Erweiterung im Felde des Übersinnlichen, wenngleich nur in Ansehung des praktischen Erkenntnisses verschafft" (Ca 5/113). „Eröffnung" und „Erweiterung" bezeichnen dabei nur die neue, kritische Weise des Zugangs zur Welt der geistigen Naturen, die für K. bis dahin durchaus Gegenstand seiner Überzeugung und sogar einer metaphysischen Hypothese war: das kritische Denken holt das metaphysische Denken ein und reinigt es von allen Versuchungen des Überschwangs. Vgl. dazu: *G. Tonelli,* Kant's Ethics as a part of Metaphysics: a possible Newtonian Suggestion? with some Comments on Kant's 'Dreams of a Seer', in: Philosophy and the Civilizing Arts. Essays Presented to H. W. Schneider, Ed. by C. Walton and J. P. Anton (Ohio Univ. Press/ Athens 1975) 236–263. Vgl. allgemein dazu: *W. Teichner,* Die intelligible Welt. Ein Problem der theoretischen und praktischen Philosophie I. Kants (Monogr. z. phil. Forsch. 46) (Meisenheim/Glan 1967); *G. Antonopoulos,* Der Mensch als Bürger zweier Welten. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte von Kants Philosophie (Diss. Kln 1956) (Athen 1957).

fordert [167] und als Schlüsselbegriff dient, um als „Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens" die Ideen von Gott und Unsterblichkeit in praktischer Absicht als Postulate abzuleiten [168]. Von hier aus führt der Weg zur *„Religion,* d. i. *zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote"* [169]: das beständige Weiterfragen erreicht geläutert seinen Ursprung. „Denn nichts ehrt Gott mehr als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazukommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen." [170] Diese besondere Stellung des Sittengesetzes rechtfertigt auch hier die Ausdrücke der Achtung und Bewunderung einer unbegreiflichen Erhabenheit [171] und andererseits die vorrangige Forderung der Redlichkeit und Wahrhaftigkeit [172], die Kant in der Gestalt des Hiob dargestellt findet, den er unter dieser Rücksicht oft erwähnt und für sich selbst als eine Art von Vorbild ansieht. Von hier aus lassen sich vielfache Beziehungen zum Tenor seiner Philosophie erkennen.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß diese eher alttestamentlich-herbe Nüchternheit Kants, die an das Buch Kohelet („Vanitas vanitatum, et omnia vanitas" 1, 2) erinnert und wie Hiob imstande ist, von „Dankbegierde gegen das höchste Wesen", „das selbst alsdenn, wenn es züchtigt, verehrungs- und liebenswürdig ist" [173], zu sprechen, bei weitem die Oberhand in seinem Werke hat. Dennoch, und das ist die dritte Eigentümlichkeit, lebte er, soweit er das irgend persönlich nachzuvollziehen vermochte (und in diesem Sinne in einer „eigentümlichen" Weise) aus der Kraft der Botschaft des Neuen Testaments, auch wenn Dogmatiker gegen seine weitgehend „entmythologisierende" Hermeneutik vieles einzuwenden haben [174]. Nicht allein, daß Kant das Christentum für „prinzipiell liebenswürdig" hält und über

[167] Ca 3/539. [168] Ca 5/115. [169] Ca 5/140. [170] Ca 5/142.
[171] Ca 6/189; 7/370.
[172] Ca 6/341 Anm.; Ak 18/604; 19/145.
[173] Ca 1/470. Vgl. dazu *A. Pope,* Versuch vom Menschen, in der Übers. von B. H. Brockes (Hamburg 1740), die K. benutzt hat: „Wie ist es möglich, daß man nicht sowohl des Himmels *Huld* empfinde, Als seine weise *Macht* zugleich, so wohl in dem, was Ihm gefällt, Uns zu zustehen, als nicht minder in dem, was Er uns vorenthält?" (S. 23).
[174] Vgl. *J.-L. Bruch,* La Philosophie religieuse de Kant (Analyse et Raisons 11) (Aubier 1968) 257 f.; *H. de Vos,* a. a. O. 7, 103 f.; *O. Reboul,* a. a. O. 144 f. K.s Glaubensbekenntnis scheint für ihn selbst auf die biblische Kurzformel gebracht werden zu können: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Umglauben." (Ca 6/340), die er auch in einem Brief an Fichte als „Mittelweg" vorschlägt und erläutert: „Ich glaube, lieber Herr! (d. i. ich nehme es gern an, ob ich es gleich weder mir noch andern hinreichend beweisen kann); hilf meinem Unglauben!' Das heißt den moralischen Glauben in Ansehung alles dessen, was ich aus der Wundergeschichtserzählung zu innerer Besserung für Nutzen ziehen kann, habe ich und wünsche auch den historischen, sofern dieser gleichfalls dazu beitragen könnte, zu besitzen. Mein unvorsätzlicher *Nichtglaube* ist kein vorsätzlicher *Unglaube"* (Ca 10/121).

alle Maßen lobt; er rechnet sich in aller Selbstverständlichkeit selbst dazu, und es scheint, daß das fast vollständige Vermeiden des Namens „Jesus" und des zum Namen gewordenen Titels „Christus" in seinen Druckwerken zugunsten der verschiedenartigsten Umschreibungen eher auf ehrfürchtige und vielleicht sogar verletzlich-scheue Zurückhaltung als auf distanzierte Verlegenheit zurückzuführen ist [175]. Das läßt sich auch durch einen Brief an Borowski vom 24. Oktober 1792 stützen [176]. In der „Allgemeine(n) Naturgeschichte" von 1755 konnte er jedenfalls noch schreiben: „Eine Glückseligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünschen sich erkühnen darf, lehret uns die Offenbarung mit Überzeugung hoffen. Wenn denn die Fesseln, welche uns an die Eitelkeit der Kreaturen geknüpft halten, in dem Augenblicke, welcher zu der Verwandelung unsers Wesens bestimmt worden, abgefallen sind, so wird der unsterbliche Geist, von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreiet, in der Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen den Genuß der wahren Glückseligkeit finden." [177] Diesen Zustand kann der Mensch schon im voraus „mit einer süßen Hoffnung" kosten, woraus jene „ruhige Heiterkeit der Seele" entspringt, „der keine Zufälle mehr unerwartet sind" [178]. So deutet alles darauf hin, daß er solche ganz persönlichen Erfahrungen meint, wenn er 1766 an Moses Mendelssohn schreibt: „Zwar dencke ich vieles mit der allerkläresten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht dencke." [179] Äußerungen dieser Art

[175] Ca 6/422 ff.; vgl. ThPh 50 (1975) 22 f. Die Behauptung W. Boettes, K. habe an der „Geschichtlichkeit des Bildes Christi ... gezweifelt", läßt sich nicht aufrechterhalten (a. a. O. 75). Wohl hat K. den historischen Bereich auch des N. T. als Philosoph weitgehend „auf sich beruhen" lassen (Ak 23/431), weil der zeitliche Abstand und die vermittelnde Gelehrsamkeit der Ausleger neben dem Zufälligen, das ohnehin den geschichtlichen Ereignissen eigen ist, zu viel Unsicherheitsfaktoren beinhalten, die seiner Vernunftreligion nicht anhaften (vgl. Ca 6/255–260). K.s Zurückhaltung ist viel eher mit seiner besonderen Hochschätzung des atl. Bilderverbotes („Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden als das Gebot: Du sollst Dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis ..." [Ca 5/347]) in Verbindung zu bringen, das ja wohl mit dem späteren ehrfurchtsvollen Nicht-Aussprechen des Jahwe-Namens zusammenhängen dürfte.

[176] Ca 10/171: „Die Parallele, die ... zwischen der christlichen und der von mir entworfenen philosophischen Moral gezogen worden, könnte mit wenigen Worten dahin abgeändert werden, daß statt derer Namen, davon der eine geheiliget, der andere aber eines armen ihn nach Vermögen auslegenden Stümpers ist, diese nur eben angeführten Ausdrücke gebraucht würden ..."

[177] Ca 1/324 (dazu: 1 Kor 2,9 nach Is 64,4, ein Bezug, der weder von v. Kügelgen noch von Vorländer [Einleitung] angegeben wurde).

[178] Ca 1/325 und Ca 2/41. Es könnte auch auf K. selbst zutreffen, was er seinen Eltern nachrühmte, daß sie nämlich „das Höchste" besaßen, „was ein Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen innern Frieden, die durch keine Leidenschaft beunruhigt wurden" *(Rink*, a. a. O. 14). Eine Andeutung in dieser Richtung mag auch die Bemerkung in einem Brief an M. Herz (v. 20. Aug. 1777) enthalten, daß er mit seinem „Antheil an den Glücksgütern vollig zufrieden" sei (Ca 9/158).

[179] Ca 9/56.

lassen darauf schließen, daß ihm seine religiöse Überzeugung einen starken inneren Rückhalt geboten hat [180]. Auch wenn er später konkrete Erscheinungsformen des Christentums kritisierte, dann tat er das sehr wahrscheinlich nicht, weil er sich diesem innerlich entfremdet hätte, sondern um das, was ihm daran als kostbarer Besitz galt, für sich selbst und andere vor Abnutzung und Veräußerlichung zu bewahren; denn „alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch

[180] Von hier aus läßt sich auch eine alte Kontroverse einigermaßen einordnen, auf die mich Herr Prof. N. Hinske (Trier) aufmerksam machte. *C. du Prel* gab 1889 (Leipzig) „I. Kants Vorlesungen über Psychologie" (= aus den Vorlesungen über Metaphysik nach Pölitz [Erfurt 1821]) neu heraus und versah sie mit einer Einleitung: „Kants mystische Weltanschauung" (Neuaufl. mit Vorwort v. Th. Weimann Pforzheim 1964). Du Prel war sehr an einer „mystischen Philosophie" interessiert, die sich die Erforschung okkulter und spiritistischer Phänomene zur Aufgabe gemacht hatte (also der Parapsychologie in unserem Sprachgebrauch). Er glaubte in K. schon aufgrund der „Träume eines Geistersehers" und des Briefes an Ch. v. Knobloch einen Bundesgenossen gefunden zu haben und sah sich darin vollends bestätigt, als ihm die Vorlesung über Psychologie in die Hände fiel. Aufgrund einer Übereinstimmung in 10 Lehrpunkten, die er feststellen zu können glaubte, betrachtete er K. als Vertreter einer „Mystik" in seinem Sinne (63). Aber er gestand auch Unterschiede zu: „Negierend, oder wenigstens skeptisch ist *Kant* in Bezug auf das Hereinragen der Geisterwelt in die unsere, welches der heutige Spiritismus lehrt; dagegen unterliegt für Kant das Hineinragen des Menschen in die Geisterwelt nicht dem mindesten Zweifel ..." (15). Gegen diese Kantauslegung wandte sich *P. von Lind* mit seinem Buch: „Kant's mystische Weltanschauung, ein Wahn der modernen Mystik. Eine Widerlegung der Dr. C. du Prel'schen Einleitung zu Kant's Psychologie" (München o. J. [1892]), indem er das Steuer nun vollends in die Gegenrichtung herumwarf und damit des Guten zuviel tat. Denn als gläubigem Menschen war K. eine „andere Welt" als ein Jenseits „geistiger (-e) Anschauung" durchaus vertraut (bei Pölitz 155 f.). Deshalb lehnte er auch metaphysische „Träumereien" über diese Frage nicht rundweg ab, und er stimmt auch E. Swedenborg insofern zu, als dieser einen *mundus intelligibilis* als ein reales Universum vertrat, der vom *mundus sensibilis* unterschieden sei (Pölitz 257). Für die Hypothese einer unter sich unmittelbar zusammenwirkenden Geisterwelt hat G. Tonelli noch verschiedene andere Autoren namhaft gemacht, auf die K. sich stützen konnte, so besonders J. P. Eberhard (der eine Theorie von G. Cheines referiert), A. G. Baumgarten, G. F. Meier und J. E. Gunner (Kant's Ethics 247–252). Freilich ist der kritisch gefilterte „mundus intelligibilis" K.s kaum mehr im Sinne du Prels zu verwenden, aber die kritische Spitze schlug in K.s Vorlesungen (ad usum Delphini) nicht immer ganz durch. Dennoch kommt auch die Psychologievorlesung zu dem Schluß, daß ein allzu angelegentliches Sich-Beschäftigen mit der künftigen Welt dem Menschen abträglich ist, weil dies nicht unsere irdische Bestimmung sei: „Die Vorsehung hat uns die künftige Welt verschlossen, und uns nur eine kleine Hoffnung übrig gelassen, die hinreichend genug ist, uns dazu zu bewegen, *uns derselben würdig zu machen;* welches wir nicht so eifrig thun würden, wenn wir die künftige Welt schon zum Voraus kennten" (Pölitz 261). – *L. Goldschmidt* stritt in seiner Abhandlung: Kant's ‚Privatmeinungen' über das Jenseits und Die Kant-Ausgabe der Königl. preuß. AkadWiss. Ein Protest (Gotha 1905) gegen den Versuch, K. „Mystik anzuheften", den er hinter der von der Akademieausgabe vorgenommenen Änderung „keine" in „reine Privatmeinungen" (Ak 3/509) vermutete (bes. 54 f.). – Neuerdings hat *W. A. Schulze* (Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus: ZPhForsch XVIII [1964] 85–118) auf einen anderen Zugang zu dieser Frage verwiesen. Bekanntlich hat K. im „Streit der Fakultäten" einen Brief C. A. Willmans' als Anhang abgedruckt unter der Überschrift: „Von einer reinen Mystik in der Religion", worin von gewissen „Separatisten" die Rede ist, die sich „Mystiker" nannten und „alles verwarfen, was Gottesdienst heißt", ohne daß sich K. jedoch

verwenden“ [181]. Man kann annehmen, daß sich ihm gerade von hier aus eine kritische Distanz auftat, die ihn die bisherigen Anstrengungen der Theologie und auch der Metaphysik als unzulänglich und schal empfinden ließ.

Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß die hier genannten drei besonderen Eigentümlichkeiten der persönlichen Religion Kants in direkter Beziehung zu den drei Ideen der reinen Vernunft stehen, die als Postulate der praktischen Vernunft wiederkehren und sich mit Hilfe der Urteilskraft auch für die spekulative Vernunft wenigstens in moralischer Rücksicht als real erwiesen [182], nämlich: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Von ihnen gilt dann das bekannte Wort aus der „Kritik der Urteilskraft“, sie seien „diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen“ [183]. Aber damit ist dem Gang der Darstellung schon vorgegriffen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Kant ungewollt seine ganze persönliche Religiosität charakterisiert, wenn er 1760 schreibt:

„Unter diesen Betrachtungen richtet der Weise (aber wie selten findet sich ein solcher!) die Aufmerksamkeit vornehmlich auf seine große Bestimmung jenseits dem Grabe. Er verlieret die Verbindlichkeit nicht aus den Augen, die ihm der Posten auferlegt, auf welchen ihn hier die Vorsehung gesetzt hat. Vernünftig in seinen Entwürfen, aber ohne Eigensinn, zuversichtlich auf die Erfüllung seiner

---

mit den vergleichenden Anspielungen des Verfassers identifizieren wollte (Ca 7/381–387). Ein gewisses sympathisierendes Wohlwollen dieser Parallelisierung gegenüber wird man indes unterstellen dürfen, obwohl K. sechs Jahre später Mystik als „das gerade Gegentheil aller Philosophie“ (Ak 8/441, vgl. auch die Entwürfe dazu in Ak 23/467 f. und bei *D. Henrich:* Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung, in: Kritik und Metaphysik. Studien H. Heimsoeth zum 80. Geb. [Berlin 1966] 40–59) bezeichnet hat. (Vgl. auch die Notiz von 1799 zu diesem Thema [Ak 19/648]: „Willmans konnte allenfalls zur Absicht haben, das eine so wie das andere Prinzip durch die Entgegensetzung zweyer Theorien – sich beyde zernichten zu lassen.“ Mystik also als möglicher Weg?) Schulze glaubt darin allerdings nur eine mögliche Brücke für die jüngeren Kantianer zu erkennen, sich der Mystik zuzuwenden. Darüberhinaus sieht er jedoch in K.s „Ablehnung des ‚Geschichtsglaubens‘“ eine Gemeinsamkeit mit den Mystikern. Eine interessante Überlegung! Will man indes nicht ins bloße Mutmaßen verfallen, wird man begründeterweise von einer Mystik jedenfalls im religiösen Sinn bei K. nur sprechen können, wenn man darunter das Bewußtsein einer beglückenden Geborgenheit in Gott versteht, das der Worte nicht bedarf, sondern sie geradezu scheut, aber als Gesinnung zum „*Geist des Gebets*“ wird, „der ‚ohne Unterlaß‘ in uns stattfinden kann und soll“ (Ca 6/346), verbunden mit einer ausgeprägten und festen „Jenseits“-Hoffnung. Vgl. auch die „Denkverse zu Ehren verstorbener Collegen“ Ak 12/395–397. – J. G. Fichte erwähnt 1792 einen nicht erhaltenen Brief Kants, in dem dieser von „der Reise in eine andere Welt“ gesprochen haben soll (Ca 10/170), und schreibt ein Jahr später an K. von „jener Welt, deren Hoffnung Sie so manchem, der keine andre hatte, und auch mir gegeben haben, . . .“ Ca 10/199).

[181] Ca 6/146; vgl. auch 6/245.

[182] Vgl. Ca 5/554 Anm.; vgl. auch Ca 5/143. Damit soll gleichzeitig gezeigt sein, daß K. mit seiner Philosophie nicht nur einfach die „drei Dogmen der Aufklärung“ (dieser Ausdruck bei *K. Vorländer,* Philosophie der Neuzeit. Die Aufklärung [Geschichte der Philos. V, rde 281–282] [Hamburg 1969] 51) übernommen hat.

[183] Ca 5/555. Vgl. auch Ca 3/536, 540.

Hoffnung, aber ohne Ungeduld, bescheiden in Wünschen, ohne vorzuschreiben, vertrauend, ohne zu pochen, ist er eifrig in Leistung seiner Pflichten, aber bereit, mit einer christlichen Resignation sich in den Befehl des Höchsten zu ergeben, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen diesen Bestrebungen ihn von der Bühne abzurufen, worauf er gestellet war. Wir finden die Wege der Vorsehung allemal weise und anbetungswürdig in denen Stücken, wo wir sie einigermaßen einsehen können; sollten sie es da nicht noch weit mehr sein, wo wir es nicht können?" [184].

Der letzte Satz kehrt in ganz ähnlicher Form 18 Jahre später (1788) in der KprV wieder[185] und kann damit als Bestätigung gelten, daß sich Kant in diesem Sinne wenigstens bis zu diesem Zeitpunkt treu geblieben ist. Wir dürfen annehmen, daß sich daran auch in der Spätzeit nichts mehr geändert hat [186]. Kant hielt ja die Religion nicht für einen bloßen Sektor des Lebens, sondern in aller Selbstverständlichkeit für das Sicheinlassen auf die umfassende Sinnfrage nach dem Ganzen der Welt und des Menschen überhaupt: weil es sonst nämlich einerlei wäre, „ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewalttätig verhalten habe" [187], wenn er doch „in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie" [188] zurückgeworfen wird. Wozu dann die Natur, die Kunst, der Mensch? Die Vernunft könnte sich dabei nicht beruhigen[189]. Darum, so heißt es in der KprV, „muß es befremden, daß gleichwohl die Philosophen alter sowohl als neuer Zeiten die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon *in diesem Leben* (in der Sinnenwelt) haben finden, oder sich ihrer bewußt zu sein haben überreden können." [190]

Ein Philosoph kann wohl versuchen, von seinem Glauben zu abstrahieren, aber diese Konstruktion wird nie vollständig gelingen. Kant hat einen methodisch korrekten Weg gesucht, um sozusagen „von unten her" zum Glauben aufzusteigen [191]. Obwohl er sich der dabei implizierten Probleme bewußt war und anderen „verdienstvolle(n) Männer(n)" ironisch ihren „Kunstgriff" vorwarf, aus dem „a posteriori" ein „a priori" zu machen [192], ist er selbst an einzelnen Stellen auch nicht immer der Gefahr einer Rückrationalisierung ganz

[184] Ca 2/44.
[185] Ca 5/160.
[186] Vgl. Ak 19/649: „Es ist unmöglich, daß ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde" (1799).
[187] Ca 5/539.
[188] Ca 5/533.
[189] Vgl. Ca 5/560.
[190] Ca 5/125 f.
[191] Vgl. Ca 4/360: „Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß."
[192] Ca 2/374 f.

entkommen. Nicht zuletzt durch eine Methodenunsicherheit dieser Art, die bis in die Wahl des Titels durchschlug [193], ist die Deutlichkeit und Geschlossenheit seiner Religionsschrift beeinträchtigt, so daß es kaum möglich ist, ohne Kenntnis seines kritischen Grundansatzes einen hermeneutisch angemessenen Zugang zu ihr zu finden [194], obwohl dieses Werk die Harmonie der Vernunftreligion mit dem biblischen Christentum darlegen soll [195]. O. Reboul hat darum die Vermutung geäußert, daß Kants Philosophie mehr mit dem Christentum zu tun haben könnte als seine Religionsphilosophie im engeren Sinn [196].

Daher ist nun in einem weiteren Schritt (nachdem wir nach Kants Religion „hinter" seinem Werk gefragt haben) zu prüfen, wieweit die „theologischen Hintergründe" sein Werk selbst innerlich bestimmt haben: ob sie also als treibende Kraft und in den Ergebnissen seines Denkens nachweisbar sind und so als (mindestens ein) Grundimpuls seiner Philosophie gelten können. Das würde bedeuten, daß Kant die philosophische Grundlegung einer Apologetik der Religion überhaupt und des Christentums insbesondere (als, „soviel wir wissen, die schicklichste Form" „der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens" [197]) wenigstens *auch*, vielleicht sogar *hauptsächlich* mit seinem Werk intendiert hätte. Ob das aufs Ganze seiner Philosophie gelungen ist, ob es etwas eingebracht hat und welche Bedeutung dies gegebenenfalls für die Theologie haben könnte, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Nur die Tatsache, daß sein Denken von daher durchgängig (mit-)bestimmt war, soll nun an einigen Schwerpunkten seiner philosophischen Entwicklung gezeigt werden.

Nehmen wir zunächst die gewöhnlich weniger beachtete sog. vorkritische Zeit. Er ging mit dem Optimismus der Jugend daran, zwischen

---

[193] Vgl. dazu die verschiedenen Überlegungen in den Vorarbeiten Ak 23/91–97; 23/451; die Vorrede zur 2. Aufl. (Ca 6/150), den verbliebenen alten Innentitel: Der philosophischen Religionslehre Erstes Stück (Ca 6/155) und Ca 7/304.

[194] *E. Troeltsch*, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte: KSt 9 (1904) 21–154 spricht vom „Kompromißcharakter" dieser Schrift (57–95), den er allerdings gegen Kants erklärte Absicht versteht („Kant selbst ... verdunkelt" 65!). Natürlich ist die „Handelssperre" für „Religionsmaterien" (Ca 10/266), die „Einschränkung der Freiheit, über Dinge, die auch nur indirekt auf Theologie Beziehung haben möchten, laut zu denken" (Ca 10/126) auf jeden Fall ein Problem für die sachgerechte Interpretation, weil sie dazu verleitet, über den Text hinauszuspekulieren, aber trotzdem nicht unbeachtet bleiben darf.

[195] Ca 6/151.

[196] A. a. O. 153: Kant est-il chrétien? Problème insoluble, ‚à vue humaine'. Peut-être faut-il dire que ce n'est pas spécialement sa philosophie religieuse, mais toute sa philosophie qui a rapport avec le Christianisme, justement parce qu'elle se veut pleinement laïque, tout en étant consciente de ses limites et en restant ouverte à un au-delà?".

[197] Ca 7/347.

voneinander abweichenden wissenschaftlichen Positionen zu vermitteln, indem er versuchte, „den Punkt zu bestimmen, darin das Wahre von beiden Seiten zusammenfiel“ [198]. In seiner ersten Schrift hatte er damit nicht viel Erfolg, was ihm ein paar bissige Verse von G. E. Lessing eintrug [199]. Er hatte geglaubt, daß es dabei keiner „große(n) Scharfsinnigkeit“, sondern nur „einer kleinen Abwesenheit des Parteieneifers“ und eines „kurzen(-s) Gleichgewicht(s) der Gemütsneigungen“ [200] bedurfte, also einer Grundhaltung, die er besonders bei theologischen Auseinandersetzungen vor allem vermißt haben wird. Daß dabei aber auch die richtige Methode eine wichtige Rolle spielt, war ihm bereits klar, wie seine sonstigen Methodenreflexionen in dieser Erstlingsschrift zeigen. Ebenso wird aber auch hier schon seine negative Einschätzung der Möglichkeiten der Metaphysik nach ihrem damaligen Stande deutlich, die sich in den folgenden Schriften in immer kräftigeren Ausdrücken Luft macht, so wenn er z. B. von einer „bodenlosen Weltweisheit“ [201] und vom „gelehrten(-r) Unsinn“ einer „falsche(n) Metaphysik“ [202] spricht, deren Erkenntnis „schlüpfrig(-en)“ ist [203], deren Beweise „seicht“ sind [204] und deren „angemaßte Einsicht keine Schranken kennt“ [205]; bei der „eitele(s) Wissen“ „den Verstand aufblähet“ [206], und eine „vernünfteln(de)“ [207] Vernunft und „überfeine(n) Weisheit“ [208] biegsame Hypothesen [209], ja sogar „Fratzen“ und „Luftschlösser“ [210], „unendliche(r) Hirngespinste“ und eine „Welt von Fabeln“ [211], d. h. „ein Blendwerk von Wissenschaft“ [212] hervorbringen. Der Theologie ergeht es nicht viel besser, obwohl sie noch nicht ausdrücklich genannt wird. Soweit sie sich im Schlepptau einer Vernunft befindet, „die schwache Begriffe unseres Verstandes vielleicht auf den Höchsten sehr verkehrt überträgt“ [213], bedient sie sich ihrer Gründe „auf eine schlechte Art“ [214], um „sogar Geheimnisse der Religion“ „auf dem bloßen Wege der Vernunft“ zu

---

198 Ca 1/186.
199 Gesammelte Werke, hrsg. v. P. Rilla, 1. Bd. (Berlin 1968) 169.
200 Ca 2/186 f.
201 Ca 2/363.
202 Ca 2/208.
203 Ca 2/227; Ca 2/131.
204 Ca 2/188.
205 Ca 2/242.
206 Ca 2/385.
207 Ca 2/326.
208 Ca 2/79.
209 Ca 2/356.
210 Ca 2/61.
211 Ca 2/3.
212 Ca 2/321.
213 Ca 2/352.
214 Ca 1/224.

ertappen [215], wodurch sie die Religion durch „tausend Schulfratzen" [216] entstellt. Sogar „Gründe der Staatsklugheit" seien eingeflossen, und „ihr Gebrauch oder Mißbrauch" sei schon „zu ehrwürdig, als daß er sich einer so verworfenen Prüfung auszusetzen nötig hätte" [217]. Wenn er von dem „sträflichen(-r) Vorwitz" spricht, „der sich anmaßet, die Absichten der göttlichen Ratschlüsse einzusehen und nach seinen Einsichten auszulegen" [218], dann meint er solche Theologen, „welche die Ehre der Offenbarung nicht zu entweihen, sondern zu bestätigen glauben, wenn sie sich ihrer bedienen, den Ausschweifungen ihres Witzes dadurch ein Ansehen zu geben" [219], aber andererseits es als „boshafte Eiferer" „vor eine würdige Pflicht ihres heiligen Berufes halten, den unschuldigsten Meinungen schädliche Auslegungen anzuheften" [220] und „nur eine scheinbare Veranlassung wünschen, auf eine Schrift den bittern Vorwurf des Irrglaubens zu werfen" [221]. In persönlichen Notizen aus dieser Zeit argwöhnt Kant sogar: „Viele leute haben theologie u. keine Religion ausser vielleicht um dereinst große lasterthaten abzubitten wenn sie von den Schrecken der hölle bedrohet werden" [222]. Dahinter dürften mancherlei Erfahrungen zu vermuten sein.

Kants Absicht war, einen Weg zu suchen, der Abhilfe versprach, damit die Metaphysik, die „wie viele andere Wissenschaften" für ihn „nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis" [223] stand, diese Schwelle endlich überschreiten konnte. Es war ihm klar, daß er dabei die breite „Heeresstraße" [224] der üblichen Denkgewohnheiten verlassen mußte. Bezeichnend dafür ist das Motto aus Seneca, das er schon seiner ersten Schrift voranstellte: ‚Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes,

---

[215] Ca 2/375; darum ist die Trennung der Bereiche eine methodische Notwendigkeit, die auch noch für die Religionsschrift aktuell sein wird (vgl. Ca 6/149). Vgl. auch *E. Lord H. of Cherbury*, De Causis errorum 54 *(E. Lord of Cherbury*, De Veritate Ed. Tertia, De Causis Errorum, De Religione Laici, Parerga, Faksim.-Neudruck d. Ausg. London 1645, hrsg. u. eingel. v. G. Gawlick [Stuttgart B. C. 1966]: „Hic igitur ubi *ratio* pro *fide* sive *sensu* interno, vel *fides* pro *ratione* illa [quae ex notitiis communibus & discursu praecipuè oritur] usurpata fuit, gravissimi exitialésque nonnunquam sequebantur errores."). *F. Bacon*, a. a. O. Vol. VIII 20: „Tantoque magis haec vanitas inhibenda venit, et coërcenda, quia ex divinorum et humanorum malesana admistione, non solum educitur philosophia phantastica, sed etiam religio haeretica."

[216] Ca 2/300.

[217] Ca 2/331.

[218] Ca 1/471.

[219] Ca 1/305.

[220] Ca 1/230.

[221] Ca 2/71; *M. Tindal* schließt sein Werk mit dem Augustinus-Zitat: „Errare possum: haereticus esse nolo" (dt. 763).

[222] Ak 20/48.

[223] Ca 1/30.

[224] Ca 1/8.

non qua eundum est, sed qua itur.' [225] Zwanzig Jahre später sah er immer noch „im Fortschritt der Untersuchung sich öfters Alpen erheben, wo andere einen ebenen und gemächlichen Fußsteig vor sich sehen" [226], die er dann schließlich in seinen kritischen Schriften zu überwinden versuchte.

Zunächst aber hatte er Erfolge zu verzeichnen. In der „Allgemeine(n) Naturgeschichte", in der er sich als erstes versicherte, ja nicht gegen die Pflichten der Religion zu verstoßen [227], gelang ihm ein Mehrfaches. Indem er die Wissenschaften streng voneinander trennte, brachte er sowohl die Naturwissenschaft als auch die Theologie voran. Durch konsequente Anwendung der Newtonschen Gravitationsgesetze und Ausschaltung des lückenbüßerischen Eingreifens Gottes, mit dem noch Newton selbst die Einrichtung der Planetenbahnen erklärt hatte, kam er einerseits zur Formulierung der Theorie, die als Kant-LaPlacesche Theorie bekannt ist, und zur Theorie der „Nebelsterne", heute Spiralnebel genannt, die erst 1923 als zutreffend nachgewiesen werden konnte [228], und andererseits gelangte er gleichzeitig zu einem „höheren(-r) Begriff" der Allmacht und Weisheit Gottes in der Schöpfung, die noch bewunderungswürdiger ist, wenn sie dem Chaos der Materie von Anfang an bereits alle notwendigen Gesetze der Entwicklung des Universums mitgegeben hat, als wenn spätere wunderbare Nachbesserungen erforderlich gewesen wären [229]. Die vorschnelle „Berufung auf immaterielle Prinzipien" ist für ihn eine „Zuflucht der faulen Philosophie", die zugleich alle weitere Forschung blockiert [230]. Für den Theologen aber wird die „unbegründete Besorgnis" weggeschafft, „als wenn eine jede Erklärung einer großen Anstalt der Welt aus allgemeinen Naturgesetzen den boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen." [231] Im Gegenteil entstehen solche Einbruchsstellen erst dadurch, daß die „Verteidiger der Religion" sich ihrer „Gründe auf schlechte Art bedienen" und so „den Streit mit den Naturalisten verewigen, indem

---

[225] Ca 1/5; vgl. Ca 2/172.

[226] Ca 2/338; Ca 3/561: „bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig entdeckt wird . . .". Vgl. *F. Bacon*, a. a. O. Vol. VII 21: „Viae autem contemplativae viis illis activis decantatis fere respondent; ut altera, ab initio ardua et difficilis, desinat in apertum; altera, primo intuitu expedita et proclivis, ducat in avia et praecipitia."

[227] Ca 1/223.

[228] Ca 1/234 f., 255 ff.; vgl. *N. Hinske*, Pierre de Chardin und die Lage des Menschen. Zu den geschichtlichen Voraussetzungen seines Denkens, in: Neue Deutsche Hefte 9 (1962) 21–38, hier 23.

[229] Ca 2/118; Ca 2/149: der so gewonnene Begriff der Schöpfung ist „erstaunlich viel rührender".

[230] Ca 2/346; Ca 2/435: „temeraria citatio supernaturalium est pulvinar intellectus pigri".

[231] Ca 2/156.

sie ohne Not denselben eine schwache Seite darbieten"[232]. „Der Feind der Vorsehung" kann dann „ebensoviel Siege über diese falschen Grundsätze davon tragen" [233], wie er solche überzogenen Positionen ausmachen kann. Am Ende seines Lebens wird es Kant freilich genügen, den Gegner überführen zu können, „daß er, um hierüber verneinend abzusprechen, Gerade eben so wenig von diesen Gegenständen verstehe, als andere bejahend", wie er in seinen Reflexionen um 1790–91 (nach Adickes) formuliert, und dies mit dem bedeutungsvollen Zusatz: „so werden wir auf unserem Platze feststehen, ohne zu wanken" [234]. Vorläufig aber will er nur Irrtümer entdecken und vermeiden, die nicht allein daher entspringen, „weil man gewisse Dinge nicht weiß, sondern weil man sich zu urteilen unternimmt, ob man gleich noch nicht alles weiß, was dazu erfordert wird" [235]. Zu diesem Zwecke hält er es zunächst für ausreichend, „metaphysische Gesetze mit den Regeln der Mathematik" zu verknüpfen [236]. Er wählt sich zwar in der ersten Zeit vorwiegend naturwissenschaftliche Gegenstände, aber er behandelt sie stets vor diesem Hintergrund. Schon in der Frühzeit hält er den Satz: *„Es ist ein Gott"* für „die wichtigste aller unserer Erkenntnisse" [237], und er spricht von seiner „Absicht", die in diesen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes hinaufzusteigen, gerichtet" sei [238]. In diesem Sinne bemüht er sich, die Physikotheologie zu korrigieren, indem er Regeln einer „verbesserten Methode" entwickelt [239]. Auch den ontologischen Gottesbeweis modifiziert er und

---

[232] Ca 1/224. [233] Ca 1/336.

[234] Ak 18/617. Vgl. auch 3/26. [235] Ca 2/193.

[236] Ca 1/110; Ca 2/205: weniger „Nachahmung ihrer Methode" als „Anwendung ihrer Sätze"; Ca 3/485 ff.: wesentlicher Unterschied der beiden Erkenntnisarten; Ca 9/409: mathem. Anschaulichkeit für die Ideen der theoretischen Erkenntnis unerreichbar. Vgl. eine ähnliche Rolle der Mathematik in den Jugendplänen Ch. Wolffs (a. a. O. 121 ff., 127 f., 130 f., 134 f., 138 f., 143). Vgl. auch den Titel des a. o. Werkes von *M. Knutzen:* „Philos. Beweis v. d. Wahrheit der Christl. Religion, darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein, und die Wahrheit oder Gewißheit der Christlichen insbesondere, aus ungezweiffelten Gründen der Vernunft und nach Mathematischer Lehr-Art dargethan und behauptet wird." – Vgl. schon sehr früh: Renati des Cartes principiorum philosophiae Pars I. et II. More Geometrico demonstratae per *Bened. de Spinoza* ... Amstelodami 1663. – Später auch auf katholischer Seite: P. Gregorius Rothfischers ... Ablaß und Jubeljahr. Nach mathematischer Lehrart entgegengesetzt den gegenseitigen Schriften, die bey Gelegenheit des letzteren römischen Jubeljahres sind ans Licht getreten ... Regensburg u. Wien ... 1751. Die Tendenz zur Mathematisierung der Theologie reicht bis ins ausgehende 12. Jh. zurück (vgl. *F. Ueberweg*, Grundriß der Geschichte der Philosophie II [Basel–Stuttgart [11]1927, Nachdr. 1967] 248).

[237] Ca 2/69. [238] Ca 2/72.

[239] Ca 2/130–144. K. unterscheidet fünf „Grade der philosophischen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erscheinungen der Vollkommenheit, insoferne man sie insgesamt unter Gott betrachtet" (142). Der fünfte Grad (144) verbindet die Bereitschaft, „auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen", mit dem Forschen nach „notwendigen allgemeinen" Naturgesetzen, um „alsdenn zu dem göttlichen Urheber" aufzusteigen, ohne aber dabei gänzlich gegen Irrtum gefeit zu sein.

glaubt dann, daß er nun „derjenigen Schärfe fähig" sei, „die man zu einer Demonstration fordert", nämlich „der größten philosophischen Evidenz" [240].

Der weitere Weg seines Denkens ist durch mancherlei „Umkippungen" – ein Ausdruck, den er 1765 selbst für seine frühe Entwicklung verwendet [241] – gekennzeichnet. Die Bewegung dieser Entwicklung läßt sich nicht so sehr als Aufstieg, sondern eher als Abstieg in die Tiefe beschreiben, indem ständig die gewonnenen Positionen hinter- oder besser unterfragt werden. Die ursprünglichen Versuche, die „Gegensätze der streitenden Parteien zu unterlaufen" [242], wurden immer mehr abgelöst durch die Rückfragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Das führte zur „Rücknahme zu weit gesteckter Positionen", zur „Milderung zu heftiger Polemik" und zur „‚Revision' zu revolutionärer Programme", kurz, zu den verschiedensten „retractationes" [243]. Die Richtung seines Denkens aber bleibt dieselbe: es öffnet sich immer mehr und wird dabei immer zurückhaltender und behutsamer. Aus dem Unterlaufen der Polemik zwischen den dogmatischen Positionen wird Skepsis und schließlich die transzendentale Kritik als grundlegende Methode künftiger Metaphysik, die nur, um aufzubauen, niederreißt [244].

Auch in der kritischen Phase bleibt die ursprüngliche Absicht bestehen, wie die Vorrede zur 2. Auflage der KrV bestätigt: „durch gründliche Untersuchung der Rechte der spekulativen Vernunft einmal für allemal dem Skandal vorzubeugen, das über kurz oder lang selbst dem Volke aus den Streitigkeiten aufstoßen muß, in welche sich Metaphysiker (und als solche endlich auch wohl Geistliche) ohne Kritik unausbleiblich verfälschen. Durch diese kann nun allein dem *Materialism, Fatalism, Atheism,* dem freigeisterischen *Unglauben,* der *Schwärmerei* und *Aberglauben,* die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem *Idealism* und *Skeptizism,* die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden." [245] Die drei Themen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind auch in dieser Phase nicht nur „unvermeid-

---

[240] Ca 2/170, 197. Ca 2/159: „Die Summe aller dieser Betrachtungen führet uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der alles in sich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen, aus Staube gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffene Augen verbirgt." Den von ihm so genannten „Cartesianische(n)" Gottesbeweis hält er dagegen für „falsch und gänzlich unmöglich" (Ca 2/171).

[241] Ca 9/47.

[242] *N. Hinske,* Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant (Stgt-Bln-Kln-Mz 1970) 132.

[243] *Hinske* ebd. 12.

[244] Ca 9/108.

[245] Ca 3/27 f.

liche(n) Aufgaben“ [246], sondern die „Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft“ [247]. Sie selbst aber „haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, *was zu tun sei,* wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist“ [248]; sie gehen also für Kant letztlich aufs Moralische als der Grundlage der Religion [249] im Sinne eines moralischen Vernunftglaubens, von dem her jede mögliche Offenbarung allererst als solche vernehmbar erscheint [250].

Tatsächlich münden alle drei „Kritiken“ schließlich in die Glaubensfrage ein [251]. Dem hat bereits 1924 M. Wundt besondere Bedeutung beigemessen [252]. Er gelangte zu der Feststellung, daß Kants

---

[246] Ca 3/38. Diese Reihenfolge in einer „synthetischen“ Anordnung; in der „analytischen“ steht die Gotteserkenntnis am Schluß (Ca 3/271 Anm.).

[247] Ca 3/536. Vgl. Ca 3/271 Anm.: „Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen“; dazu Ca 5/555 und Ak 17/559 f.: „Nutzen. Was ist dasjenige, was den tiefen Untersuchungen der Metaphysik ihren obersten Bewegungsgrund giebt und worin die Wahre Wichtigkeit einer solchen Wissenschaft zu setzen ist. 1. Es ist nicht die unmittelbare Wisbegierde, die sie befriedigt, also nicht als Wissenschaft. 2. Auch nicht als ein organon anderer Wissenschaften. z. E. der Naturwissenschaft. 3. Also nur als eine propaedeutik der Weisheit. Als ein solches aber, worin bestehen die Vornehmste Fragen, die sie auflösen, oder die Wichtigen Erkenntnisse, wozu sie der Schlüssel seyn soll. Sie sind 2. Ist ein Gott, und ist ein künftiges Leben. Die Beantwortung dieser Fragen ist wiederum wichtig, sofern es ein Grund ist unseres Verhaltens und die Grundsatze des Lebens bevestigt.“ *I. Kant,* Vorlesungen über die Metaphysik (Pölitz) (Erfurt 1821, Nachdr. Darmstadt 1964) 262 (Anfang der „rationalen Theologie“): „Wir gehen jetzt zu derjenigen Erkenntniß der Metaphysik über, *die den Zweck und die Endabsicht derselben ausmacht,* und worauf die Nothwendigkeit der ganzen Metaphysik beruht.“

[248] Ca 3/538; vgl. Metaphysik (Pölitz) a. a. O. 261 (Schluß der Psychologie): „*Gott* und die *andere Welt* ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der andern Welt nicht mit der Moralität zusammenhingen, so wären sie nichts nütze.“

[249] Schon Ca 2/389 f. Der im englischen Deismus vorherrschende Primat des Praktisch-Ethischen (vgl. Lechler, a. a. O. 240 f.), der mit viel theoretischem Aufwand vertreten wurde, begegnet sich hier mit einem (theologisch gewendeten) Grundzug des Pietismus Spener-Franckescher Prägung (vgl. *Ph. J. Spener,* Pia Desideria, hrsg. v. K. Aland (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 170) (Berlin 1964) z. B. 24.

[250] Vgl. Ca 4/360 f.

[251] Wenn man K.s verhaltene Sprechweise in Rechnung stellt, könnte man in der „Kritik der Urteilskraft“ Anklänge an den dritten Punkt der „Contemplatio ad obtinendum amorem“ der Ignatianischen „Exercitia Spiritualia“ heraushören. K. schreibt in Ca 5/458 f. über die Schönheit der Natur: „Wir können sie als eine Gunst, die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austeilete, und sie deshalb lieben, so wie ihrer Unermeßlichkeit wegen mit Achtung betrachten und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen: gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.“

[252] *M. Wundt,* Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert (Stuttgart 1924) 436: „Gerade daß die Erörterung sämtlicher Kritiken schließlich in die Religion einmündet, gibt ihr ihre bezeichnende Stellung; sie kann daher nicht noch einmal neben den anderen Gebieten selbständig erscheinen.“

kritische Philosophie in der Theologie gipfele [253]: „Der Gottesgedanke und seine Auswirkung in der Welterkenntnis wird so das letzte Ziel wie der Metaphysik überhaupt, so der kantischen Philosophie" [254]. Und an anderer Stelle: „In der Religion hat so die kritische Philosophie ihr letztes Ziel und ihre höchste Bedeutung." [255] Demgegenüber spricht noch 1969 G. Martin von dieser Einschätzung als von einer „Verarmung der Metaphysik" [256], wobei man ihm allenfalls insoweit beipflichten kann, als Wundts Ausgangspunkt für eine solche Behauptung zu schmal war, um schon als Beweis gelten zu können – vielleicht war ihm das so selbstverständlich, daß er auf weitere Belege verzichtet hat. Mit sehr viel mehr Recht wird man wohl die Verkennung der KrV als Erkenntnistheorie [257] und eine entsprechend vereinseitigte Kantinterpretation als wirkliche „Verarmung der Metaphysik" bezeichnen müssen, die nicht aus der Aporetik herausführt. 1965 hat D.-J. Löwisch Wundts Ansatz aufgegriffen und weitergeführt, indem er zeigte, wie sehr Kant an einem „gereinigten(-r) Theismus" interessiert war, und daß der Gottesnachweis für Kant „ein zentrales Anliegen" oder „vielleicht sogar vom Primat des Praktischen her gesehen *das* zentrale Anliegen" gewesen ist. Für ihn „steht fest und läßt sich belegen, daß Kant die theologische Frage bei seinen metaphysischen Betrachtungen stark bestimmt und geleitet hat" [258]. Dabei genügt es nicht, einfach auf den Menschen Kant auszuweichen, dessen „Herzen" etwa „die Glaubensseite" näherstand [259]. Nur aus einer Perspektive heraus, die

---

[253] A. a. O. 434.

[254] A. a. O. 389. [255] A. a. O. 372.

[256] *G. Martin*, Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie (Berlin [4]1969) 155. Vgl. *ders.*, Gesammelte Abhandlungen, Bd. 1 (KSt Erg.H. 81) (Köln 1961) 78 f.; 84: „Diese Differenz zwischen Paulsen/Wundt und mir beruht vielleicht auf einer alten ontologischen Differenz, die im Wesen der Ontologie begründet ist, und die sich schon bei Aristoteles findet. Die Metaphysik ist entweder eine Lehre vom ens primum, also eine theologia naturalis, oder sie ist eine Lehre vom ens qua ens, also eine ontologia generalis. Ich will diese Doppelaufgabe der Ontologie gar nicht aufheben, man verkürzt aber den Sinn der Ontologie, wenn man sie allein als theologia naturalis auffaßt. Sie kann gar nicht theologia naturalis sein, wenn sie nicht zunächst Lehre vom ens qua ens ist. Gerade um das Problem aus dieser verfänglichen Verstellung herauszubekommen, diskutiere ich das Problem primär nicht beim Sein Gottes, sondern beim Sein des Menschen." Dem „zunächst" und „primär" hätte M. Wundt sicher zugestimmt. Eine Gegenposition würde nur in der Auffassung der Ontologie „allein" als ontologia generalis (theologia naturali prorsus exclusa) zu erblicken sein. Sonst bleibt offen, ob nicht nach dem einen um des anderen willen gefragt wird.

[257] Vgl. dazu *G. Tonelli*, Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic, in: Akten des 4. Intern. Kant-Kongresses: Mainz 6.–10. April 1974, hrsg. v. G. Funke, Tl. III: Vorträge (Berlin, New York 1975) 186–191.

[258] *D.-J. Löwisch*, Kants gereinigter Theismus: KSt. 56 (1965) 505–513, hier: 513.

[259] So *E. Adickes*, Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems, in: KSt. 1 (1897) 9–59, 161–196, 352–415; hier 415: „Richten wir unsern Blick nicht nur auf den *Philosophen*, sondern auch auf den *Menschen* Kant, so werden wir sagen müssen: seinem *Verstande* stand die Wissensseite, seinem Herzen die Glaubenseite näher." Trotzdem räumt Adickes ein: „mit

umfassender nicht gedacht werden kann, konnte Kant eigentlich an den Versuch denken, der inflationären Entwertung des Vernunftbegriffs [260] ein Ende zu setzen, statt bloß eine neue Variante beizusteuern. Grenzen der Vernunft sind für diese selbst, wenn überhaupt, ja nur insofern angebbar, als sie in irgendeiner Hinsicht darüber hinausgreift (auch ohne einen Standpunkt „außerhalb" einnehmen zu können), wenn es nicht bei einer reinen und damit einseitigen Behauptung bleiben soll. Bezeichnenderweise sollte die KrV ursprünglich den Titel tragen: „Die *Grentzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*" [261]. Für den „kritischen" Kant ist das „Land der Wahrheit" eine „Insel" im „weiten und stürmischen Ozeane" als „dem eigentlichen Sitze des Scheins", wobei es ihm entscheidend darauf ankommt, sich der Grenzen, Größenordnungen und Maße zu versichern [262]. Diese Grenzen nicht zu kennen, führt zur eigentlichen „Vermessenheit", bei welcher

---

fast größerem Rechte könnte man ... sagen: die Dialektik ist der Glaubensseite wegen da, als umgekehrt: diese wurde um jener willen hinzu erfunden, um etwaige nachteilige Folgen derselben zu verhüten oder wenigstens abzuschwächen" (393).

[260] Eine Satire aus dem Jahre 1785 bietet eine sehr plastische Übersicht der gängigen Vernunftarten bis hin zur „christ-lutherisch-theologisch-hallischen Facultätsvernunft" (wobei noch zu unterscheiden ist zwischen der „ehemalige[n]" und „jetzige[n]"; es ging um Bahrdts Streit mit der Hallischen Fakultät): *Theologischer Beweis,* daß der Doctor Bahrdt schuld an dem Erdbeben in Kalabrien sei, in: Bibl. d. dt. Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts, hrsg. v. M. v. Geismar, Bd. I (Leipzig 1846, Nachdr. Darmstadt 1963) 52.

[261] Ca 9/97, vgl. mit Ca 2/74 f., 103 und 116. – Das Problem wird schon 1766 in den „Träumen eines Geistersehers" klar gestellt: „Insoferne ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den *Grenzen der menschlichen Vernunft,* und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutze der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste ..." (Ca 2/384). Spätestens 1765: „Man könnte sagen die Metaphysik sey eine Wissenschaft von den Schranken der Menschlichen Vernunft" (Ak 20/181). Anschließend an seine Kritik an den Philosophen war schon J. J. Rousseau auf die Unzulänglichkeit und die Grenzen des menschlichen Geistes zu sprechen gekommen: „Je conçus que l'insuffisance de l'esprit humain est la premiere cause de cette prodigieuse diversité de sentimens, & que l'orgueil est la seconde. Nous n'avons point les mesures de cette machine immense, nous n'en pouvons calculer les rapports; ..." (a. a. O. III 26). 1770 versucht Kant eine erste Klärung: „Haec autem reluctantia *subiectiva* mentitur, ut plurimum, repugnantiam aliquam *obiectivam,* et incautos facile fallit, limitibus quibus mens humana circumscribitur, pro iis habitis, quibus ipsa rerum essentia continetur" (Ca 2/405). Über den Einfluß Crusius' in der Frage der Grenzen vgl. *G. Tonelli* (Einleitung) LII; allgemein *ders.,* La question des bornes de l'entendement humain au XVIII[e] siècle et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini, in: Rev. d. Mét. et de Morale (1959) 396–427. Vgl. auch *B. Erdmann,* Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung (aus d. Abhdlgn. d. Königl. Preuß. AkWiss Jg 1917, Phil.-Hist Kl. 2) Einzelausgabe (Berlin 1917) 79: „Die Idee der Kritik der reinen Vernunft liegt in dem auf der Grundlage des transzendentalen Idealismus gemäß der organischen Gliederung der reinen Vernunft nach transzendentaler synthetischer Methode allgemeingültig geführten Beweis, daß der spekulative Erkenntnisgebrauch der Vernunft, der sich in der Idee der Metaphysik realisiert, niemals weiter als bis zu den Grenzen möglicher Erfahrung reicht."

[262] Ca 3/212.

„man das Längenmaß seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergißt, ... wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgibt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen“ [263]. Das bisherige Resultat war dementsprechend: „daß, ob wir zwar einen Turm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen, daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlschlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien und sie in alle Welt zerstreuen mußte, um sich, ein jeder nach seinem Entwurfe, besonders anzubauen.“ [264] Die „Metaphysik von der Metaphysik“ im Sinne Kants [265] ist dagegen viel bescheidener: sie ist nicht „doctrin, sondern disciplin“, weder die „Mutter“ [266] noch die „Grundfeste“ der Religion [267], sondern „ihre Schutzwehr“ [268]. Das programmatische Wort aus der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ [269], ist von hier aus sehr ernst zu nehmen, zumal seine Fortsetzung bezeichnenderweise lautet: „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.“ [270]

---

[263] Ca 5/462 Anm.

[264] Ca 3/481. Das Bild vom Turm etwas abgewandelt: „Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, daß sie mehrmalen schon den Turm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte. Es ist niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden; es ist aber jederzeit schwerer, wenn die Einsicht spät kommt, sie in Gang zu bringen“ (Ca 4/4). Auch die Sisyphus-Sage wird zum Vergleich herangezogen: „mirum non est, quod huius indaginis studiosi saxum Sisypheum volvendo in aevum vix aliquid adhucdum profecisse videantur“ (Ca 2/427).

[265] Ca 9/198.

[266] Ak 18/14; vgl. Ak 18/71, Ak 17/498.

[267] Ca 3/567; Ak 18/325.

[268] Ca 3/567; Schutzwehr: um „den Mangel der Moralitaet beym Unglauben durch die Vernunft“ zu ersetzen (Ak 17/498) und um der „dialectische(n) Metaphysic“ des Gegners, nämlich „in ieder Natürlichen Menschenvernunft“, „die critische entgegen(zu)setzen“ (Ak 18/325); vgl. auch Ak 18/14 und 20.

[269] Ca 3/25. Vgl. auch Ca 2/385.

[270] Vgl. Ak 17/495 f. über die so geläuterte Metaphysik: „Den Größten Gewinn macht von ihr die religion; sie wird durch dieselbe in allem, was die religion moralisches ist, gesichert, gegen schwärmerey und unglauben gedekt, von der abhengigkeit in ansehung der Schulsubtilitaet befreyt. Sie macht, das unsre Handlungen aus den qvellen des Gesunden Verstandes können abfließen, ohne die ungewisse und iederzeit wandelbare Schulgrüblereyen befragen zu dürfen.“ Ak 18/97: „Nutze ... In der Theologie: 1. daß die Welt nicht alle Dinge begreiffe; 2. daß nicht alles zufällig sey etc etc. Der Nutze ist also durchgängig negativ. 1. Dogmatische Verneinungen, welche die empirische Ausbreitung der Erkentnis einschränken, wegzuräumen.

Die theologische Orientierung [271] der Philosophie Kants wird von ihm selbst bestätigt und verdeutlicht auf einem losen Blatt, das von E. Adickes für die Zeit von 1790 bis 1791 datiert wurde. Von hier aus ist erkennbar, daß Kant die sog. „Kopernikanische Wende" [272] gerade vor diesem Hintergrund für notwendig hielt. Die Einsicht in diesen Zusammenhang ist für uns möglich, unabhängig davon, was man sonst (oder bisher) von der Kantschen Philosophie im ganzen hält (oder gehalten hat).

Es handelt sich um die Reflexion Nr. 6317 [273]. Der Text trägt die Überschrift: „Von der Critik in Ansehung *der Theologie*" und beginnt folgendermaßen:

„Um zu beweisen, daß es für die Vernunft unvermeidlich sey, ein Daseyn Gottes anzunehmen und zwar nach einem Begriffe, der zum theoretischen sowohl als practischen Gebrauch unserer Vernunft, sofern sie auf die letzte Principien a priori ausgeht, hinreichend sey, mußte ich beweisen, daß die speculative Vernunft weder seinen Begrif mit sich selbst einstimmig geben noch ein solches Daseyn oder auch nur die Realität dieses Begrifs darthun könne. – Denn hätte ich das letztere eingeräumt, so hätte ich entweder müssen auf den Gebrauch der Vernunft in ansehung der Erfahrungsgegenstände kommen und, da ich diese für Dinge an sich selbst hätte halten müssen, so wäre ich erstlich auf Antinomien gestoßen, dabey alle speculative Vernunft scheiterte, und endlich hätte ich das Gottliche wesen sensificirt und anthropomorphosirt; oder ich hätte alles für Erscheinungen gehalten und nur die Gottheit unter den Dingen an sich selbst durch reine Ontologische Begriffe suchen müssen, wo mir alsdenn gar kein Erkenntnis übrig geblieben wäre. Ich

2. Dogmatische Behauptungen, welche die Vernunft über den praktischen Gebrauch unnütz ausdehnen wollen, einzuschränken." Ak 18/63: „Die transscendentale Philosophie ist das Grab des Aberglaubens. Maximen der Vernunft, Bedingungen der Anschauung und Verstandes." Ak 23/58: „Nutze einer *Beschützung der Religion wider Angrif* in *Abhaltung der Schwärmerey*, die allein dadurch aus dem Grunde curirt wird in Abhaltung guter Köpfe von *vermeintlicher Wissenschaftsreinigung* der Religion von leerer speculation. Schaden der dogmatisch *gewohnten rechthaberey*." *Zum Schlusse den Maaßstab der Beurtheilung zu liefern* war meine Absicht." Ak 23/59: „die Critik macht die *Religion frey von der speculation* so daß indem sie sich davon los sagt sie *den Gegner zugleich alles Anspruchs auf Einwürfe* beraubt." als Vorarbeit zu Ca 4/139 (Proleg.): „Aber auch der Dienst, den sie der Theologie leistet, indem sie solche von dem Urteil der dogmatischen Spekulation unabhängig macht und sie ebendadurch wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit stellt, ist gewiß nicht gering zu schätzen. ... Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, ...".

[271] Zu „Orientierung" vgl. Ca 4/360: „Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompaß, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß."

[272] Vgl. Ca 3/18 (Vorr. z. 2. Aufl. d. Kr. d. r. V.): „Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten ..."

[273] Ak 18/623–629.

mußte also das Unvermögen des blos theoretischen Vernunftgebrauchs hierin darthun, wobey doch noch übrig blieb, daß der dem Begriffe von Gott und seinem Daseyn nicht wiedersprach, anstatt daß sonst gantz falsche Begriffe von Gott und am Ende die Unmoglichkeit, ein solches Wesen zu denken, herausgekommen wäre."

Nach einigen nicht unmittelbar dazugehörigen Überlegungen greift Kant das Thema unter neuer Überschrift wieder auf: „*Von der Veranlaßung der Critik*". Ohne eine „Critik der Vernunft" könne man die objektive Notwendigkeit notwendig scheinender Sätze von der subjektiven nicht unterscheiden, aber es sei ja nicht viel daran gelegen, bloß eine „Absicht auf speculative Erkentnis" zu verfehlen. Weil sich der Mensch aber unter dem Sittengesetz als frei erkennt, muß er sich zugleich als Gegenstand und nicht als Gegenstand der Sinne denken, was auch nur ein spekulatives Problem wäre und „nichts machen" würde, wenn dadurch (weil sowohl der Empirismus als auch der Prädeterminismus „aller Sittlichkeit zuwider" sind) nicht die Moral durch die spekulative Vernunft ohne Kritik Gefahr liefe. Dagegen könnte sich ein Übergewicht der moralischen Gesinnung an sich noch durchsetzen. Aber die praktische Vernunft nötigt uns außerdem, wegen des sonst fehlenden gesetzlichen Effekts und wegen der im Lauf der Natur nicht gegebenen Entsprechung von Moralität und Glückseligkeit „jene Gesetze als Gottliche Gebote anzunehmen" und also einen Gott zu denken und anzunehmen, der doch nicht zu begreifen ist. Dann heißt es weiter:

„Nun wird es interessant, die Bedingungen des uns möglichen Erkentnisses der Dinge nicht zu Bedingungen der Moglichkeit der Sachen zu machen [274]; denn thun wir dieses, so wird Freyheit aufgehoben und Unsterblichkeit, und wir können von Gott keine andere als wiedersprechende Begriffe bekommen. Dieses nöthigt nun, die Moglichkeit, den Umfang und die Grentzen unsers speculativen ErkenntnisVermögens genau zu bestimmen, damit sich nicht epicurische Philosophie des ganzen Vernunftfeldes bemächtige und Moral und religion zu Grunde richte. oder wenigstens die Menschen nicht inconseqvent mache."

---

[274] Um hier ein Mißverständnis zu vermeiden: der sehr ähnlich lautende Satz der KrV 2. Aufl. Ca 3/153: „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori." (1. Aufl. Ca 3/618: „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.") bezieht sich nur auf die Erfahrungsgegenstände als solche, also als Erscheinungen, nicht aber als Dinge an sich selbst betrachtet. Vgl. dazu Proleg. Ca 4/46 f.: „Denn die subjektiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntnis von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an sich selbst, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen)." K. über Mendelssohns „Morgenstunden" Ca 9/285: „Obgleich das Werk des würdigen M. in der Hauptsache für ein Meisterstück der Täuschung unserer Vernunft zu halten ist, wenn sie die subjektiven Bedingungen ihrer Bestimmung der Objekte überhaupt, für Bedingungen der Möglichkeit dieser Objekte selbst hält, eine Täuschung, die in ihrer wahren Beschaffenheit darzustellen und den Verstand davon gründlich zu befreien gewiß keine leichte Arbeit ist; . . .".

Wenn Raum und Zeit „Bestimmungen der Dinge an sich selbst" wären, müßten sie auch zu göttlichen Eigenschaften gemacht werden. Darum heißt es weiter unten:

„Die Theologie, damit sie sich nicht selbst wiederspreche, sieht sich genothigt, beyde nur zu der Form unserer Sinlichkeit zu machen und allen Dingen, die von uns erkannt werden konnen, als Phaenomenen, Noumena, die wir nicht kennen, in Ansehung deren aber das Unbedingte allein stattfindet, unterzulegen. Da nun der Streit zwischen den Principien des Unbedingten in der Synthesis und den Principien des in Raum und Zeit Bedingten, mithin die Antinomie der Vernunft, schlechterdings nicht beygelegt werden kan, ohne diesen Unterschied unter den Objecten und ihren Vorstellungen zu machen, so führt die Theologie auf die ästhetische Critik."

Damit ist das deutlichste Zeugnis für unser Thema genannt. Kant glaubte, mit seinem transzendental-kritischen Ansatz einen „Schlüssel" zur „*Auflösung*" der Probleme der Vernunft gefunden zu haben [275], sei es, daß die scheinbare, aber unvermeidliche Antithetik der reinen Vernunft durch die Unterscheidung der „Erscheinungen" von den „Dingen an sich selbst betrachtet" [276] entschärft wird, sei es, daß die wirkliche Antithetik der reinen Vernunft, wenn nämlich der Widerstreit gänzlich dem Bereich der „Dinge an sich selbst" zugehört (was nur auf „dem Felde der reinen Theologie und Psychologie" denkbar wäre [277]), auf sich beruhen kann. Trotzdem ist auch in diesen Fällen beim polemischen Gebrauch der Vernunft κατ' ἄνθρωπον z. B. der Theist dem Atheisten gegenüber im Vorteil, nicht nur, weil die „Retorsion" des „non liquet" nicht verweigert zu werden braucht, sondern mehr noch, weil er die „subjektive Maxime der Vernunft" (dem Interesse der Vernunft entsprechend nach ihren „Ideen" zu verfahren, die zudem von der praktischen Vernunft kräftig gestützt werden) [278] „im Rückhalte" hat, die „dem Gegner notwendig fehlt und unter deren Schutz wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können" [279]. Darum konnte Kant siegesgewiß notieren: „Wir brauchen nunmehr nicht in der Metaphysik zu heucheln noch etwas verbergen, wir können die Einwürfe der Vernunft gegen theologie dreist und ungescheut vortragen, ja sie versterken, indem wir zwischen ihnen und denen spekulativen dogmatischen [280] keinen partheylichen Unterschied machen. Denn wenn wir sie hernach

---

[275] Ca 9/228 Anm.

[276] Vgl. zu diesem Begriff neuerdings: *G. Prauss*, Kant und das Problem der Dinge an sich (Abhdlgn. z. Phil., Psych. u. Päd. 90) (Bonn 1974), hier: 20.

[277] Ca 3/503.

[278] Zur subjektiven Maxime der Vernunft Ca 3/503 vgl. auch Ca 3/454 f., 458, 463.

[279] Ca 3/505.

[280] Adickes: „dogmatischen speculationen". Seine Umstellung und seine Lesart „speculationen" erscheinen unnötig (vgl. *B. Erdmann*, Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft [Refl. Kants z. krit. Philos. 2. Bd.] [Leipzig 1884] 53 [Nr. 175] gegenüber Ak 18/23 Anm. zu Z. 2).

bis zu ihren Qvellen untersuchen, entdeken wir den Misverstand und vereinigen wiederum Vernunft mit Religion." [281]

Damit werden für Kant theologische Fragen im weiteren Sinn zur Kontrollinstanz für seine Philosophie, deren Leistungsfähigkeit sich erst am höchsten Gegenstand überhaupt voll erweisen kann, wobei gleichzeitig der Anspruch besteht, auch selbst Kriterien für echte oder unechte Theologie (wie Aberglauben, Schwärmerei usw.) bereitzuhalten. Insofern zeigt sich eine innere Verschränktheit und gegenseitige Verwiesenheit der beiden Bereiche, die nur vorläufig und zum Zwecke der ungestörten und methodisch korrekten Entwicklung voneinander geschieden wurden, aber ihrer inneren Zusammengehörigkeit nie ganz beraubt werden konnten und sollten. Weil das Gottesproblem immer schon hinter der Transzendentalphilosophie gegenwärtig war und in ihr Denkmuster hineingewoben wurde, ist es keine nachträgliche Korrektur, wenn Kant fünf Jahre nach Erscheinen der KrV schrieb: „Es scheint zwar befremdlich, daß wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, daß wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduzieren und so, wie er darin stattfindet, allererst auch auf andere Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann." [282] Von hier aus erscheint dann die Frage: „Wie wir vom Intelligibeln, z. B. Gott, durch categorien reden können, unerachtet diese nur für phaenomena Gelten, *um Erkentnis abzugeben*, also von einem Wesen, das garnicht als phaenomenon vorgestellt werden kann" [283] nur als komplementäre Aufarbeitung dessen, was im Grundansatz dieses Denkens bereits vorhanden ist. Ebenso wird die radikale Beschneidung der hybriden Wissensansprüche der Vernunft („das *Wissen* aufheben") durch den Primat der Praxis nicht korrigiert, sondern als entlastend und befreiend bestätigt: Geht es bloß darum, urteilen zu *wollen*, kann man gut und gern das (spekulative) Urteilen auf sich beruhen lassen. *Müssen* wir aber urteilen, wenn es nämlich ums Praktische geht, sind wir gezwungen, um der Idee des höchsten abhängigen Gutes willen, deren die Vernunft bedarf, um sinnvoll zu handeln, ein höchstes unabhängiges Gut anzunehmen, nicht, um die Verbindlichkeit oder eine Motivation des Sittengesetzes daraus abzuleiten, „sondern nur, um dem Begriffe vom höchsten Gut objektive Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zusamt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal

[281] Ak 18/23 mit der Korrektur nach Erdmann (s. o.). E. ordnet die Reflexion dem „Kriticismus, spätere Zeit" zu, was sachlich glaubhafter ist als die Datierung von Adickes v^3 = 1776–8.
[282] Ca. 4/484 f.
[283] Ak 18/633.

gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existierte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet." [284] Ein solches „Postulat" steht dann „dem Grade nach keinem Wissen" nach [285]. Diese Zusammenhänge werden in der Kritik der Urteilskraft noch einmal ausführlicher und unter einer anderen Perspektive wieder aufgegriffen und bilden dort den „moralischen Beweis" für das Dasein Gottes [286]. Im praktischen Gebrauch der reinen Vernunft und unter Aufsicht der Urteilskraft gewinnen die bloß regulativen Prinzipien der theoretischen Vernunft „subjektiv-*praktische* Realität" und werden dadurch „subjektiv-konstitutiv(-es)" [287].

Damit ist im Horizont unserer Fragestellung zugleich der Zusammenhang der drei „Kritiken" angedeutet, und zwar unter einer Rücksicht, die einen zentralen Bezugspunkt ihrer inneren Einheit darstellt. Auch das „opus postumum" fällt jedenfalls nicht mehr dahinter zurück: im VII. Convolut heißt es u. a.: „Der Transc: Phil. höchster Standpunct *Transc. Theologie*" [288]. Diese Verbindungslinie reicht von P. Antons Theorie der Antithetik in ihrer inneren Notwendigkeit [289] bis tief in die Antinomienproblematik hinein, nämlich bis zu jenem Punkt, wo aus der Erbsünde Antons der „Erbfehler" der Metaphysik bei Kant wurde, dessen „Geburtsort" die reine Vernunft selbst ist, sofern sie „unausweichlich" Erscheinungen für „Sachen an sich selbst" hält, woraus sich dann auch schließlich der „Schlüssel" zur Auflösung ergibt. Daß diese Linie theologischen Ursprungs so wenig bemerkt oder sogar verkannt werden konnte, dürfte daraus zu erklären sein, daß sie sich in der Entwicklung des Kantschen Denkens immer mehr nach innen oder in die Tiefe verlagerte, wo sie sich unter der Fülle des philosophischen Gedankenreichtums mehr und mehr dem unmittelbaren Zugriff entzog. Was unter diesem Prozeß der Verinnerlichung zu verstehen ist, sei im Anschluß an einen Aufsatz J. Koppers gezeigt, der die Gottesfrage, die Kant „ununterbrochen bedacht hat", in ihrer Entwicklung bei Kant zum Gegenstand hat [290].

Der kosmologische Beweis setzte bei seinem Schritt von der kontingenten Existenz der Dinge zur notwendigen Existenz eine Entscheidung über Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Zufälligen voraus, die

---

[284] Ca 4/357 f.
[285] Ca 4/360.
[286] Ca 5/528–531.
[287] Ca 5/534.
[288] Ak 22/63.
[289] Vgl. *N. Hinske* (Kants Begriff der Antithetik) 51 ff., der diesen „Gedankenstrang" „theologischer Herkunft" entdeckt hat und beschreibt (vgl. oben Anm. 125).
[290] Kants Gotteslehre: KSt 47 (1955–56) 31–61, hier: 31. Wir folgen seiner Darstellung unter der Rücksicht der sich andeutenden zunehmenden Verinnerlichung.

selbst einer Untersuchung bedurfte [291]. Darum mußte der Beweisgang schon bei dieser Fragestellung ansetzen. Kants Version seines sog. ontologischen Beweises aus der vorkritischen Zeit bestand dementsprechend im Versuch des Übergangs von der reallogischen, d. h. von der vom konstituierten Seienden ausgehend gedachten Unmöglichkeit, alle Möglichkeit überhaupt aufzuheben, zur metaphysischen Unantastbarkeit des letzten Realgrundes aller Möglichkeit als solcher. Weil dieser Übergang aber nicht wirklich einsichtig ist, führte dieser Weg in eine Sackgasse [292]. So war das reallogische Denken gezwungen, sich an die Ordnung des vorfindlichen Seienden zu halten und von hier aus logisch zur Wesens- und Seinsnotwendigkeit zu gelangen, die sich dann aber im theoretischen Zugriff als bloße „schrankenlos behauptete Realbestimmung" entpuppte [293], der das Sein wiederum zufällig ist. Kants Widerlegung auch des von ihm selbst formulierten vermeintlich verbesserten ontologischen Gottesbeweises in der KrV trifft jedoch eigentlich nur die theoretische Methode des Beweises und ist selbst als solche nur aus der transzendentalen Einsicht eines schon aus der Gegenwart Gottes herkommenden Denkens möglich, das die Unzulänglichkeit seiner eigenen spekulativen Bemühungen nur dadurch erkennt, daß es sie übergreift. Das Denken ist dadurch zugleich ernüchtert und befreit. So nämlich ist der Zugang geöffnet zu einem Wissen höherer Art [294], das in der KprV das Übersinnliche als versinnlicht erfährt [295], aber noch nach dem Schema des reallogischen Denkens vorgestellt und zunächst im Kontext der Ethik abgehandelt wird. In der „Kritik der Urteilskraft" wird dann die reallogische Form der Reflexion [296] dem höheren Wissen des transzendentalen Denkens völlig unter- und eingeordnet. Dadurch wird der Blick frei für den reinen Vernunftglauben, der keine bloße Annahme ist, sondern im Übersteigen alles bedingten Wißbaren überhaupt erfahren wird [297]. Dieses Wissen höherer Ordnung kann das gegenständliche Erkennen hinter sich lassen, obwohl es nur an und in der Erscheinung erfahren wird. Freiheit kann nun zu den „scibilia" gerechnet werden, weil sie sich durch das Handeln hindurch als dessen übersinnlicher Grund erweist [298]. Damit ist ein neuer Ausgangspunkt gewonnen, der nicht ohne den vorherigen Reinigungsprozeß der Vernunft zu haben war, aber immer noch an die gegenständliche Faßbarkeit des Übersinnlichen in der Freiheit gebunden ist, die die Sicherheit der Gotteser-

[291] Vgl. *Kopper*, a. a. O. 32.
[292] A. a. O. 35–37.
[293] A. a. O. 47.
[294] A. a. O. 53–55.
[295] A. a. O. 51.
[296] Vgl. a. a. O. 54.
[297] A. a. O. 55.
[298] Damit ist Bezug genommen auf Ca 5/551.

kenntnis noch scheinbar in den Hintergrund treten läßt. In einem nächsten Schritt, der in der Religionsschrift vollzogen wird, bedarf es dann nicht mehr der Vermittlung durch das „scibile" der Freiheit, sondern das Leben aus Freiheit selbst erweist sich als für uns unumgänglicher Ausgangspunkt als ein aus Gott begriffenes [299]. Im „opus postumum" schließlich kommt das transzendentale Denken zur Ruhe in sich selbst und damit zur Vollendung: „Kant hat es noch vermocht, das Wissen der transzendentalen Reflexion in völliger Reinheit auszusprechen." [300] „Gott, Mensch und Welt ... bilden eine Einheit" [301]: in seinem „In-der-Welt-sein" erfährt der Mensch die Welt als in den sie schlechthin übersteigenden Gott eingegangene, wobei das Begreifen dem Vollzug nicht mehr erst nachfolgt. Der transzendentale Horizont, der diesem Denken immer schon gegenwärtig war, wird nun in überkategorialer Wortlosigkeit im Umgang mit der Sinnenordnung unmittelbar „er-lebt" als das alles ermöglichende und Freiheit schaffende Durchdrungensein des Menschen von Gott [302].

---

[299] *J. Kopper*, Transzendentales und dialektisches Denken (KSt Erg.H. 80) (Köln 1961) 110: „In dem Sichverstehen des Selbstbewußtseins, das sich in dieser Schrift darstellt, gelangt die transzendentale Reflexion dazu, sich so aus sich selbst zu vollziehen, daß sie des Rückgriffs auf das gegenständliche Begreifen nicht mehr bedarf. Hier finden wir es ausdrücklich gesagt und zum Titel eines Kapitels erhoben, daß das Reich Gottes auf Erden da ist ... In diesem aus Gott selbst ausgehenden Sichwissen des Selbstbewußtseins ist nun nicht mehr die Freiheit das *scibile*, von dem aus sich dann Gott entdeckt, sondern es ist so, daß unser auf die Weise der Erscheinung sich erfüllendes Leben aus Freiheit eben darin, daß wir von ihm ausgehen müssen, auch schon aus Gott selbst begriffen ist. Das Selbstbewußtsein, das sich selbst auf die Weise der Weltlichkeit findet, erfüllt sich, der Unzulänglichkeit seines Sichfindens ungeachtet, für sich selbst rein aus Gott."

[300] *Kopper* (Transzendentales) 127.

[301] *Kopper* (Transzendentales) 126.

[302] Vgl. *Kopper* (K.s Gotteslehre) 57: „Erst im *Opus postumum* vermag sich das Denken so in die Gegenwart des Übersinnlichen zu stellen, daß es des Ausgehens von seinem Sinnlichgewordensein nicht mehr bedarf, sondern diese Sinnenordnung, indem es in ihr steht, gänzlich aus der Gegenwart Gottes begreift. Im *Opus postumum* ist die Aufgabe gelöst, daß wir in die Sinnenordnung gebunden sind, und insofern notwendig von ihr ausgehen müssen, daß wir uns in ihr aber gleichwohl aus der von ihr unabhängigen Gegenwart des Übersinnlichen verstehen können. Im *Opus postumum* wird im Sichzeigen der Welt die Gegenwart Gottes erfahren. Und das bedeutet, daß in einer einigen Erfahrung Gott als der die Welt schlechthin Übersteigende erfahren ist und eben darin die Welt gänzlich in Gott eingegangen ist. Der Seinsgrund, das reine Ansich selbst wird erfahren, indem die Erscheinungsordnung als eine aus ihm hervorgehende gelebt wird." *Ders.* (Transzendentales) 126: „Das Sichdenken der transzendentalen Reflexion, das die Transzendentalphilosophie hier am Schlusse ihres Weges ist – dies Sichdenken, das immer schon in ihr liegt, das aber erst am Ende ihres Weges ganz in sich selbst ruhen kann –, bringt also inhaltlich nichts zur Transzendentalphilosophie hinzu, sondern gibt nur dem ganzen Gange der Transzendentalphilosophie ausdrücklich den einen Sinn, aus dem sie sich von Anfang an erfüllt hat." „Menschliches Selbstbewußtsein ist das Sichfinden des Geistes Gottes auf die Weise der Welt." 127: „Das Sicherfüllen ... der menschlichen **Existenz geschieht vor dem Gericht Gottes, und aus der** Freiheit des Innestehens in Gott, so daß gerade das Sichbestimmenlassen aus Gott die Freiheit unserer Existenz ist. In diesem Wort, daß das Bestimmtsein durch Gott gerade unsere eigene Freiheit

Damit hat Kant auf dem kritischen Wege zu jenen theologischen Ursprüngen zurückgefunden, die dem ontologischen Argument des Anselm von Canterbury von vornherein eigentümlich waren [303], und ist gleichzeitig darüber hinausgelangt, indem nun alle durchlaufenen Phasen dieses Denkens – von dem sie je schon ermöglichenden Grund über sich selbst hinausgetrieben –, abgeklärt in das Ergebnis eingegangen sind und es innerlich mitbestimmen, aber an ihm selbst kaum noch wahrnehmbar sind, so daß es allen Mißverständnissen schutzlos preisgegeben bleibt. Was wir oben eine Entwicklung nach innen oder in die Tiefe genannt haben, faßt Kopper so zusammen: „Überschauen wir den ganzen Weg der Gotteslehre Kants, so zeigt es sich, daß diesem Denken von seinem Anfang bis zu seinem Ende dieselbe Leitung aus der Gegenwart Gottes zuteil geworden ist, und daß seine ganze Entwicklung darin bestanden hat, sich gänzlich aus dieser Leitung durch Gott zu verstehen." [304]

Wir können zum Schluß kommen. Der kritische Philosoph Kant hat sich als philosophischer Theologe [305] gezeigt, dessen Philosophie theologisch im Sinne eines eigenwilligen, aber fruchtbaren gelebten und reflektierten Glaubens bestimmt ist, von woher diesem Denken Antrieb und Ziel zuteil wurde, aber doch so, daß dieser Philosoph in mühsamem Ringen er selber geblieben ist und daher dem Theologen als Gesprächspartner gegenübertreten kann. Desungeachtet etwa noch ein wenig konkrete Theologie von ihm zu erwarten oder bei ihm zu widerlegen würde die Bedeutung dieser Hintergrunddimension verkennen und desavouieren. Als Philosoph ist er bereit, der Herrin Theologie zwar nicht mehr die Schleppe nach-, wohl aber die Fackel voranzutragen [306], da auch sie Füße hat, die sie anstoßen oder gar

ist, ist das Innesein unserer Existenz in Gott, das Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* unter der Form der Postulate gelehrt hat, und das er dann immer deutlicher faßbar gemacht hat, in seine reine Formulierung aus transzendentaler Reflexion eingegangen."

[303] Vgl. *Kopper* (Transzendentales) 127: „Der ontologische Beweis, in dem dies Wissen sich selbst von der Weltlichkeit her suchte – so besteht der Beweis auch bei Spinoza –, ist in seine Wahrheit umgewandelt, in der sich – jenseits aller theoretischen Aufweisbarkeit – die Weltlichkeit aus dem Sichwissen Gottes findet. / Dies Sichwissen des Menschen aus Gott, und d. h. das Offenbarsein der Welt aus Gott, das die Wahrheit des ontologischen Beweises ist, hat Kant in einer seiner letzten Bemerkungen als die Wahrheit des menschlichen Seins besonders deutlich ausgesprochen" (folgt Zitat Ak 21/25, Z. 1–9).

[304] *Kopper* (K.s Gotteslehre) 60.

[305] K. nennt seine Religionsphilosophie gelegentlich selbst eine „philosophische Theologie" (Ca 6/147), ihren Vertreter einen philosophischen Theologen (Ca 7/356).

[306] Ca 7/338: „Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau *die Fackel vorträgt* oder *die Schleppe nachträgt*), wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet." Eine Erklärung bietet Refl. 5112 in Ak 18/93: „In dieser Dunkelheit steckt die Critick der Vernunft die Fackel auf, Erleuchtet aber nicht die uns unbekanten Gegenden jenseits der Sinnenwelt, sondern den dunkeln Raum unseres eigenen Verstandes.

verstauchen könnte. Als Philosoph ist er bereit, der Theologie ein zweites Auge zu bieten [307], weil erst durch stereoskopisches Sehen wirkliche von vermeintlichen (nämlich perspektivisch bedingten) Größenunterschieden zu trennen sind. Aber nicht genug damit: er hat eine Erfahrung durchgestanden, die nicht von ihrem Ende her zu haben war; beim Versuch, die Schale aufzuschneiden, war ihm stets der Kern zerbrochen. In einer Art von philosophischer Unschärferelation veränderte die Beobachtung stets den Gegenstand, der ihr dann im Zugriff vollends entschwand [308]. So entfaltete sich für den angeblich „alles zermalmenden Kant" (ein Wort von Mendelssohn [309]) das von ihm schon in der vorkritischen Zeit geschätzte Prinzip sokratischer Wissensbescheidung [310] zu der Erkenntnis, daß weniger manch-

---

Metaphysic ist gleichsam die policey unsrer Vernunft in Ansehung der offentlichen Sicherheit der Sitten und Religion." Schon 1766 wird als eigentliche Bestimmung der Metaphysik angegeben, *„Begleiterin der Weisheit"* zu sein (Ca 2/386).

[307] Ak 15, 1/394 ff.: „Allein in ansehung des bescheidnen Urtheils über den Werth seiner eignen wissenschaft und der Mäßigung des Eigendünkels und egoismus, den eine Wissenschaft giebt, wenn sie allein im Menschen residirt, ist etwas nöthig, was dem gelehrten humanitaet gebe, damit er nicht sich selbst verkenne und seinen Kräften zu viel Zutraue. / Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Cyclopen. Er ist ein egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht ... Der Cyclop von Litteratur ist der trozigste; aber es giebt Cyclopen von Theologen, iuristen, medicis. Auch Cyclopen von Geometern. Einem ieden muß ein Auge aus besonderer fabrike beygesellt werden. / Dem Medicus Critik unserer Naturkentnis, dem iuristen unsrer Rechts und Moralkentnis, dem Theologen unsrer Metaphysik. Dem geometra Critik der VernunftErkentnis überhaupt. Das zweyte Auge ist also das der Selbsterkentnis der Menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaas der Größe unserer Erkentnis haben. Jene giebt die Standlinie der Messung ... Nicht die Stärke, sondern das einäugige macht hier den Cyclop" (Refl. 903). „Der Orthodox ist der theologische cyclop" (Refl. 904). Vgl. schon Ca 2/365: „Die Vergleichung beider Beobachtungen gibt zwar starke Parallaxen, aber sie ist auch das einzige Mittel, den optischen Betrug zu verhüten und die Begriffe an die wahre Stellen zu setzen, darin sie in Ansehung der Erkenntnisvermögen der menschlichen Natur stehen."

[308] Vgl. Ca 2/239 das gelobte Wort des SIMONIDES: „Je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen." *K. Jaspers* (Kant, Leben ...) 145: „Kant scheint in der Gesamtbewegung seines Denkens mehr zu wissen, als er aussagend kundgeben kann."

[309] In der Vorrede zu den „Morgenstunden".

[310] Vgl. Ak 15, 1/71: „Socrates hatte eine negative philosophie in Ansehung der speculation, namlich von dem Unwerth vieler vermeintlichen Wissenschaft und von den Grenzen unseres Wissens. Der negative Theil der Erziehung ist der wichtigste: Disciplin" (Refl. 193). Frühe Äußerungen in diesem Sinne: z. B. Ca 2/190, 333, 366; 385 f.: „Wir haben einige Philosophie nötig gehabt, um die Schwierigkeiten zu kennen, welche einen Begriff umgeben, den man gemeiniglich als sehr bequem und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philosophie entfernet dieses Schattenbild der Einsicht noch mehr und überzeugt uns, daß es gänzlich außer dem Gesichtskreis der Menschen liege." Dieser Satz erinnert an das Wort F. Bacons: „Verum est tamen, parum philosophiae naturalis homines inclinare in atheismum; et altiorem scientiam eos ad religionem circumagere" (Works V, 44; anders formuliert auch in: De Dign. et Augm. Sc. I, 1), das damals gern zitiert wurde (z. B. von A. Collins, D. Hume; später von K. W. F. Solger). Die Einsicht, „daß wir nichts wissen können" (Goethe, Faust I), die bei K. noch eine „docta ignorantia" (Nic. v. Cues) war als Frucht seiner Philosophie, ging nach K. verloren.

mal nicht nur sicherer ist, sondern auch mehr und sogar alles sein kann. Wenn man versucht, Theologie zu treiben, ist man auf dieselbe Menschenvernunft angewiesen mit den gleichen Gesetzen und den gleichen Problemen, nur mit dem Unterschied vielleicht, daß man sich häufiger in der kritischen Zone bewegt. Wie hilfreich Kant dabei sein könnte, läßt sich besonders gut an denjenigen theologischen Positionen verdeutlichen, die man selbst ablehnt. Darum gilt für Kants Philosophie auch im Hinblick auf die Theologie, was einer Kant-Gedenkmünze gleich nach seinem Tod als Umschrift zu einem Bild der Minerva (Göttin der Weisheit), die eine Nachteule (Symbol des Forschens) zurückhält, aufgeprägt wurde: „Altius volantem arcuit"; in der Übersetzung des Urhebers (Zöllner): „Ihren zu hohen Flug hemmte sie" [311]. Die Erklärung dazu liefert uns Kant in der KrV mit einem Seitenblick auf Plato: „Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde." [312] Positiv gewendet beschreibt eine andere Kantmedaille, die ihm noch zu seinen Lebzeiten gewidmet wurde, diesen Grundzug seiner Philosophie vor ihren theologischen Hintergründen: „Perscrutatis fundamentis stabilitur veritas" [313].

[311] Vgl. *Reicke*, a. a. O. 55.

[312] Ca 3/39; schon Ca 2/385 war von den „*Schmetterlingsflügel*(n) der Metaphysik" die Rede: „Jetzt, da die *stiptische* Kraft der Selbsterkenntnis die seidene Schwingen zusammengezogen hat, sehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes." Ca 2/390: „Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken teilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen, und denen Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben, daß es wohl am ratsamsten sei, *wenn sie sich zu gedulden belieben, bis sie werden dahin kommen.*" *F. Bacon* hatte früher bereits vorgeschlagen, den menschlichen Geist mit Bleigewichten zu versehen, um jedes Springen und Fliegen zu verhindern („non plumae addendae, sed plumbum potius et pondera"! Works VIII, 54).

[313] Vgl. *Reicke*, a. a. O. 54.

Zur Entwicklung der Konzilsidee

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Elfter Teil

Typen sogenannter Partikularsynoden

Entfaltung des Selbstverständnisses einer Institution hätte man die vorausgehenden Studien zur Entwicklung der Konzilsidee überschreiben können. Unser Ziel war es, bisher übersehene oder nicht genügend beachtete explizite Aussagen über Konzilien, und zwar in erster Linie die sog. ökumenischen Konzilien, zu sammeln und für eine Interpretation bereitzustellen. Gleichsam als Appendix wird die vorliegende Studie beigefügt, Appendix deswegen, weil methodisch im Vergleich zu den vorausgehenden Studien in doppelter Hinsicht ein Bruch vorliegt. Gegenstand unserer Untersuchung sind jetzt nicht mehr ökumenische Konzilien, sondern sog. Partikularsynoden. Andererseits geht es uns nicht um deren Selbstverständnis, das sich aus expliziten einschlägigen Zeugnissen erheben läßt. Unser Ziel ist vielmehr, vom Selbstverständnis meist gerade nicht erfaßte „fremde" Einflüsse und Einwirkungen auf die Konzilswirklichkeit auszumachen. Wir glaubten im Bericht des Lukas über das Apostelkonzil Elemente des jüdischen Synhedriums feststellen zu können. Entsprechend beabsichtigen wir in vorliegendem Beitrag für die weiteren Jahrhunderte analoge Einflüsse sichtbar zu machen. Jedes Konzil ist gewiß Produkt einer einmaligen Konstellation von Einflüssen und Einwirkungen. Dennoch lassen sich u. E. gewisse Grundformen oder Typen unterscheiden. Wir versuchen einige wenige, wie uns scheint wesentliche, genauer in den Blick zu bekommen. Schon für die Mitte des dritten Jahrhunderts lassen sich zwei solcher Grundformen voneinander abheben. Die eine bildet sich im Bereich der alexandrinischen Kirche heraus, die andere auf afrikanischem Boden. Als die Kirche „Staatskirche" geworden war, entstand wiederum eine charakteristisch verschiedene Form von Konzil. Unter den Päpsten wurden ebenfalls Konzilien eigener Prägung abgehalten. Die Entstehung der christlichen Germanenreiche hatte in der Zeit der ausgehenden Patristik nochmals die Bildung eines neuen Typs kirchlicher Konzilien zur Folge.

Methodisch gehen wir so vor, daß wir der Analyse des jeweiligen Konzilstyps die frühesten uns erhaltenen Konzilsakten zugrunde legen – außer im letztgenannten Fall, wo wir uns nicht auf das Konzilsprotokoll, sondern den entsprechenden *ordo de celebrando concilio* stützen.

I. Lehrdisput mit dem Didaskalos der Kirche

Frühe, wenn auch noch sehr spärliche Nachricht über die Abhaltung von Konzilien besitzen wir schon aus der Feder Tertullians. Nach seinem Zeugnis waren es Konzilien, die den kirchlichen Schriftkanon festgelegt haben. In seiner Polemik gegen Kallistus von Rom schreibt er: „Trotzdem würde ich dir recht geben, wenn jene Schrift ‚der Pastor', die allein den Ehebrechern günstig gesinnt ist, unter die göttlichen Urkunden gesetzt zu werden verdiente, wenn sie nicht vielmehr von jeder Kirchenversammlung (ab omni concilio ecclesiarum), auch der eurigen, für apokryph und falsch erklärt worden wäre." [1] Daß die Abhaltung von Konzilien zumindest in bestimmten Gegenden Brauch war, geht aus einer weiteren sehr aufschlußreichen Nachricht desselben Autors hervor. Im Zusammenhang seiner Polemik gegen die angeblich laxe Fastenpraxis der Großkirche weist Tertullian auf die Konzilien hin: „Außerdem werden in den griechischen Ländern an bestimmten Orten jene Versammlungen aus allen Kirchen, die man Konzilien nennt, abgehalten, durch welche alle wichtigen Dinge gemeinschaftlich verhandelt werden, und worin auch eine Repräsentation der gesamten Christenheit in ehrfurchtgebietender Weise gefeiert wird. Und wie angemessen ist dies, sich aus Anlaß des Glaubens von allen Seiten um Christus zusammenzuscharen! Siehe, ‚wie schön und lieblich ist es, wenn die Brüder einmütig zusammenwohnen'" (Ps 123, 1). [2]

Zahlreiche Nachrichten über Konzilien finden sich sodann im Geschichtswerk des Eusebius. Wir brauchen nicht näher darauf einzugehen, da die Konzilsgeschichtsschreibung sich ausführlich mit denselben befaßt [3]. In unserem Zusammenhang interessiert nur, was Eusebius über Konzilien berichtet, an denen Origenes teilgenommen hat: „Der kurz vorher erwähnte Beryll, Bischof von Bosra in Arabien, suchte den kirchlichen Kanon zu verdrehen und neue Glaubenslehren einzuführen. Er erkühnte sich nämlich zu behaupten, unser Erlöser und Herr habe vor seinem Erscheinen unter den Menschen nicht als ein eigenes festumrissenes Wesen präexistiert und besitze keine eigene Gottheit, vielmehr wohne in ihm nur die Gottheit des Vaters. Nach-

[1] Pud 10. – Vgl. jedoch *G. Roethe*, Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert (Stuttgart 1937) Exk. I, 112–114, der eine röm. Synode über den Hermas bestreitet und ‚omne concilium ecclesiarum' mit „Gesamtheit (der ganze Verein) der Kirchen" übersetzt, S. 114.

[2] Aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur. Et hoc quam dignum fide auspicante congregari undique ad Christum! Vide quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum! De jejunio 13. Zur strittigen Interpretation von ‚repraesentatio' vgl. neuerdings *H. Hofmann*, Repräsentation, Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrh. (Berlin 1974) 47–58.

[3] Vgl. neuestens *J. A. Fischer*, Die antimontanistischen Synoden des 2./3. Jahrhunderts: AnHistCon 6 (1975) 241–273, 249–263.

dem sich deswegen sehr viele Bischöfe in Untersuchungen und Dialogen (ζητήσεις καὶ διάλογοι) gegen Beryll gewendet hatten, wurde u. a. auch Origenes zu Rate gezogen, der zunächst mit ihm in Verkehr trat, um seine Ansichten zu erforschen. Als er seine Lehre kennengelernt hatte, erklärte er ihn für irrgläubig und überzeugte ihn durch Schlußfolgerungen (λογισμός). Er zügelte ihn mit der wahren Lehre und brachte ihn zu der früheren gesunden Ansicht zurück. Noch jetzt sind die schriftlichen Verhandlungen des Beryll und die Akten der seinetwegen veranstalteten Synode, ebenso die Fragen des Origenes an ihn und die in seiner Gemeinde abgehaltenen Disputationen, überhaupt alles, was mit der Sache zusammenhängt, vorhanden."[4] Noch näher an den im folgenden zu analysierenden Text führt eine weitere Notiz des Eusebius heran: „Um diese Zeit traten in Arabien wieder andere Männer auf, die eine von der Wahrheit abweichende Lehre aufstellten. Sie behaupteten, daß die menschliche Seele für eine Weile in der gegenwärtigen Zeit mit dem Körper in der Todesstunde sterbe und verwese, bei der Auferstehung aber mit dem Körper wieder zum Leben erwache. Als nun damals eine nicht unbedeutende Synode einberufen wurde, wurde wiederum Origenes eingeladen, der hier über die Streitfrage vor dem Volke sprach und in einer Weise auftrat, daß die, welche sich zuvor hatten täuschen lassen, ihre Gesinnung wieder änderten"[5]. Es ist also nach diesen Nachrichten Origenes gelungen, Glaubensstreitigkeiten der arabischen Kirche durch Diskussion und Disputation ‚vor dem Volke' und den versammelten Bischöfen zu schlichten. Allein schon aus diesen knappen Angaben des Eusebius ließe sich ein Konzilstyp erheben, der sich charakteristisch von anderen Kirchenversammlungen abhebt, zumal Eusebius auf andere, analoge Konzilsveranstaltungen hinweisen kann: Dionysius von Alexandrien spielte auf der Synode von Arsinoe, die zur Überprüfung der Lehre des Nepos versammelt war, eine ähnliche Rolle wie Origenes[6]. Zum selben Typus gehört offensichtlich die

[4] Eusebius, HE VI, 33, 1–3.

[5] Eusebius, HE VI, 37.

[6] „Nach anderm fährt Dionysius also fort: ‚Da sich in Arsinoe, wie du weißt, seit langem diese Lehre in einer Weise verbreitete, daß ganze Kirchen schismatisch wurden, so ging ich dorthin, versammelte die Priester und Lehrer der Brüder in den Dörfern und drang in sie – auch die Brüder konnten teilnehmen, soweit sie wollten –, öffentlich eine Prüfung der Frage anzustellen. Da mir das erwähnte Buch als unbezwingbare Waffe und Mauer vorgehalten wurde, setzte ich mich mit ihnen drei Tage nacheinander vom Morgen bis zum Abend zusammen und versuchte richtigzustellen, was darin geschrieben war. Ich mußte mich dabei über die Ruhe, die Wahrheitsliebe, die Gelehrigkeit und die Einsicht der Brüder außerordentlich wundern. In Ordnung und Sanftmut entwickelten wir die Fragen, die sich erhebenden Zweifel und die Punkte, worin Übereinstimmung herrschte. Wir vermieden es, hartnäckig und streitsüchtig an einer einmal gewonnenen Ansicht festzuhalten, wenn sie sich als nicht richtig erwies. Einwänden gingen wir nicht aus dem Wege. Soweit wie möglich suchten wir uns auf vorgelegte Fragen einzulassen und sie klarzustellen. Nicht schämten wir uns, wenn es die vernünftige Überlegung erforderte, unsere

Synode gegen Paul von Samosata, auf der Malchion, diesmal zwar ohne Erfolg, in Anwesenheit der Bischöfe gegen den Häretiker disputierte[7]. Aber der glückliche Zufall wollte es, daß wir uns nicht mit diesen Nachrichten des Eusebius begnügen müssen beim Versuch, das Charakteristische dieses Synodentyps herauszuarbeiten. 1941 wurden in Tura (in der Nähe von Kairo) bei Arbeiten für ein britisches Munitionsdepot unter anderen Papyruskodizes ein bis dahin verschollener Text mit dem Titel „Disputation des Origenes mit Herakleides und seinen Mitbischöfen über den Vater und den Sohn und die Seele" gefunden[8]. Es handelt sich dabei zwar wohl nicht, wie Kretschmar vermutet, um das Protokoll der Synode gegen Beryll[9], von der Eusebius berichtet[10], wohl aber um die Mitschrift des Hauptteils einer Synode ähnlicher Art und Thematik. Scherer datiert die Synode in die Jahre 244 bis 249[11]. Sie fand wahrscheinlich in Arabien statt[12].

Meinung zu ändern und (den anderen) beizustimmen. Aufrichtig und ehrlich nahmen wir, das Herz zu Gott offen, das an, was aufgrund der Beweise und Lehren der Heiligen Schrift festgelegt wurde. Korakion, der die Lehre eingeführt und ihr Hauptvertreter war, bekannte schließlich und schwur uns vor allen anwesenden Brüdern, daß er, von den Gegengründen genügend überzeugt, ihr weiter nicht mehr anhängen, nicht mehr darüber disputieren und sie nicht mehr erwähnen und lehren werde. Von den übrigen Brüdern freuten sich die einen über die Übereinkunft und den Anschluß an die Gesamtheit und die Einigung . . .!" Eusebius, HE VII, 24, 6–9.

[7] „Unter ihm versammelten sich sehr viele Bischöfe zu einer letzten Synode, auf welcher das Haupt der antiochenischen Häresie entlarvt und klar und einhellig wegen Ketzerei verurteilt, aus der katholischen Kirche, soweit sie sich unter dem Himmel ausbreitet, ausgeschlossen wurde. Der ihn und sein Versteckspiel am gründlichsten zur Rechenschaft zog und restlos widerlegte, war Malchion, ein vielseitig gebildeter Mann, der einer Rhetorenschule vorstand, die zu den griechischen Bildungsstätten Antiochiens gehört, aber auch wegen hervorragender Lauterkeit seines Glaubens an Christus des priesterlichen Amtes in der dortigen Gemeinde gewürdigt ward. Dieser hatte mit ihm eine Disputation geführt, welche von Schnellschreibern mitgeschrieben wurde und, wie wir wissen, noch heute erhalten ist. Er allein unter ihnen allen war imstande, den heimtückischen und betrügerischen Menschen zu entlarven." Eusebius, HE VII, 29.

[8] Die kritische Edition mit hervorragender Einleitung besorgte *J. Scherer*, Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le père, le fils, et l'âme (Kairo 1949); die editio princeps ist mit einigen geringfügigen Änderungen und unter starker Kürzung der Einleitung als Nr. 67 der Sources Chrétiennes [SC] erschienen (Paris 1960). Eine dt. Übers. besorgte *E. Früchtel* in Band V der ‚Bibliothek der griechischen Literatur': Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele . . . (Stuttgart 1974) 27–44, Anm. S. 45–80. Außer den genannten Autoren bringt auch *J. Fischer* eine gute Einführung in den Text: Neues von Origenes, Über die wiederentdeckte Disputation mit Herakleides und seinen Mitbischöfen: MünchThZ 3 (1952) 256–271. Weitere Lit. vgl. *Scherer*, SC 67, 9–10; ferner *P. Nautin*, Lettres et écrivains chrétiens des II^{e} et III^{e} siècles: Patristica II (Paris 1961) Origène et l'anaphore eucharistique, 221–232, und *G. Lomiento*, Il dialogo di Origene con Heraclide ed i vescovi suoi colleghi sul Padre il Figlio e l'anima (Bari 1971).

[9] *G. Kretschmar*, Origenes und die Araber: ZThK 50 (1953) 258–279 (267, Anm. 2). [10] Vgl. Anm. 4.

[11] „Il est donc raisonnable de placer approximativement l'Entretien avec Héraclide dans les années 244–249; vgl. *Fischer*, a. a. O. (Anm. 8), 258–260, der sich ebenfalls für 245 bis 248 ausspricht.

[12] Einzelheiten zur Begründung dieser Hypothese bei *Scherer*, SC 67, 19–21.

Versuchen wir zunächst kurz Verlauf und Thematik der Synode zu skizzieren, bevor wir das Charakteristische an ihr herausarbeiten. Einige der an ihr teilnehmenden Bischöfe sind namentlich genannt. So Herakleides, dessen Rechtgläubigkeit suspekt erscheint, Demetrius und Philippus, der jedoch nur am letzten Teil der Diskussion teilnimmt. Ob Maximus und Dionysius, die ebenfalls in das Gespräch eingreifen, Bischöfe sind, ist nicht gewiß. Von besonderem Interesse ist die Tatsache, daß die Gläubigen an der Synode teilnehmen, was übrigens ganz mit den oben angeführten Nachrichten des Eusebius übereinstimmt. Sie sind nicht, wie Scherer richtig bemerkt[13], als bloße Zuschauer, sondern als Zeugen der in ihrer Anwesenheit gefaßten Beschlüsse zugegen.

Womit befaßte man sich auf der Synode? Das Protokoll weist deutlich drei voneinander verschiedene Gesprächs- oder Diskussionsthemen auf: Die Mitschrift setzt ein mit einem Glaubensbekenntnis des Herakleides[14], dem offensichtlich schon eine ausführliche Diskussion vorausgegangen war. Im anschließenden ersten Hauptteil[15] diskutiert Origenes[16] mit Herakleides über christologische Fragen. Er versucht durch gezielte Dialektik den Gesprächspartner auf die orthodoxe, d. h. seine eigene Position festzulegen, was die Gottheit Christi, das Gebet, die Natur des Leibes Jesu und dessen Auferstehung angeht. In einem zweiten Teil geht Origenes auf das von Dionysius gestellte Problem ein, ob das Blut die Seele sei[17]. Im dritten Teil behandelt er die Unsterblichkeit der Seele, eine Frage, die durch Demetrius aufgebracht wurde[18]. Der erste Gesprächsgegenstand, die Diskussion der christologischen Fragen, ist offensichtlich der eigentliche Anlaß der Zusammenkunft. Die beiden folgenden ergaben sich demgegenüber aus der Einladung des Origenes an seine Zuhörer, ihm Fragen zu unterbreiten[19].

Was machte den Glauben des Herakleides in den Augen seiner Kollegen und seiner Gemeinde suspekt und gab also Veranlassung, ihn „vor der ganzen Kirche" zu überprüfen? Offensichtlich tat sich Herakleides schwer, die Verschiedenheit des Vaters vom Sohn mit der Einheit Gottes zu denken. Wir haben es wohl mit einer Spielart des Monarchianismus zu tun. Origenes sucht Herakleides davon zu überzeugen, daß das Bekenntnis von „zwei Göttern" der Einheit Gottes keinen Schaden zufügt, ja notwendig ist, um die volle Gottheit Christi aufrechtzuerhalten. Man kann mit Scherer vermuten, daß das theologische Problem, nämlich die Frage nach der Vielheit und Einheit in Christus, nicht um seiner selbst willen behandelt wurde, also nicht bloß theoretischer Natur war, sondern sich aus einer ganz konkreten Frage des kirchlichen Lebens, nämlich der Liturgie, ergab. Es bestand Ungewissheit darüber, an wen sich eigentlich die eucharistische προσφορά richtete: an den Vater oder an den Sohn? Zweifel über die *lex orandi*, die richtige Praxis des liturgischen Betens, waren wohl der Anlaß zur Diskussion der *lex credendi*[20]. Mit weiteren inhaltlichen Einzelheiten brauchen wir uns in unserem Zusammenhang nicht zu befassen, man konsultiere hierzu die einschlägigen Autoren[21]. Wir wenden uns jetzt dem Protokoll zu, um darin Aufschluß über den vorliegenden Konzilstyp zu finden.

---

[13] SC 67, S. 19.
[14] SC 67; 1, 6–15, S. 52–54.
[15] SC 67; 1, 16–10, 15, S. 54–76.
[16] Vgl. dazu *Nautin*, a. a. O. (Anm. 8) 221: „Cette sténographie d'une discussion tenue au cours d'un concile nous montre Origène au vif, en action; jamais on avait pu atteindre l'homme d'aussi près."
[17] SC 67, 10, 16–24, 17, S. 76–102.
[18] SC 67, 24, 18–28, 17, S. 102–110.
[19] „Was ist sonst noch über den Glauben zu besprechen?" *Früchtel*, a. a. O. (Anm. 8) 31.
[20] SC 67, S. 24.
[21] *Scherer*, SC 67, S. 25–36; *Fischer*, a. a. O. (Anm. 8) 260–265.

Aufschlußreich für die Art der Synode ist schon der Begriff διάλεκτος aus dem Titel des Protokolls[22]. Scherer gibt das Wort mit ‚entretien' wieder, Früchtel mit ‚Gespräch'. Hesychios setzt dafür ὁμιλία bzw. λαλία[23], denen der Inhalt des Protokolls ja auch insofern entspricht, als der Text weitgehendst aus langausladenden Homilien des Origenes an die versammelten Bischöfe und das Volk besteht. Bei Plato kann das Wort eine dialektische Erörterung bezeichnen, durch die ein Problem aufgrund von Fragen und Antworten vertieft wird[24]. Dieser Bedeutung entspricht genau der erste Teil unseres Textes, in dem Origenes ja tatsächlich im Stil der platonischen Dialoge Herakleides zur Erkenntnis einer bestimmten Wahrheit hinführt[25]. διάλεκτος dürfte inhaltlich dasselbe wie διάλεξις bezeichnen, das seinerseits wieder der ζήτησις nahesteht[26]. Solche ζήτησις bzw. διάλεξις über den Glauben führt Origenes nach dem Zeugnis des Eusebius gegenüber Beryll, dem Bischof von Bosra, durch[27].

Das Protokoll leitet das Glaubensbekenntnis des Herakleides sodann mit folgender Bemerkung ein: „Als von den anwesenden Bischöfen eine Aussprache über den Glauben des Bischofs Herakleides in Gang gebracht worden war, damit er vor all diesen Männern die Art seines Glaubens bekenne[28], ... sprach der Bischof Herakleides."[29] Früchtel bemerkt hierzu u. E. ganz richtig mit Verweis auf I, 17: „Es handelt sich also nicht um ein unverbindliches Gespräch. Die Streitfragen finden ihre Klärung vor einer offiziellen Abordnung: ‚die ganze Kirche ist gegenwärtig, um zu hören'."[30]

Die auf das von Herakleides abgelegte Glaubensbekenntnis unmittelbar folgende Erörterung wird von Origenes selber als ἀνάκρισις bezeichnet[31]. Was ist genauer mit diesem Wort gemeint? Früchtel übersetzt mit „Befragung", Scherer mit „débat". Liddell/Scott nennt neben

---

[22] Ὠριγένους διάλεκτος πρὸς Ἡρακλεῖδαν καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπισκόπους περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ψυχῆς. SC 67, S. 52. – Die im folgenden angeführten Quellenverweise übernehmen wir z. T. der Schereredition.

[23] Hesychii Alexandrini Lexikon, ed. K. Latte, Bd. I, 435.

[24] Vgl. Theaet. 146 b.

[25] Vgl. vor allem den Schluß des ‚Gesprächs mit Herakleides', SC 67, 2, 5–27, S. 54–58.

[26] Vgl. Origenes, contra Celsum I, 45.

[27] ... ἔγγραφα τοῦ τε Βηρύλλου καὶ τῆς δι' αὐτοῦ γενομένης συνόδου, ὁμοῦ τὰς Ὠριγένους πρὸς αὐτὸν ζητήσεις, καὶ τὰς λεχθείσας ἐπὶ τῆς αὐτοῦ παροικίας διαλέξεις ἕκαστα τε τῶν τότε πεπραγμένων περιέχοντα, Eusebius, HE VI, 33, 3.

[28] ἵνα ἐπὶ πάντων ὁμολογήσῃ τὸ πῶς πιστεύει. SC 67, 1, 3, S. 52.

[29] Wir zitieren nach der Übersetzung von Früchtel, soweit sie uns zutreffend erscheint.

[30] Früchtel, S. 45.

[31] „Da sprach Origenes: ‚Da nun einmal diese Befragung – ἀνάκρισις – stattfindet und es notwendig ist, zum Gegenstand der Befragung zu sprechen, so will ich das Wort ergreifen. Die gesamte Kirche ist als Hörerin zugegen. Es darf zwischen Kirche und Kirche keine Unterschiede der Lehre geben – διαφορὰ ἐν γνώσει –, denn ihr seid keine Kirche der Lüge.'" 1, 16–20, S. 54.

der allgemeinen Bedeutung „inquiry, examination, querell, disput, disputation" auch eine spezielle, nämlich „previous examination of parties concerned in suit, preparation of the matter for trial" [32]. ἀνάκρισις kann also eine gerichtliche Befragung bezeichnen. Ist das hier der Fall? Versteht sich Origenes als verhörender Richter? Der genauere Sinn von ἀνάκρισις dürfte sich eher vom Verbum ἀνακρίνειν her ergeben, das bei Origenes das unterscheidende Urteilen bezeichnen kann, und zwar im Anschluß an 1 Kor 2,15 [33]. ἀνάκρισις dürfte deswegen hier als gemeinsame Erörterung, als geistliche Urteilsfindung zu umschreiben sein. Der feierliche Hinweis auf die ganze Kirche, die als Hörerin zugegen ist, hat nicht den Sinn, Herakleides einzuschüchtern oder ihn unter Druck zu setzen, sondern an die geistliche innere Teilnahme der Gesamtgemeinde an der Suche nach dem einen Glauben zu erinnern. Die Wendung, mit der Origenes unmittelbar die ἀνάκρισις einleitet, unterstreicht mit feierlichem Ernst deren im Grunde geistlichen Charakter. Mit παρακαλῶ σε, πάπα Ἡρακλείδα [34] leitet man kein Verhör, sondern eine geistliche Erörterung ein. Sein eigenes längeres Exposé beginnt Origenes mit dem Hinweis auf den Anstoß der Brüder an der Aussage „zweiter Götter" [35]. Die Rücksicht auf die Glaubensschwierigkeiten der Brüder ist also der Anlaß für die theologische Diskussion des Konzils.

Daß wir es tatsächlich mit einem Konzil, d. h. mit verbindlicher Formulierung strittiger Lehre und nicht mit einem unverbindlichen Glaubensgespräch zu tun haben, geht deutlich aus 4,16–21 und 6,5–6 hervor, wenn auch, wie Scherer richtig bemerkt, aus diesen beiden Stellen nicht gefolgert werden kann, daß das Gespräch tatsächlich mit einer Unterschrift der Beteiligten endete. Origenes spielt an der ersten Stelle lediglich auf die Praxis solcher Konzilsversammlungen an. Durch die öffentliche Unterschriftsleistung soll die Lehreinheit der Kirche gesichert und häretische Spaltung verhindert werden [36]: „Mit diesen

---

[32] Ähnlich Pape: „In Rechtssachen: die vorläufige Untersuchung, ob sich eine Sache zur Klage eignet." – Stephanus: est autem veritatis indagatio, exploratio, percontatio. Unde factum, ut etiam quaestionem iudicialem reorumque interrogationem significet, quae in causis iudicii constitutionem praecedit, vel litis contestationem. Bauer: u. a. Voruntersuchung, Vorverhör, vgl. auch Moulton/Miligan, The vocabulary of The Greek Testament sv.

[33] οὕτω γὰρ ὁ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον σοφὸς, ὡς πνευματικὸς ἀνακρίνων πάντα αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρινόμενος, ἀνακρίνει μὲν καὶ βασανίζει καὶ διελέγχει τοὺς ἄλλους λόγους εἴτε τῶν τοῦ κόσμου σοφῶν εἴτε τῶν ἐν ταῖς αἱρέσεσι διατρέπειν δοκούντων ... Matthäuserklärung, tom. XVII, 13, GCS 40, S. 621–622; vgl. auch tom. XVII, 6, ibid. S. 594, Z. 7.

[34] SC 67, 1, 20, S. 54. – „Hier hat das παρακαλῶ den eindringlichen Charakter, wie er auch im paulinischen Schrifttum sich findet." Früchtel. Vgl. *C. J. Bjerkelund*, Parakalō, Form und Sinn der Parakalō-Sätze in den paulinischen Briefen (Oslo 1966). Vgl. auch 12, 16. 22; 14, 25; 21, 10.

[35] προσκόπτουσιν οἱ αδελφοὶ ἡμῶν, SC 67, 2, 28–29, S. 58.

[36] SC 67, S. 22–23.

Aussagen muß man sich eingehend beschäftigen, denn darüber ist viel Unruhe in der Kirche entstanden. Oft setzt man Schriftstücke auf und fordert, daß man unterschreibe, (ὑπογράφειν) daß der Bischof und auch die Verdächtigten unterschreiben und daß diese Unterschrift vor dem ganzen Volk (ἐπὶ τοῦ λαοῦ παντὸς) geleistet werde, damit darüber keine Unruhe (στάσις) mehr entstehe und keine weitere Untersuchung (ζήτησις) stattfinde." Die andere Stelle, mit der Origenes seine Ausführungen über das Gebet abschließt, lautet: „Wenn dies Zustimmung findet, so sollen auch diese Aussagen unter feierlicher Bezeugung durch das Kirchenvolk gesetzliche Bindung und Festlegung erhalten." [37] Chadwick sieht in diesem Passus zwar den Hinweis auf eine schriftliche Fixierung der Lehrübereinkunft [38], man wird aber besser mit Scherer darin eine Anspielung auf die Erreichung eines mündlichen Konsenses erblicken [39]. Das Protokoll sagt an dieser Stelle, daß die Zuhörer, d. h. die ganze anwesende Kirche, ausdrücklich oder auch bloß durch schweigende Zustimmung ihr Einverständnis mit der von Origenes vorgetragenen Lehre gegeben haben. Das Wort und die Darlegungen des Origenes haben die erhitzten Gemüter befriedigt. Herakleides hat sich von der Dialektik des Origenes überzeugen lassen oder zieht es wenigstens vor, nicht weiter zu widersprechen. Keine Stimme des Widerspruchs erhebt sich mehr [40]. Der Konsens, mag er nun schriftlich festgehalten worden sein oder nicht, kommt jedenfalls ἐπὶ διαμαρτυρίας τοῦ λαοῦ, unter feierlicher Bezeugung durch das Kirchenvolk, zustande [41].

Seine Ausführungen über die Notwendigkeit von Glauben und Werken leitet Origenes mit der Bemerkung ein: „Die Probleme des Glaubens, die uns quälten, sind nun im Zusammenhang (durch Vergleich?) geprüft (συνεξετάζω)." [42] Origines verwendet dieses Wort in der Exegese [43]. Man geht wohl nicht sehr fehl in der Annahme, daß der Terminus auch an vorliegender Stelle die Erarbeitung einer einheitlichen Lehre aufgrund der verschiedenen, in die Debatte eingebrachten

---

[37] εἰ ἀρέσκει ταῦτα, καὶ ταῦτα ἐπὶ διαμαρτυρίας τοῦ λαοῦ ἔσται νενομοθετημένα καὶ πεπηγμένα, SC 67, 6, 5–6, S. 68.

[38] *H. Chadwick*, in: J. E. L. Oulton und H. Chadwick, Alexandrian Christianity (London 1954) 441, Anm. 20.

[39] SC 67, S. 69, Anm. 1.

[40] „Nous ne croyons pas qu'on ait poussé les choses plus loin. Etant donné l'esprit de compréhension, de confiance et de charité chrétienne qui anima les débats, le cas ne méritait pas sans doute une procédure aussi grave et contraignante que la signature. Du moins n'en apercevons-nous, dans l'Entretien, aucune trace certaine." *Scherer*, Entretien, 57–58.

[41] Die juridische Bedeutung von διαμαρτυρία (legal appeal or plea for a case to be referred to a higher court, Lampe) kommt im Zusammenhang nicht in Frage. Scherer schwankt zwischen δ. mit dem Gen.Obj. – „le fait de prendre à temoins les fidèles" – und dem Gen.Subj. – „l'adhésion solennelle", hält letzteren für wahrscheinlicher. Entretien, 134, Anm. zu Z. 7.

[42] SC 67, 8, 18–19, S. 72.

[43] Search out and examine together; in Jo 10, 27, GCS 17, 199, Z. 36.

Schrifttexte bezeichnet. Auf diesen Sinn deutet jedenfalls der den ersten Teil des Gesprächs abschließende Satz: „Wenn noch irgendein die Glaubensregel (περὶ κάνονος) betreffender Punkt aussteht, so erinnert mich daran. Wir werden noch weiter zur Schrift sprechen." [44]

Der dritte Teil der vorliegenden Konzilsakten beginnt mit der Bemerkung: „Als der Bischof Philippus eingetreten war, sprach Demetrius, ein anderer Bischof: ‚Unser Bruder Origenes lehrt (διδάσκει), daß die Seele unsterblich ist.'" [45] Beachtlich an diesem kurzen Satz ist zunächst, daß der Bischof den gefeierten Theologen anscheinend selbstverständlich als „Bruder" bezeichnet (oder ist das Erstaunliche vielmehr darin zu sehen, daß der Bischof dem Priester den Brudertitel gewährt?) [46]. Wichtiger aber ist etwas anderes. Bischof Demetrius bezeichnet die von Origenes auf der Bischofsversammlung ausgeübte Funktion und Tätigkeit als διδάσκειν. Damit ist das Stichwort gegeben, das die exakte Definition der Rolle des Origenes auf diesem Konzil erlaubt und damit auch die genauere Erfassung des vorliegenden Konzilstyps ermöglicht. Origenes spielt auf diesem Konzil die Rolle eines Didaskalos. Was bedeutet diese Bezeichnung?

In den urchristlichen Gemeinden gab es den Stand des Didaskalos [47]. Ihm obliegt wie den Propheten der Dienst am Wort, sie gehören zu den „Geehrten" und haben Anspruch auf Unterhalt durch die Gemeinde [48]. Schon in früher Zeit gab es in diesem Stand der der Gemeinde dienenden Lehrer einzelne, die sich durch besondere Kenntnis der Glaubenslehren auszeichneten und sich in ihrer Lehrtätigkeit gerade an Gebildete richteten. Es entsteht so eine neue Kategorie von Lehrern, die sich von den urchristlichen, fest in der Gemeinde stehenden charakteristisch unterscheiden. Die Zuhilfenahme der hellenistischen Bildung für den christlichen Glauben hatte die Errichtung von eigentlichen Schulen zur Folge, die eine mehr oder weniger große Selbständigkeit entfalteten. Einige von ihnen, so die Schule des Tatian, entwickelten eine sektiererische Tendenz. Die Tätigkeit der wandernden christlichen Apologeten steht im Zusammenhang mit diesen Schulgründungen. Bekannt ist z. B. die Schule des Justin, des Rhodon und der beiden Theodoti in Rom. Zu nennen ist hier vor allem die alexandrinische Katechetenschule und die Schule des Lucian in Antiochien. Nur langsam übernahm der Episkopat und Presbyterat mehr und mehr die Funktion des Lehrers. Besonders lange Zeit konnten die Lehrer in der alexandrinischen Kirchenprovinz eine hervorragende Rolle im

[44] SC 67, 10, 14–15, S. 76. [45] SC 67, 24, 18–20, S. 102.

[46] Vgl. auch schon 2, 29 und 6, 13 und 14.

[47] Für die folgenden Ausführungen vgl. *A. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Aufl. 1924, Bd. I, 365–377, *K. H. Rengstorf*, Art. Didaskalos, Kittel, Bd. II (1935), 160–162.

[48] Vgl. Didache 13, 2 und 15, 1–2; vgl. den Kommentar der Stelle bei *F. X. Funk*, Patres Apostolici, I (Tübingen 1901) 31, Anm. 2.

kirchlichen Leben spielen. Origenes ist nicht nur selber ein solcher Lehrer[49], er bezeugt auch sonst in seinem Werk, daß es den Stand der Lehrer noch neben dem der Priester in den Gemeinden gibt[50].

Für unseren Zusammenhang ist nun von Interesse, daß die Lehrer dieser christlichen Schulen wie selbstverständlich Methoden der heidnischen Philosophie bei der Verteidigung der richtigen Lehre anwandten, zumal in der Auseinandersetzung mit Häretikern. Mittels ζήτησις καὶ διάλογος suchte man den Gegner zu überwinden[51]. Unsere vorliegenden Konzilsakten sind, zumindest in ihrem ersten Teil, ein Musterbeispiel eines solchen „Schuldisputs", eines nach den Regeln der Dialektik ausgeführten Streitgesprächs. Damit ergibt sich: Die ältesten von der griechischen Kirche überlieferten Konzilsakten, eben der hier analysierte „Disput des Origenes", bezeugt einen ganz deutlich definierbaren und von späteren Formen unterschiedenen Konzilstyp. Die dominierende Rolle auf diesen Konzilien spielt nicht der Episkopat, auch nicht ein einzelner Bischof, z. B. der Vorsitzende einer Kirchenprovinz, sondern der Didaskalos, der hervorragende „Lehrer" der Kirche. Da es sich im Grund bei diesem Konzilstyp um eine Schuldisputation handelt unter besonderen Umständen – eben in Gegenwart der Bischöfe und der Gemeinde –, ist auch das Procedere des Konzils dementsprechend: Der Didaskalos führt ein Streitgespräch mit dem Häresieverdächtigen mit dem Ziel, denselben von seinem Irrtum abzubringen oder zumindest vor den übrigen Teilnehmern den Eindruck zu erwecken, daß derselbe sich im Irrtum befindet. Das Ziel dieses Konzils ist das gleiche wie das der im folgenden zu analysierenden: Es geht um die Wahrung der Lehreinheit. Die Mittel, dieses Ziel zu erreichen, sind charakteristisch verschieden: Nicht der *consensus* der Amtsautorität bringt die Einheit, sondern das Argument des allseits anerkannten theologischen Lehrers. Es ist sicher kein Zufall, daß dieser Konzilstyp sich gerade im Bereich der griechischen Kirche ausgebildet hat: Der Glaube der Griechen an die Kraft der Vernunft hat den Synoden, zumal der alexandrinischen Kirchenprovinz, seinen unverkennbaren Stempel aufgeprägt: Mittels ζήτησις καὶ διάλεξις vermag die Kirche den notwendigen Glaubenskonsens zu erhalten oder ihn wiederzugewinnen, vor allem wenn es Kirchenlehrer vom Format und von der Autorität eines Origenes gibt.

---

[49] „Was ist er selbst denn anders gewesen als ein ‚Lehrer der Kirche', als solcher auf ungezählten Reisen geschäftig die rechte Lehre einzuprägen oder zu schützen, und was der Kampf seines Lebens gegen den ‚ehrgeizigen' und ungebildeten Bischof Demetrius anders als der Kampf des freien Lehrers der *Kirche* wider den Bischof der *Einzelgemeinde*?" *Harnack*, a. a. O. (Anm. 47) 371.

[50] Stellen bei *Harnack*, a. a. O. 370–371, vgl. dazu neuerdings *H. J. Vogt*, Das Kirchenverständnis des Origenes (Köln/Wien 1974) 58–70.

[51] Vgl. die weiter oben angeführten Zeugnisse des Eusebius über die Streitgespräche des Origenes, Dionysius und Malchion.

II. Bischofssenat

Bis zur sensationellen Entdeckung der im vorausgegangenen Abschnitt analysierten Konzilsakten galten die „Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis", das Protokoll des Konzils von 256 unter Cyprian von Karthago in der Frage der Ketzertaufe[52], als die ältesten auf uns gekommenen Konzilsakten. Dieser Text, „monument unique dans l'histoire ecclésiastique du III siècle"[53], der nur um runde zehn Jahre jünger ist als die „Disputation mit Herakleides", versetzt uns in eine völlig andere Welt. Bevor wir den in den Akten sich widerspiegelnden Konzilstyp näher bestimmen, ist kurz auf Anlaß und Ablauf des Konzils einzugehen.

Anlaß des Konzils war die Ablehnung der Ketzertaufe durch Papst Stephan, zu der sich zwei vorausgegangene afrikanische Konzilien unter Vorsitz Cyprians feierlich bekannt hatten. 85 Bischöfe, von denen einer zwei Nachbarbischöfe mitvertrat, waren am 1. September 256 der Einladung Cyprians gefolgt, um ein drittes Mal in dieser brennenden Frage ihr Votum abzugeben. Abgesehen vom Konzil des Aggripinus hatte es nie eine Kirchenversammlung dieses Ausmaßes in Afrika gegeben. Man begann mit der Lektüre des einschlägigen Briefwechsels zwischen Cyprian und Jubaianus einerseits und Papst Stephan anderseits. Dann ergriff Cyprian das Wort, um seine Bischofskollegen kurz und bündig über den Gegenstand der folgenden Abstimmung zu informieren und sie ihrer vollen Freiheit zu versichern. Die folgenden Voten der Bischöfe sind mehr oder weniger lang, mehr oder weniger theologisch beachtlich oder gewichtig. Die Bischöfe legen den Akzent bald auf diesen, bald auf jenen Aspekt der Problematik. Aber das Gesamtergebnis ist eindeutig: 87 Bischöfe entscheiden sich einstimmig gegen Stephan für die Beibehaltung der Wiedertaufe zurückgekehrter Ketzer. Die Mehrzahl ist überhaupt gegen eine Wiederaufnahme der Diskussion. Das Konzil erweist sich als ein eindrucksvoller Sieg für den Primas der afrikanischen Kirche.

Wenden wir uns nun dem Protokoll zu[54], um es auf den sich in ihm widerspiegelnden Konzilstyp zu befragen[55]. Höchst aufschlußreich

---

[52] CSEL III, 435–461; vgl. die Revision der Hertel'schen Edition durch *H. von Soden*, Sententiae . . ., Das Protokoll der Synode von Karthago am 1. Sept. 256 textkritisch hergestellt . . ., in: Nachrichten der königl. Gesellsch. d. Wiss. in Göttingen, Phil. Hist. Kl. (1909) 247–307.

[53] *P. Monceaux*, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, Bd. II, (Paris 1902) 59–66 (66); *Hefele/Leclercq*, Histoire des conciles, Bd. I (Paris 1907) 1114–1118; *J. P. Brisson*, Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine (Paris 1958) 114–118; *A. Audollent*, Art. ‚Afrique', in DHGE Bd. I (1912) 742–748.

[54] „Ce document si complet et si curieux rend à merveille la physionomie de cette séance fameuse du 1er septembre 256. Dans sa sécheresse apparente, ce procès-verbal est un large tableau, à la fois géographique et moral, de l'Eglise d'Afrique en ces temps-là. Il est éloquent, de cette éloquence qui vient des faits, et non des mots. Il porte en lui-même la preuve non seulement de son authenticité, qui est indiscutable et n'a jamais été contestée, mais encore de l'entière fidélité du compte-rendu, de la minutieuse exactitude de redacteur"; *Monceaux*, a. a. O. (Anm. 53) 63.

[55] Wir stützen uns im folgenden weitgehend auf *Batiffol*, Origines du règlement des conciles, in: Etudes de Liturgie et d'Archéologie chrétienne (Paris 1919) 84–153, 101 ff.

sind gleich die ersten Worte der Konzilsakten[56], sie entsprechen nämlich der Einleitung römischer Senatsprotokolle[57]. Auf die Angabe des Datums, des Versammlungsortes, der Nennung der Teilnehmer und die Verlesung von Schriftstücken folgt eine kurze Ansprache des Cyprian[58]. Sie hat ihre genaue Entsprechung in der *relatio*, die der betreffende Magistrat dem römischen Senat vorlegte[59]. Die relatio ist keine Antragstellung. Der leitende Magistrat soll „sich von Rechts wegen passiv verhalten, nur den zu erledigenden Gegenstand bezeichnen, nicht aber selbst den Beschluß in Vorschlag bringen; oder wie dies römisch ausgedrückt wird, er hat den Senat zu fragen, was in dieser Hinsicht geschehen solle, ‚quid fieri placeat'. Wohl aber ist es sein Recht und seine Pflicht, die Senatoren hierfür mit der erforderlichen Instruktion zu versehen, um so mehr, als es für dieselben keine Tagesordnung und keine rechtliche Möglichkeit der Vorbereitung gibt. Für diese Instruktion ist die technische Bezeichnung der Vortrag, das *verba facere*, griechisch λόγους ποιεῖσθαι. Daß dies von dem *consulere*, der magistratischen Vorlegung, verschieden ist, zeigen die Urkunden, welche beide Akte nebeneinanderstellen, aber streng unterscheiden. Wenn freilich der vorlegende Magistrat, wie dies die Regel ist, die erforderliche Instruktion dem Senat selber zu geben hat, also das consulere (oder *referre*) und das verba facere derselben Person zufällt, wird beides in einen Akt zusammengezogen. Nachdem der vorsitzende Beamte die übliche sakrale Bittformel vorangeschickt hatte, bezeichnete er nicht bloß den zu behandelnden Gegenstand, sondern hielt auch dem Senat Vortrag über die tatsächlichen Grundlagen, soweit es ihm erforderlich schien." [60] Zur erforderlichen Information des Senats gehört z. B. die Vorlage einschlägiger Schriftstücke. Sie geschah im Senat durch Diener[61]; sie wurden in vorliegendem Konzil wohl wie bei den späteren Konzilien durch einen untergeordneten Kleriker vorgelesen.

---

[56] Cum in unum Cartaginem convenissent Kalendis Septembribus episcopi plurimi ex provincia Numidia Mauritania cum presbyteris et diaconibus, praesentibus etiam plebis maxima parte ... Cyprianus dixit; a. a. O. (Anm. 52) 435, 5–8.

[57] Domino (nostro) Flavio Theodosio Augusto et A. Glabrione F. v. c. consulibus Glabrio ... Flavius ... Junius ... proceres amplissimusque ordo senatus dum convenissent habuissentque inter se aliquamdiu tractatum ... Glabrio ... praefectus praetorio et consul ordinarius dixit: (aus dem Jahre 438). Codex Theod., ed. Mommsen S. 1, Z. 1–11. Weitere Beispiele bei *Batiffol*, a. a. O. 101, Anm. 3.

[58] Audistis, collegae dilectissimi, quid mihi Iubaianus coepiscopus noster scripserit consulens mediocritatem nostram de inlicito et profano haereticorum baptismo quidque ego ei rescripserim, censens scilicet quod semel adque iterum et saepe censuimus haereticos ad ecclesiam venientes ecclesiae baptismo baptizari et sanctificari oportere. item lectae sunt vobis et aliae Iubaiani litterae quibus pro sua sincera et religiosa devotione ad epistulam nostram rescribens non tantum consensit, sed etiam instructum se esse confessus gratias egit. superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus ..., a. a. O. 435, 11–436, 1.

[59] Vgl. hierzu *Th. Mommsen*, Römisches Staatsrecht, III, 2 (Leipzig 1888) 951–962.

[60] *Ders.*, Staatsrecht, a. a. O. 957–958.

[61] *Ders.*, Staatsrecht, a. a. O. 958.

Der erste Teil der kurzen Ansprache des Cyprian an die versammelten Bischofskollegen entspricht exakt den an die relatio gestellten Anforderungen: Cyprian bezieht selber nicht direkt in der zur Abstimmung gestellten Materie Stellung, sondern bezeichnet nur den zu behandelnden Gegenstand. Bevor es aber zur Umfrage kommt[62], d. h. zur Abgabe der Meinung, der *sententia*, durch die einzelnen Konzilsväter, fügt Cyprian seiner relatio noch Ausführungen an, die im römischen Senat die obengenannte technische Bezeichnung verba facere haben[63]. Ihrem Inhalt nach stellt die der relatio beigefügte Instruktion die volle Freiheit und Verantwortlichkeit der zum votum aufgerufenen Bischöfe heraus. Scharfe Worte fallen gegen Stephan, ohne daß der römische Bischof dabei mit Namen genannt wird.

Eine weitere Übereinstimmung mit dem Vorgehen des römischen Senats stellt die folgende Umfrage dar, bei der die einzelnen Bischöfe ihre sententia kundtun[64]. Mommsen weist darauf hin, daß man dieses Wort nicht mit ‚Stimme' wiedergeben solle, weil damit die ganze Institution verdunkelt würde[65]. Die sententia ist der „Beschlußvorschlag, die Antwort des einzelnen Senators auf die Frage des Vorsitzenden. Die magistratische Tätigkeit dabei, die Richtung der Frage an das einzelne Mitglied, wird bezeichnet durch sententiam rogare, die des Senators durch sententiam dicere, auch im Anschluß an die Frageformel durch sibi *placere* . . ." [66]. Das Umfrageverfahren ist dabei sehr einfach. Es ist mündlich und namentlich. Der zuerst Aufgerufene kann einen Antrag stellen, aber auch Vertagung vorschlagen. Die weiter aufgerufenen Senatoren können eigene Anträge stellen oder einem schon gestellten beitreten (adsentire). „Zu motivieren braucht der Senator seinen Vorschlag nicht, kann es aber tun und tut es in der Regel, wenn er nicht bloß beitritt . . . Majoritätsfindung wird bei der Umfrage nicht beabsichtigt, und es werden daher die abgegebenen Erklärungen nicht gezählt, die bloß beistimmenden regelmäßig wenig beachtet, oft kaum vernommen. Das Ergebnis der Umfrage sind die verschiedenen Anträge, welche, in der Regel wohl in schriftlicher Abfassung, dem Vor-

---

[62] Vgl. *Mommsen*, Staatsrecht, a. a. O. 962–986.

[63] Superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus neminem iudicantes aut a iure communicationis aliquem si diversum senserit amoventes. neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque iudicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum iudicare. sed exspectemus universi iudicium Domini nostri Jesu Christi qui unus et solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro iudicandi; a. a. O. 435, 19–436, 10.

[64] Der Begriff selber kommt sogar vor: mea sententia est ut haeretici ad ecclesiam venientes baptizentur eo quod nullam foris aput peccatores remissionem peccatorum consequentur; a. a. O. 441, 16–18.

[65] A. a. O. 977, Anm. 3.

[66] *Mommsen*, Staatsrecht, a. a. O. 977.

sitzenden zur Kenntnis gebracht werden."[67] Die Umfrage, „eine der eigenartigsten und eingreifendsten Besonderheiten des römischen Parlaments"[68], geht im allgemeinen nach der Reihenfolge der Senatssitze. Gerade aus diesem Umfragemodus ergibt sich die Wertschätzung der ersten Senatssitze, denn ein Vorschlag ist um so wirksamer, je weniger Senatoren vorher schon ihre sententia vorgetragen haben. Was den Senats- bzw. den Konzilssitz angeht, so besteht freilich ein entscheidender Unterschied zwischen beiden Institutionen. Die Reihenfolge im Senat ergibt sich aus dem Rang des jeweiligen Senators[69], die im Konzil von 256 in Karthago aus der Anciennität[70]. Als letzter in der Reihenfolge der anwesenden Bischöfe bekundet Cyprian selber seine Meinung: meam sententiam plenissime exprimit epistula quae ad Jubaianum collegam nostrum scripta est . . .[71].

Das römische Senatsreglement sieht im Anschluß an die Umfrage die genauere Fragestellung, d. h. die Verkündigung der einzelnen zur Abstimmung kommenden Vorschläge *(pronuntiatio sententiarum)*, und anschließend die eigentliche Abstimmung vor[72]. Sie besteht in einem einfachen Ja oder Nein und wird in republikanischer Zeit ausschließlich, in der Kaiserzeit überwiegend durch Platzwechsel angezeigt. Ergaben die sententiae Einstimmigkeit, so konnte die Abstimmung ausfallen[73]. Letzteres ist offensichtlich auch in unserem Konzil der Fall: Die in den sententiae zum Ausdruck kommende Einmütigkeit in der Frage der Wiedertaufe machte eine eigentliche Abstimmung überflüssig. Freilich gibt es auch eine andere, vielleicht sogar wahrscheinlichere Erklärung für den Wegfall der Abstimmung: Das Konzil ahmte nicht sklavisch das Reglement des römischen Senats nach, Umfrage und Abstimmung fallen vielmehr zusammen. Darauf deutet der Umstand hin, daß die Mehrzahl der bischöflichen sententiae[74] den für die Abstimmung im Senat vorgesehenen Terminus technicus *censere* verwendet[75]. Man wird mit der Vermutung richtig gehen, daß die bei der Umfrage

[67] *Mommsen*, Staatsrecht, a. a. O. 979–981; Belegtexte bei *Batiffol*, a. a. O. 107, Anm. 1.

[68] *Ders.*, Staatsrecht, a. a. O. 965.

[69] Über den Vorrang der größeren Geschlechter, der Konsuln, der Amtsklassen usw. vgl. *Mommsen*, Staatsrecht, a. a. O. 966–977.

[70] Vgl. *E. W. Benson*, Cyprian, his life, his time, his work (London 1897) 568; vgl. im einzelnen *Batiffol*, a. a. O. 109–110.

[71] A. a. O. 461, 1–2.

[72] Vgl. dazu *Mommsen*, Staatsrecht, a. a. O. 986–1003.

[73] Vgl. *ders.*, Staatsrecht, a. a. O. 991, Anm. 1.

[74] Tam ego praesens, quam Pompeius Sabratensis, quam etiam Dioga Leptimagnensis, qui mihi mandaverunt corpore quidem absentes, spiritu praesentes, censemus quod et collegae nostrae . . ., a. a. O. 460, 13–15.

[75] „Für die Abstimmung des einzelnen Senators wird in den Urkunden ausschließlich *censere* gebraucht, griechisch δοκεῖν. Es soll dies ausdrücken, daß die Abstimmung des Senators einer Motivierung nicht bedarf, sondern ein gewissenhaftes, aber freies Ermessen ist . . ." *Mommsen*, Staatsrecht, a. a. O. 988.

zutage tretende Einmütigkeit der Auffassung nicht dem Zufall überlassen, sondern in Vorgesprächen vorbereitet und abgesprochen war.

Verantwortlich für die schriftliche Fixierung der Senatsbeschlüsse ist der jeweilige Magistrat. Dazu ist die Anwesenheit des Senats selbst nicht mehr notwendig, es genügt vielmehr die Beglaubigung durch wenigstens zwei bzw. fünf Senatoren. Die Aufzeichnung findet im Versammlungsort selbst statt, in der Regel unmittelbar nach der Sitzung[76]. Dem schriftlichen Senatsbeschluß entspricht das von den Konzilien normalerweise abgefaßte Synodalschreiben[77], das jedoch für unser Konzil nicht vorliegt. Auch die Stellung Cyprians selber hat ihre Entsprechung im römischen Senat. In den Konzilsakten ist er zwar nicht mit einem besonderen Titel ausgezeichnet, seine Funktion weist ihm aber eindeutig die dem Magistrat entsprechende Rolle der Leitung, wohl auch der Einberufung zu. Es dürfte deutlich geworden sein: das unter Cyprian 256 in Karthago abgehaltene Konzil hat frappierende Ähnlichkeit mit einer römischen Senatssitzung. Bis in Einzelheiten läßt sich ein analoges Procedere erkennen. Wie ist diese Ähnlichkeit zu erklären? Durch direkte oder indirekte Abhängigkeit?

Batiffol urteilt u. E. sehr richtig, wenn er schreibt: „... à Carthage en 256, on ne concevait pas une assemblée délibérant autrement que dans la forme consacrée par l'usage du sénat. Les assemblées provinciales ou municipales, quand elles délibéraient, c'est-à-dire quand elles ne sacrifiaient pas la discussion à l'acceptation par acclamation de la proposition du magistrat président, délibéraient dans la même forme, qui était la forme parlementaire." [78]

Das im vorausgegangenen Abschnitt analysierte Konzilsprotokoll aus der alexandrinischen Kirchenprovinz zeigte noch keinen Einfluß des römischen Senatsreglements. Weitere entscheidende Unterschiede sind: die das Konzil dominierende Figur ist nicht der Didaskalos, sondern der präsidierende Bischof. Entsprechend ist das ausschlaggebende Moment nicht das theologische Argument, die Disputation, die actu erteilte Lehre, sondern die Entscheidung, die einstimmige *sententia* der bischöflichen Amtsträger. Die Diskussion ging, wenn es sie gab, dem Konzil im eigentlichen Sinn des Wortes voraus. Abschließend sei noch auf eine Gemeinsamkeit zwischen beiden Konzilsmodellen hingewiesen: beide Versammlungen sind öffentlich. Auch in Karthago ist neben Priestern und Diakonen eine plebis maxima pars[79] zugegen; ihre sententia zu äußern steht ihr freilich nicht zu[80].

---

[76] Weitere Einzelheiten *Mommsen*, Staatsrecht, a. a. O. 1004–1021.
[77] Beispiele bei *Batiffol*, a. a. O. 113–116.
[78] A. a. O. 117.
[79] A. a. O. 435, 7–8.
[80] Art der Öffentlichkeit des römischen Senats, vgl. *Mommsen*, Staatsrecht, a. a. O. 931.

III. Kaiserlicher Kognitionsprozeß

Von zahlreichen Konzilien des vierten Jahrhunderts sind nur mehr oder weniger lange Aktenbruchstücke auf uns gekommen; bekanntlich sind z. B. vom wichtigsten Konzil dieses Jahrhunderts, dem von Nikaia, überhaupt keine Akten überliefert. Das fast vollständig erhaltene Protokoll des Konzils von Aquileja (381) verdient unser Interesse[81]. In ihm spiegelt sich auf eindrucksvolle Weise ein Konzilstyp, der sich deutlich von den in den vorausgehenden beiden Abschnitten analysierten unterscheidet. Gehen wir zunächst kurz auf den Ablauf des Konzils ein[82].

378 oder 379 hatten die illyrischen Bischöfe Palladius und Secundianus bei Kaiser Gratian die Einberufung eines *concilium generale* verlangt, um sich gegen den ihnen gemachten Vorwurf des Arianismus verteidigen zu können. Der Kaiser war zunächst auf ihren Wunsch eingegangen, hatte sich aber dann durch Ambrosius wieder von dem geplanten concilium generale abbringen lassen. So kam es zum Konzil von Aquileja. Die östlichen Bischöfe, von denen die beiden häresieverdächtigen Illyrer Unterstützung hätten erwarten können, waren zwar nicht formell ausgeladen, hatten es aber vorgezogen, nicht zu erscheinen. Unter dem Vorsitz des Valerian von Aquileja waren 32 Bischöfe aus Gallien, Pannonien, Italien und Afrika versammelt. Das Konzil begann wohl am 3. oder 5. September[83]. Ambrosius, die dominierende Gestalt des Konzils, verlangte von den beiden Illyrern eindeutige Stellungnahme zum Brief des Arius an Alexander[84], einem notorisch häretischen Text, damit indirekt Annahme oder Verwerfung des Konzils von Nikaia. Palladius erkannte, daß Ambrosius das Konzil fest in der Hand hatte, und weigerte sich deswegen, die Kompetenz der Synode anzuerkennen. Es kommt nach scharfen Kontroversen über die Rechtmäßigkeit des Konzils schließlich doch noch zu einem Streitgespräch über die anstehende Sachfrage, nämlich die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Da Palladius, Secundianus und der Priester Attalus die Wesensgleichheit nicht im Sinne von Nikaia ausdrücklich zu bekennen bereit sind, werden sie schließlich verurteilt und abgesetzt.

Wenden wir uns nun dem Protokoll zu, um das Charakteristische vorliegenden Konzils in den Blick zu bekommen. Der Anfang lautet: Syagrio et Eucherio viris clarissimis consulibus III. non. Sept. Aqui-

---

[81] Pl 16, 916–939 (955–979); Hardouin I, 825–835; Mansi III, 599–615; dt. Übers. von *Fuchs*, Bibliothek der Kirchenversammlungen Bd. II, 432 ff. – Die Echtheit des Textes wird heute nicht mehr in Zweifel gezogen. Leider ist er z. T. in sehr verdorbenem Zustand und dazu noch mit Lücken überliefert. Nach cap. 65 ist eine lacuna anzunehmen, außerdem scheint der Schluß zu fehlen. Vgl. *F. H. Dudden*, The life and times of st. Ambrose (Oxford 1935) Bd. I, 199, Anm. 2. Von bes. Interesse ist der polemische Kommentar zu vorliegendem Konzilsprotokoll, die *dissertatio Maximi contra Ambrosium*, PLS I, 693–728.

[82] Vgl. *Hefele/Leclercq*, Histoire des conciles II, 1 (Paris 1908) 49–53 (Lit); *F. H. Dudden*, a. a. O. (Anm. 81) 199–205; vgl. die mit warmer Sympathie für den „sanften Ketzer" Palladius abgefaßte Behandlung des Konzils von Aquileja durch *H. von Campenhausen*, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker (Berlin/Leipzig 1929) 61–80; neuestens *M. Simonetti*, La crisi ariana nel IV secolo (Rom 1975) 542–548.

[83] Das Datum ist umstritten; vgl. u. a. *Dudden*, a. a. O. (Anm. 81) 201, Anm. 2.

[84] Hilarius, de trinitate IV, 12–13. Urtext, Athanasius, de synodis, 16; Opitz, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Nr. 6.

lejae in Ecclesia considentibus cum episcopis, Aquileiensium civitatis Valeriano, Ambrosio (es folgen die Namen der übrigen Bischöfe) ... Ambrosius dixit[85]. Das ist, mutatis mutandis, die klassische Einleitungsformel der römischen Senatsprotokolle und bleibt insofern noch im Rahmen dessen, was wir vom Cypriankonzil her kennen. Die Nennung der Konsuln ist im Vergleich zum karthagischen Konzil von 256 auch noch kein für Typ und Charakter des Konzils entscheidendes Datum. Aus den einleitenden Worten des Ambrosius geht hervor, daß, wie bei Senatssitzungen üblich[86], eine längere Vorverhandlung stattgefunden hatte[87]. Die weitere Verhandlung soll nun zu Protokoll gegeben werden. Warum? Die Protokollierung ist Usus kirchlicher Konzilien, wir wissen das schon vom Origeneskonzil her. Die Begründung dieser Protokollierung, nämlich damit Aussagen später nicht zurückgezogen werden können, und ihre Anbefehlung durch Ambrosius, den eigentlichen Leiter des Konzils, weist darüber hinaus aber noch auf etwas anderes hin: Sie ist üblich im römischen Kognitionsprozeß. „Die Aufzeichnung konnte je nach der Anordnung des Beamten entweder kurz das Notwendige zusammenfassen oder zumal bei der späterhin allgemeinen Anwendung der Stenographie zu vollständiger Niederschrift gelangen ... Die Protokollierung selbst wird das Kennzeichen der offiziellen Verhandlung und nur, was der Beamte ‚apud acta', ἐγγραφῶς vornimmt, als eigentlich magistratischer Akt angesehen." [88]

Die Vermutung, daß die Protokollierung der Verhandlung vom römischen Strafrecht, näherhin von der Abwicklung einer *cognitio* her zu erklären sei, verstärkt sich zur Gewißheit, wenn man den weiteren Ablauf des Konzils gerade von seiner formalen Seite her analysiert und vor allem der dabei verwendeten Terminologie Beachtung schenkt.

Ambrosius begründet die Protokollierung mit dem Hinweis auf die sacrilegia a parte Palladii et Secundiani. *Sacrilegium* war zwar nicht

---

[85] PL 16, 916 A.

[86] Vgl. dazu *Mommsen*, Staatsrecht, a. a. O. 947–951.

[87] Diu citra acta tractavimus: et quoniam tanta sacrilega a parte Palladii et Secundiani nostris auribus ingeruntur, ut difficile quisque credat tam aperte eos blasphemare potuisse; vel ne qua ipsi calliditate dicta sua postea negare conentur, licet de tantorum sacerdotum testificatione dubitare non queat: tamen quoniam omnibus episcopis placet, fiant acta; ut unusquisque professionem suam negare non possit. Quid ergo vobis, sancti viri, placeat declarandum est. A. a. O. Sp 916 B; n. 2.

[88] *Mommsen*, Römisches Strafrecht (Leipzig 1899) 518. – „Gekennzeichnet wird der Kognitionsprozeß im Gegensatz zum agere per formulas dadurch, daß hier der Gerichtsherr alle Verfahrensschritte beherrscht. Das Verfahren ist ein rein amtliches, alle seine Phasen spielen sich vor staatlichen Funktionären ab: dem Princeps selbst, seinem Delegierten oder einem für einzelne Aufgaben ernannten Richter. Die ‚privatistischen' Elemente, die zum Formularprozeß gehörten, nämlich die private Ladung, die Einsetzung eines unter Mitwirkung der Parteien ausgewählten Privatrichters und die Festlegung eines von ihnen mitbestimmten Prozeßprogrammes, sind dem Kognitionsverfahren fremd." *M. Kaser*, Das römische Zivilprozeßrecht (München 1966) 345; weitere Einzelheiten zu Wesen und Arten des Kognitionsprozesses ebendort 339–349.

die technische[89], aber geläufige Bezeichnung des Deliktes der „Verfehlung gegen den römischen Glauben“[90]. Des sacrilegiums wurden die Christen vom verfolgenden römischen Staat geziehen[91]. Dieses Delikt der Apostasie wird, als das Christentum selber Staatsreligion geworden ist, den verschiedenen christlichen Häretikern vorgeworfen. „Von Rechts wegen unterliegt die Apostasie dem Akkusationsverfahren; tatsächlich ist sie, zumal infolge des regelmäßig stattfindenden Geständnisses, der Regel nach aufgrund einer Denuntiation im Cognitionsverfahren behandelt worden“, schreibt Mommsen im Hinblick auf das den Christen vorgeworfene sacrilegium[92]. Am 27. Februar 380 hatten die Kaiser Gratianus, Valentianus und Theodosius das sacrilegium definiert: Qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt, aut neglegendo violant et offendunt, sacrilegium committunt[93]; am 10. Januar 381 hatten sie in ihrer berühmten Konstitution den Arianismus speziell als sacrilegium bezeichnet[94].

Daß mit der Protokollierung eine Art cognitio wegen des Delikts der „Verfehlung der römischen Religion“ eingeleitet wird, ergibt sich deutlich aus dem weiteren Verlauf des Konzils. Ambrosius läßt durch den Diakon Sabinianus zunächst das kaiserliche Einberufungsschreiben vorlesen[95]. Der Prozeß findet im Namen und Auftrag des Kaisers statt[96]. Die kaiserliche Einberufung ist die eigentliche Rechtsgrundlage der folgenden *disceptationes*[97]. Ambrosius bezieht sich bezeich-

[89] „Erst nachdem das Christentum Staatsreligion geworden ist, hat der in der Tat erst damit in das Strafrecht eintretende Begriff des religiösen Delikts dieses in seiner ersten Hälfte wenigstens dafür eine Anknüpfung bietende Wort sich als technisch angeeignet“; *Mommsen*, Der Religionsfrevel nach römischem Recht: HistZ 64 (1890) 389–429 (411).

[90] *Ders.*, Strafrecht, a. a. O. 569. – Heumann, Lexikon zu den Quellen des römischen Rechts, definiert: ‚Abtrünnigkeit vom christlichen Glauben‘.

[91] Sacrilegii et majestatis rei convenimur, Tertullian, Apol. 10.

[92] *Mommsen*, Strafrecht, a. a. O. 577.

[93] Codex Theodosianus, XVI, 2, 25.

[94] Unius et summi dei nomen ubique celebretur; Nicaenae fidei dudum a maioribus traditae et divinae religionis testimonio atque adsertione firmatae observantia semper mansura teneatur; Fotianianae labis contaminatio, Arriani *sacrilegii* venenum, Eunomianae perfidiae crimen ... ab ipso etiam aboleantur auditu. Codex Theod. XVI, 5, 6; vgl. ibid. XVI, 7, 7 (vom 7. April 426). – Über die Häresie als Delikt vgl. *Mommsen*, Strafrecht, a. a. O. 595–605, über den von Ambrosius ins Spiel gebrachten Begriff der *blasphemia* ebendort, 598.

[95] Über die Anfänge des episcopale iudicium im christlichen Kaiserreich vgl. die sehr aufschlußreiche Studie von *K. Girardet*, Kaisergericht und Bischofsgericht, Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346) (Bonn 1975).

[96] Ambigua dogmatum reverentia ne dissideant sacerdotes quamprimum experiri cupientes, convenire in Aquileiensium civitatem ex dioecesi meritis excellentiae tuae creditam, episcopos iusseramus. Neque enim controversiae dubiae sententiae rectius poterant expediri, quam si obortae altercationis interpretes ipsos constituissemus antistites; ut videlicet a quibus proficiscuntur instituta doctrinae, ab eiusdem discordis eruditionis repugnantia solveretur. nr. 3, Sp 916 C – 917 A.

[97] Ambrosius ep. dixit: disceptationes (richterliche Untersuchung und Entscheidung) nostrae ex re firmandae sunt scripto imperiali, ut allegentur. nr. 2, Sp 916 C.

nenderweise auf dieselbe mit dem Terminus *constituere*[98]. Er kennzeichnet die Rechtsquelle, auf der das Konzil aufruht[99]. Die Bischöfe fungieren in diesem vom Kaiser angeordneten Verfahren als *interpretes* (iuris) [100], d. h. als ‚Ausleger des Gesetzes'. Ambrosius bezieht sich damit auf den Wortlaut des kaiserlichen Einberufungsschreibens[101].

Ac per hoc, quoniam in sacerdotali concilio considemus, responde ad ea quae tibi proponuntur[102]. Aus der kaiserlichen Einberufung ergibt sich die eigentliche Rechtsgrundlage des Konzils, aus seiner bischöflichen Zusammensetzung die Kompetenz und Konvenienz der Richter. Alle Bedingungen sind also erfüllt für das *respondere*, d. h. die Antwort auf eine *interrogatio in iure*[103]. Was ist das Ziel dieser interrogatio? Nicht jedenfalls mit dem ‚Gefragten' über die Sachproblematik, die Homoousie des Sohnes mit dem Vater, zu diskutieren. Ziel der interrogatio ist vielmehr, Palladius zum öffentlichen Bekenntnis zu bewegen. Ist er Anhänger der als sacrilegium gekennzeichneten arianischen Häresie oder nicht? Gleich zu Anfang der interrogatio wird ihm deswegen der Ariusbrief an Alexander mit seiner eindeutigen Leugnung der Homoousie als „Testtext" vorgelegt. Eine klare Distanzierung vom Ariusbrief würde unmittelbar zum Freispruch führen, ein Bekenntnis zum Brief hätte die Verurteilung zur Folge. Im Grunde wird das Verfahren nach dem Muster der früheren Christenprozesse durchgeführt. Entscheidend ist das öffentliche Bekenntnis im einen oder andern Sinn[104].

Die Möglichkeit des *adstruere*, d. h. des Beweisens des Bekenntnisses, auf die Ambrosius hinweist[105], ist formalrechtlich gesehen völlig sekundär. Es ist nicht mehr als eine Reminiszenz der alten Konzilstradition, wie wir sie im Origeneskonzil kennengelernt haben.

---

[98] Ecce quod Christianus constituit imperator, a. a. O. nr. 5, Sp 917 C.

[99] ‚Institutus' heißt insbes. „durch kaiserliche Konstitution festgesetzt", vgl. Heumann, sv. – Zur kaiserlichen Gerichtsbarkeit in der klassischen und nachklassischen Zeit vgl. *Kaser*, a. a. O. (Anm. 88) 349 ff. und 421 ff.

[100] Noluit iniuriam facere sacerdotibus; ipsos interpretes constituit episcopos. nr. 5, Sp 917 C.

[101] Vgl. Anm. 96.

[102] A. a. O. nr. 5, Sp 917 C.

[103] Heumann, a. a. O. sv.

[104] Was Mommsen von der magistratischen Kognition und Inquisition sagt, gilt auch für die im Auftrag des Kaisers durchgeführten Konzilsverfahren gegen Häretiker: „Im Verfahren scheint nach dem Muster der früheren Christenprozesse im wesentlichen dem Angeschuldigten die Frage vorgelegt worden zu sein, ob er sich zu der gesetzlich verbotenen Christensekte oder zu dem Heidentum bekenne, wobei, da der Rücktritt auch hier die Klage aufhob (Codex Theod. XVI, 5, 41), die Verneinung zur Freisprechung führte", Strafrecht, a. a. O. 609–610.

[105] Si tibi videtur quod Dei Filius sempiternus non sit, hoc ipsum quemadmodum vis, astrue: si damnandum putas, damna. Evangelium praesens est, et Apostolus, omnes scripturae praesto sunt. Unde vis adstruere, si putas non esse Dei Filium sempiternum. nr. 5, Sp 917 C – 918 A.

Palladius weigert sich, auf die interrogatio zu antworten; er bestreitet das rechtmäßige Zustandekommen des Konzils. Er insistiert auf der vom Kaiser versprochenen Anwesenheit der orientalischen Bischöfe, der *consortes*, der Streitgenossen[106]. Beide Seiten sind sich in diesem Streit über die Zuständigkeit des Gerichts einig, daß dieselbe durch das *praeceptum imperatoris* konstituiert wird. Die Frage ist nur, wie der eigentliche Befehl und Wille des Kaisers lautet. Will er ein Generalkonzil oder nicht[107]?

Ambrosius bricht die Debatte über die Zuständigkeit ab: non opus est diutius evagari[108], responde me[109]. Die Bischöfe Eusebius und Sabinus verlassen die formaljuristische Ebene und argumentieren gegen das kategorische *non respondeo* des Palladius mit dem Hinweis auf die allgemeine Pflicht, seinen Glauben vor Heiden (!) zu bekennen, bzw. mit der Tatsache, daß er, Palladius, selber den Zusammentritt des Konzils gewünscht habe[110]. Er habe eine Konzilssitzung erbeten, nicht um die Sachproblematik, sondern die *subreptio*, die Erschleichung des kaiserlichen Befehls, zur Versammlung der Synode zur Sprache zu bringen, repliziert Palladius. Mag dem so gewesen sein oder nicht, das entscheidende Argument der Bischöfe, Palladius zum Eingehen auf die interrogatio zu bringen, d. h. die Zuständigkeit des Gerichts anzuerkennen, ist der Befehl des Kaisers an ihn, Palladius, vor dem Konzil zu erscheinen[111]. Palladius beruft sich gegen das schriftliche *rescriptum* des Kaisers, das die Verhandlung ohne die Anwesenheit der orientalischen Bischöfe erlaubt, auf eine gegenlautende mündliche Zusage des Kaisers. Nach weiterem Hin und Her über den Gegenstand des von beiden Seiten für diesen Tag übereingekommenen Konzils und dem Protest des Palladius, daß durch Eingehen auf die Sachfrage dem zukünftigen Konzil gegenüber präjudiziert würde[112], spricht eine Reihe von Bischöfen ihr Anathem über das *solus sempiternus* des Ariusbriefes, von dem sich Palladius nicht deutlich distanziert[113]. Über das *solus verus* desselben Briefes kommt es dann zu einer ausführlichen Debatte zwischen Palladius und den Bischöfen[114]. Für Palladius ist

---

[106] nr. 6, Sp 918 A; Consortes eiusdem litis, Heumann, a. a. O. sv.

[107] Ambrosius: nos in occidentis partibus constituti convenimus ad Aquileiensium civitatem iuxta imperatoris praeceptum ... Palladius: Imperator noster Gratianus iussit orientales venire: negas tu iussisse eum? nr. 8, Sp 918 A–B.

[108] Hier vielleicht translate de reo se iudici subducente. Thes. Ling. Lat. V. 2, 994, 12–13.

[109] A. a. O. nr. 8, Sp 918 B–C.

[110] A. a. O. nr. 9, Sp 918 C.

[111] A. a. O. nr. 10, Sp 919 A.

[112] Non vobis respondemus omnino in praeiudicium concilii futuri. nr. 12 Sp 919 D. – Ubi auctoritas pleni concilii non est, non dico. nr. 14, Sp 920 B.

[113] A. a. O. nr. 13–16, Sp 920 A–921 B.

[114] A. a. O. nr. 17–32, Sp 921 B–926 A.

diese Debatte ein *respondere secundum disputationem*, kein respondere im Sinne des Strafverfahrens, das er dem *concilium generale et plenum* vorbehält[115]. Auf einem solchen concilium generale könnten nicht allein die Westbischöfe, wie es jetzt der Fall ist, die interrogatio stellen und sich damit das Richteramt allein anmaßen[116].

Das Konzil steht demgegenüber auf dem Standpunkt, daß die *facultas interrogandi*[117] nur dem zusteht, der sich auf dem Boden des rechtmäßigen Glaubens befindet, d. h. der Häresie des Arius schon klar und deutlich abgeschworen hat[118]. Schließlich konzentriert sich die Diskussion[119] auf die *aequalitas* des Sohnes mit dem Vater[120]. Wiederum zur Stellungnahme zum Ariusbrief aufgefordert, verlangt Palladius Vertagung des Konzils und seine Fortsetzung in Gegenwart von *auditores*, d. h. von Schiedsrichtern[121] höheren Ranges, die von beiden Seiten bestellt sind[122]. Aus dem Zusammenhang dürfte hervorgehen, daß damit Laienrichter gemeint sind, die über die beiden streitenden Parteien zu richten hätten. Offensichtlich schwebt Palladius dabei ein Religionsgespräch vor, wie es genau 30 Jahre später Donatisten und Katholiken auf der sog. collatio Carthaginiensis vor dem kaiserlichen Beamten Marcellinus als Richter führen sollten[123]. Wiederholt[124] stellt er in diesem Zusammenhang eine Forderung, deren konkrete

---

[115] Secundum disputationem, prout possumus, respondemus vobis, ... non vobis respondemus nunc, sed in concilio generali et pleno respondebimus vobis. nr. 32, Sp 926 A.

[116] Vos enim soli vultis esse iudices, ibid.

[117] Interrogare: „vor dem Magistrat (in iure) den Gegner über gewisse Punkte befragen, von welchen es abhängt, ob und inwieweit er überhaupt in Anspruch zu nehmen ist, Zeugen verhören, einen Angeklagten verhören". Heumann, a. a. O. sv.

[118] A. a. O. nr. 23, Sp 926 B.

[119] Ambrosius betrachtet dieselbe als ein Zugeständnis: nam licet evidentia essent praescripta maiorum, a quibus impium est et sacrilegum deviare, tamen disceptandi obtulimus facultatem, schreibt er an den Kaiser, ep 10, 3, PL 16, 941 A.

[120] A. a. O. nr. 35–42, Sp 926 D – 929 C.

[121] Auditor kann einfach ‚Zuhörer' bedeuten; so versteht es z. B. v. Campenhausen, a. a. O. (Anm. 82) 75. In juristischer Terminologie bedeutet es aber ‚Richter'. Nach dem Thes. Ling. Lat.: ‚Schiedsrichter': de iudicibus vel partium cognitoribus et disceptatoribus causarum; iudex qui causam cognoscit. Daß Laienschiedsrichter gemeint sind, dürfte auch die Forderung des Maximus nach einem 30- bis 40tägigen öffentlichen Religionsgespräch vor dem Senat und der gesamten Bevölkerung der Stadt Rom andeuten: „... si confidentiam ullam fidei geritis, aput senatum ipsius urbis fidem continuis triginta vel quadraginta diebus secundum scripturarum omnium auctoritatem conscriptis tractatibus profiteamur, etiam ipso tractatus nostros auditoribus oblaturi tam eidem urbi publica recitatione pandendos quam etiam ad totius orbis ecclesias auditorum relatione per imperiale praeceptum mittendos ... Maximus, contra Ambrosium 139, a. a. O. (Anm. 81) Sp 727. – Sogar Heiden und Juden sollen an diesem freien Religionsgespräch teilnehmen. Selbst v. Campenhausen ist der Ansicht, daß bei diesem erstaunlichen Projekt „der Maßstab für das kirchlich Erträgliche und Zulässige verlorengeht", a. a. O. 81.

[122] Non respondebo nisi auditores veniant post Dominicam diem. nr. 47, Sp 930 C/D und 932 A.

[123] Vgl. CCSL 149 A.

[124] 926 C; 931 D – 932 A.

Verwirklichung uns von diesem selben Religionsgespräch bekannt ist: Stenographen beider streitenden Parteien sollen hinzugezogen werden[125].

Demgegenüber besteht Ambrosius auf dem *consessus fratrum*[126], dem Bischofsgericht[127]. Gerade durch die Forderung nach Laienschiedsrichtern macht sich Palladius in den Augen des Ambrosius schuldig, hierfür verdient er den Ausschluß aus dem Kollegium der Bischöfe[128]. Schließlich bricht Ambrosius die Diskussion über Verfahrens- und Sachfragen ab und verkündet zunächst selber das Urteil, die *pronuntiatio*, über Palladius[129]. Er verwendet dabei den Terminus technicus pronuntiare, mit dem „das Urteil des Magistrats oder seines Hilfsrichters im Kognitionsverfahren" bezeichnet wird[130]. Diese Formulierung, wie übrigens bisher schon der gesamte Prozeßverlauf, wirft bezeichnendes Licht auf die Rolle des Ambrosius: er hat von Anfang an in diesem „Kognitionsprozeß" die Rolle des Staatsanwaltes und Hauptrichters inne[131].

Handelt es sich in diesem Prozeß um persönlich an Ambrosius delegierte kaiserliche Gerichtsbarkeit[132]? Entsprechend wären die übrigen Bischöfe nur ein consilium, ein Beratergremium des Bischofs von Mailand. Das wird man kaum sagen können. Ambrosius führt im folgenden aus, daß das Urteil den Bischöfen (im Plural!) vom Kaiser übertragen wurde[133]. Daß es sich nicht um ein an Ambrosius persönlich delegiertes Gerichtsverfahren handelt, sondern um ein Kollektivgericht, geht auch aus der namentlichen Abgabe der sententia der ein-

---

[125] Vgl. hierzu *E. Tengström*, Die Protokollierung der Collatio Carthaginiensis (Göteborg 1962).

[126] Nr. 48, Sp 931 A.

[127] Sacerdotes de laicis iudicare debent, non laici de sacerdotibus, nr. 51, Sp 932 A.

[128] Ac per hoc quoque et in hoc ipso damnandus est, qui laicorum exspectat sententiam, cum magis de laicis sacerdotes debeant iudicare. nr. 52, Sp 932 B.

[129] Juxta ea quae hodie audivimus Palladium profitentem, et iuxta ea quae condemnare noluit, pronuntio illum sacerdotio indignum et carendum, ut in loco eius catholicus ordinetur. nr. 52, Sp 932 B.

[130] Heumann, a. a. O. sv.

[131] Vgl. auch *Dudden*, a. a. O. „He skilfully turned the Council into a heresy-trial, and himself played the double part of public prosecutor und principal judge." S. 201.

[132] Vgl. *Mommsen*, Strafrecht, a. a. O. 269/70: „Die dem Kaiser unterstehende Judikation kann ... ebenso persönlich ausgeübt werden wie durch Stellvertreter. Sie wird niemals an Kollegien oder auch nur mit Bindung des Delegatars an ein Consilium erteilt, sondern der Delegatar übt die mandierte Gewalt mit derselben Freiheit wie der delegierende Kaiser."

[133] Imperator clementissimus et christianus sacerdotum iudicio causam, et ut ipsi arbitri essent altercationis, inquit, ‚constituissemus'. Quoniam igitur nobis judicium videtur delatum interpretes esse Scripturarum, condemnemus Palladium, qui impii Arii noluit damnare sententiam: et qui ipsum Filium Dei sempiternum, et caetera quae actis inhaerent, negavit. Ergo anathema habeatur. nr. 53, Sp 932 C. – Vgl. die namentlichen sententiae: 932 C – 936 A.

zelnen Bischöfe hervor[134]. Nach der kollektiven Verurteilung des Palladius durch Akklamation[135] geben die versammelten Bischöfe ihre individuelle sententia ab. Hier wird deutlich, daß im vorliegenden Konzilstyp selbstverständlich die aus den älteren Konzilien bekannte Prozedur der Abgabe der sententia beibehalten wird. Sie verwenden dabei vorwiegend die im römischen Senat und den älteren Konzilien üblichen Formeln[136]. Palladius hatte die Umfrage mit dem Zwischenruf unterbrochen: coepistis ludere, ludite; sine concilio orientali vobis non respondemus[137]. Nach der Verurteilung des Palladius nimmt sich Ambrosius Secundianus vor. Auch er verneint konsequent das *verus deus* im Bezug auf den Sohn mit Berufung auf die Heilige Schrift[138]. Das ist für Ambrosius *apertum sacrilegium*[139]. Die Akten schließen mit den Namen der versammelten Bischöfe, von einer eigentlichen Unterzeichnung ist nicht die Rede.

Abschließend ist noch auf einige nicht unwichtige Modalitäten des vorliegenden Konzils hinzuweisen. Aus der Namensliste geht hervor, daß zumindest zwei Priester anwesend sind, nämlich Chromatius und Evagrius[140], und der Diakon Subianianus, der das kaiserliche Einberufungsschreiben vorgelesen hatte. Die Anwesenheit weiterer Priester und Diakonen ist wahrscheinlich. Kirchenvolk aber scheint keines zugegen gewesen zu sein; jedenfalls ist es nirgends genannt. Die Nichtöffentlichkeit hat wiederum in der römischen Rechtsprechung ihre Parallele[141]. In Anbetracht der Tatsache, daß die Konzilsverhandlung vom Verfahren des römischen Strafprozesses beeinflußt ist, muß das Fehlen einer Verteidigung um so mehr auffallen. Die beiden der Häresie verdächtigten Bischöfe sind auf Selbstverteidigung beschränkt. Hier wird noch einmal die eigentliche Natur des am Kognitionsprozeß orientierten Konzils deutlich: es handelt sich um einen Kaiserprozeß, der

---

[134] Dicat unusquisque quid sibi videatur. Sp 932 C.

[135] Omnes episcopi dixerunt: omnes condemnamus eum, anathema habeatur. 932 C. – Namentliche sententiae: 932 C–936 A.

[136] Mihi videtur (932 D – 933 A), censemus (933 A, 935 C), censeo (933 B, 935 B + C, 936 A), mea sententia (934 A – B, 935 C).

[137] A. a. O. nr. 54, Sp 933 A.

[138] A. a. O. 936 B – 939 A.

[139] A. a. O. 937 C; vgl. auch 938 A.

[140] A. a. O. nr. 76, Sp 639 C.

[141] „Unter dem Prinzipat schließt das consularisch/senatorische Gericht nach den für die Senatsverhandlung geltenden Normen die Öffentlichkeit grundsätzlich aus. Für den Kaiser sowie für alle vom Kaiser ihre Strafgewalt ableitenden Stellen mag wohl die öffentliche Verhandlung als Regel angesehen worden sein und noch die Kaiser der Spätzeit haben dies ausdrücklich ausgesprochen; aber zulässig ist die eine wie die andere Form, und die Verhandlung im geschlossenen Raum ist bei diesen Gerichten zu allen Zeiten häufig gewesen ... Die nichtöffentliche Rechtsprechung findet, wenn vom Senat abgesehen wird, regelmäßig statt im Hause oder im Amtslokal des Beamten. Der Saal, in welchem derselbe den Parteien Gehör gibt, heißt *auditorium*, späterhin *secretarium*, weil er durch einen Vorhang abgeschlossen ist ...“ *Mommsen*, Strafrecht, a. a. O. 359–362. – Vgl. auch *Kaser*, a. a. O. (Anm. 88) 445.

nur Selbstverteidigung kennt[142]. Das Protokoll enthält keine Hinweise daraufhin, daß das Konzil sich lediglich als consilium des Kaisers betrachtet, also die Verurteilung der beiden illyrischen Bischöfe erst durch den Kaiser selbst Rechtskraft erlangt. Auch der Synodalbrief läßt sich kaum in diesem Sinne interpretieren[143]. Anderseits kann man auch nicht sagen, daß die Bischöfe sich an den „Weltlichen Arm" zur Exekution des kirchlichen Urteils wenden; sie bitten vielmehr den Kaiser als Inhaber der höchsten sakral-politischen Macht die synodal beschlossene Sanktion, nämlich die Amtsentsetzung, in foro externo durchzusetzen.

Überblicken wir das Gesamtprotokoll dieses vom römischen Kognitionsverfahren beeinflußten Konzilstyps, so ergeben sich vier Hauptstücke: erstens, die Eröffnung der Sitzung durch den Präsidenten mit der Verlesung der *lectio sacra*[144], des kaiserlichen Erlasses, durch den das Konzil konstituiert wird. Zweitens, an die Eröffnung schließt sich unmittelbar die *interrogatio* des Beschuldigten, im wesentlichen durch den Präsidenten des Gerichts, an; ihr Ziel ist das Bekenntnis des Angeklagten. Die interrogatio mündet, drittens, in die *pronuntiatio*, das Urteil des Gerichtspräsidenten, dem die übrigen Bischöfe akklamieren. Den Abschluß bilden, viertens, 25 *sententiae*, d. h. individuelle Stellungnahmen der Bischöfe.

Der auffallendste Zug dieses Konzilstyps ist ohne Zweifel die auf kaiserlicher Delegation beruhende Richterfunktion des Gerichtspräsidenten. Ambrosius ist im Kognitionsprozeß gegen Palladius und Secundianus „public prosecutor and principal judge", wie Dudden richtig beobachtet[145].

IV. Lehrverfahren der Sedes Apostolica

Es liegt auf der Hand, daß die Synoden des römischen Bischofs aufgrund der Sonderstellung dieses Stuhles einen eigenen Konzilstyp dar-

---

[142] „Nach der formalen Seite hin ist der kaiserliche Strafprozeß wie der konsularisch-senatorische eine Cognition; Parteien im Rechtssinn, wie der Zivilprozeß und die Quästion sie kennt, sind hier gleichfalls ausgeschlossen und was als Anklage auftritt, ist vielmehr eine Denuntiation ... (Der Kaiserprozeß) ist in der Tat die Handhabung des Kriegsrechts, und wenn auch dieses bei billiger Handhabung der Verteidigung Raum gibt, so ist deren Beschränkung auf Selbstverteidigung hier das hergebrachte Verfahren ... Der Strafprozeß, wie er vor dem Kaiser selbst und dementsprechend vor den Delegataren seiner Strafgewalt geführt wird, schließt der Regel nach die Advokatur aus." *Mommsen*, Strafrecht, a. a. O. 264–265.

[143] Vestram fidem, vestram gloriam deprecamur, ut reverentiam imperii vestri deferatis auctori, censeatisque impietatis assertores et adulteros veritatis, datis apicibus (durch kaiserliches Schreiben) clementiae vestrae ad iudicia competentia, ab ecclesia arcendos esse liminibus ... ep. 10,8, PL 16, 942 C – 943 A. – Zum consilium principis, seiner Existenz und Funktion, vgl. die gründliche Studie von *W. Kunkel*, Die Funktion des Consiliums in der magistratischen Strafjustiz: ZSRG 97 (Rom AB 84, 1967) 218–244; 98; 85 (1968) 253–329.

[144] A. a. O. nr. 6, Sp 918 A.

[145] A. a. O. (Anm. 131) 201.

stellen. Wir legen unserer Untersuchung ein relativ spätes Konzilsprotokoll, nämlich das der sog. Lateransynode von 649[146] zugrunde, weil es methodisch ratsam ist, die Eigenart der römischen Synode in einer Zeit zu untersuchen, in der die Primatsidee schon zu bedeutender Entfaltung gelangt ist, andererseits, weil uns tatsächlich von früheren Synoden nur relativ kurze Acta überliefert sind, und wir also auch schon von der Methode her gar keine andere Wahl haben. Forscher wie E. Amann bestätigen uns in unserer Option: das Laterankonzil unter Martin I. ist der Typ einer römischen Synode[147].

Geben wir zunächst einen kurzen Überblick über Gegenstand und Verlauf des Konzils. Ziel des vom neuerwählten Martin I. für den 5. bis 31. Oktober 649 einberufenen Konzils[148] ist die Verurteilung des Typos von 648, des kaiserlichen Dekrets, durch das im sog. Monotheletenstreit die Diskussion über den einen oder zwei Willen Christi verboten worden war. Am Konzil nahmen 105 fast ausschließlich italienische Bischöfe teil. Eine bedeutende Rolle spielten, aber mehr von den Kulissen aus, 37 griechische Äbte, Priester und Mönche, unter ihnen Maximus Confessor, der jedoch auf dem Konzil selbst nicht auftrat. Das Konzil begann mit einer Ansprache des Papstes über die Anfänge und die weitere Geschichte des Monotheletismus. In der zweiten Sitzung meldete sich eine Reihe weiterer Redner gegen die Irrlehre zu Wort; die dritte Sitzung bestand in der Vorlage der inkriminierten Schriften des Theodor von Pharan, Kyrus, Sergius, Themistius und der Ekthesis, die Sergius dem Kaiser ausgearbeitet hatte. In der vierten und fünften Sitzung wurde im wesentlichen das Zeugnis der vorausgegangenen Konzilien und der orthodoxen Väter ausgebreitet. Auf die Konfrontation der monotheletischen Lehre mit dem Zeugnis der Tradition folgte die Gegenprobe, der Vergleich mit den früheren Konzilien. Der Papst zog die Folgerung: der Monotheletismus wiederholt die vorausgegangenen Irrtümer[149]. In der letzten, fünften Sitzung wurde ein Glaubensbekenntnis mit 20 Anathematismen formuliert.

Wenden wir uns jetzt dem Konzilsprotokoll zu, um die uns interessierende formale Seite der Synode in den Blick zu bekommen. Das Charakteristische an diesem Konzil ist vor allem die zentrale Stelle des Papstes. Sie kommt auf zwei Weisen zum Ausdruck: durch die Konzilspraxis und durch die Konzils„theorie".

Was die Konzilspraxis angeht, so zeigt sich die schlechthin dominierende Rolle des Papstes darin, daß er alle Sitzungen persönlich präsidiert und die Diskussion leitet. In jeder Sitzung ergreift er als erster das Wort, bezeichnet den Verhandlungsgegenstand, läßt die entsprechenden Dokumente verlesen. Die übrigen Prälaten, so der Patri-

[146] Hardouin III, 687–948, Mansi 10, 863–1186 (wir zitieren nach Mansi).

[147] „Nous avons ici le type d'un de ces innombrables synodes que les papes réunirent au Latran, en leur qualité de métropolitain de l'Italie, et qui n'ont souvent laissé que des traces fugitives." *E. Amann*, Art. Martin I, DTC, Bd. 10, a (1928) 182–194 (187).

[148] Zu Geschichte, Ablauf und theologischer Problematik vgl. u. a. Hefele-Leclerq, Histoire des conciles, Bd. III, 1 (Paris 1909) 434–451; *E. Amann*, a. a. O. (Anm. 147) Sp 186–194; *J. Haller*, Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit, Bd. I (Esslingen 1962) 321–324; *E. Caspar*, die Lateransynode von 649: ZKG 51 (1932) 75–137; idem, Geschichte des Papsttums, Bd. II (Tübingen 1933) 553–563.

[149] Siehe weitere Einzelheiten in der o. a. Literatur, vor allem bei Amann.

arch von Aquileja, spielen eine vergleichsweise völlig untergeordnete Rolle. Unter der Rubrik ‚synodus dixit' bringt das Protokoll mehr oder weniger ausführliche Zustimmung eines anonymen Synodensprechers zu den Ausführungen des Papstes. Caspar faßt seine Beobachtungen zu dieser Seite des Protokolls folgendermaßen zusammen: „Nach Ausweis der Protokolle ergriffen nur die beiden Metropoliten zu wiederholten Malen das Wort, von den Bischöfen warf nur ganz vereinzelt einmal jemand eine kurze Bemerkung in die Debatte. Im übrigen sprachen ausschließlich der Papst selbst in langen Ausführungen (sie umfassen – von geschäftlichen Bemerkungen abgesehen – insgesamt etwa 26 Spalten in der Edition von Mansi) und seine Beamten ... Vergleicht man damit das bunte Bild der bischöflichen Rednerserien und ihrer Disputationsschlachten in den Protokollen der ökumenischen Reichskonzilien, so gewinnt man aus diesem ersten großen römischen Synodalprotokoll einen ungemein starken Eindruck von der absoluten Herrschergewalt des Papstes in seinem Synodalbereich; die Bischöfe waren kaum mehr als stummgehorsame Statisten der Verhandlungen und stimmberechtigt eigentlich nur als einheitliche Masse bei den Schlußvoten." [150]

Nicht nur die Reden, mit denen die einzelnen Sitzungen eröffnet werden, auch die übrigen entscheidenden Ansprachen werden fast alle vom Papst selber gehalten. So die Eröffnungsrede des Konzils[151], die Schlußrede der zweiten Sitzung[152], mehrere Reden der dritten[153] und fünften Sitzung[154], schließlich die Schlußansprache[155].

Noch aufschlußreicher als die faktische Rolle des Papstes auf dem Konzil, die Konzilspraxis, ist die Konzils„theorie". Gemeint ist damit die Anerkennung der Primatsrolle des Papstes durch die Konzilsteilnehmer bzw. durch die dem Konzil vorgelegten Dokumente und Texte. Wir wollen im folgenden die wichtigsten dieser Zeugnisse zusammenstellen.

Schon die Ankündigung der Konzilseröffnungsrede des Papstes durch den Ersten Sekretär (notarius) des Apostolischen Stuhles, Theophylakt, ruft den versammelten Bischöfen dessen „magna atque apostolica summitas praeposita omnibus sacerdotibus in universo mundo consistentibus" in Erinnerung[156]. Die lateinische Rubrik über

---

[150] *Caspar*, a. a. O. 555.
[151] Mansi 10, 869–881.
[152] A. a. O. 949–953.
[153] A. a. O. 961–965.
[154] A. a. O. 1124–1129.
[155] A. a. O. 1144–1149.
[156] A. a. O. 870 A. – Wir legen unserer Untersuchung den lat. Text zugrunde, der ebenso wie der bisweilen abweichende griechische als authentischer Originaltext zu gelten hat. Zum Problem der zweisprachig überlieferten Konzilsakten vgl. *Caspar*, Lateransynode, a. a. O. 75–93.

der Papstrede selber[157] weist auf die Konzilsleitung des Papstes hin, die griechische dagegen nicht[158]. Ein Entschuldigungsschreiben des Erzbischofs von Ravenna, Maurus, an den Papst, das in der ersten Sitzung vorgelesen wird, gibt Martin den Titel eines „toto orbe apostolicus et universalis pontifex"[159]. Zu Beginn der zweiten Sitzung kommt eine Eingabe (libellus) des persönlich anwesenden griechischen Bischofs Stephan von Dor (prima Palaestina) zur Verlesung. Dieser Stephan[160], gewissermaßen der „theologische Testamentsvollstrecker" des Patriarchen Sophronius von Jerusalem, gehört zur Abordnung der 37 griechischen Äbte und Mönche, in denen Caspar die „wichtigsten und tätigsten Personen hinter den Kulissen der Synode" sieht[161]. Er begründet sein wiederholtes Vorstelligwerden beim Apostolischen Stuhl in Sachen Monotheletismus mit dessen Oberhirtensorge für die ganze Kirche: „... dies alles melden wir dem Sitz, der alle andern überragt, ich meine Eurem höchsten und ersten, damit die aufgetretene Wunde geheilt werde. Denn er (dieser Sitz) pflegt dies vollmächtig von den ältesten Zeiten an aufgrund apostolischer bzw. kanonischer Autorität zuwege zu bringen. Petrus nämlich wurden in aller Deutlichkeit nicht nur die Schlüssel des Himmelreiches anvertraut, er, der wahrhaft große, der Apostelfürst, wurde nicht nur gewürdigt, das Himmelreich den Glaubenden verdientermaßen zu öffnen und denen, die dem Evangelium der Gnade nicht glauben, zu Recht zu schließen, nein, er wurde auch geheißen, als der Herr sagte: ‚Petrus, liebst du mich? Weide meine Schafe (Jo 21, 16)', als oberster Hirte die Schafe der katholischen[162] Kirche zu weiden. Weil sein Glaube an den Herrn unseren Gott fest und unerschütterlich ist wie der keines anderen Menschen, wurde er wiederum in ganz besonderer und persönlicher Weise gewürdigt, seine verwirrten Gefährten und geistlichen Brüder zu bekehren und zu stärken. Denn er empfing über sie alle vorsorglich von dem, der unsertwegen Gott im Fleisch wurde, Gewalt und priesterliche Autorität."[163]

---

[157] Martinus sanctissimus et beatissimus episcopus sanctae Dei ecclesiae catholicae atque apostolicae urbis Romae, praesidens sancto concilio dixit; a. a. O. 870 D.

[158] Episcopus ist hier mit πάπας übersetzt, ibid. Vgl. auch 883 B und 886 C.

[159] Griechisch: ἀποστολικὸς οἰκουμενικὸς ἀρχιερεῦς, a. a. O. 883/4 C.

[160] Näheres über ihn vgl. Dict.Christ.Bibl. Bd IV, S. 740–741.

[161] Lateransynode, a. a. O. 116. – „Diese griechischen Mönche sind nicht bloß Übersetzer der Protokolle gewesen, sie haben wahrscheinlich das große patristische Material, das auf der Synode vorgelegt wurde, zusammengestellt und vorbereitet, und sind endlich die eigentlichen Redaktoren des dogmatischen Ergebnisses in den griechischen Kanones gewesen." A. a. O. 118–119.

[162] Griechisch: der ganzen.

[163] „... annunciemus haec omnia omnium propositae (sedi), sed dico autem summae vestrae et principali, ad medicinale consultum emersi vulneris (?): quippe quoniam hoc potestative olim et ab antiquitus facere per apostolicam sive canonicam consuevit auctoritatem, dum aperta lucubratione non solum claves regni caelorum creditae sunt ei, atque ipse tantummodo ad aperiendum eas fidelibus quidem digne, minime autem evangelio gratiae credentibus iuste (?) claudere magnus

In Anbetracht dieser Obsorge für die ganze Kirche habe ihn Sophronius einst nach Rom entsandt, um diesen Stuhl über die Neuerung des Monotheletismus zu informieren[164]. Er habe ihn feierlich an der Stelle, da Christus für das Heil der Welt gestorben ist, auf dem Kalvarienberg, beschworen: „Wandere in aller Eile vom einen Ende der Erde zum anderen, bis du zum Apostolischen Stuhl gelangst, wo die Fundamente der orthodoxen Dogmen ruhen[165], und lege den dortigen heiligen Männern alles der Wahrheit gemäß dar, nicht nur einmal oder zweimal, sondern viel öfter, was hier bei uns vorgeht. Und laß dir keine Ruhe, sie immer eindringlicher aufzufordern und zu bitten, bis sie aus apostolischer gottgeschenkter Weisheit (θεοσοφία) ein siegreiches Urteil fällen und die neu eingeführten Dogmen den Kanones gemäß vernichten . . .“ [166]

In dem anschließend zur Verlesung kommenden *libellus* der obengenannten griechischen Mönche wird der Römische Stuhl ‚apostolica summa‘ bzw. ‚principalis sedes‘ genannt[167]. „Aller Herzen“, heißt es wenig weiter, „hängen nächst Gott an Euch, weil sie wissen, daß Ihr von Christus unserem Gott zur höchsten Spitze der Kirchen bestimmt seid.“ [168]

Zu den Anklägern gegen den Monotheletismus gehört auch Sergius von Cypern. Dessen *suggestio* vom 29. Mai 643 an den Papst Theodor wird anschließend der Synode vorgelegt. Sie beginnt so: „Dem sehr heiligen und glückseligen, gottgeehrten Vater der Väter, dem Erzbischof und universalen Papst, dem Herrn Theodorus wünscht Heil im Herrn der demütige Sergius. Christus unser Gott hat, o heiliges Haupt, Euren Apostolischen Stuhl zum von Gott gefestigten und unerschütterlichen Fundament und helleuchtenden Monument[169] des Glaubens gemacht. Du bist nämlich, wie das göttliche Wort wahrhaft verkündigt, Petrus und auf Deinem Fundament sind die Säulen der Kirche gegründet: Dir hat er auch die Schlüssel des Himmels anvertraut und festgesetzt, vollmächtig (potestative) zu binden und zu lösen, was im Himmel und

---

secundum veritatem, et princeps apostolorum meruit Petrus: sed etiam et pascere primus iussus est oves catholicae ecclesiae, cum dominus dicit: ‚Petre, amas me? pasce oves meas‘: Et iterum ipse praecipue ac specialiter firmam prae omnibus habens in dominum deum nostrum et immutabilem fidem, convertere aliquando et confirmare exagitatos consortes suos et spiritales meruit fratres, utpote dispensative super omnes ab ipso qui propter nos incarnatus est Deus, potestatem accipiens et sacerdotalem auctoritatem.“ A. a. O. 894 C – D.

[164] Freilich vergeblich! Bei seinem ersten Besuch i. J. 633 regierte dort Honorius!

[165] Apostolica sedes, ubi orthodoxorum dogmatum fundamenta existunt. A. a. O. 895 C.

[166] A. a. O. 895 C.

[167] A. a. O. 906 B, 906 CD.

[168] . . . omnium corda post deum in vos pendent, summum ecclesiarum scientes vos caput a Christo Deo nostro praepositum. A. a. O. S. 907 A.

[169] Griechisch: στηλογραφία. – Hierzu *Caspar*, Lateransynode, a. a. O. 82.

auf Erden ist. Du bist da zur Vernichtung unheiliger Häresien (in Deiner Eigenschaft) als Haupt (princeps) und Lehrer des orthodoxen und unversehrten Glaubens." [170] Im folgenden beruft sich Sergius auf den Tomus Leonis, dessen Lehre „operatur utraque natura cum alterius communione" in Gefahr sei [171]. Als letzte Aktenstücke gegen die Monophysiten wurden vor der päpstlichen Schlußrede die Appelle der drei afrikanischen Provinzialsynoden von Numidia, Byzacium und Mauretania und ein Schreiben Victors von Karthago verlesen. Der Anfang dieser suggestio lautet: „Dem sehr glückseligen auf apostolischem Gipfel erhabenen Herrn, dem Papst Theodorus, dem höchsten Pontifex aller Vorsteher Columbus ... Stephanus ... Reparatus ... Niemand kann wohl leugnen, daß beim Apostolischen Stuhl sich die große, unversiegbare und für alle Christen hervorströmende Quelle befindet, aus der überfließend die Rinnsale sich bilden, die die gesamte christliche Welt aufs freigiebigste bewässern. Diesem (Apostolischen Stuhl) erkannten die Dekrete der Väter zur Ehre des allerseligsten Petrus eine ganz besondere Ehrfurcht zu bei der Erforschung der Angelegenheiten Gottes. Dieselben sollen ganz allgemein sorgfältig geprüft werden, am meisten aber und zu Recht vom apostolischen Gipfel der Bischöfe selber, dessen Sorge es von alters her obliegt, das Schlechte zu verurteilen und das Löbliche zu billigen. Durch alte Gesetze ist nämlich festgelegt, daß, was immer in noch so abgelegenen oder fernen Provinzen geschieht, nicht eher entschieden oder angenommen werden darf, als bis es zur Kenntnis Eures hohen Stuhles gebracht worden ist. Durch seine Autorität soll das Urteil, das gerecht gefällt worden war, bestätigt werden. Quelle und Ausgang der Verkündigung soll für die übrigen Kirchen dieser Stuhl sein. In den verschiedenen Gegenden der ganzen Welt sollen so die Heilssakramente des Glaubens in unverdorbener Reinheit erhalten bleiben." [172]

---

[170] A. a. O. 914 B – C.

[171] A. a. O. 914 E.

[172] Magnum et indeficientem omnibus Christianis fluenta redundantem, apud apostolicam sedem consistere fontem nullus ambigere possit, de quo rivuli prodeunt affluenter, universum largissime irrigantes orbem Christianorum, cui etiam in honore beatissimi Petri patrum decreta peculiarem omnem decrevere reverentiam in requirendis Dei rebus, quae omnino et sollicite debent, maxime vero utique ab ipso praesulum examinari vertice apostolico, cuius vetusta sollicitudo est tam mala damnare quam probare laudanda. Antiquis enim regulis sancitum est, ut quidquid quamvis in remotis vel in longinquo posits ageretur provinciis, non prius tractandum vel accipiendum sit, nisi ad notitiam almae sedis vestrae fuisset deductum, ut huius auctoritate, iusta (Var.iuxta) quae fuisset, pronuntiatio firmaretur, indeque sumerent ceterae ecclesiae velut de natali suo fonte praedicationis exordium, et per diversas totius mundi regiones puritatis incorruptae maneant fidei sacramenta salutis. A. a. O. 919 A – C. – Das Bild von der Quelle und den vielen Bächlein des Glaubens wird von Cyprian, de unitate 5, auf den transzendenten Ursprung der Kirche angewandt, von Innocenz I (ep. 181,1 der Augustinusbriefe) jedoch auf die römische Kirche bezogen; vgl. dazu *Caspar*, Papsttum I, 333 f. – Zur geschichtlichen Einordnung des vor-

Eine gewisse Dissonanz in diesem einstimmigen Chor von Stimmen zugunsten des römischen Primats bringt der Brief des Victor von Karthago vom 16. Juli 646 an den „allerseligsten ehrwürdigen heiligen Herrn Bruder (!) Papst Theodor". Das überschwengliche Lob des Römischen Stuhles[173] enthält bei Licht besehen nichts anderes als die Anerkennung Roms als eines leuchtenden moralischen Vorbildes, das Zitat der berühmten Cyprianstelle[174] dürfte sogar eine diskrete Ablehnung eines Jurisdiktionsprimats andeuten. Martin selber jedenfalls läßt die zweideutigen Aussagen Victors nicht im Raume – nicht in der Konzilsaula – stehen. Er „interpretiert" Victors Verzicht auf die Exkommunikation des Paul von Antiochien in grotesker Weise als dessen Anerkennung des römischen Jurisdiktionsprimats: Victor habe dem Papst nicht zuvorkommen wollen[175].

Die Zeugnisse für den päpstlichen Primat befinden sich im wesentlichen in den auf der zweiten Sitzung zur Verlesung kommenden Dokumenten. Aber auch in den Reden der anderen Sitzungen gibt es bisweilen Anspielungen auf die Rolle des Papstes. Eine originelle Idee hat in diesem Sinne Maximus von Aquileja am Ende der vierten Sitzung. Für ihn ist Martin ein neuer Daniel, der die Priester Kyros, Sergius, Pyrrhus und Paulus ihrer Falschheit überführt. In diesem Bild des Patriarchen von Aquileja kommt das Selbstverständnis der Synode unter dem Papst geradezu perfekt zum Ausdruck. Es ist allein das Petrusamt, das den Sieg über den Irrtum erringt. Dem Konzil bleibt nur, darum zu beten und dafür zu danken![176].

---

liegenden Passus vgl. *W. Marschall*, Karthago und Rom, die Stellung der nordafrikanischen Kirchen zum Apostolischen Stuhl in Rom (Stuttgart 1971) 216–217. Vgl. auch *Haller*, a. a. O. (Anm. 148) zu diesen Zeugnissen zugunsten des römischen Primats: „Sie alle konnten sich nicht genug tun, den Römischen Stuhl und seinen Inhaber als den von Gott gesetzten Grundstein des Glaubens, die Säule der Kirche, den Träger der Himmelsschlüssel und Quelle der Lehre für alle andern zu preisen. Die Afrikaner behaupteten sogar, in kühnem Widerspruch zu ihrer eigenen Vergangenheit, auch in fernen Ländern dürfe nach alten Vorschriften nichts verhandelt noch beschlossen werden, was nicht dem Apostolischen Stuhl bekanntgemacht und von ihm bekräftigt sei, so daß ‚von dort die Predigt der übrigen Kirchen wie von ihrem Ursprungsquell ihren Anfang nehme'. Es war ein förmlicher Wettlauf, wer die Vorrechte Roms höher zu erheben vermöchte." S. 321–322.

[173] A. a. O. 943 E – 946 B.

[174] Pari honoris et potestatis consortio praediti, de unitate 4.

[175] A. a. O. 950 D – E.

[176] Ideoque cum beata et nos ad dominum exclamemus Susanna contra iniquos sacerdotes in defensione memoratorum sanctorum conciliorum, dicentes: aeterne deus, occultorum cognitor, qui nosti omnia antequam fiant: tu nosti quoniam false calumniantur vos Cyrus, Sergius, Pyrrhus et Paulus. Propterea erexit Deus spiritum sanctum viri zelo zelantis pro domino, cuius venerabile nomen Martinus, quique sancte nos convocavit, et apostolica auctoritate praesidet nobis atque exclamavit voce magna: mundus sum ego a dogmate huius novitatis. Revertamur igitur omnes ad audientiam (Gericht), atque illorum examinemus sermones. False namque hi per eandem novitatem testimonium contra sanctas synodos perhibere praesumpserunt. Sola igitur providentia, ut decernitis, divisit eos ab invicem, uniusquiusque personae

Auf zwei weitere Charakteristika des vorliegenden Konzils sei hingewiesen. Zunächst verdient die Einleitungsformel des Protokolls Beachtung[177]. Der entscheidende Punkt wird gleich zu Beginn genannt: der Papst ist der Vorsitzende des Konzils. Es ist sicher kein Zufall, daß das Protokoll diesen Umstand festhält. Er ist wesentlich für diesen Konzilstyp. Auch die im vorausgegangenen analysierten Konzile waren Konzile *eines* Mannes, aber sie waren nicht Konzile *eines Amtes*. In Arabien, Karthago, Aquileja dominierte jeweils ein Mann, er hatte de facto oder de jure auch die Leitung des Konzils. Hier dagegen dominiert ein Amt, das Petrusamt. Dieser fundamentale Unterschied wird an erster Stelle der Einleitungsformel des Protokolls festgehalten. Vom Inhaber dieses Amtes werden die übrigen „ehrwürdigen Männer[178] hinzugezogen. In der Wendung „propositis sacrosanctis et venerabilibus evangeliis" kommt sodann das offizielle Selbstverständnis des Konzils zum Ausdruck. Das Konzil versteht sich wie alle Konzilien, wie schon das Konzil des Origenes, als „amtliche" Schriftauslegung. Anlaß ist die Falschauslegung der Häretiker. Für sie ist das Konzil Gericht. Im „pariter cum eo audientibus"[179] erklärt sich das Konzil zur Gerichtsinstanz. Auffallend schließlich, was in dieser Einleitungsformel nicht genannt wird: die Anwesenheit von Priestern, die Gegenwart des Volkes.

Wenden wir uns nun dem Abschluß des Konzils zu, so stellen wir eine weitere erstaunliche Eigenart des vorliegenden Protokolls fest: Auf die abschließende Rede des Papstes, der lediglich eine Ansprache des Maximus von Aquileja und Deusdedits von Sardinien vorausgegangen war[180], folgt zwar ein kurzer Abschnitt unter der Rubrik ‚sancta synodus dixit'[181], aber keine *sententiae* der 105 versammelten Bischöfe! Da von einer Unvollständigkeit der überlieferten Akten nichts bekannt ist, ist also anzunehmen, daß auf diesem päpstlichen Konzil keine Umfrage vor dem abschließenden Urteil und den Kanones stattgefunden hat.

---

distinguens conscripta, et approbavit eos ex ore illorum non solum propria perimentes, sed et accusatores sanctorum quinque conciliorum ostendit utpote nullis eorum, quibus impie dogmatizare noscuntur, ab eisdem sanctis synodis promulgatis. Propterea universa consonanter sancta synodus benedicimus deum, qui salvat sperantes in se: quoniam fecit eis iuxta quod maligne gesserunt contra catholicam eius ecclesiam, per manus famuli sui, hoc est dicere, per datam sibi a Spiritu Sancto regularem auctoritatem et potestatem. A. a. O. 1055 D – 1058 A.

[177] Praesidente sancto ac beatissimo Martino papa sanctae sedis apostolicae urbis Romae, propositis sacrosanctis et venerabilibus evangeliis in ecclesia domini Dei et salvatoris nostri Jesu Christi, quae vocatur Constantiniana, residentibus etiam viris venerabilibus, pariterque cum eo audientibus. A. a. O. 863 D – 866 A.

[178] Griechisch: Priester.

[179] Griechisch: συνακροάομαι = join in hearing a case.

[180] A. a. O. 1143 D – 1150 A.

[181] A. a. O. 1150 A – 1151 A.

Auf eine letzte Eigenart vorliegender Konzilsakten sei noch kurz hingewiesen. Wir meinen den extremen Formalismus der Prozedur. Die Häretiker werden in absentia verurteilt. Von ihnen her ist also keine Störung des vorgeplanten Ablaufs des Konzils zu befürchten. Die Synode selbst geht nach einer strengen Regie über die Bühne. Kein Zwischenfall, kein Mißklang wird laut. Von der ersten bis zur letzten Sitzung hat der Papst das Konzil fest in der Hand. Es läuft ab nach einem Schema, dessen Formalismus kaum zu überbieten ist.

Inspiriert wohl von der römischen Prozeßordnung und der längst zur Gewohnheit gewordenen Prozedur kirchlicher Konzilien kommen zunächst die Ankläger zu Wort: der Papst selbst, Stephan von Dor, die afrikanischen Bischöfe usw.[182]: Sitzung I und II. Darauf folgt das „Verhör" der Angeklagten. Es besteht in der Vorlage ihrer Schriften[183]: Sitzung III und Anfang von IV[184]. Dieselben werden anschließend mit dem Zeugnis der Tradition, d. h. den rechtgläubigen Konzilien und Vätern, konfrontiert[185]: zweite Hälfte der vierten und Beginn der fünften Sitzung[186]. Es folgt die Gegenprobe, d. h. die Konfrontation der am Zeugnis der rechtgläubigen Tradition als häretisch erwiesenen Lehre mit den verurteilten Lehren der Vergangenheit: zweiter Teil der fünften Sitzung[187]. Zunächst werden die Zeugnisse vorgelegt[188], dann kommt eine systematische Gegenüberstellung der alten und neuen Häresie durch Papst Martin selber[189].

Wie ist dieser in kurzen Zügen angedeutete Formalismus zu erklären? Ist er wirklich spezifisch römische Tradition? Hängt er gar ursächlich mit der zentralen Rolle des Papstes zusammen? Oder hat der augenfällige Formalismus dieses Konzils seinen Grund in byzantinischem Einfluß auf das Konzil? Nach Caspar stand die „Lateransynode vom Jahre 649 ... theologisch völlig unter griechischer Führung ... Sie trägt die Merkmale der ‚byzantinischen' Periode des Papsttums in be-

---

[182] Vgl. die Regieanweisung: studuit (synodus) competenter non antea per scripta eorum qui accusati sunt, causam illorum discutere, donec per quaerulantium institutiones respexerit hanc ... 890 E; vgl. auch 890 A.

[183] Vgl. die Regieanweisung: sed iam tempus exigit, ut uniuscuiusque personae accusatae in medio producantur ... a. a. O. 954 D.

[184] Diese Vorlage geht bis 1038 A.

[185] Vgl. die Regieanweisung: nunc ad ordinem, sicut decrevimus, paternis ac synodalibus verbis, sive definitionibus, contrariorum falsiloquiam devincamus. A. a. O. 1038 B. Vgl. schon vorher: atque examinentur canonica conscripta, quatenus incongruitatem eius (d. h. der Häretiker) et inconsonantiam, quam cum patrum et synodorum confessione habere dignoscitur, ordinabiliter intendamus. A. a. O. 954 D.

[186] Dieser Abschnitt geht bis 1107 B.

[187] Vgl. die Regieanweisung: consequens est, ut sicuti per sanctos patres discrepantiam ab eis sensum contrariorum approbavimus, ita et per haereticos consonantiam praedictorum temeratorum, quam habent cum illis, ostendemus. A. a. O. 1111 D.

[188] A. a. O. 1114 C – 1123 A.

[189] Haeretici dixerunt ... et quidem auctores novitatis dixerunt ... A. a. O. 1126 E – 1127 D.

sonders markanter Weise an sich." [190] Die Konzilsakten typisch byzantinischer Synoden wie Nikaia II sind tatsächlich von ähnlichem Formalismus der Prozedur gekennzeichnet.

V. Versammlung der „Landes"kirche

In den Ausgang der patristischen Periode fällt ein Konzilstyp, den die Handbücher der Geschichte des Kirchenrechts als „Nationalkonzil" bezeichnen [191]. Die Völkerwanderung mit der Gründung der germanischen Staaten auf dem Territorium des Römischen Reiches ist nicht ohne Folgen für die kirchliche Organisation geblieben. Die Bischöfe der neugegründeten Staaten kommen zusammen, um die kirchlichen Verhältnisse dieser politischen Gemeinwesen zu ordnen. Die ältesten Konzilien dieses Typs kommen im Frankenreiche vor. Loening hat die charakteristischen Züge dieser fränkischen Nationalkonzilien dargestellt [192]. Ihre Abhaltung entsprach der Politik der merowingischen Könige, der fränkischen Kirche eine größere Selbständigkeit und Zusammenhalt zu geben. Einberufen wurden diese Nationalkonzilien nicht von Metropoliten oder Legaten des römischen Stuhles, sondern vom König. Teilnahmeberechtigt waren die Bischöfe des gesamten Frankenreiches; eine Teilnahmepflicht dürfte nicht bestanden haben. Laien scheinen hier im Gegensatz zu den westgotischen Nationalkonzilien in Spanien im Normalfall nicht teilgenommen zu haben. Erst in späterer Zeit war der König selbst bei der Verhandlung zugegen. Nicht verwechselt werden dürfen diese kirchlichen Nationalkonzilien mit den königlichen Reichsversammlungen, an denen natürlich auch Bischöfe in größerer Zahl teilnahmen [193].

Einen etwas anderen Charakter als die fränkischen haben die seit der Mitte des 6. Jahrhunderts im spanischen Westgotenreich abgehaltenen Nationalkonzilien. Nach Hinschius „absorbiert hier das kirchliche Konzil die Reichsversammlung und übt deren Funktion aus, ohne daß die bloß formalen Rechte des Königs und die Teilnahme der wenigen Laien an den Konzilien den Charakter derselben als kirchlicher und von kirchlichen Interessen beherrschter Versammlungen zu ändern vermögen" [194].

An sich wäre unsere Methode, jeweils den ältesten auf uns gekommenen Text des betreffenden Konzilstyps zu analysieren, auch im vor-

[190] *Caspar*, Lateransynode, a. a. O. 120.

[191] Vgl. *E. Loening*, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Bd. II, das Kirchenrecht im Reiche der Merowinger (Straßburg 1878) 129; *P. Hinschius*, System des kath. Kirchenrechts mit bes. Rücksicht auf Deutschland (Bln 1883) Bd. III, 539.

[192] A. a. O. 129–156.

[193] Über weitere Einzelheiten, so den Vorsitz, den Wirkungskreis, die Gültigkeit der Beschlüsse, die Frage der königlichen Genehmigung vgl. *Loening*, a. a. O. 143 ff.

[194] A. a. O. 543, weit. Einzelh. ebd. 543–546; z. heutigen Forschungsstand vgl. *H. H. Anton*, Der König und die Reichskonzilien im westgotischen Spanien: HistJb 92 (1972) 257–281.

liegenden Fall anwendbar. Statt dessen nehmen wir jedoch einen leichten Bruch in der Methode in Kauf und untersuchen nicht das älteste oder das ‚typischste' der zahlreichen auf uns gekommenen Konzilsprotokolle dieser Periode, sondern den *ordo de celebrando concilio*, einen Text also, der gewissermaßen die schematische Zusammenfassung dieser Nationalkonzilien darstellt. Dieses Rituale oder Reglement zur Abhaltung von Konzilien, dessen geschichtliche Nachwirkung übrigens kaum überschätzt werden kann[195], kommt in den Handschriften in zwei Hauptformen vor, einer längeren, wohl ursprünglichen (OCV), und einer kürzeren (OCF). OCV war für die Reglementierung von Nationalkonzilien, OCF nur für Provinzialkonzilien bestimmt. Munier hat die beiden Textformen sorgsam verglichen und zu datieren und lokalisieren versucht[196]. Der Grundbestand von OCV dürfte zwischen 675 und 681 verfaßt worden sein[197]. Als Verfasser einzelner Teile des *ordo* kommt vielleicht Julian von Toledo in Frage; dessen Freund, der Archidiakon Gudila, könnte die verschiedenen Dokumente und Teile zu einer Synthese, eben dem *ordo de celebrando concilio*, zusammengestellt haben. Eine Hypothese über Ort und Entstehung der zweiten Hauptfassung (OCF) ist noch schwieriger. Munier fragt sich, ob man den Verfasser in der Umgebung des Mainzer Bischofs Bonifatius etwa um 740 zu suchen habe. OCF ist jedenfalls vor 780 verfaßt, da der Codex Rachionis den ordo schon enthält.

Wenden wir uns nun dem Text selber zu, und zwar in der Form OCV, die als Rituale westgotischer Nationalkonzilien verwendet wurde. Der einleitende Abschnitt regelt die Konstituierung bzw. die Eröffnung des Konzils. Das Konzil fängt in der ersten Stunde des Tages vor Sonnenaufgang an. Die Kirche hat völlig leer zu sein, die Türen sind verschlossen und von Ostiariern bewacht. Zunächst ziehen die Bischöfe ein und nehmen nach ihrer Anciennität Platz. Erst nachdem die Bischöfe sich niedergesetzt haben, dürfen auch diejenigen Priester eintreten, deren Teilnahme am Konzil angezeigt erscheint[198]. Erst

---

[195] PLS IV, Sp. 1865–1876. – „... l'*ordo* fut destiné à une longue fortune. Ses éléments essentiels ont été repris par tous les Ordines composés pour les conciles provinciaux, nationaux ou généraux; ils ont passé au Pontifical et le Vat II, dans sa première session télévisée suivait les règles fixées déjà par les Pères du concile de Tolède, en 633". Munier, L'„ordo de celebrando concilio" wisigothique RevScRel 37 (1963) 250–271. Text des ‚ordo Romanus qualiter concilium agatur generale' des Pontificale Romano-Germanicum (10. Jh.) vgl. Studi e Testi 226 (Rom 1963) 269–274. – Vgl. auch *F. Maassen*, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts ... (Graz 1870) nr. 530, S. 404–405.

[196] A. a. O. (Anm. 195).

[197] Er enthält verschiedene Elemente des dritten bis elften Konzils von Toledo, vor allem Kanon 4 des vierten Konzils von Toledo (663). Das Konzil von Saragossa 691 und das 12. bis 17. Konzil von Toledo werden nach der Ordnung von OCV abgehalten.

[198] Quos causa probaverit introire, a. a. O. 1, 1865.

danach haben die Diakone Zutritt zur Konzilsaula. Die Priester sitzen in einem Kreis hinter den Bischöfen[199], die Diakone stehen den Bischöfen gegenüber[200]. Nach vollendeter Versammlung des Klerus „sollen auch die Laien hereinkommen, die aufgrund einer Wahl (?) am Konzil teilnehmen dürfen[201]. Die Türen sollen sodann geschlossen werden, nachdem auch die nötigen *notarii* zum Verlesen und Stenographieren da sind.

Es folgt die Eröffnungsliturgie. Sie beginnt mit Schweigen und stillem Gebet. Auf den Ruf des Diakons ‚orate' werfen sich die Versammelten[202] zu Boden und beten eine Zeitlang in Stille. Dann spricht einer der älteren Bischöfe das großartige Gebet ‚Adsumus Domine'[203]. Für den Fall, daß mehrere Metropoliten versammelt sind, stellt der ordo noch vier andere Orationen zur Verfügung[204]. Nach dem gemeinsamen ‚Amen' ruft der Archidiakon ‚erigite'. Alle stehen auf, und die Bischöfe und Priester setzen sich stillschweigend. Es folgen die Verlesung der *capitula de conciliis*[205] und eine Ansprache des Metropoliten, deren Wortlaut festliegt[206]. Die Eröffnungsliturgie schließt mit einem Akt, der die auffallendste Besonderheit dieses Konzilstyps dar-

---

[199] Et corona facta de sedibus episcoporum, presbyteri a tergo eorum resideant; ibid.

[200] Diaconi autem in conspectu episcoporum stent. 3, 1867.

[201] Deinde ingrediantur et laici qui electione concilio interesse meruerunt; ibid.

[202] Oder: die Priester und Bischöfe.

[203] Adsumus Domine Sancte Spiritus, adsumus peccati quidem humanitate detenti, sed in Nomine tuo specialiter aggregati. Veni ad nos, adesto nobis, dignare illabi cordibus nostris. Doce nos quid agamus, quo gradiamur ostende, quid efficere debeamus operare. Esto solus et suggestor et effector iudiciorum nostrorum, qui solus cum Deo Patre et Filio nomen possides gloriosum. Non nos patiaris perturbatores esse iustitiae, qui summe diligis aequitatem, ut in sinistrum nos ignorantia trahat, non favor inflectat, non acceptio muneris vel personae corrumpat, sed iunge nos Tibi efficaciter, solius Tuae gratiae dono, ut simus in Te unum et in nullo deviemus a vero, qualiter in Nomine Tuo collecti, sic in cunctis teneamus cum moderatione pietatis iustitiam, ut hic a Te in nullo dissentiat sententia nostra et in futuro pro bene gestis consequamur praemia sempiterna (Amen). 4, 1867. – Vgl. hierzu *L. Brou*, Problèmes liturgiques chez saint Isidore, in: Isidoriana (Leon 1961) 193–209, dort 207–209.

[204] Eine davon greift den Gedanken der Gegenwart Christi nach Mt 18, 20 auf: Jesu Domine qui sacro verbi tui oraculo promisisti ut ‚Ubi duo vel tres in Nomine Tuo fuerint aggregati, medius dignareris adesse', adesto coetui nostro propitius et cor nostrum perlustra misericors ut ita rectum iustitiae tramitem teneamus, ne a bono misericordiae aliquatenus aberremus. 6, 1867.

[205] 7, 1869.

[206] Darin heißt es u. a.: Quod si forsitan aliquis vestrum aliter quam dicta fuerint senserit, sine aliquo scrupulo commotionis in nostrum omnium collatione ea ipsa de quibus dubitaverit conferenda deducat, qualiter Deo mediante aut doceri possit aut doceat. Deinde simili vos obtestatione coniuro ut nullus vestrum in iudicando aut personam excipiat aut quolibet favore vel munere pulsatus a veritate discedat, sed cum tanta pietate quidquid coetui nostro se iudicandum intulerit iudicet, ut nec discordans contentio ad subversionem iustitiae inter nos locum inveniat, nec item in perquirenda aequitate vigor nostri ordinis vel sollicitudo tepescat. 10, 1869.

stellt: Der König zieht mit seinen Würdenträgern in die Konzilsaula ein, schreitet zum Chor der Kirche, wendet sich zum Altar, spricht ein Gebet und wirft sich zu Boden. Darauf empfiehlt er sich dem Gebet der Priester und fordert in einer Ansprache die Versammelten zu gerechtem Vorgehen auf. Darauf folgen wiederum eine *prostratio* der Priester und Gebet und Segen für den König[207]. Nach dem Segen spricht der Diakon ‚In nomine Domini Nostri Jesu Christi ite in pace'. Sofort verläßt der *princeps* die Konzilsversammlung[208]. Aus den Akten der Konzilien von Toledo geht hervor, daß der König tatsächlich auf dem 3., 8., 12. bis 17. (außer dem 14.) Konzil aufgetreten ist und dabei einen *tomus* mit Vorschlägen überreicht hat. Darin befanden sich neben Fragen der Kirchenzucht auch Angelegenheiten des Staates[209].

Sofort nach dem Auszug des Königs beginnt das eigentliche Pensum der drei ersten Konzilstage: die Beschäftigung mit der *doctrina*, die *spiritualis instructio*[210]. Der Archidiakon liest hierzu bestimmte, vom ordo vorgesehene Texte vor, u. a. das ‚Konzil von Ephesus'[211] und den Tomus ad Flavianum nebst Brief 27 Leos des Großen. Für den Sitzungsbeginn des zweiten und dritten Tages ist je eine *oratio* vom ordo vorgesehen[212]. Die Reservierung der ersten drei Tage für die Glaubensunterweisung auch der Priester, Diakone und der zu dieser *instructio spiritualis* eigens zugelassenen Religiosen[213] wird mit gro-

---

[207] Rex Deus quo regum regitur regnum, quo gubernante sublime, quo deserente fit fragile, famulo tuo N. moderator assiste. Da ei Domine, fidei rectitudinem firmam et legis tuae custodiam indefessam; ita morum honestate praepolleat ut tuae maiestati complaceat; ita nunc praesit populis ut coronetur post transitum cum electis. Pater noster. Benedictio: Benedicat tibi, serenissime princeps, virtutum Dominus et omnipotens Deus. Amen. Inspiret tibi facere misericordiam et temperare iustitiam. Amen. Qui tibi tribuit regnum, Ipse cor tuum conservet illaesum a mobilitate omnium populorum. Amen. Et qui conventum nostrum pro Domino veneraris, cum tuis omnibus post longa saecula coroneris. Amen. Per Dominum nostrum Jesus Christum qui cum Patre et Spiritu Sancto unus Deus gloriatur in saecula saeculorum. 11, 1869–1871.

[208] 11, 1871.

[209] *Munier*, a. a. O. 260.

[210] 14, 1872.

[211] Gemeint ist damit wahrscheinlich die Marius Mercator zugeschriebene Übers. des Konzils von Alexandrien unter Cyrill (430); vgl. *Munier*, a. a. O. 258.

[212] Nostrorum Tibi Domine curvantes genua cordium, quaesumus ut bonum quod nobis a Te requiritur exsequamur, scilicet ut prompta Tecum sollicitudine gradientes discretionis arduae subtile iudicium faciamus ac misericordiam diligentes clareamus studiis Tibi placitae actionis. – A Te domine interni clamoris vocibus proclamantes unanimiter postulamus ut, respectu Tuae gratiae solidati, praecones virtutis efficiamur intrepidi tuumque valeamus verbum cum omni fiducia loqui. 13, 1871.

[213] Post egressum igitur regis et exhortationem metropolitani, quae prius dicta est, introibunt omnes quique fuerint, presbyteri, diacones vel religiosi ad audiendam doctrinam. 12, 1871. – Sicque omnes qui de religiosis in retroactis diebus pro spirituali instructione interfuerunt concilio foras egredientur, residentibus aliquibus presbyteris in concilio, quos metropolitanus ordinaverit honorandos. 14, 1871.

ßem Nachdruck eingeschärft[214]. Alle drei der Lehre gewidmeten Tage beginnen mit einer prostratio der Bischöfe bzw. Priester und einer oratio des Metropoliten. Erst vom vierten Tage an befaßt sich das Konzil mit den *causarum negotia*, d. h. der Behandlung der verschiedenen Fragen der Kirchenordnung und -zucht. Dabei sitzen die Bischöfe, die übrigen stehen. Ohne Tumult soll es dabei zugehen. Der Einzug in die Konzilsaula geschieht an jedem Tag in der oben angegebenen Reihenfolge[215]. Geregelt ist auch die Art und Weise, wie Nichtkonzilsteilnehmer ihre Angelegenheiten dem Konzil unterbreiten können. Nicht zum Konzil zugelassene Priester und Diakone oder Laien, die „in welcher Sache auch immer an das Konzil appellieren" wollen, sollen sich an den Archidiakon der Metropolitankirche wenden. Dieser befaßt dann das Konzil mit der fraglichen Angelegenheit. Gegebenenfalls erhält darauf der Betreffende Zutritt und Gehör vor dem Konzil selbst[216].

Der ordo erlaubt kein Verlassen des Konzils vor dessen offizieller Auflösung[217]; dieselbe darf nicht stattfinden, bevor alle strittigen Fragen entschieden sind. Alle gemeinsamen Beschlüsse sind von den Bischöfen eigenhändig zu unterschreiben. Dieser Unterschrift geht aber eine doppelte Prozedur voraus. Erstens müssen alle im Verlauf des Konzils gefaßten Beschlüsse zwei oder drei Tage vor dessen Auflösung nochmals einer *diligens consideratio*, d. h. einer *retractatio*, unterworfen werden[218]. Zweitens müssen am Tag des Konzilsabschlusses alle von der Synode aufgestellten Beschlüsse oder Kanones dem Kirchenvolk außerhalb der Konzilsaula zur Zustimmung vorgelegt werden. Nach dem ‚Amen' des Kirchenvolkes ziehen die Bischöfe wieder in die Konzilsaula und leisten ihre Unterschrift[219].

---

[214] Nec ad aliquid ante transibitur quam ista omnia explicentur, ita tamen ut in totis tribus diebus nihil aliud agatur nec retractetur nisi sola collatio de mysterio sanctae Trinitatis et de ordinibus sacris vel officiorum institutis, ita ut haec tota peragantur per istos tres dies, ut nihil aliud, sicut iam dictum est, nisi sola questio de his quae praedicta sunt habeantur, ita ut lectio semper congruens causam ordinis quae quaerenda est antecedat. 12, 1871.

[215] 14, 1871.

[216] Nam si presbyteri reliqui aut diaconus clericus sive laicus de his, qui foris steterit concilium pro qualibet re crediderit appellandum, ecclesiae metropolitanae archidiacono causam intimet et ille concilio denuntiet. Tunc illi et introeundi et proponendi licentia concedatur. 15, 1873.

[217] Nullus autem episcoporum a coetu communi secedat antequam hora generalis secessionis adveniat. 15, 1873.

[218] Concilium quoque nullus solvere audeat nisi fuerint cuncta determinata, ita ut quaecumque deliberatione communi finiuntur, episcoporum singulorum manibus subscribantur, ita tamen ut ante duos aut tres dies quam solvant concilium, omnes constitutiones a se editas diligenti consideratione retractent. 15–16, 1873.

[219] Item in die quo concilium absolvendum est, canones qui in sancta synodo constituti sunt, coram ecclesia in publico relegantur. Quibus explicitis respondetur: Amen. Deinde ad locum redeuntes ubi in concilio residebant, canones ipsos subscripturi sunt. 17, 1873.

Nach der Unterzeichnung der Kanones werden die noch ausstehenden Terminfragen geklärt: das Datum des Osterfestes und des nächsten Konzils. Die Bischöfe, die mit dem Metropoliten zusammen das Weihnachts- und Osterfest feiern, werden bestimmt.

Es folgt schließlich die liturgische Schlußzeremonie. Der Archidiakon fordert mit einem ‚orate' zur prostratio und längerem stillem Gebet auf. Dann spricht einer der Bischöfe die vom ordo vorgesehene Schlußoration[220] und -benediktion[221]. Nach der Aufforderung des Archidiakons ‚erigite vos'[222] stehen alle auf, geben zunächst dem auf seinem Bischofsthron sitzenden Metropoliten, dann sich selber gegenseitig den Friedenskuß[223].

Der im ordo sich bezeugende Konzilstyp weist, wie die Analyse ergeben haben dürfte, eine Reihe von Besonderheiten auf. Die Vermutung ist nicht ganz von der Hand zu weisen, daß dieselben sich aus spezifisch germanischen Rechtsvorstellungen bzw. -gewohnheiten erklären. Auf die richtige Spur bringt uns das oder die Äquivalente des lateinischen *concilium*, nämlich ‚Ding' bzw. ‚Thing' u. ä., das eine Volksversammlung oder in engerer Bedeutung eine Gerichtsversammlung bezeichnet[224]. Diese Volksversammlungen nun haben bei aller Verschiedenheit in der Tat frappierende Analogien mit dem im ordo bezeugten Konzilstyp.

Ein erstes Charakteristikum des im ordo skizzierten Konzils war die feierliche Eröffnung und Schließung mit genau festgelegtem Ritus. Eine ähnliche feierliche Eröffnung, die sog. ‚Hegung', und Schließung, die sog. ‚Enthegung', ist für das germanische Ding bezeugt. „Die Gerichtsversammlung wird wie jede Volksversammlung in feierlichster, rechtsförmlicher Weise durch die Hegung des Dings, einem ursprünglich sakralen Akt, eröffnet."[225]. Diese Hegung besteht einerseits in einer räumlichen Einfriedung. Der Dingplatz wird durch Pfähle und

---

[220] 22, 1873.

[221] Benedictio: Patris Dei Filius, qui est initium et finis, complementum vobis tribuat caritatis. Et qui vos ad expletionem huius fecit pervenire concilii, absolutos vos efficiat ab omni contagione delicti. Ut ab omni reatu liberiores effecti, absoluti etiam per donum Spiritus Sancti, felici reditu vestrarum cubilia sedium repetatis illaesi. Amen. Praecedente lumine divinitatis Domini nostri, qui omnia regit in saecula saeculorum. 25–26, 1873.

[222] Bzw. In nomine Domini nostri Jesu Christi eamus cum pace. 27, 1875.

[223] Omnes illico pariter exsurgentes, residente metropolitano, ab ipso primum incipientes, osculum sibi invicem pariter dabunt, 27, 1873.

[224] Vgl. Artikel „Ding" im Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. I (1971) Sp 742–744.

[225] Art. ‚Ding', in: Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd. I (Straßburg 1911–1913) 468–473, 470; vgl. ebendort Bd. IV (1918–1919), Art. ‚Versammlung', 406–411; ferner *H. Brunner*, Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. I (Leipzig, 2. Auflage 1906) 195–210; *Schröder/Künssberg*, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte (Berlin/Leipzig 1922) 26 ff. und 44 ff.; *H. Conrad*, Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. I (Karlsruhe, 2. Auflage 1962) 19–20.

Pflöcke ‚eingehegt'[226]. Andererseits gehören zur Hegung rechtsförmliche Erklärungen, vor allem bestimmte Fragen des vorsitzenden Richters[227], für die jedoch keine Entsprechung im ordo sichtbar ist. Der Hegung entspricht dann am Ende des Gerichts eine unter bestimmten Förmlichkeiten vollzogene sog. Enthegung. Sie könnte in der feierlichen Beschließung des Konzils ihr Analogon haben. Tacitus erwähnt eine weitere Hegungsförmlichkeit, das Gebot des Stillschweigens, das vom Priester ausgesprochen wird[228]. Haben wir nicht einen fernen Nachhall im ordo, wenn dort nach dem Schließen der Türen Stillschweigen bewahrt wird[229]? Nach Brunner ist es nun der „vorsitzende Richter, der das Ding eröffnet und den Frieden wirkt"[230], ähnlich wie nach dem ordo jetzt der Metropolitan die oratio ‚adsumus' spricht.

Die schon in den alten Konzilien geübte Ordnung, daß die Bischöfe sitzen, die Diakone aber stehen, wird in vorliegendem ordo erneut eingeschärft[231]. Auch hier kommt vielleicht wieder altes Brauchtum gewisser Dingordnungen zur Geltung. „Im Gegensatz zu den während der Gerichtsverhandlung sitzenden ‚Rachiburgen'[232] bildeten die übrigen Dinggenossen den Gerichtsumstand." Er bleibt, wie Brunner von den Langobarden ausführt[233], zwar auf eine gewisse passive Assistenz beschränkt, wird aber als ein Bestandteil des Gerichts betrachtet. Dieser Gerichtsumstand trägt die Bezeichnung *circumstantes* bzw. *adstantes* im Gegensatz zu den Richtern, den judices. Unser ordo stellt nun bezeichnenderweise ebenfalls die adstantes und die (sitzenden) Richter gegenüber: cunctis adstantibus ... considentes causarum negotia iudicabunt. Nullus tamen tumultus aut inter considentes aut inter adstantes habeatur[234]. Aber man wird die Diakonen nicht einfach mit den adstantes identifizieren dürfen. Auch die außerhalb der Konzilsaula ‚Stehenden'[235] gehören zu dem weiteren Kreis des Ge-

---

[226] Man kann die Frage stellen, ob der im *ordo* erwähnte Ritus des Torschließens (obserentur ianuae, nr. 3, 1868) nicht ein fernes Echo auf diese Seite der ‚Hegung' darstellt.

[227] „Ob es Dinges Zeit und Ort sei, ob das Ding gehörig besetzt oder gehegt sei, ob dem Ding Friede gewirket werden solle." Art. ‚Ding', a. a. O. 470.

[228] Silentium per sacerdotes, quibus tum et coercendi ius est, imperatur. Germania 11, zitiert bei *Brunner*, a. a. O. 197, Anm. 14.

[229] Sedentesque in diuturno silentio et cor totum habentes ad deum, 3, 1867; vgl. ibid. orantes diutius tacite, ebenfalls 7, 1869.

[230] A. a. O. 198.

[231] 3, 1867.

[232] Von ‚rahin' = Rat und ‚burgio' = Bürge. – An Stelle der ursprünglichen Gesamtgerichtsgemeinde traten später bei einzelnen germanischen Stämmen rechtskundige Männer, die als ständige Urteilsfinder zum Gericht herangezogen wurden. Bei den Franken hießen diese Urteilsfinder seit dem 6. Jh. Rachinburgen, d. h. Rechenbürgen, Pfandschätzer. Vgl. *Conrad*, a. a. O. 28.

[233] A. a. O. 207.

[234] 14, 1871.

[235] De his qui foris steterit, 15, 1873.

richtsumstandes. Denn diese ‚Außenstehenden' haben das Recht, wie wir gesehen haben, über den Archidiakon sich an das Konzil zu wenden[236]. Vor allem aber: sie sind an der endgültigen Beschlußfassung beteiligt. Die Bischöfe haben die aufgestellten Kanones – coram ecclesia in publico – ihrer Zustimmung zu unterwerfen. In dieser Bestimmung des ordo, nämlich daß die Konzilsbeschlüsse vom ‚Amen' der gesamten Kirche getragen sein müssen, macht sich u. E. am sichtbarsten der Einfluß germanischer Rechtsvorstellungen geltend. „Denn begrifflich verlangte die Satzung neuen Rechts die Teilnahme des Volkes", schreibt Brunner[237], der freilich in diesem Zusammenhang auf den oft fiktiven Charakter der Volksteilnahme hinweist: „Man war leicht geneigt, von *populus* und *cunctus populus* zu sprechen, auch wenn nur die auf der Reichsversammlung gegenwärtige Menge gemeint war." [238]

Mit der wachsenden Größe der Volksversammlung ging die aktive Teilnahme des Volkes notwendig immer mehr zurück. Das Volk war schließlich nur noch da, „um Wünsche zu äußern, Beschwerden vorzubringen, Beschlüsse in Empfang zu nehmen; die Großen allein berieten mit dem Monarchen", schreibt Schwerin im Blick auf die fränkischen Volksversammlungen[239]. Man wird nicht allzu fehlgehen mit der Annahme, daß das Konzil, d. h. die Kirchenversammlung, auch in diesem Punkt in etwa die Entwicklung der germanischen Volksvertretung widerspiegelt. Das Volk nimmt noch teil, aber schon nicht mehr in der ursprünglichen aktiven Weise des Ding[240].

Gerade auch die regelmäßige Abhaltung der Konzilien, wie sie Kanon V des Nicaenums vorschreibt, dürfte unter dem Einfluß germanischer Rechtsvorstellungen und -bräuche wieder in Übung gekommen sein. „Die Gerichte wurden zu hergebrachten Terminen, und zwar, wie es scheint, vielfach im Anschluß an heidnische Opfertage abgehalten, z. B. zu Walpurgis." [241] Die Gerichtsverhandlungen fanden

---

[236] 15, 1873.

[237] A. a. O. 406.

[238] Ibid. Anm. 2. – Einzelheiten über die Teilnahme des Volkes am Entstehen der Rechtssatzung bei *Brunner*, a. a. O. 417 ff.

[239] Art. ‚Versammlung', a. a. O. 407.

[240] „Das höchste Organ der germanischen Staatsverfassung war die Volksversammlung, das Ding (consilium civitatis). Sie war der eigentliche Träger der Staatsgewalt im germanischen Staate. In ihr versammelten sich das germanische Volk, d. h. die politisch berechtigten freien Männer des Volkes ... Jeder waffenfähige Freie hatte das Recht, aber auch die Pflicht, zu dieser Versammlung bewaffnet zu erscheinen." *Conrad*, a. a. O. 19.

[241] Gericht wurde nur bei Tag gehalten. Das an festen Terminen abgehaltene Gericht heißt in den Quellen *echtes* Ding. Die Franken nennen es mallus legitimus. Jeder Dingpflichtige ist auch ohne besondere Ladung zum Erscheinen verpflichtet. Neben dem echten Ding gibt es bei den Franken das *gebotene* Ding, eine außerhalb der herkömmlichen Zeit stattfindende Gerichtsversammlung, zu der eigens ‚geboten' wurde. Vgl. Artikel ‚Ding', a. a. O. 469–470.

zwar immer unter freiem Himmel statt, aber man wählte dazu gern Kultstätten[242]. Insofern als der Versammlungsort des Konzils die Metropolitankirche war, also ein christlicher Kultort, ist auch in diesem Punkt kein Bruch mit der alten heidnischen Tradition. Eine augenfällige Eigenart des im ordo bezeugten Konzilstyps ist die für den König vorgesehene, genau reglementierte Teilnahme. Sie erklärt sich gewiß zunächst unmittelbar aus der Stellung des Königs in den verschiedenen germanischen Landeskirchen. Aber man wird auch die Frage stellen müssen, ob die Rolle des Königs darüber hinaus nicht auch von germanischen Rechtsvorstellungen her beeinflußt ist. Bedeutete das Auftreten des Königs nicht eine, wenn auch scharf begrenzte, aber immerhin eindeutige Mitwirkung auf dem Konzil? Entspricht seine Rolle auf dem Konzil nicht derjenigen bei der Entstehung staatlichen Rechts? „Das amtlich zustande gekommene und aufgezeichnete Volksrecht beansprucht im Rechtsleben, als Wille des Volkes und seines Königs zu gelten ... Königrechtliche Sätze, die der Aufzeichnung amtlich einverleibt werden, erlangen dadurch die Kraft des Stammesrechtes, des Volksrechtes ... Der Anteil, den das Königtum an der Satzung und an der Aufzeichnung der Volksrechte nahm, ist im Laufe der fränkischen Zeit mehr und mehr gestiegen.“ [243]

Wie dem auch sei, mag die Ableitung dieser oder jener Einzelheit des ordo aus germanischen Rechtsvorstellungen auch schwierig oder unmöglich sein, für den darin bezeugten Konzilstyp insgesamt dürfte das Ding bzw. die Volks- oder Gerichtsversammlung als modellhafter Hintergrund deutlich geworden sein. Mutatis mutandis gilt von diesem Konzilstyp, was Schwerin von der Volksversammlung schreibt: Es sind „Versammlungen, auf denen alle öffentlichen Angelegenheiten des Gemeinkreises zur Sprache kommen. Hier wurde freiwillige Gerichtsbarkeit in vorgeschriebener Feierlichkeit geübt, hier wurde auch über Zwistigkeiten geurteilt und auf Bußen erkannt.“ [244] Das Konzil des ordo ist das Ding der „Landes“-Kirche.

[242] Ibid.
[243] *Brunner*, a. a. O. 420.
[244] Art. ‚Versammlung‘, a. a. O. 409.

Hegel-Bücher 1961—1971

Ein Auswahlbericht (9. Teil)

Von Walter Kern, S. J.

Der Sache nach liegt hiermit endlich der letzte Berichtsteil dieser Literaturübersicht vor [1]. Allerdings soll in Heft 3 des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift noch eine kurze Bilanz des ganzen Rezensionsunternehmens gezogen werden, die vor allem durch ein alphabetisches Register der besprochenen Bücher von Nutzen sein dürfte. Im folgenden seien zunächst unter einem Behelfstitulus ein knappes Dutzend Schriften vorgestellt, die sich weder einzelnen Entwicklungsstadien oder Systemteilen der Philosophie Hegels noch seiner Wirkungsgeschichte zuordnen lassen. Sodann werden 26 Sammelbände einigermaßen pauschal, wie es die Natur solcher Bücher mit sich bringt, gewürdigt. Ein Nachtrag verzeichnet noch acht Buchtitel zu verschiedenen Themen.

Monographica varia

Auch dieser anderswo nicht leicht zu ortende Monographien-Rest bietet verständlicherweise ein buntes Themenspektrum.

Schön, daß wir beginnen dürfen mit dem neuaufgelegten Büchlein von *Johannes Flügge*, „Die sittlichen Grundlagen des Denkens bei Hegel“ [2]. Der – jetzt Westberliner (FU) – Pädagoge führt in einem sympathisch mitgehenden Sprechenlassen Hegels über bloße Rationalität hinaus zur sittlichen Kritik des Verstandes; dessen Grenzanzeigen verweisen auf das sittlich-religiöse Wesen des wahrhaften Denkens: als Gottesdienst und Gottesbeweis. Die einzige Änderung gegenüber der Erstauflage von 1953 (der Rest S. 13–147 ist seitengleich): Von den zwölf Seiten der früheren Einleitung wurden elf durch vier neue ersetzt. Früher wurde die Konfrontation zwischen dem spezialwissenschaftlichen Denken und dem philosophischen Wissen, welches Kulturgewissen und existentielle Verantwortung mitumgreift, angebahnt von der notwendigen Begründung des ersteren her. Die neue Einleitung kritisiert die Versuche, sich Hegelscher Denkformen, die gerade die Kategorien „Denkinstrument“ und „Denkzweck“ nicht kennen, als eines Instrumentariums zu bedienen: sie umfangen vielmehr den Denkenden und fordern ihn zu neuer Selbstbestimmung heraus.

In andere Mentalitätsbereiche führen die nächsten drei „wissenschaftlicheren“ Untersuchungen zu zentralen methodischen und systematischen Problemen der Hegelschen Philosophie.

W. van Dooren [3] erörtert Hegels Totalitätsbegriff (119–180) und die damit zusammenhängenden sekundären Begriffe (51–119) nach einem Überblick über Kant, Fichte, Novalis und Schelling als Vorgänger Hegels (5–50). Bei Kant gibt es

---

[1] Die Teile 1–7 s. zu Beginn des 8. Teiles: ThPh 50 (1975) 565[1].

[2] 2., durchgesehene Aufl. 8° (147 S.) Heidelberg 1968, Quelle & Meyer. – Vgl. Rez. v. *E. Coreth:* Schol 30 (1955) 134.

[3] *Het totaliteitsbegrip bij Hegel en zijn voorgangers* (Wijsgerige teksten en studies, 10). Gr. 8° (VII u. 198 S.) Assen 1965, Gorcum. – Deutsche Zusammenfassung: S. 187–193.

höchstens eine beschränkte Totalität des endlichen Erkennens. Fichte sieht die Totalität in dem Weg des konstitutiv Zwecke setzenden „Ich", später des „Absoluten". Novalis fügt die wichtigen Aspekte der Wechselwirkung, der Versöhnung der Gegensätze und der Repräsentation des Ganzen durch die Teile hinzu. Auch bei Schelling vollzieht sich die Totalitätsbegegnung im Bereich der Kunst, durch intellektuelle Anschauung des Absoluten als Indifferenz. Der Verf. zeigt, wie Hegel über diese Totalitätskonzeptionen jeweils hinausgeht: über die Zweiheit von Erscheinung und Ding-an-sich, von Sein und Erkennen, zur Reflexion anstelle der Repräsentation, zur entwickelten Dialektik des einen Systems anstelle der Indifferenz (auch verschiedener Systeme). Zunächst hebt v. D. den Hegelschen Begriff der Totalität von den seiner Verdeutlichung dienenden „Sekundärbegriffen" ab. Formal genommen, sind dies: die Beziehung und das – intensivere – Verhältnis, das Bestimmen und das – fundamentalere – Setzen. „Einheit" steht am Anfang und am Ende der Entwicklung: jener ist abstrakt, d. h. ohne das Andere; dieses ist konkret, d. h. zusammen mit dem Anderen gefaßt. Was materiell diese Entwicklung durchläuft, heißt, traditionell benannt: Monade, Atom, Ding-an-sich und zumal Substanz. Sie sind entweder Teil eines größeren Ganzen, als „Glied" oder „Moment"; oder sie stehen in Beziehung zu gleichstufigen Anderen, als „Gegenstand", „Sache" (in der „Phänomenologie") oder „Objekt" (in der „Wissenschaft der Logik"). Damit ist bereits angedeutet, daß der Totalitätsbegriff bei Hegel seine Denk- als Werkgeschichte hat. Der Jenaer Hegel weiß noch von verschiedener Erkenntnis- und Seinstotalität, für die Seele, Welt und Höchstes Wesen Beispiele sind. Die „Phänomenologie" läßt Gestalten, nicht nur Beispiele sich zur Totalität entwickeln in dem einen Prozeß des Erkennens und Seins. Die Große Logik beschreibt die dialektischen Verhältnisse, zuletzt und zumeist von Objektivität und Idee. Die Enzyklopädie faßt die Totalität mehr als Vollständigkeit als im Sinne einer Entwicklung, wobei auch innerhalb der drei Auflagen dieses Werkes sich die aktive Reflexion in Statik wandle. Was bei Hegel entscheidend neu sei: die Notwendigkeit einer bleibenden Relation, eines sich in sich und in den Anderen Reflektierens. Deshalb eröffne Hegel die Perspektive der offenen Beziehung zum Anderen. . .(?).

Friedrich Kümmel stellt in „Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis"[4] die Frage, „wie der wesentlich offene Zirkel der Erkenntnis gedacht und auch begrifflich-strukturell von einem geschlossenen Korrespondenzverhältnis unterschieden werden kann". Und die Antwort wird darin bestehen, „das gegenständliche Verhältnis, an dem die Erkenntnis ihren objektiven Anspruch orientierte, so in die Zirkelstruktur einzubeziehen, daß aus dieser heraus die Bedingungen der Objektivität allererst erschlossen werden können" (S. VIII). Der hermeneutische Zirkel, ein positives Prinzip empirischer Forschung in der neueren Zeit, hat ja eine alte und lange spekulative Geschichte. Die wechselseitige Interpretation von Ganzem und Teil hatte ihr Vorspiel in dem griechischen Problem des Einen und Vielen, von dessen Lösung die Überwindung des Skeptizismus abhing. Nach einem Vorblick auf den gegenwärtigen Problembestand und dessen Parallelen im griechischen Denken überhaupt (1–44) erörtert K. aufgrund des Gesamtwerkes *Platons* dessen dialektische Methode der Dihairesis und ihre ontologischen Voraussetzungen sowie erkenntnistheoretischen Folgerungen (45–173). Die von den Eleaten vorgegebene Aporie des einen Seins und der vielen Seienden kann zur εὐπορία (Philebos 15c) nur durch dieselbe Dialektik werden, aus der die Schwierigkeit sich ergibt: durch den „wunderbaren" Satz, daß auch die Idee selbst eines und vieles sei (vgl. Parmenides 129b; 52, vgl. 90). Das dihairetische Verfahren entwickelte die Dialektik als Teilung und Verknüpfung der Begriffe. Sie wird zur Bedingung der

[4] Gr. 8° (XV u. 336 S.) Tübingen 1968, Niemeyer.

objektiven Bestimmbarkeit des Begriffs. Denn: „Ohne die Einschränkung könnte der sich in der Wechselbestimmung des Einen und Vielen explizierende Begriff nur als unendliche Tätigkeit und Subjekt, nicht aber auch als vorliegende und auszubildende objektive Bestimmtheit ausgesprochen werden" (91). Zugrunde liegt der „Gemeinschaft der Begriffe" ein bestimmbares Feld: der sich zeitlich konkretisierende Raum, als Medium der Bewegung, weiter die geometrische Proportion und die pythagoreische Zahl sind bestimmt-unbestimmte Faktoren der ontologischen Prinzipienlehre Platons. Die spekulative Denkbewegung gehe über in eine empirisch-gegenständliche Erkenntnishaltung, so daß von einem „geistigen Materialismus" der Platonischen Weltkonzeption andeutungsweise die Rede sein könne (149 f.). Eine der Folgerungen für den Begriff der Erkenntnis ist die wechselweise Angewiesenheit von Wahrnehmung, Vorstellung und begründendem Denken aufeinander; sie wirken zusammen im Zirkel der wahren Erkenntnis (155 ff.). – Im 2. Teil des Werkes analysiert K. in fünf Sondierungsvorstößen „Hegels Dialektik der Freiheit als gegenständliche Vermittlung" (175–333), indem er sich bemüht, „von der abschließenden metaphysischen Tendenz des Ganzen zunächst einmal abzusehen und gegen den Systemzwang alle diejenigen Züge im einzelnen herauszuarbeiten, die durch jene wieder verdeckt werden" (185[4])[5]. Der notwendige Bezug des absoluten Subjekts auf gegenständliches Seiendes ist das eigentliche Problem. Seine Klärung soll verhindern, „daß das Denken sich in einer undenkbaren Wirklichkeit oder in der Leere seiner negativen Selbstreflexion verliert" (185). Auf dem Hintergrund der konstitutiven Reflektiertheit des menschlichen Weltverhältnisses erweist *der Begriff der „negativen Reflexion"* (187–227), wie Hegel „den negativen Charakter der Reflexion mit einem positiven Verhältnis zur Wirklichkeit in Einklang zu bringen" sucht (189). Die „erste" Negation, die die Reflexion vollbringt, schlägt unfreiwillig auf sich selbst zurück: „Mit der Auflösung seiner Welt erfährt es [das Subjekt] wider Willen seine eigene Nichtigkeit" (193). Die „zweite" Negation dagegen, die „Negation der Negation" (oder die „sich selbst negierende, den eigenen Widerspruch in sich reflektierende und darin vom Anderen ablösende ‚absolute' Negativität": 197 f.), ist der Grundakt der Freiheit. Die Möglichkeit der Selbstnegation ist die ihrer selbst sicher gewordene Freiheit, aus sich herausgehen zu können zur Anerkennung des Anderen. Freiheit realisiert sich nur in einer Gemeinschaft freier Subjekte. „Nur dieses komplexere Schema, in dem das Subjekt und sein Gegenüber je für sich das Ganze der Freiheit als des in sich reflektierten Widerspruchs sind und als ‚negative Einheit' ineinander übergehen, wird dem Prozeß der unaufhebbar gegenständlichen Vermittlung gerecht ..." (201). Die Selbstvermittlung ist also kein in sich geschlossener Zirkel. Die „absolut negative" Reflexion, die zum anderen Subjekt hin erschlossen ist, ist zugleich gegenständlich-welthaft: sie schließt nichts mehr von sich aus, sondern „umgreift das Gegenständliche in seiner ganzen Fülle als ihre eigene Wirklichkeit" (208). Die Gegenständlichkeit ist dem Selbstverhältnis immanent. Das Verhältnis der Reflexion zu ihrer Voraussetzung wird von Hegel neu bestimmt als Einheit der setzenden und der äußeren, voraussetzenden Reflexion. Die Vermitteltheit des Unmittelbaren müsse, damit dieses nicht in Reflexion untergehe, „umbetont" werden in das Unmittelbarwerden des Vermittelten, den Übergang der Reflexion in Unmittelbarkeit. „Auch wenn die Reflexion ein Unmittelbares vorfindet, über das sie hinausgeht, ist ihr Setzen als ein Voraussetzen nur dann voll realisiert, wenn sie sich selbst dabei wiederum aufhebt und in Unmittelbarkeit übergeht." Hierdurch wird der starke

---

[5] Vgl. 187 ff. das – abgewiesene – Gedankenexperiment, die „Phän." im Sinne der absoluten Reflexion zu deuten, wie sie *W. Schultz* (vgl. 185[4]) als Grundintention des idealistischen Denkens herausstellt. Vgl. auch S. 190 die Liste zweideutiger Hegelscher Begriffe mit S. 220 f.

Satz K.s verständlich, daß „bei Hegel das Voraussetzen des Unmittelbaren zum zentralen Akt der Reflexion" wird (212). Dieses Voraussetzen ist ineins das Herausheben der Reflexion als gegenständliches Verhältnis. (Zu vergleichen: S. 215 f.!) Konsequenzen: „Haben beide [menschliches Subjekt und Welt] ihre Einheit nur durcheinander, so bedeutet der Verlust der Freiheit zugleich den Zerfall der Wirklichkeit. ... Ursprünglichkeit und Vermitteltheit gehören so sehr zusammen, daß die unmittelbare Selbstbehauptung der eigenen Position ihrem Verlust gleichkommt. ... Hegels Bestimmung der Reflexion bzw. sein Verständnis des Geistes läßt sich in seiner Tiefe nur verstehen als eine rationale Explikation des Mysteriums der sich opfernden Liebe, des Lebens aus dem Tode" (219 f.) [6]. Da die weiteren Hegel-Kapitel des Buches nur „einer wiederholenden Aneignung des schon Gesagten" (227) dienen sollen, ist die hier ohnehin gebotene Kürze auch dadurch begründet. Kreis und Gerade zusammen sind das Bild für den unendlichen Progreß-als-Regreß; er bezeichnet als ständige Grenzüberschreitung (negativ:) die Unfähigkeit des Endlichen, sich zu vollenden, und somit leeren Selbstbezug und entfremdete Gegenständlichkeit, (positiv:) die sich in ihr bewährende Selbstbestimmung der Freiheit zu erfülltem Selbstbezug und erschlossener Gegenständlichkeit (als offener, werdender Kreis, Spirale „nach oben"; vgl. 234 ff.). Das Problem des Anfangs enthält ausdrücklich die „Zirkel"-Frage nach dem Verhältnis von fortschreitender Entwicklung und rückschreitender Begründung, nach der Funktion einer werdenden Voraussetzungslosigkeit, nach einer produktiven und kritischen Differenz der Begründung sowie nach der Objektivität und Wahrheit im Zirkel selbst. Anhand der Wesenslogik erörtert K. verwandte Probleme der Begründung und Vermittlung. Schließlich soll der Schluß, als die vollkommene begriffliche Zirkelform, nochmals die Reflexion über das Einzelne als Grundlage der Erkenntnis erweisen. – Daß K.s Analysen tief schürfen, wenn zwar in bewußter größerer Problem- als Textnähe (45*), war wohl zur Genüge zu ersehen. Dafür spricht auch die von ihm immer wieder geltend gemachte Grunderkenntnis, daß jeweils die positiven und die negativen Möglichkeiten, Vollendung und Verfall, offener und geschlossener Zirkel unter denselben Bedingungen stehen und deshalb „der Übergang aus der einen in die andere Haltung möglich und weder ein prinzipieller Skeptizismus noch ein blinder Optimismus erlaubt" sei (238). Einigermaßen absehen wird man können und dürfen von grundsätzlichen Auffassungen des Verf.s: etwa daß absolute Begründung auf einen unvollziehbaren Zirkel am Anfang zurückführe [7] und deshalb der „absolute Zirkel" abzulösen sei durch den konkreten Zirkel der empirischen Erkenntnis (4–11).

„Theorie und Praxis im Denken Hegels" von *Manfred Riedel* [8] ist die nicht wesentlich veränderte Heidelberger Dissertation (1960) des damals 24jährigen, der seit 1970 Professor in Erlangen-Nürnberg ist. Sie beabsichtigt, „an Hegel einen Beitrag zu einem gegenwärtigen Problem zu liefern: zur phänomenologisch-anthropologischen Grundlegung des Theoretischen und Praktischen, ihres Verhältnisses zueinander und zum Verhältnis zwischen Philosophie und moderner Menschenwelt"

---

[6] Der Bollnow-Schüler K. erläutert die „formale Gleichläufigkeit und abgrundtiefe Verschiedenheit" der ersten und zweiten Negation und somit die „äußerste Zweideutigkeit im Gang der Hegelschen Reflexion" (220) durch eine Analyse der Lüge: 221 ff.

[7] Das Negativbeispiel Spinoza genügt nicht. Auch nicht die Mystifikation von Zeit und Raum S. 11.

[8] Untertitel: *Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität.* Gr. 8° (240 S.) Stuttgart 1965, Kohlhammer. Zur Bibl., auch zu S. 229, nun nachzutragen: *N. Lobkowicz,* Theory and practice. History of a concept from Aristotle to Marx, London 1967 (442 S.); auch: *W. Schneider,* Hegels Lehre vom Handeln, Diss. Göttingen 1966 (196 S.).

(13). Angesiedelt sieht R. sein – allerdings hochaktuelles – Problem im Kreuzungspunkt von onto-theologischer Überlieferung der klassischen Metaphysik einerseits und moderner Subjektivitätsphilosophie und dem in ihr andrängenden geschichtlichen Geschehen anderseits. Für die Problemlösung wurde nach R. maßgebend „nicht die Geschichts-Philosophie. . ., sondern die Seinseröffnung am Beginn der Neuzeit: die Vorstellung des Seienden als ein ‚theoretisches' Objectum und seine Zustellung auf ein als ‚praktisch' gefaßtes Menschensubjekt, welche beiden Momente Hegel begrifflich artikulierte und in der onto-theologischen Erneuerung der Metaphysik wieder ‚aufzuheben' versucht hat" (11). Man erkennt den Einfluß des Lehrers K. Löwith und, durch Löwith gebrochen, des Altmeisters M. Heidegger. Der Inhalt der neun Buchkapitel (vgl. 11 ff.!): Als sachliche Grundlage des Theoretischen und Praktischen erweist die Naturphilosophie Hegels die zweifache Seinsweise alles Lebendigen, näherhin die theoretisch-praktische Strukturierung der Sinne und die Reflexion der beiden Momente am natürlichen Anblick von Tier und Mensch. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier nicht als theoretisch-praktische Naturexistenz, sondern als geistiges Wesen; dennoch hebt sich für Hegel gerade von der Ungegenständlichkeit des Geistes der Unterschied des theoretischen und des praktischen Gegenstandsbezuges ab. Quer zu diesen Erörterungen erhellt sich: der *metaphysische* Ursprung des Hegelschen Praxisdenkens aus der Erfahrung des Lebendigen und zumal des Geistes als Herstellung, wobei sich der Zusammenhang der menschlichen Arbeit mit dem Sichherausarbeiten des Geistes zu seiner Freiheit erweist; die *geschichtliche* Herkunft aus der Erfahrung der neuzeitlichen Subjektivität in ihrer Stellung zur Welt, die zur Thematisierung der Revolution führt. Das Folgende erst biete die „Sache selbst". Der Ansatz des Hegelschen Praxisbegriffs liegt im Phänomen der Begierde, wie es Hegel in Jena beschreibt: das Theoretische und das Praktische sind gleichursprüngliche primäre Verhaltensweisen zum Seienden (90–120). Das eigentliche Verhältnis von Theorie und Praxis wird von R. erörtert in Konfrontation mit Marx, der den Menschen in die Naturexistenz der Lebendigkeit zurückdenke. Hegel selbst entwickelt seine Dialektik des Umschlagens der beiden Begriffe ineinander und ihrer Integrierung. Das geschichtsphilosophisch entsprechende Verhältnis von Denken und Wille zur Freiheit weist auf das Problem des „Endes der Geschichte" in der Revolutionsepoche (121–163). Schließlich behandelt R.: Hegels Stellung innerhalb des Herrschaftsdenkens der Metaphysik, im Zusammenhang von Denken, Macht und Subjektivität; die zwei Seinsweisen des Menschen als „Werkmeister" und „Spiegel der Idee", entsprechend der zweifachen Erfahrung des Seins als Werk und als Wahrheit; den geschichtlichen Untergrund (der „ungelungenen Versöhnung" zwischen der praktischen Linie des Sichselberwollens auf dem Boden der neuzeitlichen Geschichte und der theoretischen Linie des antik-christlichen onto-theologischen Bezugs zum göttlichen Sein), der Hegel in eine bis zu ihm nicht gekannte Spannung zur praktischen Welt bringe. . . Es schließen an sieben interessante Kurzexkurse (216–230), z. B. zum Theorie-Praxis-Verhältnis in der Nachhegelschen Philosophie und zum Wandel dieses Problems im europäischen Denken. Es könnte scheinen: *nur* Sondierungen, die das Thema umkreisen. Aber der Verf., der sich in der Folgezeit als vorzüglichen Interpreten zumal der Rechtsphilosophie Hegels ausgewiesen hat[9], bietet schon in diesem Band wertvolle, zu Diskussion anregende Information. Nicht ohne Kritik an Hegel selbst (z. B. 225, 230) und an der Verkürzung der Hegelschen Problemsicht durch die Junghegelianer: gar so neu sei die von Marx verkündete „Synthese" von Theorie und Praxis nicht, er hätte nur den Zusatz zum § 4 der Rechtsphilosophie zu exzerpieren brauchen (11).

[9] Studien zu Hegels Rechtsphilosophie (1969); Bürgerl. Gesellschaft und Staat. Grundproblem u. Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie (1970); System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie (1973). R. ist auch Hrsg. des Sammelbandes „Rehabilitierung der praktischen Philosophie" (1971).

„Der Übergang von Fichte zu Hegel" ist nach einem Vortrag von *Manfred Buhr* [10], Ostberlin, „untrennbar mit dem Prozeß der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland verbunden" (5; vgl. 24) und betreffs Hegel – auch? – mit den Etappen der Französischen Revolution und der nachrevolutionären Entwicklung dortzulande (17 [52]). B. versucht J. Ritter [11] (8 f.) marxistisch zu polen. Immer haben's Marx und Engels gemacht. Hegel habe Fichte domestiziert (13). Doch „ist die Einsicht Hegels in die welthistorische Notwendigkeit einer bürgerlichen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland... für seine weitere Entwicklung entscheidend" (18 f.). Dafür ein schönes Zeugnis aus Hegels Selbstanzeige der „Phänomenologie". Auch ist B. durchaus zuzustimmen, daß die Jugendentwicklung Hegels nicht auf die Nenner „theologisch" oder „republikanisch", je allein genommen, gebracht werden kann (15, 24). Das wußte auch schon F. Rosenzweig 1920. Und Fichtes und Hegels Verhältnis zur Französischen Revolution *bleibt* ein interessantes und aktuelles Thema!

Das *Problem der Sprache bei Hegel* in seinem vielschichtigen Sinne, früher kaum beachtet, hat in jüngerer Zeit eine ganze Reihe von Artikeln [12] und auch Büchern [13] angeregt. Indem wir aus unserem Berichtszeitraum ein halbes Dutzend der einschlägigen selbständigen Veröffentlichungen vorstellen, erhalten wir nun

[10] (Dt. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin: Vorträge u. Schriften, 98.) Gr. 8° (24 S.) Berlin 1965, Akademie-V. – Auch in: Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie, Leipzig 1972, S. 58–78.

[11] Hegel und die Französische Revolution, 1957; vgl. Schol 33 (1958) 570 ff.

[12] *J. Derbolaw,* Hegel und die Sprache, in: Sprache – Schlüssel zur Welt. Fsch. L. Weisgerber, Düsseldorf 1959, 56–86; *M. Clark,* Meaning and Language: RevPhLouv 58 (1960) 557–578; *E. Heintel,* Der Begriff des Menschen und der „spekulative Satz", in: Hegel-Studien 1 (1961) 201–227; *F. Schmidt,* Hegels Philosophie der Sprache: DtZPh 9 (1961) 1479–1486; *C. Bruaire,* Idéalisme et philosophie du langage, in: Hegel-Jahrbuch 1964, 16–26; *H. Lauener* [!], Die Sprache der Zerrissenheit als Dasein des sich entfremdeten Geistes bei Hegel: StudPh 24 (1964) 162–175; *K. Löwith,* Hegel und die Sprache, in: Vorträge u. Abhandlungen, Stuttgart 1966, 97–118; *S. I. Cogan* [russ.], Das Problem der Sprache in der Philosophie Hegels und der Existentialismus, in: Voprosy Filos. 20 (1966) 121–131; *H. Hülsmann,* Der spekulative oder dialektische Satz, in: Salzburger JbPh 10/11 (1966/67) 65–80; *J. Simon* [!], Reine und sprachliche Anschauung (Kant und Hegel), in: Das Problem der Sprache, hrsg. v. H.-G. Gadamer, München 1967, 159–167; *J. Taminiaux,* Le langage selon les écrits d'Iéna: TFil 31 (1969) 363–377; *E. Albrecht,* Hegel und das Problem von Sprache und Bewußtsein: DtZPh 18 (1970) 843–680; *J. Derrida,* Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel, in: Hegel et la pensée moderne, hrsg. v. J. D'Hondt, Paris 1970, 27–83; *Y. Gauthier,* Hegel y el problema del lenguaje, in: Dialogos (Univ. de Puerto Rico, San Juan) 7 (1970) 39–47; *J. Simon* [!], Die Kategorien im „gewöhnlichen" und im „spekulativen" Satz, in: Wiener JbPh 3 (1970) 9–37; *M. Damnjanović,* Arbeit und Sprache im System Hegels und bei Marx, in: Praxis (Zagreb) 8 (1971) 161–165; *M. Pensa,* Il logo hegeliano e la lingua, in: Fsch. L. Traverso, Urbino 1971, 766–803; *J. Simon* [!], „Daseiender" und „absoluter" Geist: ZPhForsch 25 (1971) 307–315; *D. J. Cook,* Language and Consciousness in Hegel's Jena Writings: JHistPh 10 (1972) 197–211 (vgl. hier Anm. 13); *J. Quillien,* Langage et philosophie du langage chez Hegel, in: Les signes et leur interprétation, hrsg. v. H. Mouloud, Lille 1972, 147–167; *G. Debrock,* The Silence of Language in Hegel's Dialectic, in: Cultural Hermeneutics 1 (1973) 285–304; *A. Klein,* Sprache und Geschichte bei Hegel, in: Hegel-Jahrbuch 1973, 241–251; *J. P. Surber,* Hegel's speculative sentence: Hegel-Studien 10 (1975) 211–230. Ferner 5 Vorträge des VIII. Intern. Hegel-Kongr. in Berlin 1970 von *J. Gauvin, D. J. Cook, E. Albrecht, J. Reiter* u. *W. Bahner:* Hegel-Jb 1970, 112–158.

[13] Außer den hier besprochenen: *Y. Gauthier,* L'Arc et le Cercle. L'essence du langage chez Hegel et Hölderlin, Paris 1969 (229 S.); *M. Clark,* Logic and System, The Hague 1971 (XIII u. 213 S.; vgl. Schol 37 [1962] 554–557); *D. J. Cook,* Language in the Philosophy of Hegel, The Hague–Paris 1973 (198 S.; vgl. ZKTh 97

doch innerhalb der losen Buchgruppe der „verschiedenen Monographien" einen größeren thematischen Schwerpunkt.

Werner Marx[14] schlägt das Interesse des Themas an „in einer Zeit . . ., die, von der Endlichkeit und Gebundenheit alles Denkens überzeugt, nahezu in dem gleichen Maße, in dem sie dem Logos die Macht abspricht, sie der Sprache zuspricht" (5 f.). Die „Phänomenologie" macht ihre Erfahrungsgeschichte in und mit der Sprache. Grundsätzlich reflektiert die Vorrede über den *spekulativen Satz*. Die Erfahrung erscheint hier „als Erleiden eines ‚Gegenstoßes' durch ‚das, was im Satz die Form eines Prädikats' hat " (10); er bringt das Satzsubjekt in seiner Selbstbewegung zu sich selbst. Der spekulative Inhalt setzt sich über den der Satzform eigentümlichen Vorstellungssinn hinweg durch. Die Sprache muß dem Denken dienen. In dieser Dienerschaft ist sie relativ eigenständig. Die spekulative Bewegung gelangt zur gemäßen sprachlichen Darstellung nicht in bloßen (Gegen-) Sätzen, sondern im Gefüge von Sätzen, das insgesamt der sich selbst bestimmende eine Begriff organisiert. Er ist das Dialektische, nicht die Sprache. Sie ist nur das äußere Element für die Manifestation der Intelligenz; den Dingen jedoch gibt sie eine höhere Gegenwärtigkeit. Sie bleibt damit im Machtbereich des Geistes und seiner Grundbewegung: sie ist sein dienend-eigenständiges Anderes. Es geht ja nach Hegel darum, das Wahre „aufzufassen *und auszudrücken*".

Es könnte scheinen, daß schon ein altes Buch Hegel sprachphilosophisch betrachte – aber es scheint nur so. *Heymann Steinthal*[15] (1823–1899) meint 1848, bei Hegel mache sich das reine Denken selbst zum *Vor*denken. In seinem Ich finde der Mensch die Begriffe der Sachen. Hegel wollte ihn reich machen, und er wurde arm: der Reichtum gehört doch Gott. (Feuerbach-Einflüsse?) Tatsächlich sind wir jedoch wirkliche, leibhaftige Menschen, die anschauend denken und denkend anschauen. Das sei der Standpunkt Wilhelm Humboldts. Er habe ein gemäßeres Verständnis von der Wissenschaft des Empirischen, so daß er nichts willkürlich von ihr ausschließen müsse. St. stellt des weiteren die Grundsätze der Humboldtschen Sprachwissenschaft und ihre Idee der Sprachvollendung dar. Aber da ist von Hegel nurmehr gelegentlich die Rede (54, 62–69) und gar nicht von dessen eigener Sprachtheorie. Es war dem jungen St. auch nur darum gegangen, Humboldt gegen die Angriffe eines Hegel-Epigonen – Max Schasler, 1827 –, mit dem er sich in den Anmerkungen auseinandersetzt (142–170), zu verteidigen. Eine nette Fußnote 17* sei nicht übergangen. Dagegen, daß die Tiere es nach Hegel besser wissen als schlechte Metaphysiker, daß die sinnlichen Dinge nur Schein sind, indem sie diese nämlich auffressen, wendet St. ein: „daß wenn die Dinge nur Schein wären, der Magen der Tiere sich dabei schlecht stehen würde".

Wir müssen also doch bis zur näheren Gegenwart warten auf eine selbständige Darstellung zur Sprache und Sprachphilosophie Hegels. *Henri Lauener*[16] gibt sie in einem schmalen Heft m. W. als erster – nach der von ihm nicht gekannten Dissertation von J. Simon (1957), über deren Buchausgabe sogleich zu berichten ist. Zunächst umreißt L. die Bedeutung der Sprache im System Hegels allgemein. Auf der Stufe der Vorstellung bringt die zeichenmachende Phantasie, die den Übergang

---

[1975] 330). Auch: *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode (³1973); *B. Liebrucks*, Sprache und Bewußtsein, seit 1964 6 Bde., bes. Bd. 3 (1966).

[14] *Absolute Reflexion und Sprache* (Wissenschaft u. Gegenwart, 38). 8° (33 S.) Frankfurt 1967, Klostermann.

[15] *Die Sprachwissenschaft Wilhelm v. Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie.* Nachdruck der Ausgabe Berlin 1848. 8° (VIII u. 170 S.) Hildesheim 1971, Olms. – Olms Reprints bietet auch andere Werke des Sprachwissenschaftlers und Mitbegründers der Völkerpsychologie St. an.

[16] *Die Sprache in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik* (Sprache u. Dichtung NF, 10). Gr. 8° (78 S.) Bern 1962, Haupt.

zum Gedächtnis bildet, die Sprache hervor: Die Einbildungskraft drückt sich in ihr aus; Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen erhalten so ein höheres als ihr unmittelbares Dasein, der Sinn derselben entwickelt sich mit dem Fortschreiten des Ausdrucks. Als Gedächtnis bedient sich die Intelligenz in verschiedenen Wirkgraden der Sprache als ihrer eigenen Schöpfung. Genauerhin ist das Verhältnis zwischen Sprache und Denken ein wechselweises. Die wesentliche Funktion der Sprache ist die auf der objektivierenden Daseinsseite liegende Vermittlung zwischen Sinnlich-Einzelnem und Geistig-Allgemeinem. Zugleich vollzieht sich in der Sprache, die man Denken *an sich* nennen könnte, Denken *für sich*, Selbstbewußtwerdung des Ich. Was L. an Texten der Enzyklopädie zeigte, verfolgt er auch im Durchgang durch die „Phänomenologie". Der 2. Teil der Studie erörtert die Bedeutung der Sprache speziell innerhalb der Ästhetik. Das Problem des Ausdrucks und insbesondere das der Sprache bedingt die dialektische Höherentwicklung der Kunst, bis hin zur Rede, dem wahrhaftesten Ausdruck des Geistes. Zumal in der poetischen Sprache geschieht Er-innerung des Äußeren – Sein wird Logos – *und* Äußerung des Inneren – Geist wird Wirklichkeit.

Philosophie ist nicht eine Sache der Prioritäten – aber die Dissertation ist ein Jahrzehnt älter, auf die „Das Problem der Sprache" von *Josef Simon*[17] zurückgeht. (S., damals Liebrucks-Schüler, ist jetzt Professor in Tübingen.) Im Rahmen einer Gesamtdeutung der Hegelschen Philosophie will S. zeigen, inwieweit „die Endlichkeit und Begrenztheit des Menschen mit dem Wesen der Sprache zusammengedacht ist, inwieweit also die Sprache als ‚Grund der Endlichkeit' in ihrer Struktur zugleich die Darstellung des ‚Absoluten' der Hegelschen Philosophie ausmacht" (11). In diesem auf den ersten Blick wohl nicht sehr verständlichen „also" ist S.s interpretative Grundposition angesprochen. Er greift damit sehr viel weiter und tiefer als die nicht nur im Umfang begrenzte Studie von H. Lauener. „Die Sprache als ‚Grund' der Verstellung des Absoluten bei Hegel deuten" heiße, daß man „das Absolute als wesentlich erscheinendes und sich in der Erscheinung verstellendes Absolutes versteht" (14). Die Sprache: „das Phänomen der Erfahrung des Absoluten" (ebd.)? Der Gedanken-Gang S.s., dem es um „die ‚Idee' der Hegelschen Philosophie und deren Erscheinung in der Sprache" geht (16), führt von der „Objektivität" des Bewußtseins und seiner sprachlichen Gegenstandstranszendenz (20–47) über die „Subjektivität" der leiblich-gelebten endlichen Sprache und zumal ihres Praxisbezugs (48–111) zu den – unterm Titel „Objektivität und Subjektivität" abgehandelten – totalen Bezügen der Sprache zu Kunst, Staat und Religion, System und dialektisch-logischem Denken (112–204). Anhand der „Phänomenologie" erweist sich, daß schon den ersten *Bewußtseins*aufbruch der „sinnlichen Gewißheit" mit der Sprache der Geist mit seiner dialektischen Bewegung durchwirkt. Dabei ist die Sprache das „negative Verhalten zum Seienden" (24), denn sie „verkehrt" das Einzelne in das Allgemeine (28). Aber dieser Vorgang ist notwendig: er allein entbirgt die Wahrheit. Der Gegensatz zwischen Einzelnem und Allgemeinem treibt die Erkenntnis weiter. Als Wahrnehmung hat sie einen von ihr unterschiedenen Gegenstand. Wird die „Außen"wirklichkeit durch die Sprache entwirklicht (tatsächlich wird nur deren Scheincharakter aufgedeckt), so erschließt doch die Sprache, die „allein" [Hegel] das Bewußtsein als Seiendes für sich und für andere ermöglicht (66), die Wirklichkeit des Bewußtseins in seiner Intersubjektivität. Die reale Voraussetzung des Bewußtseins ist das *subjektive Leben*. „Die Leiblichkeit ist von der der Endlichkeit überhaupt zugrunde liegenden Sprachlichkeit

[17] Gr. 8° (207 S.) Stuttgart 1966, Kohlhammer. – Von S. seither: Sprache und Raum. Philos. Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Bestimmtheit von Sätzen, Berlin 1969 (XVI u. 327 S.); Philosophie und linguistische Theorie, Frankfurt 1971 (X u. 129 S.). S. auch Anm. 12!

bestimmt, sie trägt als die ‚Unmittelbarkeit des Geistes' vorzüglich die Rolle des Ausdrucks..." (50). Die Repräsentation dieses Verhältnisses ist die menschliche Stimme (deren Funktion kraft der Parallele des Erzitterns der Todesangst/„Phän." mit dem Erzittern der Stimme/„Enzykl." auf schwacher Textgrundlage – vgl. 58[35] – überaus weit trägt: 58 ff., 63 ff., 73, 75, 120, 186 f.). Sie ist die Möglichkeitsbedingung sogar des Selbstbewußtseins (70 ff., 131 ff.). Insofern sich dieses praktisch zur Welt verhält, sei nach Hegel nicht die Arbeit – wie Marx meint –, sondern die Sprache „das sich bewährende Wesen des Menschen" (95; auch hierzu 101 eine prekäre Strukturparallele der Mühelosigkeit der industriellen Automation und des Sprechens). Sie ist als „Tat der theoretischen Intelligenz" (H.) die Einheit von Praxis und Theorie (109). Nun anhand der entsprechenden Werke Hegels zu den Bezügen der Sprache zu den Bereichen des objektiven und zumal *absoluten* Geistes: Niemand, von Hamann abgesehen, habe so sehr wie Hegel die Kunst und die Sprache zusammengedacht. „In ihr ist der Dingcharakter der Kunst völlig hinweggearbeitet" (121). Die Sprache aber hat ihr ursprüngliches Wesen in der Dichtung, der „Spitze" der Kunst. Über die Funktion der Bezeichnung für die Eigentumstheorie in der Rechtsphilosophie (135 ff.) hinaus erscheint die Sprache in ihrer „Voreiligkeit" (H.) als Bedingung der Geschichte und des Staates (143 f.). „Das Absolute ist nicht der Grund des Endlichen als Begründung dieses Seins, es *ist* dieses Sein selbst" (147): diese religionsphilosophische Konzeption ermöglicht die anfangs gekennzeichnete Grundposition unseres Buchs, daß nämlich die Sprache als Grund der Endlichkeit die Darstellung des Absoluten sei. Die absolute (Schöpfungs-) „Macht" finde ihren höchsten Ausdruck in dem Wort (oder eher in dessen – bei Hegel nicht gewahrter – Freiheit?). Der Geist *manifestiert* sich notwendigerweise! Obwohl (nach S. genauer: weil) Hegel die Vorstellung des Wortes aus der absoluten Idee ausschließt, sei die Sprache Voraussetzung auch der Religion. Auch die These, die Hegelsche Philosophie sei säkularisierte Theologie, scheitere am „Urphänomen" der Sprachlichkeit des Menschen, denn das Denken „nimmt seinen Anfang vielmehr an *dem* sinnlichen Phänomen, das an ihm selbst in sein Gegenteil, das Allgemeine, übergeht und nur *in* diesem Übergehen.... ist, was es ist, an der stimmlich-sprachlichen Bewegung der Repräsentation" (153). Und für das System insgesamt sei die Voraussetzung (nur dies!) der Sprache nichts anderes als „die Voraussetzung der voraussetzungslosen, schemalosen, unmittelbaren Gegebenheit des Gegebenen in der Eindeutigkeit dessen, als was es erscheint" (173). Deshalb sei bei Hegel so wenig explizit von der Sprache die Rede. Schließlich ist, wie die „Logik" die „Phänomenologie" voraussetzt, die Sprache auch für die Logik die absolute Voraussetzung... „Die Struktur sprachlicher Erfahrung bedingt das Denken als unmittelbare Einheit mit seiner Negation, also das dialektische Denken..." (199): Dieses „hat nicht den Widerspruch als Gegenbewegung gegen den ‚Spruch'. Die Gegenbewegung gegen den abgelösten Spruch liegt in der Sprache selbst" (194[66]). Nicht von ungefähr findet sich im Buch S.s keine Zusammenfassung: seine sehr spekulative Gedankenführung entzieht sich weithin dem Kurzreferat... Angemerkt sei noch die durchgehende Abhebung Hegelscher Auffassung von Feuerbach, Marx (95–102), Kierkegaard (75–84), Heidegger.

„Im Unterschied zu Simons Arbeit, die sich mit der sprachphilosophischen Ergiebigkeit der Hegelschen Philosophie im allgemeinen, auch abgesehen von den eigenen Bemerkungen Hegels zur Sprache, befaßt, konzentriert sich unsere Untersuchung... ganz bewußt zunächst einmal auf Hegels ausdrückliche Deutung der Sprache": so *Theodor Bodammer*[18] – übrigens in einem dankwerten § „Zur Forschungslitera-

[18] *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache.* Gr. 8° (VIII u. 304 S.) Hamburg 1969, Meiner. – S. 242–294 = Anmerkungen!

tur" (4–22, 8). Hegels Äußerungen über die Sprache will B. möglichst umfassend vorstellen. Sie finden sich in so gut wie jedem systematischen Zusammenhang der Hegelschen Philosophie. Es ist deshalb wichtig, sie auf ihre jeweilige Stelle im System, auf die logische bzw. psychologische, ästhetische usw. Betrachtungsebene zu beziehen. Dadurch läßt sich ihre gelegentliche scheinbare Widersprüchlichkeit klären. Zugleich tritt, eben durch diese Unterscheidung, ihre systematische Verbundenheit ans Licht. Auch B. folgt im großen und ganzen dem systematischen Gang der Hegelschen Philosophie, wenn er jene Aspektvielfalt in elf Analysen der Textabschnitte sprachtheoretischen Inhalts darlegt. Er beginnt allerdings mit der Philosophie des subjektiven Geistes, die Reihenfolge ihrer Abschnitte umkehrend, da die Psychologie grundlegende Aussagen über die Sprache als Zeichen macht (23–68; vgl. in Simons Buch S. 160–170). Auf die phänomeno- und anthropologische Betrachtung der Sprache (die ihr Verhältnis zur Naturphilosophie miteinbegreife) folgen Kapitel aus dem Umkreis der Philosophie des objektiven und des absoluten Geistes: das Verhältnis der Sprache zu Recht, Geschichte, Bildung, die Sprache der Dichtung, die Sprache der Religion. Erst zuletzt beschäftigt sich die Untersuchung mit dem schwierigen, zugleich eine Zusammenfassung bietenden Verhältnis von Sprache und Logik (218–238). Bei all dem wird diese Interpretation von Hegels ausdrücklichen Bemerkungen zur Sprache nun doch zu einer Art Gesamtdarstellung der Hegelschen Philosophie: nicht im Brennpunkt der Sprache, sondern als Spektrum ihres Prismas. Gerade von der philologisch sorgfältigen Textanalyse her kommt B. zu dem restriktiven Ergebnis – gegen Simon –, daß die Sprache „gerade nicht der zentrale Betrachtungsgegenstand der Hegelschen Philosophie" sei; das sei vielmehr das in der Sprache unbewußt wirksame Logische selbst (6, vgl. 213 f., 221, 239 f.). Hierin sieht B. *den* Wesenszug der Hegelschen Sprachtheorie, der sich durch die verschiedenen Betrachtungszusammenhänge hindurchzieht. „Die Sprache ist nur als ‚Moment' des Absoluten thematisch, und zwar näher als jenes Moment, in dem das Vernünftige unmittelbar die endliche Form annimmt, ein ‚Seyn für Anderes' zu sein. In dieser Form ist das Vernünftige unmittelbar als ein Allgemeines im einzelnen Bewußtsein und für das einzelne Bewußtsein und ist so die Voraussetzung menschlicher Intersubjektivität ..." (240). Andererseits kann B. die Kritik J. Derbolavs (s. hier Anm. 12), Hegel werde der Sprache nicht gerecht, damit kontern, daß Derbolav nur regionale Aussagen verallgemeinere (9, vgl. 257 f. [198], 274 ff. [50], [77], [80]). Ist B. gewillt, „die Fremdheit und Widerständigkeit der Hegelschen Texte nicht auch gleich durch eigene Fragestellungen und Reflexionen zuzudecken" (3), auch nicht mit Entwicklungsgeschichte zu belasten (243 f., vgl. 11), und beträfe sie die gewiß wichtigen christlich-theologischen Voraussetzungen des Hegelschen Denkens: über das Verhältnis von religiöser Vorstellung und – dominierendem – philosophischem Begriff, über den Primat der Logik über die Religionsphilosophie scheint B. dem Rez. recht Bedenkenswertes zu sagen (199 ff., 288 [149], 218). Nach der ganzen nützlichen Materialausbreitung gilt: „Es könnte jetzt eine kritische Auseinandersetzung mit Hegels Sprachtheorie beginnen" (240).

Unsere dritte umfängliche Studie über (Untertiel:) „Die Sprache Hegels" nimmt sich diese im Gegensatz zu Bodammer und Simon unter nur *einem*, nämlich dem ästhetischen, Aspekt vor. „Prosa der Welt" von dem Germanisten *Manfred Züfle*[19] sieht die Prosa der Weltwirklichkeit in Hegels Sprache – nicht selten (und nicht nur im Gedicht „Eleusis": 269–301) – poetisch ausgedrückt. „Die Schönheit eines Denkens wahrzunehmen" (9): eine originelle und originäre Art der Einführung in Hegels Sprechen und Denken, deren bald lockere, bald straffere Wort-, Satz-, Abschnittsanalysen sich schwerlich rekapitulieren lassen. Der Einstieg (11–40): der

[19] Gr. 8° (373 S.) Einsiedeln 1968, Johannes-V.

Begriff der Poesie! Bei-spiele für „Hegels lachenden Sinn für das Wirkliche" (48) eröffnen den Reigen der kleinen und großen Figurationen (41–226: „eine Art Hegellesebuch für Genießende" laut S. 320): die Bedeutung des Champagners fürs Genie, die Hosen Klopstocks, daß sich ohne Aristophaneslektüre kaum wissen läßt, „wie dem Menschen sauwohl sein kann" usw. Nicht „das Göttliche ... im Negligé" (66, vgl. 347): der „Humanus" als der neue Heilige (68). Ironie der Kunst, eingeholt in Geist, veranlaßt die Randbemerkung (69 [31]): „daß es, so weit ich sehe, Heiliges bei Hegel überhaupt nur in solcher Brechung des Begriffes gibt!" Thematische Bereiche – das Kind, das Vegetative – bieten Figuren des dialektischen Werdens „aus dem inneren Keime der Sache" (Hegel; 87). Wir überschlagen Gewichtigeres, in dem eben der inneren Dialektik der Sprache selbst nachgegangen wird (bes. 215 ff., 247 ff.); auch die Belege für das Nachwirken christlichen Sprachgebrauchs sind von Interesse (108 f., 131 ff.), oder der Nachweis, wie Hegel im – „falschen" – Zitieren Worte in (seinen) Geist umgießt (98 ff.). Das Schlußkapitel (303–368) interpretiert *die* philosophische Prosa Hegels: die Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes". Man lese S. 321–329 das „Wachsen der Bilder" der Dialektik. Wenn es ein Resultat der Sprachstudie von Z. – kein Gläubiger „einer Hegelschen Kirche des absoluten Geistes" (11) – gibt (vgl. den Rückblick 369 ff.): „Die Sprache Hegels fügt sich aus einem innersten Rhythmus der Denkzeit heraus zur Gestalt eines sich als Gedanke bestimmt schließenden Textes" (371). Denn es ist „die ideelle Last der Wirklichkeit, die Hegels Denken beständig in seiner Sprache austrägt" (332). Und, kritisch ergänzend und umfassender: Hegels Sprachauffassung „ist ‚radikal'. Sie entwurzelt die Sprache in ihrem Unwillkürlichen und bestimmt sie ganz aus der willentlichen Macht des Gedankens. Dies ist allerdings nur die eine Seite... Die schönere Seite ist, wie Hegel die Sprache selbst sein läßt" (14).

Sammelbände

Im Jahre 1961, mit dem dieser Literaturbericht beginnt, begannen die beiden – nicht nur für den deutschen Sprachbereich – wichtigsten Reihen von „Sammelbänden" zu erscheinen: das Hegel-Jahrbuch und die Hegel-Studien. Nun soll hier nicht die zum großen Teil leidige Geschichte der Hintergründe und Begleiterscheinungen der Zweigleisigkeit dieser Publikationen aufgewärmt werden, hinter der in mehr oder weniger enger Verbindung zwei verschiedene Gruppierungen von Hegelforschern stehen mit ihren ebenso verschiedenen Veranstaltungen. Dies um so weniger, als gerade in der Gegenwart Versuche zu Annäherung und Ausgleich Erfolg zu haben scheinen. Das *Hegel-Jahrbuch,* das zuerst vorgestellt sei, ist das Werk *eines* Mannes, des Juristen und Privatgelehrten *Wilhelm R. Beyer* [20]. Er hat nicht nur die bislang erschienenen elf Bände „im Auftrag der Hegel-Gesellschaft e. V.", die er 1956 gründete und deren 1. Vorsitzender er ist, herausgegeben: In der Hauptsache enthalten alle diese Bände Referate der Kongresse, die Beyer organisiert hat. So dokumentiert das „Hegel-Jahrbuch 1961" [21] in zwei Halbbänden acht Referate des 1960 in Wien gehaltenen Kongresses (es war der dritte, nach Kongressen 1956 in Nürnberg und 1958 in Frankfurt a. M.). Die Jahrbücher für 1964, 1965 und 1966 [22] enthalten insgesamt 22 Vorträge des V. Internat. Hegel-

[20] Vgl. zu *Beyer* die zu seinem 65. Geb. von M. Buhr u. a. im Europa-Verlag (Wien usw.) hrsg. Bibliographie mit 257 bzw. 293 Nummern: [1]1967 und – auch um ein leidiges Stückchen Geschichte vermehrt (69–78) – [2]1972. Ebd. 60 f. die Hegeliana Bayers bis 1971! Zu zwei Hegelbüchern Beyers s. ThPh 50 (1975) 328 f. und 330.

[21] Gr. 8° (132 u. 127 S.) München 1961, Dobbeck. Darüber schon: Schol 37 (1962) 84 [4], 559 [29].

[22] Gr. 8° (95, 164 u. 116 S.) Meisenheim/Glan 1965 bzw. 1965 und 1966, Hain.

Kongresses von Salzburg (6.–12. Sept. 1964; der 4. Kongreß Genf/1962 hat nur in Zeitschriften Spuren hinterlassen). Das Jahrbuch 1967 [23] veröffentlichte acht Referate des Prager Kongresses von 1966. Der Doppelband für „1968/69" [24] enthält 45 Beiträge zum Pariser Kongreß von 1969! Die Bände für 1970 und 1971 [25] 76 Referate des Ostberliner Jubiläumskongresses von 1970! Und so geht dies, bereits über unseren Berichtszeitraum hinaus, weiter: In den Bänden für 1972 und 1973 (ab dem letzteren im Verlag Pahl-Rugenstein/Köln) [26] sind 55 der 105 Referate des Antwerpener Kongresses von 1972 zu finden. Auf dem Moskauer Kongreß 1974 wurden 217 Vorträge absolviert, wie auch schon früher in Parallelsitzungen (und davon sind 57 bzw. 85 Vorträge im Hegel-Jahrbuch 1974 und 1975 veröffentlicht). Und 1976 wird es in Lissabon oder Porto (?) wohl nicht viel anders sein ...

Tatsächlich enthält das Hegel-Jahrbuch nicht nur Kongreßreferate. Auch sonst wird „aus Lehre und Forschung" manches mitgeteilt: z. B. im Halbband I von 1961 über „Hegel als Nürnberger Lokalschulrat" (117–224) und im Halbband II ein Brief Hegels aus Bamberg vom 21. 4. 1808 (125–128), mit Erläuterungen dazu im Jahrbuch 1964 (90–94). Umfänglicher entwirft W. R. Beyer aus Briefen der Susanne von Tucher an ihre Tochter Marie, Hegels Frau, ein Bild von Hegels Familienleben, das zwar „nicht den geringsten Beitrag" zu Hegels Philosophie liefere (1966: 52), aber trefflich „ein gut situiertes bürgerliches Professorenleben" (53) illustriert, z. B. durch das Rebhuhn von S. 61; auch erhellt überzeugend, wie „sehr heiter und unterhaltend" Hegel privat sein konnte (64) (1966: 52–110; 1967: 114–137).

Der Schwerpunkt der Bände aber liegt, gerade neuerdings, ganz und gar auf der Kongreßberichterstattung. Das macht ihren Wert, ihre Unverzichtbarkeit für jede ernsthafte Hegel-Bibliothek, aber auch die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit einer gemäßen Rechenschaft über den Inhalt im einzelnen. Da die Kongresse in steigendem Maße nicht nur international beschickt wurden aus Ost und West, sondern auch bis in die großen Tageszeitungen ein lebhaftes Echo fanden, wirkt eine Empfehlung auch für die Referatenbände recht überflüssig (und das dürfte auch den allzu späten Zeitpunkt dieser Anzeige, für den sich der Rez. entschuldigt, leicht verschmerzen lassen). Ohnehin wird das Studium des Gedruckten im allgemeinen ergiebiger und nachhaltiger sein als das bloße Hören des Gesprochenen, gar wenn es in dieser Vielfalt andringt. Für die jüngeren Kongresse läßt sich die Hauptthematik angeben, die zu selektiver Beschäftigung mit ihnen einladen kann. So für Salzburg/1964 die Ästhetik, für Prag/1966 die Rechtsphilosophie, für Paris/1969 die Geschichtsphilosophie; die Probleme der Arbeitsgemeinschaften Berlin/1970 waren: Lenins Hegel-Kritik, Sprache und Bewußtsein, Naturdialektik und historische Dialektik, Hegel und die bürgerliche Gesellschaft; die Themen Antwerpen/1972: Mathematik, Autorität-Antiautorität-Anarchismus, System- und Wissenschaftstheorien, Bildung – Erziehung – Pädagogik. Schließlich finden sich, zumeist mehrfach, unter den Referenten die Namen von L. Althusser, C. Bruaire, D. Dubarle OP, G. Fessard SJ und J. Hyppolite (†) – alle Paris –, von A. Chapelle SJ/Louvain, J. D'Hondt/Poitiers, G. Günther/Urbana (Ill./USA), H. Kimmerle/Bochum, M. Riedel/Erlangen, F. Ulrich/Regensburg, C.I. Guliani/Bukarest, T.I. Oiserman und A.A. Piontkowski/Moskau nebst vielen anderen hierzulande weniger bekannten aus Ostberlin und den osteuropäischen Ländern.

Die *Hegel-Studien* wurden von 1961–1971 in Zweijahresbänden, seit 1972 alljährlich, herausgegeben von *Friedhelm Nicolin* und *Otto Pöggeler* (die sich in der

[23] 139 S. Ebd. 1968.
[24] XI u. 474 S. Ebd. 1970.
[25] XII u. 298 S. bzw. IX u. 366 S. Ebd. 1971 bzw. 1972.
[26] Darüber: ZKTh 97 (1975) 325 f.

Leitung des Hegel-Archivs – früher Bonn, jetzt Bochum – ablösten), und zwar „in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft". Wie das Hegel-Jahrbuch mit der Hegel-Gesellschaft, so sind, wenn auch lockerer, die Hegel-Studien mit der 1962 von H.-G. Gadamer gegründeten und z. Zt. von D. Henrich geleiteten „Internat. Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie" liiert. Allerdings werden die Referate der von der Hegel-Vereinigung veranstalteten Hegel-Tage nicht in den Hauptbänden, sondern in *Beiheften* der Hegel-Studien veröffentlicht. So in den Beiheften 1, 3, 4 und 9 für die Hegel-Tage Heidelberg 1962, Royaumont 1964, Urbino 1965 und Villigst 1969 (die Akten des Liller Kongresses von 1968 erschienen außerhalb dieser Reihe[27]). Da die Hegel-Tage von 1962 und 1964 sich auf die Logik bzw. die Phänomenologie Hegels konzentrierten, wurde über sie früher in dieser Literaturübersicht berichtet[28]. Nun jedoch zu den *Hauptbänden!* Auch sie sind in unserem Bericht bereits durch Band 4, der fundamentale Arbeiten zum „vorphänomenologischen" Hegel enthält, vertreten[29]. Zunächst sei nochmals die Haupteinteilung der Bände, die schon jene frühere Rezension durch Beispiele veranschaulichte, rekapituliert. Die Hegel-Studien enthalten: 1. Texte und Dokumente, die bisher unveröffentlicht waren; 2. Abhandlungen zur Hegelforschung; 3. Literaturberichte, Einzelkritiken und Kurzanzeigen von Hegelbüchern; 4. eine Bibliographie der Abhandlungen zur Hegelforschung der jeweils vorausgegangenen zwei Jahre, zumeist mit kurzen Inhaltsangaben (in 2:424–441 übrigens auch eine Zusammenstellung der deutschsprachigen Hegeldissertationen von 1842–1960). Es ist unnötig, zu betonen, wie sehr diese Bibliographie und jene Rezensionen jedem, der sich mit Hegel beschäftigt, zu nützen vermögen! Illustrieren wir noch ein wenig den Dokumentar- und Abhandlungsteil der Bände 1–3, die hier speziell anzuzeigen sind[30]. Es trifft sich zur Beruhigung des Rez. gut, daß sich unter den *Texten* des von ihm hier so spät gewürdigten Bandes 1 von 1961 ein von ihm selbst mitgeteiltes und erläutertes Stück findet: „Eine Übersetzung Hegels zu De anima III, 4–5" (49–88); und er möchte nur anmerken, daß er auch anderswo etwas zum Verhältnis Hegel – Aristoteles und zu der für die Denkgeschichte Hegels recht aufschlußreichen περὶ ψυχῆς-Übersetzung veröffentlicht hat[31].

[27] Hegel – l'esprit objectif – l'unité de l'histoire, 348 S., Lille 1970; über Librairie René Giard, 2 Rue Royale, 59 Lille.

[28] ThPh 47 (1972) 257 ff. bzw. 46 (1971) 72–76. Über die gemischten Themen von Urbino: ThPh 46 (1971) 139 f.; über Villigst („Das älteste Systemprogramm", Bonn 1973): ZKTh 95 (1973) 467 f. Zuletzt, erst 1975, erschien Beiheft 11: über den Stuttgarter Jubiläumskongreß von 1970: ZKTh 97 (1975) 306 ff. Andere Beihefte enthalten Monographien, so Bd. 6 (*P. Rohs*, Form und Grund: ThPh 47 [1972] 262–265), Bd. 8 (*H. Kimmerle*, Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens: ebd. 248–254) und Bd. 10 (*L. B. Puntel*, Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels). Über Beiheft 2 s. unten S. 106 f. Die Beihefte 5 und 7, die über Hegels Bibliothek und Karl Rosenkranz als Herausgeber und Biograph Hegels handeln sollen, sind noch nicht erschienen.

[29] ThPh 44 (1969) 248–251. Auch auf andere Bände wurde gelegentlich schon verwiesen: Schol 37 (1962) 85–89 $^{(4,)=5,\ 7,\ 15}$; ThPh 42 (1967) 79, 407 f.; 44 (1969) 246 f., 253, 256 f.; 46 (1971) 72, 79; 47 (1972) 275; 48 (1973) 398. – Über die Bde. 5–10 vgl. ZKTh 92 (1970) 486 ff., 94 (1972) 120 f., 95 (1973) 469 f., 98 (1976), Hefte 1 u. 3.

[30] *Hegel-Studien*. Bd. 1. Gr. 8° (355 S.) Bonn 1961, Bouvier; Bd. 2, 441 S. 1963; Bd. 3, 461 S. 1965.

[31] Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: Eine Antinomie: Schol 32 (1957) 321–345; Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen „Nous" in Hegels „Geist": PhJb 78 (1971) 237–259; auch: Viermal Hegel – Aristoteles im Jahre 1969, in: Hegel-Studien 7 (1972) 346–367 = Rezension der Bücher von *E. Oeser* (Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristotelesinterpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling ...), *F. G. Weiss* (Hegel's Critique of

O. *Pöggeler* und *F. Nicolin* haben Logik-Fragmente in Band 2 (11–70) bzw. Band 3 (9–38) mit ausführlichen Nachworten herausgegeben. In Band 3 (39–77) – darüber Näheres! – veröffentlichte *D. Henrich* erstmals im ursprünglichen Wortlaut und mit gründlichen Erläuterungen das für die ersten Tübinger Jahre Hegels wichtigste Dokument: den Brief des Magisters *Leutwein* von 1837/38, der bisher nur in der von A. Schwegler 1839 und 1844 willkürlich veränderten Form bekannt war. Nun erweisen sich die „beständige" Rousseau- und Kantlektüre des Studenten Hegel als Zutat Schweglers; auch die „Kneipenbehaglichkeit" und das „lumen obscurum", das Hegel gewesen sei – wobei diese Charakteristika ja immerhin aus der Stiftstradition stammen können, wie auch die interessante Notiz, „Hegel habe während seiner Stiftsjahre vorzugsweise Aristoteles studiert in einer alten wurmstichigen Basler Ausgabe, der einzigen damals lesbaren" (58). Wenn auch Leutwein Hegels Wandlung zum Philosophen wohl nicht richtig deutete – als Folge nämlich einer ihn schmerzenden Zurückstufung in den Jahresqualifikationen des Stiftes, die ihn zu konzentrierterem Studium veranlaßt habe –, so wird doch wohl für die ersten beiden Tübinger Jahre stimmen, was Leutwein für vier Jahre (er verließ Tübingen ein Jahr vor Hegel) behauptet: daß Hegel, eklektisch herumschweifend, „an Kant und Metaphysik noch wenig Geschmack fand" (56 f.). Infolgedessen unterscheidet Henrich zwischen der früheren und der späteren Tübinger Zeit, die auch die besten Darstellungen der Jugendgeschichte Hegels (von G. Aspelin 1933 und C. Lacorte 1959) als Einheit behandelten (75 ff.); aus deren Schlußjahr 1792/93 stammt ja das von Nohl unter dem Titel „Volksreligion und Christentum" veröffentlichte Fragment, das in die von Schelling und Hölderlin seit 1790 miteröffnete Problematik weist. Im Kreis dieser Stiftsgefährten dürfte es dann für den jungen Hegel auch mit der Philosophie, derjenigen Kants zunächst, allmählicher ernster geworden sein... – Für die *Abhandlungen* muß hier gelten, wie für das Hegel-Jahrbuch: es wäre zu willkürlich oder langatmig, darüber referieren zu wollen. Etwa über „Hegel und Nietzsche" *(R. F. Beerling,* 1:229–246)[32], „Hegels Philosophie der Musik" *(H. Heimsoeth,* 2:161–201), „Friedrich Schlegel und Hegel" *(E. Behler,* 2:203–250), „Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik" *(E. J. Fleischmann,* 3:181–207), „Les origines de la pensée économique de Hegel" *(P. Chamley,* 3:225–261), um nur einiges nicht schon früher Gestreiftes[33] zu nennen. Doch noch der Hinweis auf zwei kleine Perlen: *W. Ritzel* (3:278 ff.) ermittelt die Herkunft der Redewendung „anderen [z. B. dem Unendlichen oder der Philosophie] die Krätze geben, um sie kratzen zu können". Ähnlich *D. Henrich* (3:281–291) für die Metapher „wahrhafte Schildkröte".

Über *ein* Beiheft (Nr. 2) der Hegel-Studien bleibt noch etwas zu sagen. Es stellt einen Sammelband kat'exochen dar: „Beiträge zum Verständnis zur Kritik Hegels sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt" von *Hermann Glockner*[34]. Der hochverdiente Herausgeber der 20bändigen Jubiläumsausgabe von Hegels Werken (1929 ff., ^{5}1972 ff.), nebst Hegel-Lexikon (1935–39, ^{2}1957), hat selbst von früh auf vielfältig über Hegel geschrieben, beginnend 1918/19 mit 23 Jahren. Die insgesamt 17 Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge reichen bis zum Jahre 1932. Das längste Stück ist die Habilitationsschrift von 1924, die in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus einleiten soll („Der Begriff in Hegels Philosophie", 71–150). Die Themen spannen sich im übrigen, entsprechend der „Problemweite der Hegelschen

---

Aristotele's Philosophy of Mind), *J. Rollwage* (Das Modalproblem und die historische Handlung. Ein Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel) und *E. Vollrath* (Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant, Hegel).

[32] Beerling macht 229[1], leider ohne Nachweis, darauf aufmerksam, daß G. J. P. J. Bolland schon 1903 von Nietzsches „Tod Gottes" auf Hegel zurückverwiesen hat.

[33] Vgl. oben Anm. 29.

[34] Gr. 8° (552 S.) Bonn 1965, Bouvier.

Philosophie" (312–349), von der „ethisch-politischen Persönlichkeit des Philosophen" überhaupt (151–207) über Hegels Verhältnis zu Schleiermacher (247–271) bis zu „Hegel und der Rechenunterricht in der Volksschule" (392–417). Inwieweit diese und andere Schriften, vor allem aber der freundschaftlich fördernde Umgang mit dem Privatgelehrten Hugo Falkenheim, G. auf seine Hegelmonographie [35] (I 1929, [4]1964; II 1940, [2]1958) vorbereiteten, darüber gibt ein großes 1963 geschriebenes Nachwort Aufschluß, das – über die Lebensgeschichte Glockners und Falkenheims hinaus – ein überaus lebendig informierendes Stück Wirkungsgeschichte Hegels darstellt (445–537) [36]. Man wird dem Altmeister für seine Opera und Opuscula dankbar sein, sowie dafür, daß sie hier leicht zugänglich vereint sind. Es ist nicht selbstverständlich, aber um so erfreulicher, daß dieser umfangreiche und, wennschon natürlich seinen Preis werte, so doch nicht eben billige Band 1969 in 2. Auflage erscheinen konnte.

War für das deutsche Sprachgebiet von zwei Hegelgesellschaften mit ihren Kongressen und Publikationen zu berichten, so ist auch für Italien ein Zentrum, die Universität Urbino, unter dem rührigen Management von *Livo Sichirollo*, zu erwähnen. Er hat als Mitherausgeber der Reihe *„Differenze"* in einem von ihm besorgten Bändchen [37] dem italienischen Publikum einige zumeist deutsche Aufsätze vorgestellt, so von W.R. Beyer und K. Hussel Neues über den Nürnberger Hegel, von A. Kojève (aus dem Phänomenologie-Kommentar von 1947: SS. 271-291) und von J. Stenzel („Hegels Auffassung der griechischen Philosophie", 1932). Ein anderes Bändchen [38] enthält vier von C. Ascheri übersetzte tschechische Arbeiten, von denen zwei eigens dafür verfaßt wurden: von I. Dubsky, gut dokumentiert und vom Thema her besonders nützlich, „Hegel und die Tschechoslowakei" (7–46), von 1824 bis 1961 reichend [39]; und von M. Sobotka „Das natürliche Fundament des Bewußtseins bei Hegel" (67–91). Die beiden anderen Stücke von I. Dubsky und H. Zeleny sind im Hegel-Jahrbuch 1961/I–II auf deutsch zu finden. Die Autoren dozieren im Hegelseminar der Karlsuniversität in Prag. – In einer anderen, ebenfalls von Sichirollo u. a. betreuten Reihe „Studi filosofici" erschienen größere Bände: Von *Antonio Banfi* [40] (1886–1957) hat R. Rossi mit einem einleitenden Essai „Hegelianismus und Sozialismus beim jungen Banfi" (7–63) einige zwischen 1926 und 1942 erschienene Arbeiten postum herausgegeben. Daraus seien genannt „Hegels Religionsphilosophie" (109–193!) sowie, für den Beginn unserer 30er Jahre charakteristisch, „Hegel-Renaissance?" (217–241) und „Die Gleichzeitigkeit Hegels" (243–299). Ein ähnlicher Sammelband von *L. Ricci Garotti* [41] (1926–1965) erhielt seinen Titel vom letzten Artikel, der, besonders unterm Gesichtspunkt des Verhältnisses von Geist und Zeit, Heideggers Denken mit dem Hegelschen vergleicht (297–333). Der Sache nach gehört auch die vorletzte Studie hierzu: „Leggendo Heidegger che legge Hegel" (261–295)! Vom übrigen ist auf Hegel

---

[35] Darüber: Schol 37 (1962) 100.

[36] Von G. weiter zu Hegel: „Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart" (1958) 751–777. Und: „Hundert Aussprüche Hegels" (1958; Schol 37 [1962] 91). – Vier Bde. „Gesammelte Schriften" von G.: bei Bouvier/Bonn. Bibliographie G.s in: Rationalität – Phänomenalität – Individualität. Fsch. H. Glockner, hrsg. v. W. Ritzel, Bonn 1966, 375–388.

[37] *Hegeliana* (Differenze, 5). Kl. 8° (83 S.) Urbino 1965, Argalìa.

[38] *Hegel in Cecoslovacchia* (Differenze, 6). Kl. 8° (110 S.). Ebd. 1965.

[39] Weiteres Bibliographisches – laut S. 5 – in: Critica marxista I, 1963/3, 133–147.

[40] Incontro con Hegel. 8° (307 S.) Urbino 1965, Argalìa. – Zu anderen Bänden von B.: ThPh 42 (1967) 83 f., auch ThPh 43 (1968) 144. Über B. selbst: F. Papi. Il pensiero di Antonio Banfi, Firenze 1961 (546 S.).

[41] *Heidegger contra Hegel e altri saggi di storiografia filosofica.* 8° (IX u. 336 S.). Ebd. 1965.

nur noch bezogen der allerdings umfangreichste und wiederum – wie oben zu Dubsky vermerkt – besonders dankwerte Bericht „Italienische Hegelinterpreten der Nachkriegszeit" (109–188); gemeint ist: nach 1945.

Nun zu *Livio Sichirollo* als Verfasser selber. Er hat in zwei Bänden „Per una storiografia filosofica. Platon–Descartes–Kant–Hegel" [42] Abhandlungen zu den drei im Untertitel erstgenannten Philosophen, nebst Fichte, vor allem aber zu Hegel (189–329), Berichte über Hegel-Sammelbände und Hegelkongresse u. a. (339–414) sowie eine Kurznotiz über eine Ästhetik-Ausgabe (622–625) vereinigt. Die „Studien über Zeitgenossen" sind übrigens – neben G. Gentile (417–460) und F. Allmayer [43] (461–484) – A. Banfi gewidmet (485–569!; 485–520: „Il marxismo in Banfi"). Doch kehren wir zu den Abhandlungen über Hegel zurück! „Hegel. Un Protagonista" (189–255) druckt eine 1967 in einer Reihe „‚I protagonisti' della storia universale" erschienene Würdigung von Leben und Werk wieder ab. Einem wenig behandelten Thema gilt der auf dem Liller Kongreß von 1968 gehaltene und in dessen Akten (s. oben Anm. 27) französisch veröffentlichte Vortrag „Hegel und das Mittelalter" (294–322). Da S. hier einen Überblick über die allgemeine, ja nicht allzu positive Einschätzung des Mittelalters durch Hegel gibt, fällt weniger ins Gewicht, daß er die bislang ausführlichste kritische Auseinandersetzung mit Hegels Darstellung der scholastischen Philosophie [44] nicht zu kennen scheint. Die Abhandlung schließlich „Hegel e il pensiero antico" (256–293) weist uns auf verwandte Arbeiten S.s hin. So auf den Heidelberger Vortrag von 1962 „Hegel und die griechische Welt" (in Beiheft 1 der „Hegel-Studien"). Vor allem hat sich S. mit dem Thema ‚Hegel und die Griechen' mehrfach im Zusammenhang mit seinen begriffsgeschichtlichen Studien zur Dialektik beschäftigt. Zunächst in „Storicità della dialettica antica. Platone – Aristotele – Hegel" [45]. Dieser Band hat nach einleitenden Reflexionen, die um die Probleme Geschichtsschreibung – antike Philosophie – Gegenwartsbewußtsein kreisen (13–88), zum Hauptinhalt das Verhältnis von Anthropologie und Dialektik bei Platon (89–153) und die Dialektik bei Aristoteles in ihrer Beziehung zu Rhetorik, Ontologie und Politik. Von Hegel handeln nur zwei kleinere Stücke: über das Platon-Verständnis Hegels in den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen (155–171) und der nur unwesentlich veränderte Heidelberger Vortrag (287–310). Und beides ist wiederum deutsch zu finden: „Διαλέγεσθαι-Dialektik. Von Homer bis Aristoteles" [46] (S. 171–183 [„Wie Hegel Plato las"], bzw. S. 185–206). Man sieht, es wäre etwas schwierig, genau auszumachen, was S. wo über ‚Hegel und die Griechen' referiert und diskutiert. Nochmals, und zwar aufs einheitlichste und übersichtlichste, kommen das Thema Dialektik und damit auch Hegel zur Sprache in einem neuesten, über unseren Berichtsraum hinausliegenden Bändchen, das innerhalb einer philosophische Disziplinen und Grundbegriffe monographisch behandelnden Reihe erschien [47]. Hier also die SS. 146–160 über Hegels Dialektik [48] und die SS. 161–168 über Hegel–Marx („ein Pseudoproblem"!?); SS. 224–228 inhaltsreiche Bibliographie.

---

[42] (pubblicazioni dell'univ. di urbino, serie di lettere e filos., 27). 8° (675 S. in 2 Bdn.) Urbino 1970, Argalìa.

[43] Vgl. Schol 38 (1963) 83 f.

[44] *St. Swieżawski*, Hegel und die mittelalterliche Philosophie, in: ArchPh 10 (1960) 24–78.

[45] 8° (357 S.) Padova 1965, Marsilio Editori.

[46] 8° (X u. 214 S.) Hildesheim 1966, Olms.

[47] *La dialettica* (Enciclopedia filos. ISEDI, 3). Kl. 8° (243 S.) Milano 1973, Istituto Editoriale Internaz. (über: A. Mondadori Ed.).

[48] Speziell dazu: *Pietro Rossi*, La dialettica hegeliana, 1958; und: *Giorgio G. F. Hegel*, La dialettica. Analogia sistematica, hrsg. v. C. Fabro mit rund 100 S. Einleitung, 1960 (²1966, span. 1970; s. Schol 38 [1963] 68).

Hinter dem Hegelstudium in Italien stehen die französischen Bemühungen nicht zurück. *Jacques D'Hondt*, Verf. mehrerer Bücher vor allem zum jungen Hegel[49] und zur Geschichts- und Staatsphilosophie Hegels[50], hat in Poitiers ein „Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx" gegründet. Es gibt die Informationshefte „Recherches hégéliennes" heraus, die seit 1970 auf 12 Nummern brachten. Neben Berichten über die Veranstaltungen des Zentrums, Resümees von Referaten und dergl. enthalten sie nützliche Listen zur neuen Hegelliteratur, zu Büchern und Zeitschriftenaufsätzen. Neuerdings erscheinen die ganzen Tagungsvorträge, von D'Hondt herausgegeben, im Druck: nach einem Buch „De Hegel à Marx" von 1972[51] im Jahr 1974 die zwei Bändchen „Hegel et la pensée grecque" und „Hegel et le siècle des Lumières"[52]. Es wird erlaubt sein, anzumerken, daß die Hegelforscher von Poitiers wie jene von Urbino marxistisch – von einem humanistischen Marxismus – inspiriert sind.

Für den deutschsprachigen Bereich entstand allerjüngst, neben dem Bochumer Hegel-Archiv und mit ihm zusammenarbeitend, in Zürich eine Hegel-Forschungsstelle unter Leitung von R. W. Meyer und W. Ch. Zimmerli; ihr Ziel ist die Aufarbeitung der Jenaer Systementwürfe Hegels, die Darstellung der Entwicklung seines systematischen Denkens von 1801 bis zur „Phänomenologie des Geistes"[53].

Nur ein – inhaltsreiches! – Sammel*bändchen* ergeben vier Arbeiten von *Antimo Negri*[54], nicht zu verwechseln mit Enrico de Negri, von dem inzwischen eine größere Aufsatzsammlung[55] neu aufgelegt wurde. N., von dem 1961 auch ein Buch über Kant erschien[56], schließt die beiden ersten Abhandlungen (Das ‚Bedürfnis der Philosophie' und die Dialektik, 1–56; Die ‚Vernunft der Sache' und die ‚verwirklichte Freiheit', 57–124) eng an Hegel-Texte aus „Glauben und Wissen" bzw. an Vorrede und Einleitung der Rechtsphilosophie an. In „Entwicklung der Hegelschen Ethik" (125–163) will er zeigen, wie Hegel zwar die ethische Norm Kants in die konkret geschichtlichen Dimensionen hineinbinde, dabei aber ihre ideale und revolutionäre Kraft aushöhle. Unter dem verheißungsvollen Titel „Die Dialektik der Liebe" (165–222) vergleicht N. Auffassungen des jungen Hegel mit der Deutung des Christentums durch Ugo Spirito.

Wenn auch nur zwei Vorträge einschließend, ist *Walter Bröckers* Heft[57] ein kleines Sammelbändchen. „Hegel zwischen Kant und Heidegger" (7–32) erläutert

---

[49] Hegel secret, 1968: ThPh 47 (1972) 246 f.; deutsch: Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens, Berlin 1972, Akademie-V.

[50] Hegel philosophe de l'histoire vivante, 1966: ThPh 49 (1973) 407; Hegel en son temps (Berlin, 1818–1831), 1968; deutsch: Hegel in seiner Zeit, Berlin 1973, Akademie-V.: ZKTh 96 (1974) 468. Auch: Hegel, sa vie, son œuvre . . ., im allgemeinen, 1967.

[51] Presses Univ. de France, 232 S.: ZKTh 94 (1972) 476 f.; auch ThPh 48 (1973) 407[28].

[52] Ebd., je 184 S.: ZKTh 96 (1974) 464 f.

[53] Anschrift: Philos. Seminar der Univ., Rämistr. 17, CH-8006 Zürich. Die erste Veröffentlichung ist von *Zimmerli* erschienen: Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels „Differenzschrift", Bonn 1974, Bouvier. – In der Schweiz besteht übrigens noch ein zweites „Centre d'études hégéliennes . . . de l'Université de Neuchâtel" unter Leitung von Prof. Philippe Muller. Über alle diese Zentren des Hegel-Studiums wird K. Steinhauer im Anhang einer großen Hegel-Bibliographie nächstens Näheres mitteilen.

[54] *La presenza di Hegel. Richerche e meditazioni hegeliane* (Biblioteca di cultura, 67). Kl. 8° (IX u. 228 S.) Firenze 1961, La Nuova Italia.

[55] Interpretazione di Hegel [1943], 419 S., Firenze 1969.

[56] L'etica kantiana e la storia, Firenze/La Nuova Italia.

[57] *Auseinandersetzungen mit Hegel* (Wissenschaft und Gegenwart, 30). 8° (57 S.) Frankfurt 1965, Klostermann.

den Satz: „Daß man über Kant hinausgehen muß, aber in entgegengesetzter Richtung wie Hegel, kann man von Heidegger lernen" (7). Kant fehlt die Totalität. Indem Hegel sie zu denken versucht, muß er in Natur- und Geschichtsphilosophie, ja in der Logik apriorisch auf Zufällig-Empirisches vorgreifen. Heidegger dagegen denkt noch entschiedener als Kant die Endlichkeit. Er deutet auch das Bedürfnis des Menschen nach Metaphysik als – durch das Aufkommen der Physik – epochal bedingt. Der Schritt zurück zum ursprünglichen Weltverhältnis des Mythos, nicht Hegels Fortschritt zum Absoluten führe zur Ganzheit ... „Hegels Philosophie der Kunstgeschichte" (35–57) deutet den Hegel-Satz „Die Kunst ist nach ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes" (33) von den neuplatonischen und christlichen Voraussetzungen Hegels her, daß nämlich das Geistsubjekt höher stehe als das Sinnesobjekt bzw. daß die Religiosität das Ästhetische nicht notwendig brauche. Wesentliche Zustimmung hierzu: Der Satz Hegels ‚Wenn die Zeit erfüllet ist, daß die Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfnis ist, ist im Glauben nichts gerechtfertigt!' ist „ein geistreiches Spiel mit zwei Begriffen, die ursprünglich gar nichts miteinander zu tun haben"; daß „Hegel die christliche δικαιοσύνη διὰ πίστεως mit dem platonischen λόγον διδόναι in eins [?] setzen kann, gründet in dem philosophischen Fundament seiner christlichen Theologie, dem Neuplatonismus" (35 f.).

Für den Herausgeber des Ostberliner Jubiläumsbandes „Hegel und wir" [58] „wäre es ein fundamentaler Irrtum, zu glauben, Hegel sei damit [sc. daß er im Marxismus „dialektisch aufgehoben" ist] ein für allemal abgetan und erledigt" (9). Er ist für zwei Mitverfasser des Buchs „der *klügste* Mystifikator der Philosophiegeschichte" (55)! Und seine Logik ist „bei weitem nicht nur Hirngespinst" (84)! Das wollen fünf Studien zu Hauptwerken oder Systemteilen erweisen: zur „Phänomenologie des Geistes" *(E. Lange,* 13–49), zur Logik *(D. Alexander* und *H. Barth,* 51–100), zur Geschichtsphilosophie *(M. Höfer,* 101–132), zur Philosophie der Philosophiegeschichte, nicht zu deren Darstellung selbst *(H. Malorny,* 133–173) und zur Naturphilosophie *(H. Korch,* 175–203). Insgesamt brave, für den eigenen Bereich zur Einführung geeignete Arbeiten, die, wie es sich da gehört, Marx, Engels und Lenin zitieren – und einmal (103 [6]) Hegel gegen Adorno verteidigen.

Sehr viel anspruchsvoller und problemreicher sind die zehn Beiträge, die das „Wiener Jahrbuch für Philosophie" [59] dem 200-Jahr-Gedächtnis Hegels widmet. Greifen wir die religionsphilosophischen Themen heraus! *P. Heintel* (Die Religion als Gehalt des absoluten Geistes, 162–202) will zeigen: daß Hegel, weit entfernt davon, „Freiheit aufheben zu wollen" (gewiß, er *will* das nicht!), „vornehmlich bestrebt ist, jenes absolute Selbstbewußtsein der Freiheit zu erreichen, das Voraussetzung für alle endliche Selbstbestimmung ist" (173). Obwohl er weiß: „die Bewegung des absoluten Geistes ist daher bloß seine, insofern sie sich im menschlichen Geist selbst erfaßt und wiederfindet", meint er: „auf diese Weise kann von einem freiheitsraubenden Determinismus bei Hegel wohl [!] nicht die Rede sein" (179). (Viele Gottesbeweise üben da nicht weniger, sondern mehr Vorsicht: zu S. 185.) Und: „Die christliche Erbsünden- und Erlösungslehre formuliert eben dies, worum es Hegel geht" (188)? *B. Pesendorfer* [60] (202–222) entfaltet dieses Erbsündenthema auf zwanzig informativen Seiten; der Unterschied der – großartigen – Auffassung Hegels zur biblischen wird dabei, denke ich, genügend deutlich, z. B. S. 206, 213, 218 f. „Hegels Bedeutung für die gegenwärtige Krise des Theismus" (149–161)

---

[58] Hrsg. v. E. Lange. 8° (203 S.) Berlin 1970, Deutscher Verlag der Wissenschaften.

[59] Hrsg. v. E. Heintel. Bd. III/1970. 8° (362 S.) Wien, Braumüller.

[60] S. 203 [1] ist jetzt nachzutragen: *W. Trillhaas,* Felix culpa. Zur Deutung der Geschichte des Sündenfalls bei Hegel, in: Probleme biblischer Theologie. Fsch. G. v. Rad, München 1971, 589–602.

sieht der evangelische Theologe *W. Dantine* darin, daß Hegel unaufgebbar (!) den gegenseitigen (!) Bezug von Gott und Mensch denke, indem er – D. – den Theismus zerrspiegelt und Hegel gar nicht weit weiterbedenkt. Er vergröbert eigentlich nur, was P. Heintel feiner und gemäßer spann. Übrigens ergründet auch *B. Liebrucks* (108–129) das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz nicht weiter, indem er auf Hamann bzw. dessen Interpreten Baudler und auf H. Küngs Hegel-Buch Bezug nimmt. Hegel habe das Christentum „so weit in den Gedanken zersetzt, daß es in ihm seine in der Modernität unserer Zeit mögliche Auferstehung erfahren kann" (108 f.). Schön, aber: daß im Untergang des Endlichen sich nicht der Fluch, sondern die Gnade Gottes erweise ... (117). *E. Heintel*, d. i. Heintel-Vater, bietet geistesgeschichtliche Variationen zum prekären Wort des späten Schelling vom „gottsetzenden Bewußtsein" (130–148). Die andere Hälfte der Beiträge ist von verschiedener, durchweg interessanter Thematik. Den Rest des Buches (235–359) bilden 44 Buchbesprechungen, fünf davon über Hegelbücher.

Auch die Cátedra „Francisco Suárez" der Univ. Granada, der Erforschung der klassischen spanischen Philosophie des 16. und 17. Jh.s geweiht, stand im Hegeljahr 1970 nicht zurück. Das Doppelheft ihrer Annalen [61] widmet nach einleitenden Worten des Cátedra-Direktors *N. M. López Calera*, Ordinarius für Rechtsphilosophie, die Hälfte der sechs Beiträge dem einschlägigen Teile des Hegelschen Systems. Darunter von *W. R. Beyer* „Die Grenzen des philosophischen Rechts bei Hegel" (123–133), von *v. Lamsdorff-Galagane* „La positivité du droit dans la ‚Philosophie des Rechts' de Hegel" (169–199). *E. de Tejada* geht der fundamentalen Verhältnisfrage „Ciencia, Ciencias y Filosofia en Hegel" nach (96–121), *E. Rivera de Ventosa* dem speziellen Problem von Hegels Einfluß auf den spanischen Schriftsteller, Historiker, Politiker Emilio Castelar (1832–1899) (135–168); eine Schlüsselstellung nimmt dabei der Begriff der Vermittlung ein. Der zweite deutsche Artikel ist der mit Abstand längste: *F. Ulrich* bietet eine – wie könnte es bei ihm anders sein! – entschieden spekulative, auf die „Phänomenologie" gestützte Studie: Hegel und die Religion in der Gestalt des Denkens (31–93); der Weg führt von der verschwundenen Unmittelbarkeit des Glaubens als Herausforderung an die Philosophie zur Zweideutigkeit des absoluten Wissens, die auch ihrerseits nochmals Herausforderung an den Glauben sei ...

Nachträge

Zu den *Jugendschriften* Hegels sind – nachdem wir auf das nach unserem Berichtszeitraum erschienene neue Standardwerk von H. S. Harris [62] verwiesen haben – zwei kleinere Bücher anzuzeigen. Das recht umfassende Programm, den ‚schwäbischen Idealismus' der drei Tübinger Freunde Schelling, Hölderlin und Hegel während des letzten Jahrzehnts des 18. Jh.s darzustellen, hat sich der 1938 in Hamburg geborene Assistant Professor der Universität von Kalifornien in San Diego *Franz Gabriel Nauen* [63] gesetzt. Er hebt besonders die vermittelnde Rolle

---

[61] Annales de la Cátedra „Francisco Suárez", Años 1969–1970, Núms. 9–10. Gr. 8° (233 S.). Hrsg. v. Univ. de Granada. Cátedra F. Suárez. Depart. de Filos. del Derecho. – Zu López Calera: s. unten S. 113.

[62] Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770–1801, Oxford 1972; vgl. darüber ThPh 50 (1975) 156. Vgl. auch *L. Lugarini*, Hegel: dal mondo storico alla filosofia (Roma 1973).

[63] *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism* (Archives internat. d'histoire des idées, 45). Gr. 8° (IX u. 104 S.) The Hague 1971, Nijhoff. – In der Bibliographie durfte nicht fehlen: *C. Lacorte*, Il primo Hegel, 1959; vgl. Schol 37 (1962) 101–104. Druckfehler 86: Schweiz.

Hölderlins heraus: dieser habe die Kluft zwischen Kant und der neuen Philosophie sowie zwischen der republikanischen und der ‚nationalistischen' Phase des deutschen politischen Denkens überbrückt. Die Funktion einer einführenden Übersicht kann das in Primär- und noch mehr in Sekundärliteratur gut fundierte schmale Buch erfüllen.

Bernard Bourgeois[64], Verf. auch einer kleinen Schrift „La pensée politique de Hegel" (1969) und Herausgeber der Enzyklopädie-Logik (1970), hat sein Thema enger gefaßt: Der Frankfurter Hegel, dessen Darstellung ein Überblick über die frühere Entwicklung des jungen Hegel vorausgeht, wird gesehen im Spannungsfeld von Judentum und Christentum. Neben den religionsphilosophischen Reflexionen läßt B. Hegels politisches Denken sich herausbilden, das sich aus der Begeisterung für die Antike und die Aufklärung nährt. Beim Verlassen Frankfurts habe Hegel gewußt, daß das Beisichsein der Freiheit nur zu verwirklichen sei im „abandon éthique au réel historique" (122).

Von dem überaus produktiven Autor *Werner Becker*, seit 1971 Prof. an der Univ. Frankfurt, wurde in diesem Bericht das Buch „Idealistische und materialistische Dialektik" von 1970 ausführlich besprochen[65]: es ist 1972 in einer unveränderten, seitengleichen Neuauflage erschienen in der Reihe „Kohlhammer philosophica". Zwei Bücher aus den Jahren vor und nach 1970 stehen mit dem soeben genannten in engstem Zusammenhang. „Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus"[66] untersucht im 1. Teil (7–107) an den dialektischen Verhältnissen Sein – Nichts, Identität – Unterschied und Ganzes – Teil die Argumentationsstruktur der „Wissenschaft der Logik": Diese habe zu ihrem latenten Apriori den spezifisch-Hegelschen Begriff des Gegensatzes als Vermischung von kontradiktorischem und konträrem Gegensatz; dieser die Dialektik konstituierende Gegensatzbegriff sei von seinen idealistischen Prämissen nicht ablösbar. Der 2. Buchteil (108–165) diagnostiziert für ein anderes Hauptwerk, die „Phänomenologie des Geistes", anhand der ersten zwei Kapitel über die sinnliche Gewißheit und die Wahrnehmung ebenfalls eine sachfremde Voraussetzung, einen „Idealismus der Sprache", kraft dessen erst die subjektive ‚Vermitteltheit' des Seienden eingeschleust werde. Diese Kritik wird von Beckers drittem Buch „Hegels ‚Phänomenologie des Geistes'. Eine Interpretation"[67] in Gestalt eines Kurzkommentars durchgeführt. Dabei erweitert B. seine kritische These: „Hegels dialektische Methode ist seit ihrer ‚Erfindung' eine durchaus genialisch angelegte Methode der Rationalisierung logischer Inkonsistenzen" (10); sie vollende die von Fichte inaugurierte ‚Genetisierung' der Wahrheit, den Grundgedanken sowohl der marxistischen als auch der hermeneutischen Erkenntnistheorie ... (16 f.). Der Versuch B.s, eine Gesamtinterpretation der „Phänomenologie" zu liefern, ist dem Rez. ausgesprochen sympathisch: es gibt deren ja nur sehr wenige. Allerdings ist er hier arg knapp ausgefallen, da auch die Durchführung von B.s kritischer Absicht ihren Platz – und zwar nicht wenig – beansprucht. Und man mag sich fragen, ob dabei für die Verständnisbemühung gegenüber dem Hegelschen Text genügend Raum bleibt. Trotzdem scheint gerade dieses Buch eine gute Lesehilfe zu bieten: wenn seine oft nützlichen Hinweise ebenso oft Bedenklichkeit und Widerspruch wecken. Nur *ein* Beispiel: Gewiß, das Hegelsche Für-sich ist von psychoanalytischer Anamnese zu unterscheiden (78 ff.); aber läßt sich anschließend (81) aus der Quasi-Deduktion der Vielheit der Kategorien nicht doch etwas mehr an Einsicht gewinnen? – Das Buch von 1970 hatte schon eine ziemlich

[64] *Hegel à Francfort ou Judaisme – Christianisme – Hegelianisme* (Bibl. d'histoire de la philosophie). 8° (127 S.) Paris 1970, Vrin.

[65] Vgl. ThPh 47 (1972) 254 ff.

[66] Untertitel: *Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik.* Gr. 8° (168 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer.

[67] Gr. 8° (140 S.). Ebd. 1971

ausführliche Marxkritik an die Deutung des Hegel-Topos Herrschaft – Knechtschaft angeschlossen. Hegel- und Marxkritik sind auch Schwerpunkte des neueren Sammelbandes „Selbstbewußtsein und Spekulation“ [68]. Seinen Untertitel „Zur Kritik der Transzendentalphilosophie“ einlösend, greift er weiter zurück: auf den transzendental-philosophischen Begriff der Spekulation, auf das Verhältnis von Gegenstands- und Selbstbewußtsein bei Kant und Fichte, auf Fichtes Primat der praktischen Vernunft. Verständlicherweise finden sich in den neun Aufsätzen und Vorträgen allenthalben die Gedanken der drei Bücher wieder.

Ein Abgesang: Galten Beckers Bücher in der Hauptsache der „Phänomenologie des Geistes“, so konzentriert sich die 1947 abgeschlossene und 1964 schon einmal als Ms. gedruckte Dissertation von *Anneliese Redlich* [69], in der für diese Ausgabe einige Literatur nachgetragen wurde [70], ganz auf die Logik. Sie wird nach einigem Einleitenden, aus dem die schematischen Darstellungen SS. XXI–XXV hervorstechen, auf hundert Seiten interpretiert als Großprozeß der Selbsterfassung der Persönlichkeit: in den Gedankenformen des sinnlichen Bewußtseins, auf der Stufe der Reflexion und auf der Stufe der Subjektivität und Freiheit. Sehen wir ab von einzelnen Rückfragen: etwa ob innerhalb der Logik vom Standpunkt des sinnlichen Bewußtseins (53) oder der Entwicklungsstufe des Kindes (76) die Rede sein könne oder ob der Gnostiker Basilides *die* christliche Dogmengeschichte repräsentieren dürfe (57). Nach R. „mußte“ die mit dem absoluten Begriff identifizierte göttliche Persönlichkeit „ihr Fürsichsein aufgeben und durch die Schaffung des Endlichen sich selbst in ihrem Anderen setzen und erkennen und sich selbst so durch die Liebe verwirklichen, wie die menschliche Persönlichkeit . . .“ (143 f.).

Zu einem hochaktuellen Thema der Rechtsphilosophie Hegels eine kleine Studie von *Nicolás M. López Calera*, „Hegel und die Menschenrechte“ [71]. Aus jahrelanger akademischer Beschäftigung mit Hegel hervorgegangen, zeigt sie: Bei Hegel, dem „Philosophen der sittlichen Totalität des Staates“ (7), existieren doch Grundlagen für die Würdigung und Verteidigung der fundamentalen Rechte des Menschen. Nach einiger Situierung des Hegelschen Denkens kreist ein Kapitel um das Verhältnis der subjektiven Freiheit zu den objektiven Bereichen des abstrakten Rechtes und zumal des Staates (31–60). „Menschliche Person und Gleichheit“ lautet das nächste Hauptthema (61–84). – Schlußüberlegungen gelten dem Problem des Eigentums. Wirklich: von einer bedingungslosen Verherrlichung des Kollektivs kann bei Hegel nicht die Rede sein (vgl. 101 ff.). Sein konkreter Beitrag zu mehr Freiheit, „Zentrum seiner Geschichts- und Rechtsphilosophie“ (102), ist nach Meinung des Rez. *relativ* zu den jeweils herrschenden politischen Zuständen (im Preußen von 1820 . . .) zu messen.

Zur *Ästhetik* Hegels, zu der im Berichtszeitraum nicht allzu viel erschienen ist [72], sei eine kleine niederländische Schrift von *L. Flam* [73] nachgetragen, fast mehr um

---

[68] (rombach hochschul paperback, 53). 8° (187 S.) Freiburg 1972, Rombach.

[69] *Die Hegelsche Logik als Selbsterfassung der Persönlichkeit* (Monographien zur philos. Forschung, 88). Gr. 8° (XXV u. 148 S.) Meisenheim am Glan 1971, Hain.

[70] Wobei für das Buch von Paul Asveld S. 147, abgesehen von den verwirrten Verlagsangaben, mindestens fünf Druckfehler zu monieren sind.

[71] *Hegel y los derechos humanos* (Colección Monográfica Univ. de Granada, 1). 8° (108 S.) Granada 1971, Univ. de Granada. – Von L. C. auch: Derecho abstracto o natural en Hegel, ebd. 1967; und: El riesgo de Hegel sobre la libertad, ebd. 1973 (hierzu: ZKTh 97 [1975] 331). S. auch oben S. 111.

[72] So, neben einer Neuauflage 1963 von *B. Teyssèdre*, L'esthétique de Hegel (VIII u. 104 S.; vgl. ThPh 37 [1962] 573), und *Hegel-Jahrbuch* 1964, S. 9–89, und 1965, S. 10–164 (s. oben S. 103 f.): *A. Horn:* Kunst und Freiheit. Eine kritische Interpretation der Hegelschen Ästhetik (X u. 104 S., Den Haag 1969, Nijhoff); *H. Zander*, Hegels Kunstphilosophie (232 S., Wuppertal 1970); *Th. H. W. Metscher*, Hegel und

des Verf. willen, der sich auch sonst um das Hegel-Studium verdient machte [74]. F. will in das Denken Hegels einführen, indem er einen Minikommentar zu Einleitung und Teil I der Vorlesungen über die Ästhetik (= ed. Glockner XII 19–400) versucht. (Die Einleitung wurde auch im Deutschen als Studientext 1967 eigens herausgegeben [75].) Dabei soll der Text sprechen, ohne daß ihn F. durch biographische oder kritische Weiterungen überwuchern läßt: sehr wohl und reichlich aber unternimmt F. Vergleiche mit andern Auffassungen von Epiktet bis Lévi-Strauss und zumal Karl Marx: um die Aktualität Hegels ins gebührende Licht zu rücken.

---

die philos. Grundlegung der Kunstsoziologie (in: Literaturwissenschaft u. Sozialwissenschaften, Stuttgart 1971, S. 13–80); *A. Nowak*, Hegels Musikästhetik (224 S., Regensburg 1971); sowie neuerdings *F. K. Wagner*, Hegels Philosophie der Dichtung (VII u. 213 S., Bonn 1974, Bouvier; vgl. ZKTh 97 [1975] 332 f.). S. auch oben S. 98–103 die Bücher zur Sprachphilosophie Hegels.

[73] *Hegelstudies II: Inleiding tot het denken van Hegel (de esthetica)* (Problemen, 39–40). Gr. 8° (55 S.) Antwerpen 1963, Ontwikkeling. – Druckfehler 3, 13: Frommann. – Jetzt auch (verändert?): Poetische existentie en prozaische werkelijkheid bij Hegel, in: Dialog 11 (Antwerpen 1970/71) 1–65.

[74] Z. B. durch Hegelstudies I (Problemen, 6; 29 S., ²1962): enthält nach 6 Buchbesprechungen 7 Seiten „Schuld und Böses bei Hegel".

[75] Vgl. ThPh 43 (1968) 140. In dieser ed. von W. Henckmann S. 154 ff. Literatur für die Jahre 1960–66.

Müller, Max, *Philosophische Anthropologie,* hrsg. v. *Wilhelm Vossenkuhl.* 8° (348 S.) Freiburg 1974, Alber.

Das vorliegende Werk ist eine vom Herausgeber geleistete Zusammenstellung anthropologischer Grundgedanken, die M. Müller in Vorlesungen aus den Jahren 1966–1968 und 1970–1971 vorgetragen hat. Es ist ein Versuch, das Wesen des Menschen von der Freiheit her zu bestimmen, in steter (und manchmal auch scharfer) Auseinandersetzung sowohl mit der großen philosophischen Tradition von Platon bis Heidegger wie mit gegenwärtigen Tendenzen. Das Buch, dem ein Überblick über die heutige Diskussion um die philosophische Anthropologie aus der Feder des Herausgebers angefügt ist, ist in vier große „Überlegungen" gegliedert.

Ihnen voraus wird eine *Vorüberlegung* geschickt, in der definiert wird, was überhaupt „Philosophische Anthropologie" sei: Während die medizinische, die paläontologische, die psychologische usw. Anthropologie den Menschen nur jeweils unter einer bestimmten Rücksicht betrachtet, unternimmt es die philosophische Anthropologie, ihn so in den Blick zu bekommen, wie er sich all diesen Rücksichten voraus schon zeigt: als er selbst. So aber zeigt er sich nur im Horizont des Nichts oder des Seins (19).

In der ersten Überlegung, *Transzendentalität und Freiheit als Geist* (21–101), wird die eigenartige Stellung des Menschen im Spannungsfeld von *nous* und *physis* skizziert und dann dadurch näher erläutert, daß der Verf. zwei (nicht nur zeitlich) weit voneinander entfernte Theorien des menschlichen Seins miteinander ins Gespräch bringt: die des Aristoteles und die der modernen Anthropologie (bes. A. Gehlens). – Die Begriffe *nous* und *physis* werden bestimmt als das „nicht festgelegte" und als das „festgelegte Ganze"; während das Naturhafte begrenzt ist, hat das Geistige das Vermögen unbedingter Reflexion, weil sich in ihm das Sein selbst reflektiert. Der Mensch, als endliche Freiheit, befindet sich zwischen diesen beiden Extremen. Der Geist, das Transzendentale, ist bei ihm nicht schon immer aktuell erreicht, sondern bleibt dem Menschen zur Verwirklichung aufgegeben. – Diese erste ontologische Standortbestimmung wird weiter verdeutlicht durch eine Interpretation von Aristoteles' De anima III, 4. „Der Philosoph" unterscheidet dort als die beiden Grundformen des Offenseins des Lebens das *aisthanesthai* (= das empfindende Wahrnehmen) und das *noein* (= das geistige Vernehmen). Dabei ist dem *aisthanesthai* die Beschränkung auf den bestimmten Kreis seiner Möglichkeiten eigentümlich, weil es eine Funktion der *physis* ist, während das *noein*, als Tätigkeit des *nous*, stets im Horizont des Unendlichen stattfindet. Von dieser Aristotelischen, gewissermaßen „von oben her" denkenden Auffassung hebt sich die der modernen Anthropologie ab, die „von unten her" kommt. Gehlen z. B. bestimmt den Menschen als ein Mängelwesen, als eine gewisse Entartung im Reiche des Lebendigen. So aber, wenn der Mensch unter die Idee der sog. „gesunden Vitalität" gestellt wird, erscheint die Entfaltung des menschlichen Geistes nichts anderes als den Ausgleich biologischer Mängel bezwecken zu können. M. kritisiert diese Sicht Gehlens: Der Geist entstand nicht, um eine biologisch nicht lebensfähige Tierart zu retten. Die biologische Entwicklung kann überhaupt nie so etwas wie Geist hervorbringen. Vielmehr war die Nicht-Ausdeterminiertheit, die Nicht-Spezialisiertheit der biologischen Natur des Menschen die Chance der Befreiung des Geistes in ihm –, die freilich nur deswegen ergriffen werden konnte, weil der Geist schon da war, wenn auch nur der Möglichkeit nach. Die Not aber, zu deren Überwindung der Geist seine Kräfte einsetzen muß, ist keineswegs bloß die mangelhafte Instinktausstattung des Menschen. Hinter der biologischen Notwendigkeit wird eine tiefere Not sichtbar: die Sorge des Menschen um die „gerade ihm aufgetragene geschichtliche Leistung: ... im Endlichen Absolutes zu sein, indem Absolutes im Endlichen Dasein, Erscheinung, Repräsentation findet" (99 f.). So kann der Mensch

als derjenige bezeichnet werden, der zwischen Sein und Werden, zwischen Geist und Natur seine bedingte Freiheit verwirklichen soll: indem er eine geschichtliche, Sein und Werden vermittelnde Gestalt findet.

Das geschichtliche Sein des Menschen wird weiter ausgelegt in der zweiten Überlegung, *Transzendenz und Freiheit als Geschichte* (103–159). Diese Überlegung zeichnet sich durch eine scharfe Kritik an der Tradition der abendländischen Metaphysik aus, die das Wesen des Menschen einseitig nur vom Geist, d. h. von der Transzendenzbewegung her, bestimmte. Ziel des Menschen ist jedoch nicht die Freiheit als Geist, sondern die Freiheit als Existenz. Weil die Metaphysik die Freiheit vom Geist her verstand, verflüchtigte sich ihr die Geschichte zum bloßen Material der Selbsterkenntnis des Geistes; das Menschsein wird ihr eine Form des Durchgangs des Geistes auf dem Weg zu sich selbst (Hegel). In Wahrheit aber darf der Mensch die Geschichte nicht als etwas betrachten, das seiner Aufhebung zustrebt, sondern soll danach trachten, in die Geschichte hineinzukommen und so zur Konkretheit seines personalen Seins zu gelangen. Denn die Zeit ist nicht Form seiner Entfremdung, sondern das eigentliche Medium seiner Selbstwerdung und die Materie seines Geschichtswillens. – Freiheit gibt es nur in verschiedenen Weisen. Diese werden im mittleren Teil der zweiten Überlegung, im Kapitel „Systematik und Schema der Freiheitsbegriffe" aufgeführt. M. nennt sieben Freiheitsbegriffe, die wohl in seiner Philosophie der Freiheit einen ähnlichen Stellenwert haben wie die Kategorien in der klassischen Geist-Metaphysik. – Der dritte Teil der zweiten Überlegung erhellt das Phänomen „Geschichtlichkeit" an zwei Grundbegriffen: Tradition und Fortschritt. Dabei wird aufgezeigt, wie Geschichte nur dann richtig verstanden werden kann, wenn man den Verpflichtungscharakter beider, der Tradition *und* des Fortschritts, anerkennt. Das oben genannte Mißverständnis der Geschichte (Geschichte nur als Durchgang) kann erklärt werden aus der einseitigen Betonung des Fortschritts, der das Spätere lediglich als Zweck faßt, dem das Jetzt und das Frühere als bloße Mittel zu dienen haben, womit ihr Selbstsein vernichtet wird.

Die dritte Überlegung, *Die Prinzipien der Freiheit und das Phänomen der Institutionalisierung* (161–205), entwickelt zunächst das Prinzip der Selbstzwecklichkeit aus den zuvor herausgestellten Freiheitsbegriffen. Dieses Prinzip der Selbstzwecklichkeit ist sachlich identisch mit der materialen Formulierung des kategorischen Imperativs Kants: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" (Grundlegung 429). In der Selbstzwecklichkeit des Menschen liegen seine Würde und sein Recht auf Selbstachtung begründet. Selbstzwecklichkeit hat ihrerseits ihren Grund in der „transzendentalen Freiheit", d. h. in der Offenheit des Menschen auf das Unbedingte. Da aber, wie schon erwähnt, diese Offenheit allein nicht das Wesen des Menschen ausmacht, sondern die Rückbindung der transzendentalen Freiheit der Natur, ergibt sich daraus ein zweites Prinzip der Freiheit, das M. „Werkhaftigkeit" nennt. Die Werkhaftigkeit der Freiheit drängt nach Gestalt. Sie will heraus aus der absoluten Transzendenz, die für uns immer nur Möglichkeit besagt, und will hinein in die Bestimmtheit und Wirklichkeit der geschichtlichen Gestalt. Dabei muß aber diese geschichtliche Gestalt immer als *gemeinsame* verstanden werden. Diese Tatsache ergibt ein weiteres Prinzip: das Solidaritätsprinzip. Denn wenn geschichtliche Gestalt nur in Gemeinsamkeit gelingen kann und wenn sie notwendiger Ausdruck menschlicher Freiheit ist, so ist Solidarität a priori gefordert. Ein weiteres Prinzip ergibt sich, wenn man die Weisen, wie sich geschichtliche Gestalt realisiert, bedenkt: das Subsidiaritätsprinzip. Denn die Weisen, wie sich Freiheit verwirklicht, müssen einer Ordnung genügen, die fordert, daß keine Leistung, die vom einzelnen oder von einer untergeordneten Gemeinschaft bewältigt werden kann, von der übergeordneten Gemeinschaft abgenommen wird. – Wenn die Freiheit als transzendentale sich nur in der Gemeinsamkeit verschiedener Freiheiten verwirklichen kann, so ist, da der Modus dieser Gemeinsamkeit festgelegt werden muß, Institutionalität eine notwendige Bedingung des Soziallebens. Institutionalität muß dabei doppelt verstanden werden: Zum einen wurzelt sie in der natürlichen Verfaßtheit des Menschen, die ihr Ungenügen überwinden muß. In dieser Hinsicht ist die Institution funktional, sie hat ihren Zweck außerhalb ihrer selbst: So ist es z. B. in der Wirtschaft, die nur die Mittel zum Zweck der Lebenserhaltung bereitstellt. Zum anderen aber gibt es auch

den Kampf des Menschen um Weltgestaltung, der seine eigentliche Not ausmacht. Die Weltgestaltung erfordert einen zweiten Typ von Institution: die symbolische oder repräsentative Institution. Diese hat ihren Zweck nicht außerhalb ihrer selbst: so zum Beispiel die Institution Kirche. So wie das Seiende sich vom Sein durch die ontologische Differenz abhebt, sind die funktionalen Institutionen durch ontologische Differenz ausgezeichnet, während die symbolischen Institutionen in der ontologischen Identität verbleiben. – Da Institutionen dem geschichtlichen Wechsel unterworfen sind, erhebt sich die Frage, ob sie in einer Zuordnung zu einem zeitlosen Ideal stehen, als dessen mehr oder weniger geglückte Verwirklichungen sie begriffen und gemessen werden könnten. Ein solches zeitloses Ideal gibt es nach M. nicht. Wir haben keine apriorischen Maßstäbe, um die Weisen, wie sich Freiheit in Institutionen verwirklicht, zu beurteilen. Es gibt hier nur eine nachträgliche Evidenz der geschichtlich geglückten Gestalt, eine „hermeneutische Evidenz".

Die vierte Überlegung, *Natur und Geschichte* (207–301), arbeitet den Geschichtsbegriff in Absetzung gegen den Naturbegriff noch deutlicher heraus. Ausgangspunkt der Überlegungen ist wieder Aristoteles. Dieser unterscheidet als Urweisen von Wahrheit und Wirklichkeit *„physis"* und *„techne"*. Die *physis* ist das Unverfügbare, ihre Bewegungsform ist die zyklische Wiederkehr des immer Gleichen. Anders die *techne:* Sie ist das Verfügtsein des Seienden nach einer zuvor von uns entworfenen Gestalt und ist in ihrer Bewegung Fortschritt auf das Ideal dieser Gestalt hin. Beide Bewegungen aber, der Zyklus wie der Fortschritt, treffen nicht das Wesen der Geschichte. Aristoteles hat dies geahnt, als er drei Weisen des menschlichen Verhaltens unterschied: theoria, poiesis *und* praxis. Dabei wird aber von ihm die praxis im Hinblick auf die Geschichte nicht eigentlich entfaltet; überhaupt kam weder Aristoteles noch sonst einem griechischen Philosophen die Geschichte in den Blick. – Wie hat sich das Verhältnis zur Geschichte in der Philosophie der Neuzeit entwickelt? Hier, könnte man sagen, hat sich das Unverständnis zum Mißverständnis ausgeweitet. Für Kant ist der Mensch Natur, insofern er als empirisches Subjekt unter Fremdverfügung steht. Als transzendentales Subjekt ist er Freiheit, insofern er über sich selbst verfügt und sich selbst bestimmt. Damit wird der Mensch zum Wesen des universalen Angriffs. Natur und Geschichte sind nur noch „Horizonte der erwartenden oder zupackenden Subjektivität". Diese Tendenz hat sich in der technischen Gesellschaft noch verschärft: Nur noch das Machbare scheint zu interessieren. Gegen diese Tendenz müßte nicht nur (wie bei Aristoteles) das Unverfügbare der Natur rehabilitiert werden, sondern darüber hinaus aufgezeigt werden, wie die zupackende Aggression der Technik selbst nur die Weise einer Antwort des Menschen auf einen geschichtlichen (oder geschicklichen) Anspruch ist. Das Mißverständnis beruht immer darauf, daß man die Geschichte in Natur, Technik oder Geist aufgehen läßt. Wird die Geschichte von der Natur her begriffen, so ist sie zyklisch. Als Wiederkehr des immer Gleichen wird sie zur Herrschaft der absoluten Vergangenheit. Wird sie von der Technik her begriffen, so erscheint sie als immer größerer Fortschritt: Sieg der absoluten Zukunft über Gegenwart und Vergangenheit. Wird sie schließlich vom Geist her gedeutet, so entschwindet sie in die zeitlose Gültigkeit idealer Wahrheiten: Sieg der absoluten Gegenwart. In der Geschichte geht es aber nicht um absolute Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft; sie ist kairologisch, d. h., sie möchte nichts absolut Gültiges hervorbringen, sondern das, was der Augenblick erfordert und was nie zuvor möglich war oder später möglich sein wird. – Eine nähere Bestimmung der Geschichtlichkeit des Menschen versucht M. von der Sprache her, wobei „Sprache" hier im weitesten Sinn gefaßt ist als Sprache des Wortes, der Gebärde, der Kunst, der Liebe, der Religion, der Politik usw. All dies kann „Sprache" genannt werden, weil Sprache im engeren Sinn der primäre Ausdruck der Geschichte ist. Für Sprache im umfassenden Sinn gilt, daß sie nicht, wie die Erzeugnisse der Technik, immer vollkommener wird. In ihr sind Subjekt und Objekt „identisch"; in ihr verbinden sich Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Von ihr her kann also das Wesen des Menschen bestimmt werden. So heißt es (246): „Unser Wesen ist die Sprache." Gegen Ende des Kap. heißt es: „Der Mensch ist weder ein über sich und alle Tiere hinausgewachsenes Lebewesen (zoon, animal) noch ein herabgestiegener, inkarnierter, sich mit dem Nichtgöttlichen und Nichtgeistigen eingelassen habender Gott oder Geist (‚Geist in Welt'). Als historisch-philosophische Anthropologie erkennt

die philosophische Anthropologie als seine Mitte seine geschichtliche Gegenwart..." (296).

M.s „Anthropologie" ist auf einer außerordentlich breiten Grundlage klassischer und moderner Literatur erarbeitet worden. Überall da, wo es um die Freiheit des Menschen geht, ist sie von einem hohen Ethos getragen. Über die moderne Massengesellschaft, über den Kommunismus und andere kollektivistische Ideologien fallen die schärfsten Urteile. Um der Freiheit willen verzichtet M. auf die systematische Form der Philosophie und betont immer wieder die Unableitbarkeit geschichtlichen Seins gegen alle Versuche naturalistischer oder spiritualistischer Reduktion. Auf der anderen Seite bindet M. den Begriff der Freiheit an den der gestalteten Welt und damit an den Begriff der Institutionen. Die Institutionen sind zum Dasein der Freiheit notwendig; sie müssen aber auch von deren innerem Leben getragen sein; wo dies nicht mehr der Fall ist, besteht das Recht und die Pflicht zur Revolution. Die Revolution darf aber nicht isoliert von der Tradition betrachtet werden: Wir haben geschichtlich ebenso vor der Vergangenheit wie vor der Zukunft Verantwortung zu tragen. Auch hier – wie z. B. im Verhältnis von Geist und Natur – bemüht sich M. um eine Position der Mitte. – Man kann sich allerdings fragen, ob man in der Ablehnung jeder Teleologie in der Geschichte so weit gehen muß wie er. Zweifellos muß man dies tun, wenn man den Endzweck der Geschichte nach dem Modell eines technisch zu verwirklichenden Zwecks versteht, für dessen Realisierung die Mittel – hier das Leben des einzelnen – in ihrer Selbständigkeit geopfert werden, wie das etwa im Marxismus der Fall ist. Eine so verstandene Geschichtsteleologie vernichtet die Selbstzwecklichkeit der Person und ist deswegen unannehmbar. Wäre es aber nicht möglich, das Verhältnis zwischen dem Sinn der einzelnen geschichtlichen Existenz und dem Sinn der Gesamtgeschichte nach Analogie des Kunstwerks zu fassen, bei dem die Form ihre Materie nicht unterjocht, sondern gerade in ihrem Eigenen hervortreten läßt? Und haben nicht selbst Hegel (neben seiner gefährlichen Tendenz, alles aus Notwendigkeit heraus begreifen zu wollen) und auch Teilhard de Chardin (trotz einer gewissen Anfälligkeit zur Universalisierung biologischer Kategorien) etwas weniger Schelte verdient; beide versuchen doch, den Sinn der Geschichte ohne Zuhilfenahme so verstandener technischer Kategorien zu begreifen? H. D. Mutschler, S. J.

Ulrich, Ferdinand, *Gegenwart der Freiheit.* 8° (209 S.) Einsiedeln 1974, Johannes-Verlag.

Je ursprünglicher jemand denkt, desto weniger läßt sich sein Denken mit Hilfe der bis dahin schon vorliegenden Kategorien kennzeichnen und begreifen und desto mehr ruft es bei den Hörern und Lesern ein eigenes Denken und möglicherweise auch Bedenken hervor. In hohem Maße trifft dies auf das Werk des Regensburger Philosophen U. zu, dessen letztes Buch hier angezeigt werden soll. – Es handelt sich um drei – schon gedruckte, für diese Veröffentlichung neu bearbeitete – Aufsätze, die durch die gemeinsame Frage zusammengehalten werden, unter welchen Bedingungen der Mensch in seiner endlichen Freiheit zu seiner Wahrheit kommen könne und worin diese Wahrheit bestehe. – Der Titel deutet an, daß das Sein der menschlichen Freiheit durch eine Art ontologischer Zeitlichkeit bestimmt ist: Sie vollzieht sich jeweils aus einem Zueinander von Ge-wesen-heit und Zukunft, wobei dieses Zueinander so ausfallen kann, daß dadurch eine echte Gegenwart der Freiheit ermöglicht oder verhindert wird. Um dieses glückende und verfehlt angezielte Zusichkommen der Freiheit drehen sich die drei, von verschiedenen Fragestellungen her angesetzten Abhandlungen, deren hauptsächliche Gedankenführung nun dargelegt werden soll.

Der erste Aufsatz ist überschrieben *Überlieferte Freiheit* (11–72). Er beginnt damit, die Problematik des Verhältnisses von Tradition und Freiheit zu umreißen. Eines scheint das andere auszuschließen. Denn der Freiheit als einer aus mir selbst entspringenden, Neues schaffenden Initiative steht die Tradition als eine anonyme Macht gegenüber, die mein Leben in die ausgefahrenen Bahnen des Gewesenen zwängt und mir so mein Selbstsein vorenthält; diese Macht steigert sich zur Übermacht, indem sie sich durch die Berufung auf eine von Gott her kommende

Ordnung, die „immer schon so gewesen ist", einen unübertrefflichen Rechtstitel verschafft. Die Freiheit hat so nur die Wahl, sich entweder durch die Überlieferung entfremden zu lassen oder sich selbst ihr Recht durch einen Aufstand gegen diese Macht zu erkämpfen, indem sie sie zuerst ihres himmlischen Glanzes entkleidet und dann möglichst radikal aus ihren Entscheidungen ausklammert; denn diese sind ja nur dann frei, wenn sie ganz in mir selbst, als an ihrem Nullpunkt, anfangen. Das neuzeitliche Bewußtsein ist weithin von dieser Alternative gebannt, die doch in Wahrheit nur zwischen einer bestimmten, abgeleiteten Form von Freiheit und Überlieferung besteht. An sich nämlich sind Freiheit und Tradition so wenig Gegensätze, daß sie sich vielmehr gegenseitig voraussetzen. Denn einerseits ist menschliches Selbstsein immer ein Sein, das sich selbst von anderen her zu-kommt (in der Verschränkung von zwischenmenschlicher und göttlich-menschlicher Beziehung); anderseits ist Tradition ihrem eigentlichen Sinne nach „Befreiung des Empfangenden. . ., dessen Freiheit sie sich, um ihrer eigenen Fruchtbarkeit willen. . ., ausliefern muß" (15). Jene Tradition, die die Revolution herausfordert, ist eine pervertierte Form ihrer selbst: nämlich eine Übergabe, die nimmt, indem sie gibt; und jenes Selbst, das seine Freiheit als Absetzung vom anderen, es schlecht Begabenden versteht und lebt, wird dadurch allein nicht zur Positivität des Selbstseins kommen. – U. verdeutlicht das von ihm angezielte Phänomen verfehlter und gelungener Einheit von Überlieferung und Freiheit am Beispiel der *Sprache*. Dabei zeigt es sich, daß für ihn „Tradition" immer ein zwischensubjektives Geschehen meint, so daß die kulturtheoretische Problematik der Tradition im engeren Sinn für ihn nur insofern in den Blick rückt, als sie als intersubjektive interpretiert werden kann. – Zentrum eines Sprachgeschehens (in der vollen Bedeutung dieses Ausdrucks) ist das Wort, dessen Sein dadurch gekennzeichnet ist, daß in ihm Reichtum und Armut selbig sind: insofern das Wort die Macht hat, in der Ermöglichung des Aufscheinens der gemeinten Sache und im Sich-Verstehen verschiedener Subjekte zu verschwinden. Zur vollen Wirklichkeit kann das Wort – und können die Subjekte des Gesprächs – aber nur dann gelangen, wenn gewisse Bedingungen gegeben sind: wenn einerseits der Hörende nicht (unterwürfig oder überlegen-analysierend) auf den Sprechenden, sondern auf die von diesem gemeinte Sache blickt, und wenn anderseits der Sprechende (dem allein U.s weiteres Interesse gilt) sein Wort selbstlos in dessen eigene Seinsdimension und damit auf den Hörenden los-läßt. Das ist nicht der Fall, wenn der Sprechende sich an seinem Wort wie an einem Privatbesitz zu einem in sich geschlossenen Dasein vermitteln will, indem er z. B. die Interpretation seiner Worte sich allein vorbehält oder indem er es mehr auf das „Bleiben" seiner Werke (und damit seiner selbst) als auf deren Fruchtbarkeit (und damit Untergang) in anderen Menschen ablegt oder indem seine Art der Mitteilung den anderen an seine Meinung (und damit seinen Machtwillen) kettet, statt ihn durch selbstlose Objektivität zu eigenem Urteil zu befreien, oder indem er immer nur so redet, daß der andere mehr Informationen hat, aber nie so, daß er die Chance bekommt, mehr zu *sein*. In all diesen Fällen verweigert der Sprechende zugleich dem Angesprochenen wie sich selbst echtes Sein: sich selbst die natürliche Entäußerung, die zum Reichtum der Freiheit dazugehört, und dem anderen die Begabung, auf die seine „arme" Freiheit Anspruch hat. Die Folge ist, daß der Sprechende an seiner Gewesenheit erstickt, während der Hörende in seiner enttäuschten Erwartung verhungert. So versuchen nun beide, das „machend" nachzuholen, was sie „seinlassend" nicht sein wollten bzw. konnten: Der an seinem Reichtum leidende Redende wird (z. B. in maßlosem Reden und Schreiben) eine Entäußerung inszenieren, die aber, weil ihr Prinzip das mit sich in abstrakter Identität zusammengeschlossene Ich ist, dieses niemals über sich hinausführen und so befreien kann. Derjenige, dem die Begabung mit seinem eigenen Sein durch den anderen vorenthalten worden ist, wird versuchen, sich dieses Fehlende durch eigene Arbeit anzueignen, ein Versuch, der nur dann zur Gegenwart der Freiheit führen kann, wenn sein Prinzip nicht der Mangel und die Verweigerung, sondern die Erkenntnis und Anerkenntnis einer tieferliegenden Begabung – der Seinsgabe des Geschaffenseins selbst – ist; denn echtes, d. h. selbstloses, Selbstsein kann nie hergestellt, sondern immer nur empfangen werden. Sowohl die gebende wie die empfangende Freiheit kommen zu ihrem Selbstbewußtsein, indem sie sich im „armen Reichtum" und „reichen Armsein" des Wortes finden. Dieses Selbst ist das sich

Überliefernde par excellence, weil es eine Weise des „Austrags" des geschaffenen Seins als Liebe ist.

Einer genaueren Beleuchtung des Sinnes menschlicher Intersubjektivität gilt der 2. Tl. des Buches: *Wir–Gestalt der Freiheit. Der Nächste und der Fernste – oder: Er in dir und mir* (75–158). Es handelt sich dabei um eine freie Auslegung des Kapitels „Von der Nächstenliebe" aus Nietzsches „Zarathustra", deren Prinzipien – im wesentlichen eine Anwendung des im 1. Tl. Gesagten auf die Situation dessen, der sich mit überlieferten Texten befaßt – U. einleitend erörtert und verteidigt. Er geht davon aus, daß Nietzsche, mag auch seine Lösung der Existenzfrage letztlich verfehlt sein, doch so „Tiefes geahnt" hat (130), daß es sich lohnt, seinen Aphorismen nachzudenken. – Der grundlegende Sachverhalt, der in seine existentiellen Modifikationen und in seinen Grund-Sinn hinein verfolgt wird, ist dieser, daß jeder Mensch „an ihm selbst" – d. h. aller Selbstverfügung vorausliegend – das Du eines anderen Ich und das Ich eines Du-Sagens ist. „Der Mensch wächst sich" empfangend und gebend „vom Anderen seiner selbst zu" (92). Weil mein konkretes Selbstsein davon abhängt, ob der andere mich mir schenkt oder verweigert (und ob ich mich mir schenke oder verweigere, indem ich mich dem anderen schenke oder verweigere), „bin ich ... mir selbst als zukommende Gabe der ‚Fernste'" (93), im Du Verborgene. Vom anderen her kann sich aber nur ein Subjekt zuwachsen, das durch dessen Zuwendung nicht erst gesetzt wird, sondern als schon subsistentes des Empfangens fähig und darauf verwiesen ist. Das als solches dem Menschen unverfügbare Geschaffensein ist also nichts „Fertiges", sondern muß im selbstlosen mitmenschlichen Zueinander „ausgetragen" werden; denn es ist „Liebe" (97), die von sich aus in die Wir-Gestalt der Freiheit aufgehen will, biblisch ausgedrückt: „geschaffene Weisheit", deren „Freude es ist, bei den Menschen zu sein" (Spr 8, 31), „aber auch ihr Leiden, da sie in der Lieblosigkeit totalitärer Ansprüche in der Herr-Knecht-Dialektik fortwährend zerrissen ... wird" (98). – Auf dieser Basis analysiert U. scharfsinnig – ähnlich wie z. T. schon im 1. Abschnitt – verschiedene Versuche der Freiheit, ihrem wesenhaften Sein in der „unschließbaren dialogischen Differenz" auszuweichen: nackter Egoismus; Flucht des Ich vor sich selbst in das vom Du abstrahierende Objekt der Sinnlichkeit; selbstische Flucht vor dem Selbstsein in die „Nächstenliebe"; regressive Idealisierung „meines" anderen; Suche nach Komplizen für meine Lebenslüge usw. – Auf der Ebene des Grundsätzlichen sind besonders zwei Dinge bedenkenswert. Zunächst eine knappe Auseinandersetzung mit Hegel. Das Dialektische sieht U. als eine Verfallsform des Dialogischen (das der bestimmtere Name für die Analogie des Seins ist). Wenn das Sein nicht mehr als Liebe („armer Reichtum") ausgetragen wird, zerfällt es für das Bewußtsein in die faktische Besonderheit und in eine ebenso abstrakte Allgemeinheit, „und zwar solchermaßen, daß jetzt diese beiden Pole ... sich dialektisch ‚nach' einander und ‚für' einander zu verzehren beginnen. Das Getrennte will sich kraft der Spaltung vermitteln und deutet die Leere des Unterschieds als die ‚bewegende Seele' (Hegel)" (100, vgl. 110–117). Eine solche Vermittlung aber kann nie wahrhaft über das Prinzip der abstrakten Identität des Ich mit sich hinauskommen. Eine echte Vermittlung ist nur dann möglich, wenn das „Sein = Nichts" des Endlichen aus der Liebe zu verstehen ist, d. h. wenn in echter Nächstenliebe (die Selbstliebe voraussetzt und ist) auch jener „Fernste" bejaht wird, der durch seine Selbstentäußerung so etwas wie heile dialogische Differenz trägt: das gekreuzigte Seinswort Gottes. Hier liegt der andere hochbedeutsame Beitrag U.s, den ich ebensosehr in der Stringenz des Aufweises sehe, daß die innere Dynamik menschlichen Mit-Seins auf eine göttliche Tiefe verweist, als in der Kühnheit, mit der hier direkt auf die Christologie zugegangen wird, und zwar auf eine Christologie, die es vielleicht erlaubt, die jahrhundertealten Probleme des nizänischen Ansatzes ohne Reduktionismus aufzulösen.

Der 3. Tl. des Buches trägt den Titel *Gegenwart der Freiheit. Krise der Fortschrittsideologie und Grenzen des Wachstums* (161–209). Die menschliche Freiheit soll ihre Gegenwart finden. Diese Gegenwart kann nun als etwas bloß Ausständiges empfunden werden: als jener Ineinsfall des faktischen Daseins mit seiner idealen Norm („Gesetz"), der es dem Menschen erlaubt, sich allererst akzeptabel zu finden. Eine Epoche, die so denkt, muß nach vorne fliehen, ins hektische Produzieren und Mehr-Haben von guten Werken oder überhaupt Werken;

nur in dieser Hektik fühlt sie sich lebendig; nur in der Antizipation des (doch immer ferner rückenden) Ziels gerechtfertigt. „Das Mehr-Werden im Sein wird ersetzt durch ein Mehr-Haben, in dessen Unabschließbarkeit und schlechter Unendlichkeit aggressiv ein substanzlos gewordenes Leben ausläuft" (168). Das ist das Prinzip der Fortschrittsideologie, die sich so „als eine große Bußaktion" erweist, in der der sich selbst schuldig gebliebene „Mensch sich selbst zu erlösen trachtet, weil er nicht glaubt und darauf vertraut, daß ihm das Sein als befreiende Gabe seines Selbst wirklich in Gestalt der Liebe übereignet *ist* und er so als Bejahter... ‚aus dem Stand' anfangen ..., aus dem Sein heraus produktiv sein kann" (117). – Sowenig sich das progressistische Ich selbst annehmen kann, „bevor" es nicht mit seinem Ideal verschmolzen ist, sowenig ist es fähig, den anderen und das andere mit ihrem Selbstsein zu „lassen". Daher die „verabsolutierte Anthropozentrik" (188), in der sich der Mensch nichts mehr von der Natur sagen lassen kann, nur einlinig in sie hinein, nicht aber auch aus ihr heraus produziert und so in ihr nur noch Probleme, jedoch kein Geheimnis mehr findet (200).

Denn nun stehen an der Stelle des „lebendigen Sich-Überlassens ... ans Bejaht-Sein" nur noch dessen Scheinformen (191): die Gier des Sich-gewinnen-Wollens („Wo der [das] Andere war, soll Ich sich selbst finden") und die dialektisch dazugehörende Gier des Sich-loshaben-Wollens (im Scheinopfer falschen Dienstes oder in der Abschaltung des Ich im Rausch).

Wenn die Fortschrittsideologie aber in die Krise kommt, weil deutlich wird, daß das von ihr inspirierte Wachstum die Gegenwart der Freiheit nicht bringt, woher soll dann der neue Anfang genommen werden? Die bloße Grenz-Erfahrung enthüllt ihn ebensowenig, wie das „Ich will" neuer Pläne und Strategien fähig ist, ihn zu realisieren; beides verweist – theoretisch wie praktisch – nur auf das Alte zurück. Der Neubeginn muß in einem Empfangen-Haben gesucht werden, das längst vergessen, noch der Verirrung ins Entlegenste zugrundelag: ermöglichend und eigentlich überflüssig machend. Er muß „ein grenzenloses Umsonst, ein radikales Ja" zum endlichen Sein sein, das sich nicht erst durch den Umweg der Idealisierung bejahbar machen muß. Er muß Neubeginn *in* der Ausweglosigkeit sein, die das mit sich zerfallende Ich darstellt: Gegenwart der göttlichen Freiheit in der endlichen, des göttlichen Heute in der Zerrissenheit der menschlichen „Schuld-Zeit", m. a. W. Gegenwart der gekreuzigten Liebe, die sich gerade so als absolutes Ja zum Endlichen erweist und dieses aus dem Empfangenhaben zu wahrer Produktivität im Sein (nicht nur im Haben) ermächtigt (195–206).

Die kurze Skizze des Gedankengangs kann den Reichtum der Einsichten, die dieses bedeutende Buch enthält, nur andeuten. Wer wahres Denken sucht, das sich nicht in formaler Analyse oder historisierender Interpretation erschöpft, dem sei das Werk U.s nachdrücklich empfohlen. U. denkt aus dem „Leben" heraus und für es, entsprechend seinem ontologischen Ansatz, der das Sein vor allem von seinem transzendentalen Charakter der Gutheit her auslegt. Die intuitive Kraft und „Gefülltheit" seiner Art zu philosophieren, der treffsichere Griff, mit dem er seine Problematik bei aller spekulativen Höhe mitten aus den Problemen des Daseins herausholt, sind außerordentlich. Daß zu diesem wunderbaren Können auch eine Grenze gehört, ist selbstverständlich. U. ist ein Mensch und Denker, der auf das Ganze geht; und die Koordinaten dieses Ganzen sind die (horizontal wie vertikal verlaufenden) intersubjektiven Relationen. Damit ist gegeben, daß ihm die analytische Präzision der Begriffssprache und der Blick auf den „neutralen" Bereich des Natur- und Sachhaften schwerfällt. Für den Leser heißt das, daß sich ihm der Reichtum dieses Buches nur dann erschließen wird, wenn er die Mühe des Sich-einlesens und die Bereitschaft, sich seiner eigenen Existenzfrage zu stellen, nicht scheut. – Besonders wünschenswert wäre es, wenn zu den zahlreichen Lesern, die diesem Buch zu wünschen sind, auch einige Theologen vom Fach sich gesellten. U. ist ja insofern auch Theologe, als alle seine Analysen ihre Mitte in der Seinsfrage haben, deren Ausarbeitung für ihn ohne den Einbezug der Theologie unmöglich ist; er ist es – über den theologischen Charakter aller, auch der griechischen Philosophie hinaus – auch insofern, als für ihn die spätmittelalterliche und dann neuzeitliche Scheidung der Theologie in eine „natürliche", philosophische, und eine „übernatürliche", im engeren Sinn theologische, keine Bedeutung zu haben scheint. Christliche Philosophie hat keine andere Theologie als die Christi. Gerade diese

Voraussetzung macht U.s Gespräch mit Hegel und Marx, mit Nietzsche und Heidegger so fruchtbar; ist doch auch deren Denken in der Auseinandersetzung und unter dem Einfluß spezifisch christlicher Theologumena entstanden. Man kann sich allerdings fragen – und diese Frage sei den Theologen vom Fach zugespielt –, ob U. mit seinem Ineinanderdenken von geschaffenem Sein und „ungeschaffener Gnade", von sich verendlichender Seinsgabe und sich inkarnierendem Wort Gottes und somit von Metaphysik und Theologie zu weit gegangen ist *oder* ob er das „Prinzip" gefunden hat, nach dem die Philosophie und Theologie der Neuzeit, hin und her gerissen zwischen Immanentismus und Extrinsezismus, zwischen dem Wahnbild einer „natura pura" und pantheistisch-atheistischem Ineinsfall von Göttlichem und Endlichem, gesucht hat, ohne es doch finden zu können, weil es ihr nicht gelang, die griechische Metaphysik, die allen altkirchlichen Häresien und somit auch den gegen sie formulierten Dogmen zugrunde lag, von einem ursprünglicheren Ansatz her – der Seinsfrage, verschränkt mit der Erfahrung des absoluten Seins als Liebe – neu zu denken. G. Haeffner, S. J.

La Iglesia, sacramento de libertad von *L. M. Armendáriz* u. a. (Theologia-Deusto, 1). 8° (209 S.) Bilbao 1972, Universidad de Deusto.

Wir begrüßen dieses erste Buch einer neuen Reihe „Teologia-Deusto" der Universität der Kirche in Deusto, Bilbao, Spanien. Es handelt über die Thematik der Menschenfreiheit nach dem modernen kritischen Bewußtsein und nach der christlichen Botschaft in der Bibel und in der kirchlichen Praxis.

Das Thema wird von verschiedenen Standpunkten her angegangen: Biblische Theologie (J. R. Scheifler), Dogmatik (L. M. Armendáriz), Ekklesiologie (J. Perea), Homiletik (J. A. Goenaga), Kirchenrecht (A. Arza), Säkularität (R. Muñoz Palacios).

Der erste Artikel von *J. R. Scheifler*, Bürgerliche Freiheiten und Freiheit in der Hl. Schrift, ist originell. Es geht um die Frage: Kann und soll die Kirche nach der Botschaft der christlichen Freiheit die bürgerlichen Grundrechte verteidigen? Sch. verzichtet auf eine *analytische* Untersuchung des Begriffs „Freiheit" in der Bibel. Die Bibel sei ein *historisches* Buch, das die Problematik der *heutigen* bürgerlichen Freiheiten nicht berücksichtige. Deshalb bedient sich der Verf. einer *synthetischen* Methode, die das Problem der Freiheit in der Bibel mehr als eine Gesamtheit untersucht. Es handelt sich um einige wichtige Grundmerkmale der Heilsgeschichte, nämlich die Offenbarung des Namens Jahwe und die Dynamik der biblischen Freiheit innerhalb der Geschichte. Sch. übersetzt die Offenbarung Gottes in Ex 3, 14 mit „Ich bin anwesend, dem (wo und wann) ich anwesend sein will". Dadurch wird die absolute und transzendente Freiheit Gottes nicht nur *negativ* als Ablehnung irgendeiner Instrumentalisierung Gottes, sondern auch *positiv* als Behauptung seines Seins und Handelns. Die transzendente Freiheit Gottes (Jer 18, 1–10; Is 45, 9–12; 64; 8; Iob 42, 1–8) mit seiner Barmherzigkeit und Treue bestimmt hauptsächlich die Gott-Mensch-Beziehung. – Die Befreiung Israels aus Ägypten ist nicht nur der Beginn der Geschichte des Volkes Jahwes, sondern auch der „Typus" der verheißenen Befreiung in Jesus. Der „Typus" verliert nicht völlig seine Gültigkeit nach seiner Erfüllung im „Antitypus". Die *Ur*befreiung Israels dynamisiert die Geschichte des Volkes Gottes *noch* heute, die dadurch von dieser biblischen Hermeneutik her interpretiert werden muß. Obwohl Sch.s Interpretation der Offenbarung Gottes in Ex 3, 14 nicht von allen Exegeten akzeptiert wird – in der neuesten deutschen katholischen Einheitsübersetzung heißt es: „Ich bin der Ich-bin-da" –, bietet sein Beitrag viele Anregungen für eine weitere Vertiefung der Thematik der Freiheit in der Bibel und ihrer Anwendung zur heutigen Emanzipationsgeschichte.

Der nächstfolgende Beitrag von *L. M. Armendáriz*, Evangelische Freiheit und bürgerliche Freiheiten: ein Kapitel der Theologie der Schöpfung, ist eine Fortsetzung der schon begonnenen Reflexion, hier unter der Perspektive der Schöpfung Gottes. A.s These lautet: „Die weltliche Realität der bürgerlichen Freiheit kann nicht fremd sein, weder gegenüber dem Gott, an den wir glauben, noch gegenüber dem Glauben an diesen Gott, Norm unseres ganzen Lebens, noch gegenüber der Freiheit der Kinder Gottes, in der dieser Glaube übersetzt wird. Sie ist eine

theologische Realität und ihr menschlicher Wert und ihre Transzendenz dienen nur dazu, ihre Verbindung mit Gott und mit dem Glauben heranwachsen zu lassen" (46). Wenn die christliche Freiheit der bürgerlichen Freiheit fernbliebe und nur von der der Kinder Gottes redete, würde sie den ersten Artikel des Credos – die Wahrheit der Schöpfung und die Wahrheit des Schöpfers – verleugnen (ebd.). Nach A.s These ist derselbe Gott der Vater, der Schöpfer und der Retter. „Alles kommt ursprünglich vom Vater durch Christus und alles zielt teleologisch auf den Vater durch denselben Mittler" (47). Die Theologie habe zwischen Schöpfer und Vater zu sehr unterschieden und infolgedessen dächten wir an einen Gott, der uns zuerst als Kreaturen schöpfe, uns dann erlöse und zu Kindern mache. „Wir übersetzten unvollkommen den Reichtum der einzigen schöpferischen Tat Gottes und seiner gegenüber der Welt väterlichen Absicht, weil wir diesen einzigen Reichtum in der Zeit und in dem Sein der Dinge (des Menschen) unterschieden" (48). – Wichtig ist auch die Auseinandersetzung des Verf. mit K. Marx und H. Marcuse. Eine Identifizierung des Christentums mit dem Marxismus im Laufe der Befreiungsgeschichte der Menschheit sei nicht möglich, nicht nur weil die jeweiligen Credos verschieden sind, sondern auch weil die von ihnen abhängigen Begriffe der Freiheit nicht dieselben sein können. Marx weist den Begriff der Schöpfung zurück und ersetzt ihn mit dem der Selbstzeugung. Seine Gedanken werden von Marcuse aufgenommen und fortgeführt: Die echte Freiheit setze die Freiheitsgeschichte nicht voraus, sondern fort; sie sei das Ergebnis der Praxis, denn die innere Freiheit ergebe sich nur in der Aufhebung der äußerlichen Unfreiheit; sie sei nicht Gabe, sondern Aufgabe. – Solche Gedanken weichen nach A. von der christlichen Weltanschauung über die Schöpfung und das Heil als Gnade Gottes diametral ab. Die hegelsche – von Marx übernommene – Auffassung, nach der das wahre Sein des Menschen seine Tat ist, werde von der christlichen Auffassung verbessert. *Der Mensch ist viel mehr als seine Tat.* Seine Bestimmung schließt primär denjenigen ein, der ihn vor und trotz seiner Tat liebt und ihm seine Schuld vergibt. Deshalb überwindet der Mensch seine eigenen Grenzen von Endlichkeit und Tod und steht auch über seinen sozialen und politischen Erfolgen. Er weiß, daß seine Freiheit nicht ausschließlich politisch bestimmt wird, sondern er zielt auch auf einen Horizont der Wahrheit und des Guten ab.

Der Aufsatz von *J. Perea*, Die Kirche im Befreiungsprozeß, ist ein wichtiger Beitrag zur Erneuerung in der Ekklesiologie. Die Kirche soll in einer Welt, in der Ungerechtigkeit und Unterdrückung herrschen, eine doppelte Gefahr vermeiden: sich in ein Getto einzuschließen oder zu einem befreienden Sprengstoff zu werden. Nach P.s Interpretation ist die Kirche das *sacramentum mundi.* Da die Welt nicht nur kosmologisch, sondern auch geschichtlich und infolgedessen wandlungsfähig ist, hat die Kirche ihr gegenüber die Aufgabe, die wahre Befreiung zu verkündigen und zu verwirklichen. Es handelt sich nicht nur um eine kritische Instanz der Welt gegenüber (was die neue „politische Theologie" schon erkannt hat), sondern auch um eine Bestätigung und Unterstützung des echt Menschlichen bis zum Entwurf neuer Horizonte von Alternativen, in denen die Gleichheit aller Menschen ohne Diskriminierung als eine utopisch-geschichtliche Zielsetzung dargestellt wird. – Nach Meinung des Rez. ermöglicht die Ausführung P.s eine Überwindung der Ausweglosigkeit, in die die europäische „politische Theologie" geraten ist.

Der Beitrag von *J. A. Goenaga*, Verkündigung der bürgerlichen Freiheiten und Konflikte der Predigt, kontrastiert etwas mit der Auffassung Pereas. G. fragt, ob eine solche Verkündigung einen Platz in der Predigt haben soll. Er betont zu Recht die Meinung Karl Barths, nach der die Predigt nicht ein bloßes menschliches Wort sein darf, weil dort das Wort des auferstandenen Christus zum Ausdruck kommt. Deshalb sollen die Gefahren einer Privatisierung oder Politisierung der Predigt aufgezeigt und vermieden werden. – Diskutierbar ist aber die konkrete Lösung G.s zur aufgeworfenen Frage. G. unterscheidet in der Predigt drei Aspekte: den kultischen, d. h. die Vertiefung des biblischen Ereignisses (Lk 25, 27–45), den didaktischen, d. h. die Gewissensausbildung der Christen, und den ethischen, d. h. die Anwendung der christlichen Lehre auf die heutigen Probleme, in denen sozialpolitische Freiheiten ihren Platz finden. – Nach G. soll der erste, der kultische Aspekt der Predigt den Vorrang haben. „Es handelt sich nicht um den Ausschluß der didaktischen oder gar der ethischen Dimension der Predigt, sondern

darum, daß der *primär* kultische Sinn des Kultusaktes, der die Predigt ausmacht, aus dem Zentralpunkt nicht ausgeschlossen wird. Didaktik und Ethik müssen eine zweite Ebene besetzen, die heute notwendigerweise eingeschränkt wird" (119).

Die beiden letzten Aufsätze: Überlegungen über die Freiheit der Kirche von *A. Arza* und Bürgerliche Freiheiten und religiöse Freiheit. Probleme um die Säkularität von *R. Muñoz Palacios,* haben grundsätzlich dieselbe Thematik, nämlich die Begründung der Freiheit der Kirche, doch sind die hermeneutischen Perspektiven der beiden Autoren verschieden. Zum Thema Kirchengeschichte stellt der Kirchenrechtler A. fest, daß die Kirche ihre Freiheit in *ihrer religiösen Natur* begründe, nach der sie als religiöse Gesellschaft zur sozialen Verwirklichung des „religiösen Menschen" beitrüge. „Man kann die Tatsache der Gründung der Kirche von Christus akzeptieren oder nicht, aber niemand kann die religiöse Natur der Kirche verleugnen. Infolgedessen sollten alle Menschen ihre Existenz respektieren und es annehmen, daß ihr völlige Freiheit (innerhalb des Bereiches ihrer Sendung) gestattet wird" (173 f.). – M. P. antwortet zum gleichen Thema aus seiner Sicht, nämlich der hermeneutischen Ebene der *Säkularität,* her: der Mensch als solcher hat das Recht auf eine freie Existenz, unabhängig von jedwelcher Ideologie. Diese Freiheit wird nur dort ermöglicht, wo wirkliche Chancengleichheit für alle Menschen besteht. Und von hier begründet *auch die Kirche* ihren Anspruch auf Freiheit, wie es schon teilweise im 2. Vat. Konzil in der „Erklärung über die religiöse Freiheit" geschah. Diese hermeneutische Ebene, die auf der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen beruht, ist heute in ihrer Säkularität eine notwendige Voraussetzung für den Dialog der Christen mit Atheisten oder Menschen, die sich zu keiner Religion bekennen.

Die einzelnen Register erleichtern das Lesen des Buches, das wertvolle Denkanstöße zur Diskussion über die Kirche als Sakrament der Freiheit bietet und einen wichtigen Beitrag zur Erneuerung der Theologie in der heute brennenden Freiheitsproblematik leistet. M. Manzanera, S. J.

Rollet, Jacques, *Libération sociale et salut chrétien* (Cogitatio Fidei No. 79). 8° (222 S.) Paris 1974, du Cerf.

Während die deutsche „Politische Theologie" die Erwartungen einer tiefen Erneuerung der Theologie noch nicht ganz erfüllt hat, begann in Lateinamerika – vor allem seit der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) 1968 in Medellín, Kolumbien – eine Weise der theologischen Reflexion, die für die armen und unterdrückten Völker eine klare Stellungnahme trifft. Eine solche Reflexion, auch unter dem Titel „Theologie der Befreiung" bekannt, wird langsam – und nicht ohne Polemik – in den europäischen theologischen Kreisen rezipiert. – Das Buch R.s will jetzt von der Situation Frankreichs her eine ähnliche Reflexion anbieten. Nach Meinung des Rez. ist dieser Versuch – im Rahmen eines Essays – gelungen. In vier Kap. stellt R., didaktisch klar, die Skizze einer Theologie der Befreiung in Frankreich dar.

Das 1. Kap. ist eine knappe, aber eindrucksvolle Zusammenfassung der tiefen Ungleichheiten innerhalb der „hochentwickelten" französischen Gesellschaft. 1970 habe die Zahl der Menschen, die unter oder an der Grenze des Lebensminimums stehen, noch immer 5 Millionen betragen; wenn auch noch jene „arm" genannt werden können, die 30 Prozent über dem Lebensminimum verdienen, dann muß man wahrscheinlich 10 Millionen Menschen einschließen, d. h. 20 Prozent der französischen Bevölkerung! Hier werden nun die Beziehungen zwischen den entwickelten Ländern und der sog. „Dritten Welt" dargestellt, also die internationale Herrschaft (Domination) in den verschiedenen Formen: in Handelsbeziehungen, Kapitalinvestitionen und kulturellen Abkommen. Für eine ausführlichere Information weist R. auf die Werke bekannter Soziologen und Wirtschaftler hin: M. Parodi, J. Attali, J.-M. Albertini, S. Amin, T. Mende u. a.

Das 2. Kap. handelt von einem Thema, das für den Theologen gleich wichtig wie unangenehm ist, nämlich „die Theologie als Hermeneutik". Die theologische Reflexion ist immer soziologisch situiert und muß also von der sozialen Situation des Theologen her ausgelegt werden. Er soll sich immer fragen: Für wen arbeitet er? Für die herrschenden oder für die unterdrückten Menschen, Klassen und Völker?

„Von Gott zu sprechen, obwohl es nicht so scheint, ist nie neutral und nie ohne Beziehung mit den wirtschaftlichen und politischen Institutionen" (65 f.). Aus diesem Grund soll der Theologe seine Theologie durch die Hermeneutik der Sozialwissenschaften prüfen lassen! Diese hermeneutische Prüfung entdeckt bisweilen eine kulturelle Weltanschauung, die nicht ganz auf dem Evangelium beruht. R. erwähnt einige solcher scheinchristlichen Prinzipien: Konservativismus, d. h. Verteidigung des von Gott gewollten „Status quo", Individualismus, Spiritualismus und Pazifismus. – Die theologische Hermeneutik setzt also eine doppelte – soziale und biblische – Überlegung voraus, wodurch die ganze Theologie als eine Auslegung des Wortes Gottes in allen Dimensionen der menschlichen Existenz bestimmt wird. Von der biblischen Hermeneutik werden folgende Prinzipien abgeleitet: 1. Für die Christen wird der Inhalt der Freiheit und der Befreiung von der Beziehung zu Jesus bestimmt. Dort liegt der Unterschied zwischen Glauben und Aberglauben. Das von Jesus verkündigte und verwirklichte Reich ist das eines Gottes, der für die Armen Stellung nimmt. Jesu Tod ergibt sich aus dieser Stellungnahme. 2. Das Kriterium der totalen Befreiung bei der Wiedergeburt (Parusia) des Herrn ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit auf der neuen Erde. 3. Die Christen sollen in jedem geschichtlichen Augenblick die Zeichen der Zeit nach einer politischen Hermeneutik, die eine Aufdeckung der Sünde anstrebt, auslegen. – Das 3. Kap. „Sünde und Gesellschaft" ist eine Anwendung der hermeneutischen Prinzipien auf die westliche Gesellschaft. Die Sünde der Welt wird als Vergötterung (Idolatrie), die zur Ungerechtigkeit führt, entdeckt. Wenn die Vergötterung darin besteht, daß man eine weltliche Wirklichkeit als absolute betrachtet, wodurch der Mensch unterworfen und versklavt wird, dann kann man sagen, daß das Funktionieren des aktuellen Kapitalismus auf einer Vergötterung beruht, die in der gesamten Gesellschaft herrscht, nämlich der Vorrang des Habens vor dem Sein. „Der aktuelle Kult des leichten Glücks" ist gefährlich für den Christen, der sich gegen ihn nicht wehrt. In einem solchen Milieu bekommt er „die laue Taufe des Wohlstands und der liebenswürdigen Toleranz", die gegenüber dem Elend der „Dritten Welt" und der Armut zahlreicher Menschen in den „entwickelten" Ländern blind macht. – Die Vergötterung des Reichtums wird zur institutionellen Ungerechtigkeit. Eine Verweigerung, gegen diese Ungerechtigkeit zu kämpfen, die durch die sozialen Strukturen verkörpert wird, ist auch ein Mangel an Liebe, also eine Sünde. – Das 4. Kap. schafft eine Synthese der Beziehung zwischen sozialer und christlicher Befreiung. Es handelt sich weder um eine Einheit – Univozität – noch um eine Verschiedenheit – Equivozität –, sondern um eine dialektische (differenzierte) Einheit. Die Befreiung, die der auferstandene Jesus den Menschen anbietet, ist auch eine Hoffnung auf einen totalen Sieg gegen alle Unterdrückung. Die Herrschaft der Welt in der Geschichte gehört nur Jesus, dem Herrn, und keineswegs einer Rasse oder Klasse. Aus diesem Grund stellt R. fest: „Die Befreiung in Jesus führt zu sozialer Befreiung und das – notwendigerweise" (185). Die Beziehung zwischen beiden Befreiungen sei „eine Determinierung in letzter Instanz" (détermination en dernière instance). Diesen Begriff benutzte schon der Marxist *L. Althusser*, um die Beziehung zwischen dem wirtschaftlichen Unterbau einer Gesellschaft und den verschiedenen Elementen – Recht, Politik, Kultur, Religion – des Überbaus zu benennen. Jetzt wendet R. ihn auf die dialektische Einheit zwischen der sozialen Befreiung und dem christlichen Heil an. „Die soziale Befreiung in ihren verschiedenen Komponenten – Kampf gegen die Ungerechtigkeit innerhalb des ‚Klassenkampfes', Suche nach Motivierungen und Zweck in dem sozialen Leben – wird für den Christen durch die Befreiung in Jesus von der Sünde in letzter Instanz determiniert" (185).

Trotz der mannigfaltigen Freiheitsverletzungen in den kommunistischen Ländern bleibt noch die marxsche Kritik am Kapitalismus die beste Erklärung zur Situation der Unterdrückung in der westlichen und in der „Dritten Welt". Daher die dringende Aufgabe einer gegenseitigen Befruchtung zwischen Sozialismus und Christentum, die heute nur auf einer Säkularitätsebene denkbar ist. Nur so werden die legitime Autonomie der weltlichen Wirklichkeit und die Religionsfreiheit respektiert. Nach R. sei die marxsche Lehre „absolut atheistisch". Sie enthalte nicht nur eine negative Begründung des Atheismus, die Religion als Opium des Volkes, sondern auch eine positive Begründung des Messianismus des Proletariats:

der Mensch sei sein eigener Schöpfer im vollen Sinne des Wortes und infolgedessen sei jede Vorstellung eines höheren Wesens absolut zu verwerfen. – Als Schlußfolgerung betont R. als notwendig für die Praxis der Kirche folgende Punkte: 1. Überwindung des kirchlichen Konservativismus, damit die Befreiungsbewegungen nicht zum Atheismus abgedrängt werden. 2. Anthropologische Analyse der Vermittlungen, die zwischen dem Heil in Jesus und der sozialen Befreiung bestehen. 3. Spiritualität der Befreiung, die einerseits die Untrennbarkeit von Mystik und Politik erkennt und anderseits die engagierten Christen von einer *absoluten* Vorrangigkeit der Politik befreit.

Mit seinem Buch leistet R. einen wertvollen Beitrag zur Erhellung der debattierten „Theologie der Befreiung", deren Hermeneutik wahrscheinlich einen Schwerpunkt in der theologischen Diskussion der nächsten Jahre bilden wird. Da R. als Ansatzpunkt die soziale Situation Frankreichs und der „Dritten Welt" nimmt, wünscht sich der Leser eine ausführlichere Information über Fakten und „Theorien der Abhängigkeit" und vor allem über die konkreten Alternativen zur Überwindung solcher unmenschlichen Situationen. Die Anwendung des Begriffes Althussers „Determinierung in letzter Instanz" auf die Beziehung von christlicher zu sozialer Befreiung verdient die Beachtung der Theologen. M. Manzanera, S. J.

Wippern, Jürgen (Hrsg.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons.* Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie (Wege der Forschung, 186). 8° (475 S.) Darmstadt 1972, Wissenschaftl. Buchges.

Welche Bedeutung man auch immer der sog. ungeschriebenen Lehre Platons beimessen mag: Wer sich ernsthaft mit Platon beschäftigt, kann an den Thesen und Ergebnissen der philologischen und philosophiegeschichtlichen Forschung zum Problem des „esoterischen" Platon nicht vorbeigehen. Für diese Auseinandersetzung bietet der vorliegende Band dem Fachmann wie dem Studenten eine sehr wertvolle Hilfe. Die ausführliche, mit einer Fülle von Belegen und Verweisen ausgestattete Einleitung des Hrsg. arbeitet die Fragestellung und den augenblicklichen (die Auswahl war im August 1967 definitiv abgeschlossen) Stand der Diskussion heraus: Durch Schleiermacher tritt das geschriebene Werk Platons, die Dialoge, in den Mittelpunkt der Bemühungen um ein Verständnis der platonischen Philosophie. W. zeigt durch ein ausführliches Zitat, daß bereits Trendelenburg i. J. 1826 auf die Gefahr einer Verkürzung des Platonbildes hingewiesen hat, die diese Tendenz mit sich bringt (VII–IX). Die Platonforschung im Zeitalter des Historismus übernahm Schleiermachers Relativierung der antiken Berichte über Platons Prinzipienlehre. Eine neue Bewertung und Erschließung dieser Zeugnisse setzte mit den Arbeiten von L. Robin, J. Stenzel, P. Wilpert u. a. ein. Der entscheidende Schritt der Tübinger Altphilologen *H. J. Krämer,* Arete bei Platon und Aristoteles (1959), und *K. Gaiser,* Platons Ungeschriebene Lehre (1963), besteht darin, daß sie die These vertreten, die Prinzipienlehre sei nicht erst vom späten Platon vorgetragen worden; sie versuchen vielmehr, „auch noch das platonische Mittelwerk und sogar bestimmte Frühdialoge für die Rekonstruktion der Prinzipienlehre heranzuziehen und umgekehrt in ihrem Lichte transparent zu machen, um damit die Grundlagen für die originäre Erfassung des platonischen Philosophierens im ganzen zu schaffen" (XIV). W. weist auf die Bedeutung hin, die die Arbeiten von Krämer und Gaiser für das Platonbild und darüber hinaus für das Verständnis der gesamten antiken Philosophiegeschichte haben: Entgegen der von Schleiermacher bestimmten Auffassung wird Platon wieder stärker von der neuplatonischen Tradition her verstanden. Im Unterschied zu der von der Lebens- und Existenzphilosophie beeinflußten Vorstellung eines primär durch Sokrates geprägten Philosophen erscheint Platon als Fortsetzer des vorsokratischen Arche-Denkens. Gegner von Krämer und Gaiser befürchten, das neue Platonbild vermöge die „wesentlichen Entdeckungen der Forschung seit Schleiermacher, etwa die Kategorien des Dialogischen, Genetischen oder Aporetischen, nicht in sich aufzuheben" (XV). Die nachplatonischen Systemansätze erweisen sich nach Ansicht W.s aufgrund der bisher gesicherten Forschungsergebnisse „primär als eigenständige Fortbildungen letztlich der ungeschriebenen Prinzipienlehre Platons. Die mit der Rekonstruktion der ungeschriebenen Lehre Platons sich anbahnende Revision des konventionellen Platon-Bildes modifiziert also auch unsere landläufi-

gen Vorstellungen von der Diskontinuität der griechischen Philosophiegeschichte im ganzen, nach denen z. B. bei Sokrates und Platon, aber auch im kaiserzeitlichen Platonismus, ein radikaler Neueinsatz erfolgt sein soll" (XLV–XLVII). Die Seiten XVI–XXIV bringen eine fundiert belegte Zusammenfassung der „wesentlichsten Ergebnisse der bisherigen Versuche, den Inhalt der ungeschriebenen Lehre Platons zu rekonstruieren" (XVI). Es folgt die Behandlung von Fragen, die sich aus dieser Darstellung ergeben (XXV–XXXIV). Die Ausführungen über das Verhältnis der Dialoge zur ungeschriebenen Lehre Platons (XXXIV–XLIII) berühren einen, wenn nicht den entscheidenden Punkt der Kontroverse. Es ist unbestreitbar, daß die Rekonstruktionsversuche der Prinzipienlehre die Bedeutung vieler Stellen vor allem in den späten Dialogen erst erschlossen haben. Mit Recht schreibt der Hrsg., daß „z. B. vor allem Robin und Gaiser für die Auslegung des *Timaios* mit all seinen vermeintlich senil-abstrusen Zahlenspielereien völlig neue Grundlagen geschaffen" haben (XLI). Mit allem Nachdruck möchte der Rez. aber darauf hinweisen, daß es einen äußerst folgenschweren Rückschritt der Platonforschung darstellen würde, wenn Schleiermachers Auffassung, daß zwischen Inhalt und Form der platonischen Dialoge eine organische Einheit besteht, nicht weiterhin vor allem für die frühen und mittleren Dialoge (bis zum *Phaidros* einschließlich) *das* grundlegende Auslegungsprinzip bliebe. W. ist der Auffassung, die fortschreitende Rekonstruktion der Prinzipienlehre könne unser Verständnis des platonischen Dialogs als eines philosophischen Kunstwerks im Sinne Schleiermachers fördern, „insofern dieses Schriftwerk als εἴδωλον ... jener ungeschriebenen Lehre fungiert und Platon selbst daher den Lesern seiner Dialoge immer wieder eine σμικρὰ ἔνδειξις ... auf die Prinzipienlehre zuteil werden läßt" (XXXIX f.). Daß die Dialoge solche Hinweise enthalten und daß die Prinzipienlehre in diesem Sinn für das Verständnis der Dialoge fruchtbar sein kann, möchte der Rez. nicht bestreiten. Wenn die Interpretation der platonischen Dialoge sich jedoch darauf beschränken wollte, diese auf den esoterischen Hintergrund hin durchsichtig zu machen, so wäre das nach Ansicht des Rez. eine folgenschwere Engführung, durch die entscheidende Nuancen und philosophische Aussagen der platonischen Dialoge verlorengingen. Die auf S. XLVII zitierte Aussage H. J. Krämers, es folge aus der Wiedererschließung der Prinzipienlehre „keine Aufhebung des existentiell-dialogischen Moments", läßt hoffen, daß zu der geäußerten Befürchtung kein Anlaß besteht.

Auswahlprinzip des Bandes ist es, „eine Reihe von gewichtigen Beiträgen, die die Forschung in These und Antithese mannigfach gefördert haben, mit solchen zu verbinden, die die Forschungsgeschichte und den jeweils erreichten Stand mehr reflektierend zusammenfassen" (XLVII f.). Der Band bringt folgende Arbeiten: *H. Cherniss,* Speusippos, Xenokrates und die polemische Methode des Aristoteles, aus: H. Cherniss, The Riddle of the Early Academy, University of California Press (1945); *C. J. de Vogel,* Probleme der späteren Philosophie Platons, aus: Mnemosyne IV 2 (1949); *E. Berti,* Über das Verhältnis von literarischem Werk und ungeschriebener Lehre bei Platon in der Sicht der neueren Forschung (Rez. zu H. J. Krämer, Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon, Mus. Helv. 21 [1964]), aus: Rivista Critica di Storia della Filosofia 20 (1965); *K. Oehler,* Der entmythologisierte Platon, aus: ZPhForsch 19 (1965); *H. Leisegang,* Platons Diairesis der Ideen und Zahlen in der Deutung von Julius Stenzel, aus: H. Leisegang, Die Platondeutung der Gegenwart (Karlsruhe 1929); *H. Gomperz,* Platons philosophisches System, aus: Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy (London 1931); *P. Wilpert,* Neue Fragmente aus ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ, aus: Hermes 76 (1941); *C. J. de Vogel,* Die Spätphase der Philosophie Platons und ihre Interpretation durch Léon Robin, aus: Studia Varia Carolo G. Vollgraff a discipulis oblata (Amsterdam 1948); *W. Bröcker,* Plato über das Gute, aus: Lexis II 1 (1949); *E. Berti,* Eine neue Rekonstruktion der ungeschriebenen Lehre Platons (Rez. zu K. Gaiser, Platons Ungeschriebene Lehre [Stuttgart 1963]), aus: Giornale di Metafisica 19 (1964); *L. Robin,* Untersuchungen über die Bedeutung und Stellung der Physik in der Philosophie Platons, aus: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 43 (1918); *J. Stenzel,* Die Dialektik des platonischen Seinsbegriffs, aus: J. Stenzel, Metaphysik des Altertums (München–Berlin 1929/1931); *P. Wilpert,* Eine Elementenlehre im platonischen Philebos, aus: Studies presented to David Moore Robinson on his seventieth birthday II, hrsg. von G. E. Mylonas und D. Raymond (St. Louis

1953); *K. Gaiser,* Platons Menon und die Akademie, aus: ArchGeschPh 46 (1964); *H. J. Krämer,* Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon, aus: Philologus 110 (1966).

Eine wertvolle Hilfe stellt die Auswahlbibliographie (449–464) dar, die alle für das Thema des Bandes wichtigen Veröffentlichungen seit 1900 zu erfassen versucht. Sie erhält zusätzlichen Wert dadurch, daß sie auch die umfangreicheren Rezensionen aufführt. Leider hat der Hrsg. nicht angegeben, wann die Bibliographie abgeschlossen wurde. Der Band schließt mit einem „Verzeichnis der antiken Autoren und Stellen" (465–475), das die für die Rekonstruktion der platonischen Prinzipienlehre wichtigeren Stellen bringt, die in den Arbeiten des Bandes ausführlicher interpretiert oder ausgeschrieben bezw. mehrmals angeführt worden sind.

F. Ricken, S. J.

Bien, Günther, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles* (Alber-Broschur Philosophie). 8° (404 S.) Freiburg 1973, Alber.

Diese überarbeitete Bochumer Habilitationsschrift stellt sich zwei Aufgaben: 1. Sie möchte Reflexionen „über die politische Philosophie als einen bestimmten Teilbereich im enzyklopädischen System des Aristoteles" vortragen. 2. Es soll die These begründet werden, „daß bei Aristoteles *die* praktische (als politische) Philosophie überhaupt allererst ihre Grundlegung erfahren hat" (11). Diese These enthält (a) einen „Vorgriff" über den Einfluß des Aristoteles auf eine bestimmte Disziplin der abendländischen Philosophie und (b) eine Behauptung über das Verhältnis Aristoteles – Platon. Der Verf. wendet sich gegen die „gängige Redeweise von ‚*der* platonisch-aristotelischen Philosophie'" (14) und geht davon aus, „daß Aristoteles sich zumeist antithetisch zu Platon verhält". Diese Antithese sei jedoch keine totale, da Aristoteles zwischen Platon und der Sophistik vermittle (15 f.).

Zu 1. Der weitaus größte Teil des Buches gilt der Darstellung der politischen Philosophie des Aristoteles. Dabei ist als Gliederung die mehrfache Bedeutung des aristotelischen Begriffs der Politik zugrunde gelegt. B. geht aus vom Begriff des Politischen als dem zum Menschen und seiner Welt Gehörigen und dem Begriff der Politik als praktischer Philosophie (2. Tl., 59–193). Der 3. Tl. (195–267) behandelt den durch die Unterscheidung von Ethik und Politik gegebenen Politik-Begriff. Nach der Abgrenzung von Politik und Ökonomik im 4. Tl. (269–313) behandelt der 5. Tl. (315–343) „Politeia" und „politisch" als spezifische Verfassungsbegriffe. – Wie verhalten diese verschiedenen Politik-Begriffe sich zueinander? B. grenzt den Politik-Begriff der „Ethik" von dem der „Politik" in drei Schritten ab. (a) Er zeigt zunächst anhand von Pol. VII 1323a 14 ff., in welcher Weise Aristoteles die politische von der ethischen Fragestellung unterscheidet (207 f.): „Als spezifisch politisches Problem zeigt sich ... das Thema der Verfassung ... und Ordnung ... des Staates" (208). (b) Gegenüber neuzeitlichen Begriffen wird diese These dann jedoch eingeschränkt; B. spricht von einer „relativen Trennung von Politik und Ethik bei Aristoteles". „Die Betonung des Vorliegens einer Unterscheidung zwischen Politik und Ethik bei Aristoteles dient zur Abgrenzung gegen Platons Konzeption; die Deutung dieser Unterscheidung als einer nicht absoluten dient zur Absetzung gegen den spezifisch neuzeitlichen Ansatz" (209). Gegenüber der neuzeitlichen Trennung von Politik und Moral zeigt B., daß bei Aristoteles die Verfassung die Aufgabe hat, „die sittlichen Qualitäten der unter ihr lebenden Bürger zu befördern" (222). Bei Aristoteles ist die Sittlichkeit des Handelns „nicht von Sitte und Gesetz zu trennen. Erst die Politeia ermächtigt den Bürger zum guten Leben" (224). Der Begriff der universalen Gerechtigkeit als der vollkommenen Tugend zeige, wie sehr bei Aristoteles das Politische als Sphäre des Gesetzes und Rechtes mit der Ethik als Theorie des richtigen Handelns zusammenhängt (226). (c) In einem dritten Schritt hebt der Verf. schließlich die Trennung von Ethik und Politik (bzw. den Unterschied des Politik-Begriffs der „Ethik" gegenüber dem der „Politik") bei Aristoteles gegenüber ihrer Ununterscheidbarkeit bei Platon hervor. Der Politik-Begriff der Ethik zielt, wie B. im Anschluß an EN X 10 ausführt, „auf eine Theorie der Bedingungen der Ermöglichung eines guten Lebens ohne Theorie und Philosophie, auf eine Erziehung und Gewöhnung durch gute Gesetze" (242). Von ihm ist, wie der Verf. „mit Nachdruck" betont, das, „was den Inhalt der Disziplin und der Bücher ‚Politika' ausmacht, ... im Ansatz"

unterschieden. Die unter dem Titel „Politik" überlieferten Bücher verstehen Politik als Institutionenkunde; nach ihnen ist Politik „die Theorie der Regimentsformen und Staatsverfassungen, ihrer Erhaltungs- und Umsturzbedingungen" (243). B. begründet seine These von den im Ansatz verschiedenen Politik-Begriffen oder der „Ausfällung der Ethik aus der Politik" (257) durch eine Interpretation von Pol. III 4, wo Aristoteles das Verhältnis der Tugend des Menschen zu der des Bürgers behandelt (257–267): Während Platon im Anschluß an die alte Polis einen engen Zusammenhang zwischen der sittlichen Verfassung des Menschen und der politischen Verfassung sieht, gelangt Aristoteles „im Verfolg seiner staatstheoretischen Untersuchungen zur Erkenntnis einer spezifischen Relativität der Verfassungen und wird durch diese Einsicht gezwungen, jene vorher problemlose Zuordnung aufzugeben, und zwar in der Form, daß die fraglose Identifikation des Menschen mit dem Bürger nicht mehr zu halten ist" (257 f.). Das Ergebnis von Pol. III 4 sieht B. in 1276b30–34 ausgesprochen: Die Tugend des Bürgers richtet sich nach der jeweiligen Verfassung. Da es aber nur *eine* vollkommene Tugend des Menschen geben kann, ist diese von der des Bürgers verschieden. Innerhalb der aristotelischen „Politik" unterscheidet B. dann zwischen primären und abgeleiteten Politik-Begriffen: „Primär und hauptsächlich" ist Politik „(1) Theorie der Politie, der ersten und mit dem gemeinsamen Namen bezeichneten Verfassung, sodann Lehre von Politeia, Verfassung überhaupt, und (2) abgeleitet davon Theorie all der Themen und Gegenstände, die davon abhängen und im abgeleiteten Sinne auch ‚politeia' genannt werden können" (319 f.). Was die unter (2) angesprochenen Themen und Gegenstände sind, wird an dieser Stelle nicht deutlich.

Dem Verf. ist darin zuzustimmen, daß der „Ethik" und der „Politik" ein jeweils verschiedener Politik-Begriff zugrunde liegt. Ebenso hebt er gegenüber der neuzeitlichen Begrifflichkeit zu Recht die Einheit von Ethik und Politik bei Aristoteles hervor. – Man hätte allerdings gewünscht, daß der aristotelische Politik-Begriff klarer in einer Weise entfaltet würde, aus der Einheit und Unterschied von Ethik und Politik bzw. des Politik-Begriffs der „Ethik" und des Politik-Begriffs der „Politik" hervorgehen. Mit Recht weist B. darauf hin, daß die aristotelische Theorie der Politie, d. h. der besten Verfassung, eine Idealstaatstheorie ist. Die „Politik" ist also, wie er hervorhebt, mehr als eine empirische Verfassungskunde; die verschiedenen Verfassungen werden von einem Ideal her gewertet (320–323). Dann wäre aber zu fragen, wie Aristoteles seine Wertung der Politie als idealer Verfassung begründet. Eine Antwort kann nur gegeben werden, wenn man auf den Politik-Begriff der „Ethik" zurückgreift, die unter Politik die Wissenschaft vom letzten Ziel oder Gut des Menschen versteht (EN 1094a26 ff.; 1095a16 f.; 1099b29 f.; 1152b2). Das Gut des Menschen ist Kriterium für die Wertung einer Verfassung. Aristoteles hebt am Anfang von Pol. VII (1323a14 ff.) hervor, daß die Frage nach der besten Verfassung, die die Politik stellt (vgl. z. B. auch 1260b27 ff.; 1288b22), nur beantwortet werden kann, wenn die Frage nach dem besten Leben, d. h. dem Gut des Menschen, zuvor eine Antwort gefunden hat. B. zieht diese Stelle heran, um die politische von der ethischen Fragestellung abzugrenzen (207 f.). Aus ihr geht aber, was beim Verf. nicht deutlich wird, zugleich hervor, daß die Politik notwendig eine Antwort auf die Frage nach dem Gut des Menschen oder dem besten Leben voraussetzt (1323a15 f. 19 f.; b21–23; 1323b40–1324a2). Dieser Zusammenhang wird auch außerhalb des frühen Buches VII deutlich, und zwar an den Stellen, nach denen das Ziel der Polis das gute Leben ist (z. B. 1252b30; 1278b22; 1280b33 f.) (vgl. 222). Aus EN X 10 geht hervor, daß die Frage nach der besten Verfassung motiviert ist durch die Frage nach dem besten Leben. – Zu untersuchen wäre auch, inwieweit die Wertung der Verfassungen in der „Politik" ihre Maßstäbe der Gerechtigkeitsabhandlung der Nikomachischen Ethik (EN V) entnimmt. Nicht zuletzt werden Unterschied *und Zusammenhang* von Politik und Ethik deutlich in Pol. III 4, das der Verf. für seine These heranzieht, der Politik-Begriff der „Politik" sei von dem der „Ethik" im Ansatz unterschieden. Die Stelle 1276b30–34, auf die sich B. beruft, stellt nur ein vorläufiges Ergebnis dar, das im weiteren Verlauf des Kapitels differenziert wird: In 1277a12–14 stellt Aristoteles aufgrund der vorhergehenden Überlegungen fest, daß die Tugend des guten Mannes und die des guten Bürgers *schlechthin* (ἁπλῶς) nicht dieselbe sei, und fragt, ob sie bei *bestimmten* Menschen (τινός) dieselbe sei. Seine Antwort lautet: Die Tugend

eines guten Herrschers und die eines guten Mannes ist dieselbe (1277a14 f. 20 f.). Die Tugend des guten Bürgers besteht aber darin, daß er ein guter Herrscher und ein guter Untergebener ist (a25–27; b15 f.). Die Tugend des Bürgers, insofern er ein guter Herrscher ist, ist mit der des guten Mannes identisch, denn als solcher besitzt er nicht nur die ethischen Tugenden, sondern auch die Phronesis (1277b25–29). Daß B. anhand von Pol. III 4 eine „Ausfällung der Ethik aus der Politik" begründen will, ist um so unverständlicher, als er selbst darauf hinweist, daß in einer Zusammenfassung von III 4 in III 18, 1288a37 ff. die Tugend des Mannes und die des Bürgers im besten Staat gleichgesetzt werden (vgl. auch den Verweis des Verf. auf 1278b1 ff. in Anm. 29) (262). Diese Stelle ist nicht, wie er in Anm. 29 annimmt, mit III 4, 1276b37 ff. unvereinbar. Denn die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, daß auch im besten Staat zwar notwendig alle gute Bürger sind, aber auch ein solcher Staat nicht nur aus Guten besteht, wird in III 5 durch die Unterscheidung verschiedener Arten von Bürgern gelöst. Die Frage nach dem Verhältnis des Politik-Begriffs der Nikomachischen Ethik (Wissenschaft, die das Gut des Menschen zum Gegenstand hat) und dem der „Politik" (Wissenschaft von der besten Verfassung) ist also in der vorliegenden Arbeit nicht befriedigend gelöst. Sie kann auch hier nicht beantwortet werden. Dem Politik-Begriff der „Ethik" kommt aber insofern ein Vorrang zu, als die Frage nach der besten Verfassung durch die nach dem guten Leben motiviert ist und nur beantwortet werden kann, wenn zuvor diese Frage geklärt ist.

Zu 2. Der Einfluß des Aristoteles auf die abendländische Tradition der praktischen Philosophie wird anhand einzelner Beispiele angedeutet. Der Verf. weist darauf hin, daß die von Aristoteles begründete Tradition mit Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechtes" zu Ende geht. Er beschreibt den Ort, den die praktische Philosophie des Aristoteles innerhalb der geschichtlichen Reflexion der §§ 341–360 der Hegelschen „Rechtsphilosophie" einnimmt (45–57). Er bringt Beispiele aus der Geschichte für eine Kritik an der aristotelischen praktischen Philosophie, die von platonischen Voraussetzungen ausgeht (180–193). Er zeigt, wie die aristotelischen Begriffe der Ethik und Politik sich von entsprechenden neuzeitlichen Begriffen unterscheiden (208–228). – Der abschließende 6. Tl. führt aus, in welcher Weise die aristotelische praktische Philosophie bei Kant, J.A. Eberhard, F. Schlegel und in Hegels „Rechtsphilosophie" fortwirkt und wie diese Autoren sich von ihr abgrenzen (344–364). Wiederholt hebt die Interpretation die aristotelische von der entsprechenden platonischen Position ab. Für die Platon-Interpretation der Arbeit seien zwei Beispiele herausgegriffen. Auf S. 162–180 stellt B. dem aristotelischen das platonische Theorie-Praxis-Verhältnis gegenüber: Entgegen der aristotelischen Unterscheidung zwischen Sophia und Phronesis, theoretischer und praktischer Philosophie, Theorie und Praxis seien bei Platon Theorie und Praxis „vermittlungslos ineinsgesetzt"; Philosophie sei nach ihm „schlechthin praktische Philosophie" (163). Eine solche „vermittlungslose Identifikation von Gegensätzen" habe „die Eigentümlichkeit, in ihr Gegenteil umzuschlagen. Platons Philosophie insgesamt ist von der Aristotelischen Disjunktion her gesehen ... letztlich im Grunde nichts anderes als theoretische Seinsphilosophie" (164 f.). Diese Behauptung wird lediglich durch eine Übernahme der Thesen von H. J. Krämer belegt. Aus der Ineinssetzung von Theorie und Praxis ergebe sich für das Ethische: „Allein das theoretische Leben ist gerecht und wird gerechtfertigt" (166). Geht man vom Höhlengleichnis aus, so kann man zwar sagen, das theoretische Leben stelle das höchste Glück des Menschen dar. Dagegen kann man nicht behaupten, allein dieses Leben sei gerechtfertigt. Im Gegenteil: Nach Rep. 519b–520d ist im idealen Staat das praktische Leben, die Verwaltung des Staates, nicht nur gerechtfertigt, sondern gefordert. Das ausschließlich theoretische Leben kann dagegen nicht gerechtfertigt werden, weil es gegen die Gerechtigkeit verstößt. Bei Platon werde „der Mensch nicht in seiner spezifischen Besonderheit gegenüber allem bloß Naturalen in den Blick gefaßt wie bei Aristoteles". Die „sterbliche, in Orientierung am Animalischen beschriebene Natur" werde „vermittlungslos aufgehoben in diejenige Existenz- und Seinsform, die am Ewigen unmittelbar partizipiert" (179 f.). Wenn man etwa die in Rep. 436a–441c dargelegte Anthropologie, besonders die Ausführungen über den muthaften Seelenteil, die Trichotomie des Phaidros und die Vermittlungsstufen zwischen Sinnlichkeit und Geist im Symposion im Blick hat, wird man diesen

Behauptungen schwerlich zustimmen können. Auf S. 243–252 stellt B. der Unterscheidung zwischen Ethik und Politik bei Aristoteles deren „Ununterscheidbarkeit" bei Platon entgegen. Dieser Abschnitt orientiert sich an der Platon-Kritik in der „Politik", vor allem an Pol. II 1–6. B. stellt heraus, „daß die grundsätzliche Entscheidung des Aristoteles gegen Platon darin liegt, die ‚Politeia' eben als ein politisches Buch zu lesen" (247); d. h., „die entscheidende Kritik des Aristoteles an Platons ... Philosophiekonzeption" liege „in eben jener seligierenden und transformierenden Projektion ihrer Gehalte auf die Ebene dieser von ihm allererst theoretisch konstituierten spezifisch politischen Problematik" (245 f.). Es werden Autoren angeführt, die gerade diesen Ansatz der aristotelischen Platonkritik einer Metakritik unterziehen (246 f.). Leider bleibt es bei dieser Gegenüberstellung. – Im folgenden stellt der Verf. die These auf, das unvermittelte Verhältnis von Ethik und Politik in Form einer totalen Pädagogisierung und Ethisierung des Politischen führe bei Platon schließlich zur absoluten Dominanz des Politischen und zur Negation der Ethik und Pädagogik (249). Was immer es damit auf sich haben mag: Belegt wird diese umfassende Aussage nur durch die Platonkritik in Pol. 1263b29 ff. Kann man aber anhand der aristotelischen Kritik an der Eigentumsordnung in Platons „Staat" eine so weitreichende These aufstellen? Könnte man den Vorwurf einer Ethisierung des Politischen nicht auch gegen Aristoteles erheben, wenn man etwa an EN X 10 oder die Erziehungslehre von Pol. VIII denkt?

F. Ricken, S. J.

Lattke, Michael, *Einheit im Wort.* Die spezifische Bedeutung von „agape", „agapan" und „filein" im Johannesevangelium (Studien zum AT u. NT, XLI). Gr. 8° (279 S.) München 1975, Kösel.

Zu einer Reihe anderer neuerer Monographien zu johanneischen Schlüsselbegriffen gesellt sich diese Freiburger Dissertation bei A. Vögtle, Ergebnis der Studienjahre des Verf. an den Universitäten Tübingen, Freiburg und Münster. Die im Umfang überschaubare, flüssig und ansprechend geschriebene Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: „I. Sprachlicher Befund und religionsgeschichtliche Fragen" und „II. ‚Lieben' im Johannesevangelium, exegetischer Teil". Auf eine Schlußzusammenfassung wird verzichtet, so daß man die grundlegenden Thesen des Verf. eher aus dem ersten Teil seiner Arbeit zu entnehmen hat. Eine erste Übersicht über das johanneische Vokabular von „lieben" ergibt die praktische Synonymität von ἀγάπη/ἀγαπᾶν einerseits und φιλεῖν anderseits. Auffallend ist das „Fehlen von ἔρως, ἐρᾶν (ἐρᾶσθαι) und στέργειν". In einem Abschnitt über „Die johanneische Sprachstruktur im Zusammenhang mit ‚lieben'" wird „lieben" als „personales Subjekt-Objekt-Verhältnis", und zwar als „reziprokes Verhältnis" gefaßt, das durch „kettenartige Abhängigkeit" bestimmt ist: die Liebe der Gläubigen untereinander und zu Jesus bzw. Jesu zu ihnen ist verankert in der Liebe zwischen Vater und Sohn, vor allem in den Abschiedsreden. Die Eigentümlichkeit dieser reziproken, kettenartigen Abbildhaftigkeit ist in den Abschiedsreden so ausgeprägt, daß L. innerhalb eines weiteren Abschnitts von einer „Beschränkung von ‚lieben' auf die (Abschieds-) Reden" sprechen kann. Die „Reziprozität und Abbildhaftigkeit", die den johanneischen Gebrauch von „lieben" kennzeichnet, ist im übrigen auch „bei anderen johanneischen Begriffen" gegeben, die daraufhin untersucht werden. Den eigenen exegetischen Untersuchungen vorausgreifend kommt L. in einem letzten Abschnitt des ersten Teils seiner Arbeit auf „‚Lieben' und die Frage nach der Herkunft der johanneischen Sprache und Begriffswelt" zu sprechen. Hier zeigt sich nun in voller Deutlichkeit, in wie starkem Maße der Verf. den Arbeiten von *W. Bauer, R. Bultmann, E. Käsemann, M. Dibelius, L. Schottroff* und *S. Schulz* am Johannesevangelium verpflichtet ist. Zwar wird das Johannesevangelium im Anschluß an *J. M. Robinson* u. a. durchaus als eine Entwicklungslinie gesehen, aber eben als „eine gnostisierende Entwicklungslinie, in welcher das Johannesevangelium seinen religionsgeschichtlichen Ort hat" (Zitat auf S. 44). – Auf der Grundlage dieser Einordnung interessiert L. dann vor allem „‚Lieben' und sein Verhältnis zur gnostisch-dualistischen Terminologie". Ein „religionsgeschichtlicher Exkurs zu ‚lieben' im Johannesevangelium" (54–62) bringt darum fast ausschließlich gnostische Parallelen, aus dem AT und Judentum nur eine halbe Textseite!

Der zweite, exegetische Hauptteil scheidet zunächst die Textstellen außerhalb der

Abschiedsreden als weniger relevant aus. Schon hier zeigt sich freilich nach dem Verf. die starke Ausrichtung des joh. „Liebens" auf die „Einheit im Wort". Das wird bereits deutlich bei der sehr ausführlichen und sorgfältigen Exegese von Joh 3, 16 (64–85), mit der dieser Abschnitt beginnt und die zu den lesenswertesten Passagen des Buches gehört. Die „Gabe" des Sohnes durch den Vater aufgrund seiner Liebe zur Welt darf nach L. nicht vorschnell mit der Hingabe in den Tod identifiziert werden. Sie ist vielmehr von der „Sendung" des Sohnes in die Welt her zu verstehen, von der im folgenden Vers die Rede ist und die den Glauben an die Botschaft des Sohnes zum Ziel hat. In ähnliche Zusammenhänge führen nach dem Verf. auch Joh 3, 35; 5, 20; 8, 42 und 10, 17. Freilich fehlt hier durchweg die für die innerhalb der Abschiedsreden angetroffene Vorstellung der „Reziprozität" und „kettenartigen Abhängigkeit". Diese beherrschen vielmehr die Texte von der „Liebe" in den joh. Abschiedsreden. Das Problem der Dubletten und Ungereimtheiten innerhalb dieser Reden möchte L. durch eine Umstellungshypothese lösen, mit der er (ohne sehr durchschlagende Gründe) die Kap. 15–17 hinter Joh 13, 31a unterbringt, mit Joh 13, 31b–14, 31 als Abschluß. (Doch vgl. dagegen den ernstzunehmenden Strukturierungsvorschlag von *J. Schneider* in der Fsch E. Fascher.) Die gesamten Abschiedsreden werden dem Johannesevangelisten bzw. der ihm vorliegenden Tradition zugeschrieben, wobei in Kap. 17 ein besonders reiner Ausdruck johanneischer Theologie gesehen wird (vgl. 196). So heißt es von Joh 17, 20–26: „Dieser letzte Abschnitt von Kap. 17 ist aber sachlich und sprachlich fest verzahnt nicht nur mit dem vorangehenden Teil von Kap. 17, sondern mit den Abschiedsreden, ja mit den johanneischen Reden insgesamt. Gleichzeitig bildet er den Höhepunkt in dem Sinn, daß in einmaliger Deutlichkeit das Ziel der Sendung, Offenbarung, Scheidung und Erlösung herausgestellt wird: Einheit von Vater und Sohn und den Ihrigen gegenüber dem nichterkennenden Kosmos" (ebd.). Die Zuweisung dieses Kapitels (sowie der Abschiedsreden ab Kap. 15) durch *J. Becker* (ZNW 1969 f.) zu einer nachjohanneischen Redaktion wird von L. ausdrücklich zurückgewiesen. Ähnlich wie in der Fußwaschungsgeschichte von Joh 15, 3 her die Reinheit der Jünger als Einheit mit Jesus kraft seines Offenbarungswortes gedeutet wird, so wird nun auch die Einheit der Jünger untereinander und mit Jesus und dadurch mit dem Vater im Wort der Offenbarung verankert. Die Liebe rückt hier eng an das joh. Glauben, wird aber gnostisch als „Entweltlichung" durch die Aufnahme in den Bereich der „Himmlischen" gedeutet. Jede ethische, aber auch jede mystische Interpretation der joh. Liebe wird abgelehnt. – Wie schon aus der Darstellung des Verlaufs der Arbeit hervorging, ist die Studie L.s mit einer Reihe von Prämissen belastet, die auch das theologische Ergebnis beeinflussen. Die starke Auswahl beim religionsgeschichtlichen Hintergrund beruht nicht nur auf Forschungsergebnissen, sondern wenigstens teilweise auf einer Vorentscheidung, deren geistige Ahnen bereits genannt wurden. Gerade für das ἀγαπᾶν ἀλλήλους hätten etwa die Testamente der Zwölf Patriarchen herangezogen werden müssen (vgl. wörtlich TDan 5, 3; TGad 6, 1.3; die Anrede τεκνία TSimeon 7, 1 sowie τέκνα passim). Generell kommt die jüdische, namentlich auch rabbinische Literatur bei der Berücksichtigung zu kurz. Das gilt speziell von den joh. Immanenzformeln auf dem Hintergrund der jüdischen Mystik des „Einwohnens" (Schechinah). Auch der offensichtliche Einfluß des alttestamentlichen Bundesgedankens auf die Verbindung von Halten der ἐντολαί und „Liebe", auf den *R. E. Brown* in seinem Kommentar aufmerksam gemacht hat, hätte wenigstens erwähnt werden sollen. Auch neutestamentliche Parallelen, auf die im genannten Kommentar von Brown ununterbrochen verwiesen wird, erscheinen meist nur als Gegenstand von Warnungen vor Vergleichen (so steht doch hinter dem etwas mühsam erklärten: „es kommt der Fürst dieser Welt" Joh 14, 31 offensichtlich das johanneisch reinterpretierte: „seht, mein Verräter naht" von Mk 14, 42, da auch die erste Hälfte dieses Mk-Verses bei Joh erscheint – vgl. zu S. 238 f.). Die literarkritischen Voraussetzungen teilt L. mit vielen gegenwärtigen Johannesforschern. Aber ist es so sicher, daß ganz Joh 13 und die gesamten Kap. 15–17 johanneisch sind? L. verweist mit Recht auf die einschlägigen Arbeiten von *G. Richter*, zu denen sich der Artikel von *H. Thyen* in der Fsch K. G. Kuhn (1971) gesellt, dazu die genannten Artikel von *J. Becker*. Dem Rez. erscheint eine nachjohanneische Herkunft sowohl der zweiten Deutung der Fußwaschung wie auch von Joh 13, 34 f. und Joh 15–17 wahrscheinlicher. Das Substantiv

ἀγάπη kommt – mit Ausnahme von Joh 5, 42 – nur hier und in den Johannesbriefen vor. Auch ἐντολή, zumal als „neues Gebot", scheint dieser späteren Schicht vorbehalten zu sein, ebenso generell die Formeln der „Reziprozität" und „kettenartigen Abbildhaftigkeit". Der Grund für das „neue Gebot" der „Bruderliebe" (warum solche Scheu vor diesen Ausdrücken?) dürfte in der gewandelten Situation der joh. Gemeinde liegen, deren Einheit im Glauben durch die aufkommende gnostische Krise gefährdet gewesen zu sein scheint, wobei durchaus zugegeben werden kann, daß diese Krise durch ein gnostisierendes Christenum in dieser Gemeinde selbst mitheraufbeschworen wurde. – Den Gewinn der Arbeit L.s sehe ich vor allem in dem konsequenten Versuch, das Thema der „Liebe" im Johannesevangelium in den Rahmen der (freilich rein gnostisch aufgefaßten) Offenbarungstheologie dieses Evangeliums zu stellen. Dabei werden zahlreiche beachtenswerte Einzelexegesen geliefert. Die Literatur ist umfassend berücksichtigt, im Quellenverzeichnis wird leider die Orientierung dadurch erschwert, daß teils nach Titeln, teils nach Herausgebern angeordnet wird, das im Schreibmaschinensatz geschriebene Buch ist gut lesbar (trotz zu kleiner griechischer Typen), im wesentlichen fehlerfrei (μονογενής schreibt man freilich mit Akut: S. 70–74) und überdies lobenswerterweise zu einem verhältnismäßig erschwinglichen Preis angeboten. Ein Stellen- und Autorenregister ergänzen die sorgfältige Ausgabe. J. Beutler, S. J.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds.* Gr. 8° (XII u. 446 S.) London ³1972, Longman.

Das Standardwerk von K. bietet eine systematische Darstellung der Geschichte der frühchristlichen Glaubensbekenntnisse, mit dem Versuch, in der Übernahme des Erbes der vergangenen Forschung eine neue Synthese des Bestehenden zu wagen. Das erstmals 1950 erschienene Werk liegt nun in 3., überarbeiteter Auflage vor und ist in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie" (Gö 1972) zugänglich.

Die wertvollen und inzwischen vielfach angenommenen Ergebnisse sollen nicht noch einmal aufgezählt werden; dazu sei auf die eingehende Besprechung in Schol 28 (1953) 267–271 verwiesen. Hier geht es um die Unterschiede, die zwischen 1. und 3. Aufl. bestehen. Eine sorgfältige Durchsicht der Arbeiten von 1950 und 1972 läßt eine durchgehende Gleichheit des Inhalts erkennen, mit Ausnahme der Partien, auf die das Vorwort eigens hinweist. Da sind vor allem die Kapitel X und XI zu nennen. *The Constantinopolitan Creed* (296–331) stützt sich nun vornehmlich auf die Untersuchung von A. M. Ritter, dem K. folgt, dann auch auf G. L. Dossetti. C fällt nicht mit dem Bekenntnis der Väter von Konstantinopel zusammen, es entstammt vielmehr einem örtlichen Taufbekenntnis, das 381 als endgültige Form des nizänischen Credos bestätigt wurde (325 f.). Diese Bestätigung erfolgte in der Weise, als man C – entsprechend der Kontroverse zwischen der rechtgläubigen Mehrheit und den Pneumatomachen – umarbeitete (326–331), freilich nicht so, daß letztere sich damit hätten identifizieren können. Abschließend resümiert K., "that C was in a real, though rather special, sense the creed of the 150 fathers" (329).

The Teaching and History of C (332–367) geht auf den Lehrgehalt von C und dessen dogmengeschichtliche Bedeutung ein. Nachdrücklich stellt K. heraus, wie sehr die ursprüngliche Funktion von C 381 auf eine Annäherung mit den Pneumatomachen abgestellt war; den Apollinarismus zurückzuweisen, lag nicht primär in der Absicht des Konzils, wenngleich es später stärker in diesem Sinne herangezogen wurde (336 f.). Die Pneumatomachen vermochten C aufgrund der von ihnen abgelehnten Wendung *qui ex Patre procedit* auch in den folgenden Jahrzehnten nicht anzuerkennen (343 f., 341). Im Rahmen der frühchristlichen Ausbreitung des *filioque* kommt K. zu einer neuen Variante: Phoebadius von Agen und Ambrosius werden als Textzeugen ausgeschieden; an ihre Stelle tritt Marius Victorinus, der aber ebenso wie Hilarius nur indirekt vom Ausgang des Geistes aus dem Sohn spricht (358 f.).

Im Vorwort kündigt K. an, er habe den Abschnitt *The Descent to Hell* (378–383) einer „substantial modification" (V) unterworfen. Ein Vergleich zwischen 1. und 3. Aufl. wirft jedoch Zweifel an diesem Anspruch auf: Beim Aufweis des patristi-

schen Befundes haben zwar die beiden Artikel von A. Grillmeier den von F. Loofs verdrängt, ohne daß aber die neuen Ergebnisse eingearbeitet worden sind (380). Dafür ist die Neubearbeitung des Descensus-Artikels aus ZKTh 71 (1949) 1–53. 184–203, in: *A. Grillmeier,* Mit ihm und in ihm (Freiburg–Basel–Wien 1975) 76–174, zu beachten. Lediglich die Pascha-Homilie Melitons und die Anaphora Hippolyts tauchen als Zeugen erstmals auf (381). Ob die Einfügung des Descensus in das Credo auf antiapollinaristische Tendenzen zurückgeführt werden kann, erörtert K. in seinem Für und Wider, hält das Motiv schließlich jedoch – wie in der 1. Aufl. – für zu gewagt (382). Die Annahme, der Westen habe die Bekenntnisformel unter östlichem Einfluß übernommen, wird als „very likely" (379), nicht mehr als „extremely likely" ([1]379) bezeichnet. Eine grundlegende Umarbeitung bleibt daher ein Desiderat: Die beiden wichtigen ntl. Beiträge von *J. Jeremias,* Zwischen Karfreitag und Ostern: Abba (Gö 1966) 323–331 und *W. J. Dalton,* Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3, 18–4, 6 (R 1965) helfen, den theol. Ausgangspunkt für die beginnende frühchristliche Entfaltung herauszuarbeiten. In kritischer Auseinandersetzung mit *W. Bieder,* Die Vorstellung von der Höllenfahrt Christi (Z 1949) könnte dann, vor allem mit Hilfe der Arbeit von *B. Reicke,* The disobedient Spirits and christian Baptism (Kop 1946) das dogmengeschichtliche Fundament gelegt werden, um die Glaubensformel vom Abstieg in das Totenreich für die Symbolgeschichte fruchtbar zu machen.

Im Gegensatz dazu trifft für den Abschnitt *The Communion of Saints* (388 bis 397) die erwähnte „substantial modification" (V) zu. Besondere Aufmerksamkeit verlangt die Verlegung des Entstehungsortes dieser Formel: Nicetas von Remesiana, bei dem die Formel erstmals innerhalb eines Symbolums auftritt, ist nachweislich von Einflüssen aus dem Osten abhängig. K. weist anhand beachtlicher Gründe auf, daß ein östlicher Ursprung hohe Wahrscheinlichkeit besitzt (389 f.). Damit scheidet die Hypothese eines gallischen Ursprungs aus ([1]390). Unter Hinweis auf W. Elert und S. Benko verdeutlicht K. sodann die eucharistisch-sakramentale Auslegung der *sanctorum communio,* die seit dem späten 19. Jh. im Vormarsch befindlich ist (390 mit Anm. 3). Dennoch hält er an der Ursprünglichkeit der traditionellen Interpretation fest, die das Wort als eine Gemeinschaft von heiligen Personen versteht (390, 395).

K. hat die Kapitel I–IX sowie XIII keiner nennenswerten Umarbeitung unterzogen. Seine geringfügigen Ergänzungen betreffen zumeist Fußnoten (z. B. 153 Anm. 2, 209 Anm. 1); er stellt Sachverhalte klar (230 Z. 7/8, 268 Z. 4/5), verbessert (183 Z. 30/31, 209 Z. 13/14), stellt um (215 Z. 18–23, 224 Z. 17–19), ändert (89 Anm. 1) oder kürzt (255), ohne dabei Wichtiges zu berühren. K. ist darauf bedacht, „more up-to-date editions and texts" (V) zu verwenden. Dies geschieht etwa bei Justin, Tertullian, Rufin und Caesarius von Arles; ein großer Teil des frühchristlichen Schrifttums bleibt allerdings davon ausgenommen: Noch immer zieht K. für Irenäus (z. B. 160 Anm. 1–4, 149 Anm. 5) die PG den Sources Chrétiennes vor und für Ambrosius (z. B. 36 Anm. 4, 37 Anm. 4) die PL, obwohl im Wiener Corpus eine kritische Edition vorliegt. Ähnliches gilt für Hieronymus (393 Anm. 1), Augustinus (32 Anm. 1.3, 395 Anm. 1), Gregor d. Gr. (360 Anm. 2) sowie für das Itinerarium Egeriae (34 Anm. 1). – K.s Absicht, „to take account of the considerable recent literature on ancient creeds" (V), trifft mit Recht auf A.M. Ritter, G. L. Dossetti und D. L. Holland zu, weniger auf M. Meslin (264 Anm. 1, 285 Anm. 2), I. Ortiz de Urbina (254 Anm. 1), M. Simonetti (233 Anm. 1) und P. C. Eichenseer (175 Anm. 3), jedoch nicht auf V.H. Neufeld, The Earliest Christian Confessions (Lei 1963) und H. de Lubac, La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres (P 1969). In Kapitel IV hätte man erwartet, K. sei auf den Aufsatz von D.L. Holland, The Earliest Text of the Old Roman Symbol: A Debate with Hans Lietzmann and J.N.D. Kelly: Church History 34 (1965) 262–281 eingegangen. Hinsichtlich der Einordnung Pirmins (398–426) empfiehlt es sich, A. Angenendt, Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters (Mn 1972) zu Rate zu ziehen. Bei der Diskussion um die Autorschaft von *De sacramentis* (36 Anm. 4) kann man die weiterführenden Studien von O. Faller (ZkTh 1929, 1940, CSEL 73), K. Gamber, Die Autorschaft von De sacramentis (Rb 1967) und J. Schmitz (ZkTh 1969) nicht mehr übergehen. Sieht

man von den genannten Ausstellungen ab, so ist doch in den Kapiteln X–XII eine neue Bestandsaufnahme erfolgt, die Beachtung verdient und für Dogmengeschichte wie Systematische Theologie hilfreich sein wird. H. Moll

Grabner-Haider, Anton, *Semiotik und Theologie.* Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie. 8° (230 S.) München 1973, Kösel.

Die Arbeit fragt, ob und inwieweit Sprachanalyse (Semiotik) auf die Theologie und den religiösen Sprachgebrauch anwendbar ist (12). Tl. I klärt den Begriff der Semiotik; Tl. II behandelt das Verhältnis von Sprachanalyse und Hermeneutik, Tl. III das von Semiotik und Theologie. Die Gliederung zeigt, daß der Autor sich eine umfassende Aufgabe stellt. Es ist daher zu prüfen, was er zur Klärung der aufgeworfenen Fragen beiträgt.

Zu I: G.-H. übernimmt den Begriff der Semiotik von Ch. W. Morris. Danach bezeichnet „Semiotik" die gesamte analytische Beschäftigung mit Sprache (14). Auf S. 14–18 versucht der Verf., einige Grundbegriffe der Semiotik zu vermitteln. Man wird gegenüber der Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Darstellung mißtrauisch, wenn man z. B. S. 15 liest: „Alles, was ich mit einem Wort der Sprache bezeichne, ist ein Gegenstand." Man fragt, welcher Begriff des Gegenstandes hier zugrunde liegt. Bezeichnen Wörter wie „und" oder „groß" einen Gegenstand? Oder: Ein Prädikator „kann einstellig sein, wenn wir es mit einer Eigenschaft zu tun haben. Oder er ist mehrstellig, wenn er auf mehrere Gegenstände anwendbar ist" (15). Jeder Allgemeinbegriff, der Gegenstände bezeichnet, ist auf mehrere Gegenstände anwendbar. Ein mehrstelliger Prädikator ist aber offensichtlich etwas anderes als ein solcher Allgemeinbegriff. Der Abschnitt „Entstehung der Semiotik" (18–31) gibt einen Überblick über deren Geschichte von den Sophisten und Platon über Thomas, Descartes, Bacon, Leibniz u. a. bis zur Gegenwart. Am ausführlichsten werden die pragmatischen Ansätze von Ch. S. Peirce und Ch. W. Morris behandelt.

Teil II 1 (51–89) skizziert unter dem Titel „Die sprachanalytische Herausforderung der Theologie" folgende Positionen: den Empirismus des Wiener Kreises, die Ansätze von G. E. Moore und B. Russell, den „logischen Atomismus" von Wittgensteins „Tractatus", den pragmatischen Ansatz des späten Wittgenstein („Philosophische Untersuchungen") und die Religionskritik des „kritischen Rationalismus und modernen Kritizismus" (H. Albert, E. Topitsch, K. Popper). G.-H. versucht in diesem Zusammenhang, den Begriff der analytischen Philosophie zu klären (54). Er weist mit Recht darauf hin, daß die analytische Methode „an kein philosophisches Bekenntnis gebunden" ist (57). Die Reaktion der Theologie auf die genannten Herausforderungen wird angedeutet mit einem Hinweis auf die liberale Theologie, die mit analytischen Methoden arbeite, und die dialektische Theologie (ihr entspreche in der katholischen Theologie ein „Fideismus in existential-philosophischer Variante"), die den Weg zu einer Privatsprache und ins sprachliche Getto wähle (56 f.). Nach der Darstellung der Hermeneutik in II 2 (89–113) behandelt II 3 das Verhältnis von analytischer Philosophie und Hermeneutik (113–143). G.-H. sieht kaum eine Möglichkeit für ein Gespräch zwischen der analytischen Philosophie Russells und des frühen Wittgenstein und der Hermeneutik; diese Situation verändere sich jedoch mit der „pragmatischen Wende" der analytischen Philosophie. Der Verf. behandelt Vermittlungsversuche von Apel und Habermas, um dann auf die Kontroverse über das Verhältnis von szientifischem Erklären und Verstehen zwischen Albert auf der einen und Apel und Habermas auf der anderen Seite einzugehen. Er neigt dabei der Position von Albert zu: „Ohne durch dogmatische Festlegung an der Einheitstheorie der Wissenschaften festzuhalten, wird hier kein ausreichender Grund dafür gesehen, für das hermeneutische Sinnverstehen einen forschungslogischen Sonderstatus zu postulieren" (123). Dem Referat über Apels „Komplementaritätsthese", die zwischen szientifischem Erklären und hermeneutischem Verstehen eine dialektisch verstehbare Komplementarität sieht, schließt sich ein kurzer Ausblick auf die Theologie an (129 f.), in dem G.-H. zwischen einem nichtwissenschaftlichen und einem wissenschaftlichen Teil der Theologie unterscheidet. Der Verf. scheint hier der wissenschaftlichen Theologie die Position eines analytischen

Agnostizismus zu empfehlen, der die Frage nach Theismus oder Atheismus für unentscheidbar hält. Er sieht in ihm eine „strikte Selbstbescheidung philosophischer Erkenntnismöglichkeit auf der einen Seite sowie die Garantie der Freiheit in Hinsicht auf diesbezügliche Glaubensentscheidungen auf der anderen Seite gegeben" (130). Tl. II schließt nach einem Abschnitt über die Generative Linguistik (130–138) mit einigen Ausführungen „Zum Problem des metaphysischen Sprachgebrauchs" (138–143). Die von G.-H. zwar als zu schematisch, aber im Grunde doch als plausibel (143) bezeichnete These von M. Lazerowitz, nach der Metaphysik „ein genialer Weg unserer Intelligenz" ist, „um Sprache in den Dienst emotionaler Bedürfnisse zu stellen; eine verbale Magie" (140), dürfte mit dem aristotelischen Metaphysikbegriff allenfalls noch den Namen gemeinsam haben. Welche Stellung G.-H. selbst in diesem Absatz zur Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bezieht, bleibt dem Rez. unklar. Einerseits schreibt er: „Der neopositivistische Angriff auf die Metaphysik hat seine Begründung nicht durch eine Analyse metaphysischer Argumente erfahren, sondern durch seine Einteilung sprachlicher Ausdrücke. In seiner Klassifikation der sinnvollen Aussagen in empirische und analytische haben dieser Theorie zufolge metaphysische Sätze keinen Platz. Daß eine solche Theorie unangemessen ist, haben aber nicht die Metaphysiker, sondern die analytischen Philosophen selbst ans Licht gebracht" (142 f.). Wenige Zeilen später heißt es dagegen mit Berufung auf den späten Wittgenstein: „Metaphysische Ausdrücke werden dahingehend charakterisiert, daß in ihnen ungebräuchliche oder mißbräuchliche Verwendungen von Ausdrücken vorkommen. Sie sind problematische Aussagen. Wenn sie der Umgangssprache entnommen sind, dann sind die Verwendungsweisen in dieser der Prüfstein ihres Sinns und ihrer Verständlichkeit" (143). – Tl. I und II beschränken sich im wesentlichen auf ein Referat einer großen Anzahl von Positionen, die G.-H. unter dem Begriff der Semiotik zusammenfaßt, und die Behandlung der Frage, wie diese Positionen sich zur Hermeneutik verhalten. Die Ausblicke auf die Theologie bleiben sporadisch. Die Darstellung der Positionen und der Diskussion zwischen Semiotik und Hermeneutik nimmt auf das theologische Anliegen des Buches wenig Rücksicht; sie bemüht sich kaum, auf die Bedeutung der einzelnen Positionen für die Theologie hinzuweisen.

Der Leser wendet sich daher mit besonderem Interesse Tl. III „Semiotik und Theologie" zu. Dort fragt der Verf., „inwieweit semiotische Methoden auch auf die Theologie und den religiösen Sprachgebrauch anwendbar sind" (145). Er fordert, daß die Theologie analytische Methoden verwendet: „Auch theologische Sprache müßte sich konsequent an den Realitäten des Lebens und der Welt messen lassen, und sie müßte alle ihre Argumente der Kritik zugänglich machen" (146). G.-H. möchte zeigen, „daß semiotische Methoden auf den religiösen Sprachgebrauch anwendbar sind und daß sie auch für die Theologie äußerst fruchtbar gemacht werden können" (146). III 1 „Theologische Sprachkrise im deutschen Raum" referiert die These von der Krise der Theologie als einer Sprachkrise und berichtet über Versuche, sie zu beheben. Der Verf. referiert über Untersuchungen, die auf Mängel im religiösen und theologischen Sprachgebrauch hinweisen. Auch die Behandlung der angelsäschsischen sprachanalytischen Religionsphilosophie in III 2 „Die Eigenart des religiösen und theologischen Sprachgebrauchs" kommt im wesentlichen nicht über ein, oft äußerst knappes, Referat hinaus. Der Abschnitt „Zur Diskussion in den angelsächsischen Ländern" (159–166) ist von einer ärgerlichen Oberflächlichkeit. Der Leser wird mit pauschalen Hinweisen abgefertigt, z. B.: Der religiöse Sprachgebrauch „kann als eine Kombination zwischen Inhaltsausdruck, Performativ und fiktionalen Elementen angesehen werden" (160). Die emotive Theorie der religiösen Sprache wird mit der ethischen ohne Unterscheidungen gleichgesetzt (162). Daß Sätze über Gott kognitiv und auf empirische Sätze bezogen sein können, wird auf S. 163–165 zwar behauptet; wie das aber möglich sein soll, bleibt offen. Am Ende des Abschnitts (166) wird dagegen wiederum in Frage gestellt, ob Sätze über Gott überhaupt kognitiv sind oder auf den imperativischen, interrogativen, performativen usw. Gebrauch der Sprache verweisen. Es werden dem Leser nochmals verschiedene Theorien angeboten, aus denen er sich offensichtlich die aussuchen soll, die ihm am besten gefällt (166). III 3 „Zur Syntax des religiösen Sprachgebrauchs" (187–191) fragt nach der Anwendbarbeit der Logik auf die religiöse Sprache. Der Begriff der Logik, der diesem Abschnitt zu-

grunde liegt, ist dem Rez. nicht ganz verständlich: „Logik ist nämlich dann auf alle Gebiete menschlicher Tätigkeit anwendbar, wenn diese sich durch eine Sprache artikuliert, die einige objektive Strukturen zum Ausdruck bringt" (187). Man fragt: Was bedeutet „*objektive* Strukturen"? Darauf wird einige Zeilen später folgende Antwort gegeben: „Logik kann angewandt werden, wenn zumindest einige Teile des religiösen Sprechens die Bedeutung von Aussagen intendieren oder wenn einige mitteilbare Bedeutungen gegeben sind" (187). Diese Formulierung und die folgenden Ausführungen des Abschnitts erwecken den Eindruck, als sei Logik auf den Bereich der Aussagesätze eingeschränkt und als gebe es nur hier eine mitteilbare Bedeutung. Das aber dürfte schwerlich dem heute üblichen Begriff der Logik entsprechen, nach dem auch Imperative, Sollensätze, Gefühlsausdrücke usw. eine Logik haben, wenn diese sich auch von der der Aussagesätze unterscheidet. III 4 „Zur Semantik des religiösen Sprachgebrauchs" (191–197) hebt mit Recht hervor, daß ein streng empiristisches Bedeutungskriterium für die religiöse Sprache nicht ausreicht. G.-H. hält deshalb die funktionale Bedeutungsanalyse für angemessener. Das bedeute nicht, daß die religiöse Sprache keine deskriptiven Sätze enthalte. Dann aber ergibt sich die Frage, wie wir mit dem Mittel unserer Sprache über das Objekt der religiösen Sprache, das transzendent ist, sprechen können. G.-H. vertritt die These, daß die Ausdrücke des religiösen Sprechens „durchwegs Ausdrücke aus nichtreligiösen Sprachspielen sind" (191). Wie können sie auf das „religiöse Objekt" bezogen werden? Der Verf. verweist auf die Bedeutung der Analogie. Seine Hypothese lautet: „Was beiden Bedeutungen im verschiedenen (sc. im religiösen und im nichtreligiösen) Sprachgebrauch gemeinsam ist, sind die formalen Eigenschaften der Relationen" (193). Der Leser hätte es begrüßt, wenn diese Hypothese genauer ausgeführt worden wäre: Was bedeutet z. B. „Gott" im nichtreligiösen Sprachgebrauch? Bezeichnen „Gott" oder „seiend" eine Relation? Aufgabe der in III 5 behandelten Pragmatik des religiösen Sprachgebrauchs (198–202) ist es, „den Zusammenhang aufzuzeigen, der zwischen dem religiösen Zeichengebrauch und der Verhaltenspraxis des betreffenden Zeichenbenutzers besteht" (198). Der Verf. fordert, daß Theologie und Religionsgeschichte nach den „ursprünglichen Lebensformen für den biblischen Sprachgebrauch" fragen (199). Der Begriff der Lebensform oder -welt wird nicht geklärt. Man erfährt nur, daß er nicht mit dem exegetischen Begriff des Sitzes im Leben verwechselt werden darf und daß für die Fragestellung nach den den Gottesaussagen der Bibel korrespondierenden Lebensformen „einfach zu wenig historisch erhelltes Material vorliegt" (200).

Die abschließenden 11 „Thesen zu Semiotik und Theologie" (207–210) fassen die Ergebnisse der Arbeit zusammen. Es sei die Frage erlaubt, ob alles, was in diesen Thesen vorgetragen wird, miteinander vereinbar ist. Unter „Theologie" versteht der Verf. „einerseits die Normierung des religiösen Sprachgebrauchs, andererseits die Reflexion über diesen" (These 1; vgl. Th. 10). Wenn zu den Aufgaben der Theologie die Normierung des religiösen Sprachgebrauchs gehört, so muß Theologie die Frage stellen, welche religiösen sprachlichen Äußerungen eine Bedeutung haben und welche sinnlos sind; sie muß für sinnvolle Aussagen die Wahrheitsfrage stellen. Wie kann sie das? Woher nimmt sie die Kriterien sinnvollen und sinnlosen Redens? G.-H. lehnt einerseits eine Kritik der religiösen Sprache anhand anderer Sprachspiele ab: „Ein Kriterium dafür, welches Sprachspiel in der öffentlichen Kommunikation zuzulassen sei und welches nicht, läßt sich nicht anders als willkürlich aufstellen" (Th. 2); „Religiöser Glaube und Wissen lassen sich nicht auf ein und derselben epistemologischen Ebene sehen" (Th. 8). Andererseits stellt für ihn offensichtlich die Sprache und das Wissenschaftsideal der empirischen Wissenschaften ein Kriterium für die theologische Sprache dar: „Für den aussageartigen Teil (sc. der religiösen Sprache) muß eine quasiverifikationale Analyse postuliert werden" (Th. 4); „In wissenschaftstheoretischer Hinsicht läßt sich auch innerhalb der Theologie ein konsequent pankritischer Standpunkt vertreten, der auf erkenntnistheoretisches Begründungsdenken verzichtet. Konstruktive Theorien werden der logischen und empirischen Kritik ausgesetzt und nomologischen Prüfungsprozeduren unterzogen" (Th. 6). Wie ist eine solche „quasiverifikationale Analyse" und „empirische Kritik" theologischer Aussagen zu denken? M. E. ist es das Verdienst von Ayer, Flew u. a., daran erinnert zu haben, daß auf diese Weise die Bedeutung theologischer Aussagen nicht gesichert werden kann. So gibt denn G.-H. in Th. 8 auch zu, daß die religiöse Sprache „mit

metaphysischem Sprachgebrauch unlöslich verbunden zu sein" scheint. Metaphysische Sätze unterliegen aber nicht einem empirischen oder quasiverifikationalen Sinnkriterium. Nach Th. 6 ist das theologische Sprachproblem „keineswegs allein im Rahmen der hermeneutischen Philosophie adäquat zu behandeln. Es zeigt sich, daß auch darin analytische Methoden zu konkreteren und exakteren Ergebnissen führen als theologische Hermeneutik." Problematisch ist in diesem Zusammenhang der Begriff der analytischen Methode. Die Theologie kann nicht mit derselben Methode arbeiten wie etwa die Analyse der Alltagssprache. Denn Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie ist nicht (nur) die religiöse Sprache, die wir hier und jetzt gebrauchen; Theologie hat vielmehr (auch) die Aufgabe, Texte einer Offenbarungs- oder Glaubenstradition, z. B. der Schrift und der Konzilien, zu verstehen. Diese Texte müssen aber aus der Zeit heraus verstanden werden, in der sie entstanden sind. D. h. Theologie als Analyse der religiösen Sprache muß immer die Dimension der Geschichte berücksichtigen. Wenn aber Hermeneutik nach den Möglichkeiten fragt, einen geschichtlichen Text zu verstehen, so setzt die Anwendung der analytischen Methode die Klärung der grundlegenden hermeneutischen Fragen bereits voraus. F. Ricken, S. J.

Balthasar, Hans Urs von, *Theodramatik*. Bd. I: Prolegomena. 8° (622 S.) Einsiedeln 1973, Johannes-Verlag.

Der Verf. hatte seit langem den Plan, die Summe seiner Theologie in einer groß angelegten Trilogie vorzulegen. Der erste Teil dieser Trilogie „Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik" ist bereits in mehreren Bänden erschienen (1961–1969). Der Abschlußband, der den Titel „Ökumene" tragen soll, fehlt freilich noch. Inzwischen hat der Verf. begonnen, den zweiten Teil der Trilogie auszuarbeiten: „Theodramatik". Ein erster Band ist bereits erschienen und hier vorzustellen, die „Prolegomena". Der Titel macht bereits deutlich, daß das in diesem Band Gesagte sich noch im Vorfeld der eigentlichen Durchführung der „Theodramatik" als der Lehre vom Handeln Gottes bewegt. Die „Prolegomena" umfassen drei in sich geschlossene Teile, die ihre Einheit untereinander aus ihrer gemeinsamen Verwiesenheit auf die „Theodramatik", die in den noch zu erwartenden Bänden zur Sprache kommen wird, gewinnen. Die Einleitung zu dieser „Theodramatik" im ganzen macht den ersten Teil des vorliegenden Bandes aus: „Ortsbestimmungen". Hier stellt der Verf. sein Projekt vorweg dadurch vor, daß er es in Relation stellt 1. zu den beiden anderen Teilen der Trilogie, also zur theologischen Ästhetik und zur Theo-Logik; 2. zu den wichtigsten Strömungen der gegenwärtigen christlichen Theologie, die zunächst in ihren positiven Anliegen, sodann in ihrer jeweiligen Begrenztheit dargestellt werden. Die „Theodramatik" wird als der Punkt geschildert, auf den die verschiedenen Tendenzen der Theologie hin konvergieren; 3. zu den Theorien des Dramas, die diesem in der heutigen geistesgeschichtlichen Situation auf diese oder jene Weise den Sinn absprechen; der Verf. geht auf die erhobenen Bedenken ein und versucht, sie zu entkräften – soweit das notwendig und möglich ist; 4. zur Geschichte des Verhältnisses, das die Kirche und ihre Theologie dem Theater gegenüber eingenommen hatten. Dieses war fast durchgehend ein strikt ablehnendes. Das war platonisches Erbe, aber christlich nicht zu rechtfertigen. Die verschiedenen „Ortsbestimmungen" lassen deutlich werden, daß es sowohl möglich als auch an der Zeit ist, den Dialog der christlichen Theologie mit der Philosophie um den mit der dramatischen Literatur zu ergänzen, also das Unternehmen einer „Theodramatik" zu wagen. Aber mehr noch als die „Ortsbestimmungen" fordert die Sache der Theologie selbst die Ausarbeitung einer „Theodramatik"; denn die Offenbarung ist „in ihrer ganzen Gestalt im Großen wie im Geringen dramatisch. Sie ist die Geschichte eines Einsatzes Gottes für seine Welt, eines Ringens zwischen Gott und Geschöpf um dessen Sinn und Heil . . ."(113).

Sofern v. B. sein Vorhaben als ein Unternehmen katholischer Theologie begreift, ist zu erwarten, daß deren Grundsatz ‚gratia (fides, theologia) supponit, elevat et perficit naturam (philosophiam)' in ihm zum Tragen kommt; d. h. aber, „eine natürliche Dramatik ist der übernatürlichen voraus-gesetzt und wird von der letzteren aufgegriffen, in einer verwandelnden Klärung aber, die sie erst ihrer wahren Bestimmung entgegenführt"(116). Daraus resultiert für die Theologie die

Aufgabe, „eine Art Kategorialsystem des Dramatischen aufzustellen"(116). Dies geschieht im zweiten Teil der „Prolegomena": „Dramatisches Instrumentar", in der v. B., von eigentlich theologischen Gesichtspunkten absehend, eine ganze Theorie des Dramas entwickelt. Dies geschieht in zwei Schritten. Im ersten Schritt („Der Topos ‚Welttheater'") durchwandert der Verf. die Theatergeschichte von der Antike bis zur Neuzeit, dabei lediglich auf die immer neuen Realisationen des Genus „Welttheater" hinweisend. Am reinsten ist dieses in Calderóns „Großem Welttheater" gegeben. „Der Topos ‚Welttheater' wurde als Einstieg in die Herstellung eines dramatischen Instrumentariums zum Gebrauch der Theologie gewählt, weil er in seiner Konzentration in größter Fülle – zugleich breit gestreut und exakt – die Elemente enthält, die, aus dem dramatischen Vorgang selbst geschöpft, zu einer religiösen, schließlich theologischen Deutung der Existenz Anlaß geben" (230). Der Durchgang durch die Geschichte der Realisationen von „Welttheater" läßt vier Leitmotive deutlich werden, die stets wiederkehren und „die es zusammen zu einer Chiffre für die Dramatik der Existenz machen, sofern diese sich in ihrer metaphysisch-religiösen Selbstauslegung einen Sinnhorizont vorgibt" (231): die Differenz zwischen der Endlichkeit des aufgeführten Spiels und seiner un-endlichen Bedeutung; die Differenz zwischen Ich und aufgetragener Rolle; die Differenz zwischen der Selbstverantwortlichkeit des Spielers für sein Spiel und seiner Verantwortung vor einem Spielleiter; schließlich die drei Differenzen als Entlassungsort für die Spannung der dramatischen Aktion. Das Drama auf der Bühne spiegelt und erhellt in einem das Drama, das die menschliche Existenz ist. – Der zweite Schritt im zweiten Teil der „Prolegomena" („Elemente des Dramatischen") bietet die durch den historischen Durchblick ermöglichte und angestoßene systematische Ausfaltung der im Welttheatermotiv implizierten Kategorien. Es wird gesprochen über die „Trias der Produktion": d. h. über den Autor, den Schauspieler, den Regisseur; über die „Trias der Realisation": d. h. über die Aufführung, das Publikum und den Horizont; schließlich über den Gehalt des Dramas. Immer wieder geht es um die Endlichkeit und den Tod des Menschen sowie um seinen Kampf um das Gute.

Schließlich der dritte Teil der „Prolegomena". Er ist überschrieben „Übergang: von der Rolle zur Sendung". Wieder handelt es sich um ein in sich geschlossenes Stück, das freilich durch die innere Dynamik über sich hinausweist. In diesem Teil entwickelt der Verf. eine philosophische Anthropologie, wie die „Theodramatik" sie sich selbst voraussetzt. Hier kommen zum erstenmal die im zweiten Teil vorbereiteten Kategorien zur Anwendung. Im Drama des realen Lebens spielt nicht der „Mensch als solcher", sondern je Ich. Von daher stellt sich unausweichlich die Frage: „Wer bin ich?" Es ist die alte Frage nach dem Prinzip der Individuation. Der Verf. stellt vor und prüft eine große Zahl von Antwortversuchen. Aber letztlich scheitern sie alle, indem sie das Ich in ein so oder so verstandenes Allgemeines aufheben: die Antwortangebote der antiken Philosophie ebenso wie die der neuzeitlichen (idealistischen) Philosophie und der modernen Psychologie und Soziologie. Die Dialogphilosophie und -theologie, die nicht zufällig auf dem Boden des alttestamentlich-jüdischen Denkens entstanden ist (Buber, Rosenzweig u. a.), kommt der Antwort der christlichen Offenbarung am nächsten: Das den Menschen zu einem einmaligen Ich individuierende „Prinzip" ist der den Menschen mit einem Eigennamen ansprechende und mit einer „Sendung" begabende Gott. Das Grundgerüst des ganzen dritten Teils ist eine dialektisch aufsteigende Linie, die aber schließlich an eine unübersteigbare Grenze stößt. Die Antwort auf die Frage „Wer bin ich?" ergeht von jenseits der Grenze her. Es ist zu erwarten, daß der noch ausstehende Hauptteil der „Theodramatik" nach den Überlegungen des dritten Teils der „Prolegomena" nur darum überhaupt noch möglich ist, weil er mit der absteigenden Bewegung Gottes auf die Welt zu einsetzen wird. Beim Blick auf die Struktur dieser theologischen Konzeption wird man sich an das frühere Werk des Verf. „Apokalypse der deutschen Seele" erinnern (Bd. I–III, Salzburg 1937–1939). Die Achse, um die sich dort alles dreht, wird „Umkehrung" genannt. In „Apokalypse der deutschen Seele" hatte der Verf. zunächst über Hunderte von Seiten einen langsamen Gang durch die Geschichte der Versuche des neuzeitlichen Menschen, sich selbst zu vollenden, unternommen, und, angekommen bei Heidegger und Rilke, konstatierte er: „Die ‚Selbstverwirklichung' des menschlichen Geistes, die ‚Apokalypse der deutschen Seele' stößt ein letztesmal, und radikaler noch als bei

Nietzsche und Dostojewski, an eine unüberschreitbare Grenze. Wenn (was dem Menschen immer wieder gegen alle angeborenen Denkgewohnheiten geht) das endliche Wesen *so* endlich wäre, daß es nicht einmal die Bedingungen der Möglichkeit seiner Voll-Endung in sich trüge? Wenn es diese Bedingungen auch nicht außerhalb oder oberhalb seiner in einer objektiven Wert- oder Ideenwelt zuhanden vorfände, sondern sie von einer absoluten Freiheit erbetteln müßte? Ja, wenn selbst dieses Betteln in keinem inneren, wesentlichen Zusammenhang mit ihrer schließlichen Erlangung stünde? Das hieße, daß mitten durch den scheinbar lückenlosen Prozeß der Enthüllung und Selbstverwirklichung der Seele ein absoluter Riß ginge, eine Diskontinuität, die von keiner objektiven Wesensbetrachtung überbrückt werden kann. Es hieße ferner, daß, *wenn* es dem Menschen gegeben ist, sich zu vollenden, ja noch mehr: wenn ihm überhaupt der Horizont einer *möglichen* Vollendung vorgegeben ist, dies *nur* von der vorgängigen Überbrückung des absoluten Risses her möglich sein kann, also von der absoluten Priorität der Freiheit Gottes her" (Apok. d. dt. Seele, Bd. III, 317 f.). Die strukturelle Verwandtschaft, ja Gleichheit, zwischen dieser Aussage und der Konzeption des dritten Teils der „Prolegomena" ist offensichtlich. Die hier gebotene Anthropologie ist im übrigen auch eine konkretisierende und aktualisierende Durchführung der Anthropologie, die z. B. Henri de Lubac auf seine Weise in „Surnaturel" vorgelegt hatte.

Die Fülle an dramatischer und philosophischer Literatur, die der Verf. in den „Prolegomena" verarbeitet hat, ist imponierend. Er ruht nicht, bis er alle Erkenntnisse über den Menschen gesichtet und in eine Relation zur christlichen Offenbarung gesetzt hat. In der mutigen Offenheit, in der er alle „logoi spermatikoi" zu sichten und einzusammeln vermag, ist er vorbildlich. Der Leser spürt, daß er es bei den „Prolegomena" – und so wird es bei den folgenden Bänden der „Theodramatik" wohl wieder sein – mit einem in jahrzehntelanger Reflexion gereiften Werk zu tun hat. Vor zwanzig Jahren bereits teilte v. B. einmal mit: „In vielen Vorträgen habe ich versucht, aus dem Gleichnis des (christlichen) Theaters Zugang zu den Mysterien der Offenbarung zu gewinnen. ‚Welttheater' als das ernste Spiel, das im Gleichnis einer ‚ökonomischen Trinität' von Autor, Schauspieler und Regisseur aufgeführt wird . . ., menschliches, christliches Dasein als ‚Rolle', wie Calderón, der größte christliche Dramatiker, es verstanden hat" (Kleiner Lageplan zu meinen Büchern, in: Schweiz. Rundschau 55 [1955] 212–225, hier: 218).

W. Löser S. J.

Umschau

1. Wissenschaftslehre

Kullmann, Wolfgang, Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft. 8° (X u. 419 S.) Berlin–New York 1974, de Gruyter. – Um es gleich vorweg zu sagen: Der Untertitel des Buches gibt zutreffend das behandelte Thema wieder. Der Haupttitel täuscht. Der Verf. macht „De partibus animalium A" zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen, weil es ihm eine Zwischenstellung zwischen den logischen und zoologischen Spezialschriften des Aristoteles zu sein scheint. Systematisch gesehen hat er damit sicher recht. Da jedoch das erste Buch von De part. anim. vermutlich eine nachträgliche Methodenreflexion des Artistoteles über seine eher zoologischen Abhandlungen in den folgenden Büchern darstellt, ist es nicht ganz einwandfrei, wenn der Verf. den umgekehrten Weg geht: Er erhebt einige wissenschaftstheoretische Kategorien aus A und versucht dann deren Erklärung aus B bis D zu verifizieren (300). – Dem paraphrasierenden Kommentar zu De part. anim. A (6–94), der recht gut gelungen ist, folgt ein 2. Tl., in dem K. einige Grundbegriffe, die das Buch nennt, näher entfaltet und mit Parallelen aus anderen Aristotelesschriften vergleicht. Hierzu gehört etwa der Begriff „Bildung" (95–153) und die Ursachenproblematik (269–300). Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß „charakteristischer Ausdruck des von Aristoteles geführten Kampfes um seine Wissenschaftsauffassung ... die Forderung nach einer speziellen Bildung in jeder Disziplin" ist (151). Der Versuch der Begründung einer allumfassenden Wissenschaft scheint ihm gescheitert zu sein. Es gibt eine Pluralität von Wissenschaften, von denen die Zoologie (zur Physik gehörend) eine ist (152). Aristoteles ist der Ansicht, daß man zunächst die Phänomene, dann die Ursachen behandeln müsse. Da die Wissenschaft aber nur über das (wenigstens relativ) Notwendige handele, gelangt er schon in seiner Phänomenologie zu allgemeinen Fragen nach Axiomen, Definitionen, Hypothesen, die in Syllogismen integrierbar sind (und also als wahrheitsdefinite Aussagen behandelt werden müssen). Spätestens seit der 2. Analytik läßt Aristoteles die strenge Beweisführung durch geschlossene Syllogismusketten fallen und begreift jede Wissenschaft als Sammlung von Einzelproblemen, die voneinander unabhängig gelöst werden können. „Die Apodeixis-Theorie ist nicht als eine Theorie der lückenlosen Deduktion zu verstehen, sondern als Schematismus, der geeignet ist, sich mit seiner Hilfe über Begründungsverhältnisse zu verständigen" (200). Somit ist also auch Naturwissenschaft möglich, ohne sie als spezielle Metaphysik zu verstehen. – Auf der Ursachenebene läßt sich Notwendigkeit nur erreichen, wenn man über Formalursachen oder den (notwendigen) Konnex zwischen den äußeren Ursachen (Wirk- und Zielursache) handelt. Dabei nimmt für den Bereich des natürlichen Werdens die Finalursache den ersten Platz ein (269). Die für die Aristotelesrezeption so wichtige Frage nach der Apodeixis als Wissenschaftsmerkmal wird von Aristoteles so beantwortet, daß zwar für das Reguläre absolute Notwendigkeit gelte, da aber in den Naturwissenschaften solche Regularitäten selten sind, hat sich die Wissenschaft auch in den Bereich des Irregulären zu wagen. „Daß wissenschaftliche Aussagen im Bereich der Natur dennoch als möglich gelten, ist der entscheidende Fortschritt des Aristoteles gegenüber Platon" (277). Die natürliche Notwendigkeit (in den Naturwissenschaften) ist also nicht die absolute (286). Die natürliche Notwendigkeit ist nicht einmal immer hypothetisch, sondern siedelt mitunter in der Nähe des „Zufalls" (akzidentielle Notwendigkeit, so die Augenfarbe des Menschen) (295 f.). „Was sie von der sonstigen hypothetischen Notwendigkeit unterscheidet, ist, daß sie zwar in ihrer Existenz vom Ziel abhängig ist, aber nichts zur Verwirklichung des Ziels beiträgt" (295). Aristoteles hat also den Apodeixisbegriff so weit gedehnt, daß nahezu alles, was nach finaler Ursächlichkeit abläuft,

unter ihn gefaßt werden kann. Damit hat er zugleich den Wissenschaftsbegriff außerordentlich erweitert: Er kann eine wissenschaftliche Zoologie schreiben, die ihre Wissenschaftlichkeit aus sich selbst und nicht aus Logik oder Metaphysik bezieht. Damit ist er auch nicht mehr genötigt, über Leben als „motus ex se" zu schreiben, sondern er kann das Lebendige untersuchen, das er als „sich ernährendes" oder als „wahrnehmendes Wesen" beschreibt (315). Offensichtlich aber hält Aristoteles seine Orientierung an der Finalursache nicht immer konsequent durch (323), mitunter „ist zu beobachten, daß die Teile, für welche die causa finalis angegeben wird, zugleich causa efficiens oder materialis sind, wenn man sie von ihrem Zweck und ihrer Funktion her betrachtet" (330). – Das vorliegende Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Wissenschaftstheorie, zum einen, weil es die Relativität des aristotelischen Apodeixis-Begriffs aufzeigt und zum anderen, weil es manche Anregungen geben kann für die Begründung einer Wissenschaftstheorie der Biologie, die bislang noch aussteht. R. Lay, S. J.

Dangelmayr, Siegfried, Methode und System. Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke (Monographien z. philos. Forschung, Bd. 118). 8° (137 S.) Meisenheim 1974, Hain. – Die Klassifikation der Wissenschaften kann aus sehr verschiedenem Interesse geschehen: aus bibliothekarisch-bibliographischem, wissenschaftstheoretischem (im Rahmen der Methodenreflexion), apologetischem (um etwa die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin im Wissenschaftskosmos zu sichern)... Das Interesse des Verf. ist jedoch vor allem historisch-referierend mit leichten wissenschaftstheoretischen Einschlägen. Zu Recht weist er darauf hin, daß Division (dichotomisch-deduktiv verfahrend) und Klassifikation (polyhierarchische Konstruktionen zulassend) zwei recht verschiedene Dinge sind und daß man seit Aristoteles' Klassifiktionsansätzen polyhierarchisch verfährt (sieht man einmal von scholastischen Klassifikationsversuchen ab). Dieses Verfahren hat den Vorteil, daß es nicht schon einen klar abgegrenzten Begriff einer Wissenschaft verlangt, sondern Überkreuzungen, Überlappungen, Wiederholungen ... zuläßt, ohne die Wissenschaften klassifikatorisch in ein ihnen unangemessenes Korsett zu zwängen. Die Klassifikation Fr. Bacons (6–34) geht von einem doppelten Ansatz aus: Einmal den drei Fähigkeiten des menschlichen Geistes (Gedächtnis, Phantasie und Vernunft) und zum anderen von natürlicher Erkenntnis und übernatürlicher (auf Grund von Offenbarung). Interessant, daß Bacon die Logik als auf den Menschen bezogene Wissenschaft interpretiert. „Nicht mehr das Sein, sondern der Mensch steht im Brennpunkt des Interesses" (16). Daß jedoch, wie D. meint, Bacon nicht nur Wissenschaften klassifiziert, sondern auch eine Theorie der Klassifikation besitzt (97) (außer dem allgemeinen Wunsch, den Wissenschaftskosmos durchschaubarer zu machen), kann man bezweifeln. – Hobbes (35–65) nennt im lateinischen Leviathan zwei Hauptgegenstände der Wissenschaften: „Tatsachen" und (daraus deduzierte) „Folgen". Er unterscheidet Tatsachenwissen und „wissenschaftliches Wissen". Die methodus geometrica gilt ihm noch als Ideal. Eine zweite Unterscheidung geht von der Differenz zwischen natürlichen und politischen Körpern aus, eine dritte von der wissenschaftlichen Methode (von Erscheinungen oder Wirkungen von Erscheinungen, also auf- oder absteigend) bzw. vom Erkenntnisweg (der Verf. scheidet beide: Methode und Erkenntnisweg – nicht ganz richtig – zu scharf). Die Theologie hätte nun in dieser, einen empiristischen Wissenschaftsbegriff voraussetzenden Klassifikation, kaum einen Ort. In De cive bringt er jedoch noch einen längeren Abschnitt über „Wesen und Eigenschaften Gottes", in De corpore und De homine werden dann konsequent Fragen nach dem Wesen Gottes ... als unwissenschaftlich abgetan: Religion ist ein praktisches Phänomen, Religiosität ist Gesetzeserfüllung (Moralität) (61). Dennoch versucht Hobbes ein theologisches System zu entwerfen, das er in vier Hauptpunkte gliedert: „Vom natürlichen Reich Gottes", „Vom Reich Gottes durch den alten Bund", „Vom Reich Gottes durch den neuen Bund" und „Von dem zum Eintritt in das himmlische Reich Erforderlichen". Da er den ersten von den folgenden Punkten deutlich abhebt, steht zu vermuten, daß auch er der Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis folgt. Immer wieder aber wird ein praktisches Interesse deutlich: Hobbes will die Zuständigkeit des Staates auch für die kirchliche Gesetzgebung sichern (64). Im Gegensatz zu dem Klassifikationsentwurf Bacons wird bei Hobbes der Versuch deutlich, die Wissen-

schaftsklassifikation vor dem Hintergrund einer philosophischen Theorie durchzuführen (101), das wird vor allem in der Hinordnung der Klassifikation auf den Systemteil De cive offenbar. – Locke (66–96) gibt zwar nur einen kurzen klassifikatorischen Abriß der Wissenschaften im Essay Concerning Human Understanding (IV, 21), doch versucht der Verf. aus dem Gesamtwerk klassifikatorische Absichten und Elemente herauszufiltern. Er findet sie in der Darstellung von Theorie und Praxis (70), in der Darstellung der Erkenntnisbereiche (72) ... Im Schlußkapitel des Essays unterscheidet Locke die Wissenschaften nach den Gegenstandsbereichen: „Dinge", „Handlungen" und „Zeichen". Interessant ist vor allem die Wissenschaft vom 3. Gegenstandbereich, weil sie einen von den bisherigen Klassifikationen nicht erreichten Zielpunkt ansteuert, den Locke selbst als Σημειωτική bezeichnet. Das semiotische Wissen hat mit Worten als Zeichen für Ideen zu tun. Verf. meint „durch diese Systemstelle wird jeder andere mögliche Wissensinhalt in die dichotomische Gegengruppe des Gegenstandswissens ... versammelt" (86). Das mag zwar stimmen, ist aber nicht Lockes Intention, wenn er schreibt, „diese drei [Dinge, Handlungen und Zeichen] ... sind toto caelo voneinander verschieden; sie sind mir deshalb als die drei großen Gebiete der geistigen Welt erschienen, die voneinander vollkommen getrennt und streng geschieden sind". Andererseits ist zuzugeben, daß der Essay von semiotischen Absichten geprägt ist: das Problem der „Vorstellungen und Wörter" durchzieht ihn wie ein Leitfaden. Ob – wie Verf. meint – auch die Bildung der Klassen von „Gegenständen" (Körper und Geister ...) für Locke von erheblicher wissenschaftsklassifikatorischer Bedeutung ist, mag man bestreiten, sie ist eher eine „ontologische Voraussetzung". Das eigentliche Thema des Buches (System und Methode) handelt der Verf. – allzu kurz – auf zwei Seiten (104–106) ab. Hier hätte man sich eine gründlichere Reflexion gewünscht. Das Buch schließt mit einigen systematischen Überlegungen, die an den Klassifikationsschemata der drei behandelten Autoren erläutert werden (Reflexion und System, Klassifikation und Kommunikation, Empirie und Deduktion, Klassifikation als Bildung von Artbegriffen ...). Hier hätte man sich gründlichere und ausgeführtere Darstellungen gewünscht, da diese kurzen Abschnitte von wissenschaftstheoretischem Interesse gewesen wären. So aber ist das Buch eher ein guter und nützlicher Beitrag zu einem Bereich der Wissenschaftstheorie geworden – doch ganz in historischem Interesse. R. Lay, S. J.

2. Religionsphilosophie

Price, H. H., Essays in the Philosophy of Religion (Based on the Sarum Lectures 1971). 8° (125 S.) Oxford 1972, Clarendon Press. – Die Eigentümlichkeit dieser Vorlesungen besteht darin, daß der Verfasser sich bei der Diskussion grundlegender Fragen der Religionsphilosophie von psychologischen, genauer: von parapsychologischen Studien inspirieren läßt. Mit Hilfe der empirischen Forschung möchte er manchen verschütteten Themen, die dann allerdings vordringlich vom Christentum vorgegeben sind, neuen Raum schaffen. Zu diesen Themen gehören u. a. die Inspiration in ihrem Zusammenhang mit Formen der paranormalen Erkenntnis und des ‚Symbolismus', das Bittgebet und das Wissen um die Telepathie, die verborgenen „spirituellen" Fähigkeiten, die Problematik von Glauben und Unglauben an ein Leben nach dem Tod sowie die Konzeption einer anderen Welt. – Die Originalität dieser „Essays" ist weniger in den Ergebnissen als vielmehr in den aufgezeigten Zusammenhängen zu sehen. Gerade die Versuche, von empiristisch-positivistischen Standpunkten aus Zugänge zur religiösen Wirklichkeit zu suchen, sind für den mitteleuropäischen Leser, der mehr von Theorie und Systematik, oft genug von dogmatischen Aprioris verschiedener Art geprägt ist, hilfreich. H. Waldenfels

Bodin, Jean, Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime, Colloquium Heptaplomeres Sublimium Arcanis Abditis. Translation with Introduction, Annotations, and Critical Readings by *Marion Leathers Daniels Kuntz*. Gr. 8° (LXXXI u. 509 S.) New Jersey o. J. (1975) Princeton University Press. – Das „Colloquium Heptaplomeres" aus der Feder des eigenwilligen, aber religionsgeschichtlich höchst interessanten Denkers der Renaissance Jean Bodin (1529 oder

1530 bis 1596) hat nicht immer die Aufmerksamkeit erhalten, die es verdient. Hier wird das gesamte Werk in englischer Übersetzung (aus dem Lateinischen) vorgelegt. Das 1. Kap. der Einleitung untersucht die Stellung der Religion bei Bodin (XV–XXVIII), das 2. die religiösen Ansichten in seinen Schriften, insbesondere den Zusammenhang mit „Universae naturae theatrum" und „De la démonomanie des sourciers" (XXIX–XLVI) und das 3. weist dem Colloquium seinen Platz an in der Geisteswelt des 16. Jh. (XLVII–LXXI). Im 4. Kap. kommen die Manuskripte, Druckausgaben und Übersetzungen zur Sprache (LXVII–LXXII), und eine reichhaltige Bibliographie ist angeschlossen (LXXIII–LXXXI). Dann folgt die Übersetzung in einem leicht lesbaren Englisch (1–471), und den Abschluß bildet ein ausführlicher Index (473–509). Als Text wird die bekannte Edition von Ludwig Noack (Schwerin 1857) vorausgesetzt. In den vielen Anmerkungen (am Fuß der Seiten) werden vor allem die Zitate verifiziert, auch wenn sie bloße Anspielungen sind, während der sachliche Inhalt zumeist ohne Kommentar bleibt. Es ist natürlich ein fingiertes Religionsgespräch, und was die „Sieben Weisen" (ein Katholik, ein Jude, ein Lutheraner, ein Kalvinist, ein Moslem, ein Skeptiker und ein Vertreter der natürlichen Philosophie) zu sagen haben, gibt nicht notwendig die eigentliche Meinung Bodins wieder. Interessant ist der Abschluß des Gesprächs: Die sieben Teilnehmer scheiden in gutem Einvernehmen voneinander, ohne jedoch eine Fortsetzung des Gesprächs ins Auge zu fassen, ein jeder soll vielmehr nach seiner eigenen Religion leben und darin ein gutes Beispiel geben (471). Darum wird man bei B. nicht allein die ökumenische Haltung und die weitgehende Toleranz loben können, sondern auch die gefährliche Nähe zu einem religiösen Indifferentismus tadeln müssen. – Obschon die Edition des Originaltextes durch Noack nunmehr in einem „Reprint" vorliegt (Stuttgart 1966), wäre eine kritische Wiedergabe des lateinischen Textes nicht überflüssig gewesen. Die Beeinflussung durch Nikolaus von Kues, den übrigens B. selbst einige Male zitiert, hätte noch stärker hervorgehoben werden sollen, zumal da die Schrift des Cusaners „De pace fidei" ähnliche Wege eingeschlagen hat. J. Beumer, S. J.

Linde, Gisela, Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus (Münster. Beitr. z. Theol. 39). Gr. 8° (VI u. 178 S.) Münster 1975, Aschendorff. – Nicht in Auseinandersetzung mit den zahlreichen Veröffentlichungen über Camus, die im Literaturverzeichnis aufgeführt werden und deren widersprüchlichen Auslegungen, sondern in bewußtem Verzicht darauf und allein durch Analyse der von Camus selbst veröffentlichten Werke versucht die Verf.in dem Problem der sich in diesen Texten zeigenden Gottesvorstellungen nachzugehen. Der Titel der Arbeit deutet ihren Wert und ihre Grenzen an: Alles, was Hinweis auf eine Gottesvorstellung im christlichen Sinn oder eines ihrer Momente, wie Absolutheit, Transzendenz oder Personalität, sein kann, wird mit großer Sorgfalt und Behutsamkeit aus den Texten erhoben. Das Gesamtbild, das sich daraus ergibt, bleibt uneinheitlich und widersprüchlich, was nicht Schuld der Autorin, sondern Mangel bei Camus selbst ist. Auf eine philosophische Auseinandersetzung hat L. verzichtet. Sie stellt aber die Frage, ob die Schriften Camus' Zeugnisse für bestimmte Formen des Atheismus oder Antitheismus seien, und kommt zu dem Schluß, daß man Camus' Auffassungen nicht so undifferenziert bezeichnen könne. In den Texten würden zwei den Menschen überschreitende Grundgrößen sichtbar, die einen irgendwie absoluten Charakter hätten: die „Welt" und die Figur Gott. Man wird zugeben müssen, daß die Begriffe Atheismus, Antitheismus, Pantheismus nicht ohne Fixierungen, denen sich die Texte entziehen, auf diese angewandt werden können. Vielmehr handelt es sich um vielfältige, sich oft widersprechende Deformationen des christlichen Gottesbildes. – Obwohl sich Camus mit dem christlichen Glauben nicht direkt auseinandersetzt, ist sein Werk doch durch sein existentielles Nicht-Los-Kommen-Können von der Gottesfrage ein Zeugnis für die Wirklichkeit eines lebendigen Gottes (169). W. Brugger, S. J.

3. Ethik

Chadwick, Henry, Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition (Rheinisch-Westf. Akademie der Wiss., G 197).

Gr. 8° (19 S.) Opladen 1974, Westdeutscher Verl. – Der Vortrag, der nicht die Geschichte des Wortes „Gewissen", sondern das „menschliche Urerlebnis" zum Gegenstand hat, geht aus von der heutigen alltäglichen Verwendung des Wortes (5). Diese weist auf eine Spannung hin: Einerseits gebrauchen wir den Begriff „für jenen innersten Bereich der Persönlichkeit, in dem das Selbst in unbeeinträchtigter Souveränität herrschen soll"; andererseits „hat eben die Gemeinschaft, in welcher der einzelne ein teilhabendes Glied ist, weitgehend Einfluß auf dessen Formierung und Bildung" (6). Die Beschäftigung mit der Geschichte der Vorstellung vom Gewissen ermöglicht es, „klar zu sehen, wie der soziale Zusammenhang Idee und Erfahrung des Gewissens beeinflußt" (7). In der klassischen Literatur der Griechen tritt der Begriff der sittlichen Verantwortung erstaunlich spät auf (9). Bei Homer ist die Achtung der anderen bzw. die Schande das entscheidende Kriterium für die Beurteilung einer Tat (9 f.). Aischylos personifiziert das Gewissen in den Furien; wie bei Homer besteht jedoch auch bei ihm noch kein Zusammenhang zwischen Schuld und Absicht, in der die Tat begangen wurde (10 f.). Erst bei Euripides findet sich das Phänomen des seelischen Zwiespalts, für das er verschiedentlich den Ausdruck „sich seiner selbst (d. h. eines inneren Konfliktes) bewußt sein" gebraucht. Für die Zeit nach Alexander dem Großen ist der Gebrauch des griechischen Wortes „Syneidesis" dunkel. Ch. wendet sich gegen die verbreitete Auffassung, die Lehre des hl. Paulus vom Gewissen gehe auf die Stoiker zurück; in den Schriften der griechischen Stoiker komme das Wort in dieser Bedeutung nicht vor (11). Paulus knüpft wahrscheinlich an den populären, nicht an einen philosophisch-technischen Gebrauch an. Ch. weist zusammenfassend auf die beiden Hauptbedeutungen hin, die „Gewissen" im klassischen Griechenland hat: 1. die innere Stimme, die Handlungen verurteilt; 2. das innere Bewußtsein des Rechtschaffenen, zu Unrecht angeklagt zu werden (12 f.). In der hebräischen Überlieferung kommt das Phänomen der sittlichen Verantwortung früher zur Sprache als in der griechischen. Es erscheint als anklagendes Gewissen, als Bewußtsein der Unmöglichkeit, der Gegenwart Gottes zu entrinnen, als Bewußtsein der eigenen Unschuld in äußerer Verfolgung. In der jüdischen Literatur der hellenistischen Zeit findet sich bei Philon eine „bemerkenswert klar umrissene Lehre vom anklagenden Gewissen" (15). Paulus lehrt einerseits, daß das Gewissen des einzelnen die letztlich maßgebende Instanz für sein Handeln sei; andererseits betont er die Verpflichtung, das Gewissen anderer zu berücksichtigen (16 f.). In der Patristik findet sich noch keine Theorie der sittlichen Entscheidung; die philosophische Diskussion beginnt erst mit der mittelalterlichen Scholastik (17 f.). In der gegenwärtigen Situation hat der Einfluß von Hume zur weiten Verbreitung der Ansicht geführt, das Gewissen sei ein Gefühl, in dem keine objektive Aussage, sondern lediglich eine private Stellungnahme zum Ausdruck komme (18). Ch. weist abschließend darauf hin, daß der alte Begriff des Gewissens „etwas von größter Bedeutung für uns alle" umfaßt: „die Idee der Würde des Menschen. Er umfaßte die Erhabenheit und das Elend des Menschen und verhinderte sein Hinuntersinken in bloße Banalität" (19). F. Ricken, S. J.

Reiner, Hans, Die Grundlagen der Sittlichkeit. 2., durchges. u. erw. Aufl. von „Pflicht und Neigung" (Monographien z. philosoph. Forschung, Bd. 5). Gr. 8° (XXII u. 500 S.) Meisenheim 1974, Hain. – Der Band setzt sich zusammen aus dem unveränderten Wiederabdruck des von R. 1951 erstmals veröffentlichten Werkes „Pflicht und Neigung" mit dem Untertitel „Die Grundlagen der Sittlichkeit, erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller" (Sn. 1–310; in dieser Zsch. eingehend gewürdigt durch J. de Vries 29[1954], 147/8), sowie 8 weiteren, dieses Thema abrundenden und sich mit seither gegen die Position des Verf. erhobenen Einwänden auseinandersetzenden Beiträgen (311–488). – Selbstverständlich wäre es erwünschter gewesen, R. hätte das Ganze in einem Zuge neu geschrieben; dem stand jedoch nicht nur seine Inanspruchnahme durch andere, ihm dringlicher erscheinende wissenschaftliche Arbeiten entgegen, sondern auch die Rücksicht auf einen für interessierte Leser erschwinglichen Preis des Buches. 310 Seiten nicht neu setzen zu müssen, sondern photomechanisch reproduzieren zu können, bedeutet eine erhebliche Kostenersparnis. – An die berühmte Diskussion zwischen Kant und Schiller über „Pflicht und Neigung" knüpft R. die von ihm aufgebaute *Wert*ethik mit dem Ziel, nicht nur, was *Scheler* nicht restlos gelungen sei,

den Kantschen Formalismus, sondern zugleich auch den (vermeintlich) von Thomas v. Aquin vertretenen ethischen Eudaimonismus endgültig zu überwinden. Den Schlüssel zum Ganzen bietet der von R. entwickelte und dem Begriff des bonum entgegengesetzte *Wert*begriff, am prägnantesten wohl in den Antithesen bonum = appetibile, Wert = laetabile (455). ‚Appetibile' ist etwas immer nur in bezug auf ein bedürfendes Subjekt („relational"), ‚laetabile', schätzenswert, ist ein Sachverhalt oder ein Verhalten, ein Ding oder eine Person „an sich" („absolut"). So schön dieser Unterschied herausgearbeitet ist, so wenig überzeugt es, daß Aristoteles, Thomas und die ganze scholastische Tradition die Verdeutlichung von bonum durch appetibile und das Axiom ens et bonum convertuntur in diesem engen Sinn verstanden haben sollen, den R. ihnen zuschreibt. Immerhin bietet R. reichlich Stoff zum Nachdenken, wenn er auch da, wo die traditionelle Lehre am Ende ihres Lateins ist, gleichfalls nicht weiterkommt (so insbesondere § 25!). – Vieles von dem, was R. ausführt, ließe sich in thomistischer (scholastischer) Diktion sehr viel kürzer und bündiger sagen. Ein einziges Mal greift er, um sich verständlich zu machen, auf diese Diktion zurück, nämlich auf die beiden termini finis operis und finis operantis (330/1); ebensolche Dienste hätte die Lehre vom voluntarium leisten können, mit deren Hilfe auch die Begriffe Gesinnungsethik und Verantwortungsethik schärfer herausgekommen wären. Vor allem aber hätte sich ergeben, wie weitgehend R.s eigene Ergebnisse mit der traditionellen scholastischen Lehre übereinstimmen. – Leider hat der Verf., der frontal gegen Kant angeht und Thomas mehr beiläufig kritisiert, sich das Gesetz des Handelns von seinem Hauptgegner vorschreiben lassen und dessen *Fragestand* akzeptiert. – Unbestritten ist Ethik eine Normativwissenschaft; das besagt jedoch nicht, daß das Wesen der Sittlichkeit sich vom Sollen (von der „Pflicht") herleite oder bestimme. Die Grundfrage ist nicht: „Was zu tun oder zu lassen ist *‚gesollt'?*", sondern: „Was ist gut und was ist böse?", „nach welcher konstitutiven Norm unterscheiden *sich* Gut und Böse bzw. nach welcher kognitiven Norm unterscheiden *wir* es?" Erst dann stellt sich die Frage, *warum* wir das Gute tun und das Böse lassen „sollen" und was dieses „Sollen" recht verstanden besagt oder worin es letzten Endes begründet ist. Für die phänomenologische Methode bietet das vom Menschen in seinem Gewissen unmittelbar erfahrene Sollen unbestreitbar einen hervorragend geeigneten Ansatzpunkt, und als solchen benutzt R. es mit ebenso unbestreitbarem Erfolg. Um an das Wesen der Sache heranzukommen, wäre wahrscheinlich die Kontroverse Cathrein/Mausbach über die ‚norma honestatis', wenngleich nicht ganz so berühmt wie diejenige zwischen Kant und Schiller über „Pflicht und Neigung", der fruchtbarere Anknüpfungspunkt. – Dankenswert ist das ausführliche Gesamtregister (489–498), das die 9 verschiedenen Teile des Werkes zu einer „operationalen" Einheit verbindet.

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

Rehabilitierung der praktischen Philosophie, hrsg. von *Manfred Riedel*. Bd. I: Geschichte, Probleme, Aufgaben (Sammlung Rombach NF, 14). 8° (584 S.) Freiburg 1972; Bd. II: Rezeption, Argumentation, Diskussion (Sammlung Rombach NF, 23). 8° (640 S.) Freiburg 1974. – Der Titel dieses Sammelwerkes, in dem 38 Autoren verschiedener philosophischer Richtungen, zum Teil mehrfach, zu Wort kommen, will zugleich Charakterisierung einer geschichtlichen Situation und Programm sein. Die Situation: Seit Beginn der 1960er Jahre werden in steigendem Maße wieder Probleme der praktischen Philosophie diskutiert, die dabei nicht eingeengt auf philosophische Ethik verstanden wird, sondern auch Politik und Ökonomie (im aristotelischen Sinne) mitumfaßt. Das Programm: In allen Beiträgen der beiden Bände wird die Überzeugung ausgedrückt und begründet, daß eine praktische Philosophie dieser Art möglich und in unserer Zeit auch dringend notwendig sei, die zu einer Lösung der Frage nach dem Guten im menschlichen Leben verhilft. Man hält die menschliche Vernunft also für fähig, Einsichten zu gewinnen nicht nur über die Zweckdienlichkeit menschlichen Handelns im Hinblick auf gegebene oder frei gewählte Ziele (technische, pragmatische Rationalität), sondern auch über die dem Menschen individuell und gesellschaftlich angemessene Zielwahl (ethische Rationalität). Damit sind die Positionen eines platten Wertskeptizismus und Dezisionismus ausgeschlossen (so verbreitet diese heute im Alltagsbewußtsein und auch bei vielen Sozialwissenschaftlern noch sind), aber auch

jene Richtungen der Sprachphilosophie, die über eine wissenschaftliche Beschreibung ethischer Sätze nicht glaubt hinausgehen zu können. – Auf so knappem Rahmen kann nun kein Überblick über die verschiedenen Wege gegeben werden, auf denen eine derartige Rehabilitierung der praktischen Philosophie versucht wird. Noch weniger ist es möglich, auf die Argumente der einzelnen Autoren einzugehen. Dafür sind die Ansatzpunkte zu verschieden, gehen die Auffassungen zu weit auseinander. Es wäre aber auch nicht sachgerecht, willkürlich einzelne Positionen herauszugreifen und zu diskutieren. Anhand des Werkes läßt sich auch kaum sagen, daß eine bestimmte Richtung der Philosophie im Augenblick als führend in Deutschland anzusehen wäre. Ein Großteil der Beiträge, die teilweise schon früher veröffentlicht waren, nimmt klassische philosophische Systeme zum Ausgangspunkt. Aristoteles und Kant sind dabei die am meisten diskutierten Autoren. Aber kaum ein Beitrag bleibt in der reinen Philosophiegeschichte stecken. – Inwieweit erfüllt das Werk den programmatischen Anspruch einer Rehabilitierung der praktischen Philosophie? Es wird überzeugend gezeigt, daß eine Diskussion über die letzten Ziele menschlichen Handelns mit rationalen Argumenten möglich ist und daß dem „streng wissenschaftlichen" Denken über menschliche Praxis je schon immer philosophische Grundentscheidungen vorausliegen, die einer Rechtfertigung bedürfen. Die Reflexion über diese Problematik der letzten Ziele ist im Zweifelsfall oft wichtiger als eine Bestimmung des rationellsten Zweck-Mittel-Kalküls. Wenn somit die Möglichkeit und auch die Notwendigkeit einer derartigen praktischen Philosophie klar herausgestellt wird, so bietet das Werk für ihre Durchführung doch bestenfalls nur erste Ansätze. Die Erfüllung des Anspruchs, das Gute des menschlichen Lebens bestimmen zu können, und damit die eigentliche Rehabilitierung der praktischen Philosophie steht noch aus. W. Kerber, S. J.

4. Psychologie

Piaget, Jean, Épistémologie des sciences de l'homme. Kl. 8° (380 S.) Paris 1971, Gallimard. – Dieses Buch ist ein Neudruck von drei Kapiteln aus einer umfangreichen Publikation der UNESCO, bei der es um die leitenden Tendenzen in den Sozialwissenschaften unserer Zeit geht. Im 1. Teil des Buches wird die Situation der Wissenschaften vom Menschen im System der Wissenschaften überhaupt umrissen (13–130); der 2. Teil beschäftigt sich speziell mit der Psychologie (131–250), der 3. Teil ist allgemeinen Problemen der interdisziplinären Forschung im Bereich der Humanwissenschaften gewidmet (252–377). Trotz dieser Verschiedenartigkeit der Zugänge sieht der Verf. die Gemeinsamkeit der Beiträge darin, daß sie wesentlich einem epistemologischen Interesse entspringen, wobei die Untersuchungen zur Psychologie, die P. durch seine bekannten Forschungen auf dem Gebiet der Entwicklungspsychologie wesentlich gefördert hat, nur als ein Beispiel zu verstehen sind: In anderen Humanwissenschaften (dazu gehören in der Sicht P.s Soziologie, Linguistik, Geschichte, Rechtswissenschaft, aber auch Logik und Mathematik in ihrer Rückbeziehung auf das menschliche Subjekt, das diese Wissenschaften betreibt) sind ähnliche Tendenzen zu beobachten. Auf die *Tendenzen* dieser Wissenschaften, nicht so sehr auf ihre inhaltlichen Resultate oder ihre methodischen Forderungen, kommt es dem Verf. an. Und in diesem Sinn ist auch der Titel des Buches zu verstehen: Épistémologie. Es ist also nicht die Absicht des Verf., wissenschaftstheoretische oder methodologische Gedanken für die unter sich selber so verschiedenen Humanwissenschaften vorzulegen. Tendenzen der heutigen psychologischen Forschung sind die Gesichtspunkte des Verhaltens, die Genetik, der Strukturalismus (139), aber auch die psychoanalytischen Forschungen über die Eigenart des menschlichen Geisteslebens (181 ff.). Ein Abschnitt handelt von den sozialpsychologischen Tendenzen und den Interaktionen „entre le général et le social" (169 ff.). – Zusammenfassend berichtet P. über die Beziehungen der Psychologie zu den anderen Wissenschaften, besonders zu Biologie und Soziologie (223 ff.), aber auch zu den exakten Wissenschaften, wie Logik und Mathematik (vgl. 153 ff.). Seine Ansichten über das Verhältnis von Grundlagenforschung und angewandter Psychologie skizziert P. in einem besonderen Abschnitt (234 ff.). Die Ausführungen über Werte und Wertungen, besonders unter dem Gesichtspunkt der

Finalität, wären an sich noch zu vertiefen und vielleicht auch kritisch zu ergänzen durch Beiträge aus den Überlegungen der Wertphilosophie. Doch stehen wir hier prinzipiell vor den Fragen nach dem Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften, die sich nach und nach aus ihr entwickelt und von ihr abgelöst haben: ein Problemkreis, auf den P. mehrfach zu sprechen kommt. Aber auch die Zielsetzung des Buches läßt eigentlich keinen Raum für wertphilosophische Auseinandersetzungen oder Begründungen aus dem Bereich wertphilosophischer Forschungen. – Unter einem mehr formalen Gesichtspunkt möchte man wünschen, daß bei Rückverweisen auch die Seitenzahl und nicht nur der Standort innerhalb einer Sektion angegeben würde; so heißt es z. B. S. 217: voir ch. 1. sect. IV, B, b, wobei diese Untergliederungen im Inhaltsverzeichnis nicht angeführt werden. L. Gilen, S. J.

Lefèvre, Charles, Sur l'évolution d'Aristote en psychologie. Gr. 8° (345 S.) Louvain 1972, Instit. Sup. de Philosophie. – Der Verf. dieser gelehrten, scharfsinnigen und z. T. sublimen Untersuchungen zur Entwicklung des Aristoteles in seiner Seelenlehre hat zweifellos einen sehr wichtigen Beitrag zur Aristotelesforschung geliefert. Die Arbeit ergab sich aus dem Plan einer Neuauflage des zunächst niederländisch erschienenen Buches von Fr. Nuyens S. J., L'évolution de la psychologie d'Aristote. Im Laufe der Vorbereitungsarbeiten zeigte sich aber eine solche Verschiedenheit der Auffassungen, daß L. die Probleme lieber neu angehen und gründlich untersuchen wollte. Die grundlegendste Divergenz liegt darin, daß L. im Gegensatz zur fundamentalen These von Nuyens nicht drei, sondern nur zwei Perioden im Schaffen des Aristoteles finden kann: die Jugendperiode, in der sich noch der Einfluß Platons und ein gewisser Dualismus geltend macht, und die Hauptperiode, in der Aristoteles, soweit es die Psychologie betrifft, zu einer klaren Konzeption des Hylemorphismus im Leib-Seele-Verhältnis gekommen ist. Er lehnt also die Zwischenperiode, die Zeit des „Instrumentalismus" ab, auf deren Nachweis Nuyens einen großen Teil seiner Untersuchungen konzentriert hatte. In dieser Übergangsperiode habe Aristoteles den Leib und seine Organe als „Instrumente" der Seele angesehen. In dieser Theorie wäre also ein Dualismus zwischen Leib und Seele anzunehmen, mit dem sich die substantielle Einheit von Leib und Seele und auch ihr Formcharakter, als Entelechie des Leibes, nicht vereinigen läßt. Dieser interessanten und schwierigen Frage ist das 2. Kap. des Buches gewidmet, eingeschränkt auf die Analyse und Interpretation des Werkes De generatione animalium: Hylémorphisme et instrumentisme dans le „De generatione animalium" (31–111). Dabei sind für die Auffassungen des Verf. und die Ergebnisse seiner Untersuchungen entscheidend die beiden Abschnitte: L'unité substantielle du vivant (56–76) und: Les instruments du vivant (76–104). Jedenfalls kann man nach L. nicht den Gedanken aufrechterhalten, daß sich bei Aristoteles Hylemorphismus und Instrumentalismus ausschließen; sie können sehr wohl neben- und ineinander bestehen. Dabei würden beide Theorien sich gegenseitig in gewisser Weise modifizieren. Ist es vielleicht so, daß bei Aristoteles der sog. „Instrumentalismus" eine konkrete Übertragung des Hylemorphismus in die physiologischen Verhältnisse des Lebendigen darstellt (85)? – Sowohl nach den Gedanken aus De gen. an. wie nach De anima II 4, 415 b 8–27 muß man der Seele eine dreifache Art von Kausalität zuschreiben: Wirk- und Finalursächlichkeit sowie auch die Bewegungskausalität (74 ff.), die der Seele als Form des Leibes besonders im Zeugungsprozeß zukommt. Jedenfalls schließt dieser Prozeß nach Aristoteles eine Übertragung von Bewegung ein. Für De gen. an. kann man nicht mehrere aufeinanderfolgende Redaktionen annehmen, wie sie hin und wieder postuliert wurden: die literarische Einheit des Werkes schließt diese Annahme aus, obwohl sich in ihm Aspekte sowohl eines Instrumentalismus wie auch des Hylemorphismus finden (91; vgl. 95–102: Sur l'unité d'ensemble du traité). Möglicherweise haben bei diesen verschiedenen Darstellungen und Sichten der Probleme ebenso wie bei der Ethik und der Politik des Aristoteles (214–245) pädagogische und didaktische Rücksichten eine Rolle gespielt. Auch für die beiden Ethiken und die Politik des Aristoteles stellt L. die Frage nach der Einheit und dem hier vorliegenden Spannungsverhältnis zwischen Hylemorphismus und einer mehr dualistischen Konzeption, in welcher der Körper mit seinen Organen das „Instrument" der Seele wäre. Dabei wird man bei diesen drei Schriften die Möglichkeit späterer Überarbeitungen und Zusätze offenlassen müssen. Das Problem der

Chronologie kann dabei zurücktreten und ist wohl weitgehend unlösbar (244). Dagegen meint L., daß De anima später liegt als De motu und verschiedene andere kleinere Schriften, auch später als De gen. an. (290). – Man muß allerdings annehmen, daß sich die Problematik des Hylemorphismus und der metaphysischen Einheit der Lebewesen schon bei der Abfassung und erst recht bei der Redaktion dieser Schriften gestellt hat (244 f.). Aristoteles scheint allerdings die Schemata, die man im Sinn von Nuyens instrumentalistisch deuten könnte, besonders nach De gen. an., mehr und mehr in seine Auffassungen des Hylemorphismus integriert zu haben. Instrumentalismus und Hylemorphismus lassen sich miteinander verbinden (106). Das wird nach L. noch deutlicher, wenn man das 7. Buch der Metaphysik (Z) und De anima heranzieht (Ch. III: Hylémorphisme et instrumentalisme dans la Métaphysique et le „De anima", 112–155). In einem längeren Kapitel prüft L. eingehend die Frage, ob im Schaffen des Aristoteles aus anderen Schriften eine Zwischenperiode des Instrumentalismus zu belegen ist (Ch. IV: Sur l'existence d'une période instrumentiste, 156–250). Er zieht dafür aus den kleineren Schriften De motu und andere zoologische Arbeiten heran und, mit besonders eindringlichen Analysen, das Werk De iuventute (182–314). In dieses Kap. gehören auch die Untersuchungen zur Ethik und Politik des Aristoteles (214–245), von denen schon oben die Rede war. Als Ergebnis dieses langen Kapitels erscheint auch hier dem Verf., daß die Texte, die Nuyens für besonders repräsentativ im Sinn einer Zwischenperiode ansieht, nicht als beweiskräftig gelten können (245). – Im letzten Kap. (251–281) wendet L. sich der Interpretation des schwierigen Abschnittes aus De anima III 5, 430 a 10–25 zu. Es geht dabei um den Intellectus agens, der θύραθεν dem Menschen zukommt. Hier ist die Antinomie des Intellektes als Substanz und als Fähigkeit der Seele zu prüfen. L. neigt, wie auch sein Lehrer A. Mansion (278), dazu, den Intellectus agens als eine in sich subsistierende Substanz aufzufassen, die in die Verstandeserkenntnis des einzelnen Menschen dynamisch hineinwirkt. Er nähert sich damit – geschichtlich gesehen – der Meinung des Averroes und mancher arabischer Aristoteleskommentatoren. Daß diese Konzeption einer geistigen, in sich und subjekttranszendent existierenden, in gewisser Weise die ganze Menschheit umfassenden Substanz eine Reihe philosophischer Probleme mit sich bringt, braucht hier nur angedeutet zu werden. Vielleicht wäre es gut gewesen, wenn L. hier noch das inzwischen neu gedruckte Werk von Franz Brentano herangezogen hätte: Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous poiētikos. Man kann aber auch nicht leugnen, daß für die aristotelisch-thomistische Psychologie, in der die Seele des Menschen als Geist aufgefaßt wird und der Intellectus agens eine Fähigkeit dieser Geistseele ist, ein Problem sich stellt, das nicht leicht zu lösen ist: Wie kann die immaterielle und unsterbliche Geistseele des Menschen trotzdem noch die Grundlage von sinnenhaften und daher an Materie gebundenen Erkenntnissen sein? Wie ist es möglich, trotz dieser, wie es scheint, inneren und wesenhaften Gebundenheit an die Materie, ihre geistige Entbundenheit von der Materie noch zu verstehen? In den Bereich dieser Gedanken gehört es, wenn L. die wertvollste Entdeckung von Nuyens in der These sieht, daß bei Aristoteles an Stelle des platonischen Dualismus von Leib und Seele ein neuer Dualismus getreten ist, der ebenso schwer aufzulösen ist: der Dualismus von Seele und Intellekt (281). – Dem Werk sind vier Indices beigegeben: I. Textes anciens: Éditions, Traductions, Commentaires; II. Bibliographie (299–314); III. Références aux auteurs anciens (315–331); IV. Sachregister.

L. Gilen, S. J.

Maslow, Abraham H., Psychologie des Seins. Ein Entwurf. 8° (243 S.) München 1973, Kindler. – In diesem Buch geht es keineswegs darum, Ontologie in Psychologie aufzulösen. Es handelt sich vielmehr um die Spannung oder auch den Gegensatz zwischen Seinspsychologie und einer Psychologie des Werdens, neben denen es aber auch noch eine „Defizit-Psychologie" geben müßte. Was der Verf. mit diesem Ausdruck meint, wird klarer im 2. Tl. des Buches, in dem er über Wachstum und Motivation handelt. Er unterscheidet dabei die Defizit- und Wachstumsmotivation (37–57). Sein Ton ist „eher literarisch und philosophisch" (17) als empirisch-wissenschaftlich, obwohl auch empirische Untersuchungen und Erhebungen Material zu diesem Buch beigesteuert haben. Das gilt speziell für die Bereiche der Grenzerfahrung (vgl. 83–123) und der Selbstverwirklichung (vgl. den 4. Tl.:

Kreativität, 139 ff.). Für das richtige Verständnis des Buches und seiner leitenden Gedanken sind die Begriffe der Grenzerfahrung und der Selbstverwirklichung von beherrschender Bedeutung, wie sich schon aus dem Sachverzeichnis (235–243) ersehen läßt. Die Methode des Buches hat ihre Probleme. Jedenfalls ist eine Vorbemerkung M.s zu beachten: „Es ist voll von Behauptungen, die auf Selbstbeobachtung, Beweisbruchstücken, persönlicher Beobachtung, theoretischer Deduktion und reiner Ahnung beruhen" (17). Der Verf. legt also Hypothesen vor, die z. Tl. recht interessant und anregend sind. Sie sollten und könnten aber überprüft und dann bestätigt oder auch widerlegt werden. Eine solche Überprüfung möchte man, auch unter den Gesichtspunkten einer Wertphilosophie, besonders dem 5. Tl.: Werte (151–185) wünschen. Daß zwischen Bedürfnissen und Werten innere Beziehungen bestehen, wird man kaum in Frage stellen können. Dabei fallen die menschlichen Bedürfnisse mit ihrer Dynamik zweifellos in den Bereich psychologischer Beobachtung und Forschung. Zu diesen Zusammenhängen bringt M. bemerkenswerte Gedanken in dem Abschnitt über das Bedürfnis nach Wissen und die Angst vor dem Wissen (72–79). Für die Psychologie und auch für die Ethik ist hier ein Thema von besonderem Interesse, es hat auch seine praktische Relevanz: Das Vermeiden von Wissen als das Vermeiden von Verantwortung (77 ff.). Eine wissenschaftliche Ethik, die modernen Erkenntnissen, besonders der Humanwissenschaften, entspricht, hält der Verf. für möglich (22, 153). Er glaubt auch zu wissen, wie man sie konstruieren könnte. Darüber handelt ein größerer Abschnitt: Psychologische Ergebnisse und menschliche Werte (153–168). Obwohl M. keineswegs metaphysikfeindlich eingestellt ist, lehnt er doch jede ethische Systemlehre ab, die ihre letzte Begründung in einer Autorität außerhalb des Menschen suchen würde. – Das Literaturverzeichnis umfaßt 311 Nummern. L. Gilen, S. J.

Reik, Theodor, Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. Eingeleitet von *Yorick Spiegel* u. *Joachim Scharfenberg*. Kl. 8° (152 S.) Stuttgart 1973, Kohlhammer. – Dem vorliegenden Neudruck des Buches von R. haben die Herausgeber eine Einleitung vorausgeschickt, die wegen ihrer Bejahung der Grundkonzeption R.s vielleicht Staunen erregen kann. Es fehlt aber auch nicht an kritischen Bemerkungen, die freilich noch verschärft und vertieft werden könnten. Doch hätte man damit wohl den Rahmen gesprengt, der einer kurzen Einführung gezogen ist. Die Urhordenmythologie Freuds, für die es natürlich keinerlei Beweise gibt, wird als „fatal" bezeichnet (14). Der Mythos wiederholt sich aber, lt. R., immer wieder, auch in der Geschichte der Religionen. Speziell das christologische Dogma, um dessen psychologische Aufhellung es im wesentlichen geht, muß als ein „Mythos vom revolutionären Sohn" verstanden werden, „der sich gegen den Vater erhoben hat und dafür mit dem Tode bestraft wurde" (13). Auf einen sehr schwachen Punkt der Analysen R.s weisen die Hrsg. nachdrücklich hin: R. beachtet nicht, daß die Zwangsneurosen, wie sie allein seinen Erfahrungen zugänglich waren, stets eine jeweilige individuelle Erscheinung sind, während wir die Religionen (auch wenn man theologische Gesichtspunkte beiseite läßt) als ein Phänomen und eine Offenbarung des objektiven Geistes und der religiösen Gemeinschaften zu betrachten haben, die im Christentum und im Judentum auf göttliche Selbstoffenbarung zurückgeht; so jedenfalls nach Meinung ihrer gläubigen Anhänger, über deren Berechtigung die Psychologie nichts ausmachen kann. Mit welchem Recht, muß man mit den Herausgebern fragen, überträgt man die Entwicklungsschritte und die Erklärung dieser Schritte, die bei individuellen Zwangsneurosen zutreffend sein kann, auf die Dogmen, an deren Klärung und Formulierung Jahrhunderte der Kirchengeschichte und eine unübersehbare Menge von Vorkämpfern und Gegnern sowie Vertreter der verschiedensten geistigen Richtungen beteiligt sind? Von dieser Seite her kann man den Ansatz R.s (übrigens in Übereinstimmung mit E. Fromm) und seine Konsequenzen doch wohl nur als unberechtigt und unbewiesen ablehnen. – Nun zum Inhalt des Buches: Dem Hauptteil: Dogma und Zwangsidee (44–129) werden zwei Abschnitte vorausgeschickt: Das Dogma (17–24), Die Entstehung des Dogmas (25–43), wobei in dem letzteren Kap. ein dogmengeschichtlicher Überblick über die Entstehung des christologischen Dogmas geboten wird, über dessen Korrektheit andere zu entscheiden haben. Daß ein Dogma, vielleicht weniger in seiner endgültigen Formulierung als in

seinem Werdensprozeß auch ein religionspsychologisches Problem darstellt (15) oder vielmehr eine Reihe solcher Probleme aufwirft, wird man dem Verf. zugeben müssen. Daß aber „unbewußte Triebregungen und seelische Mechanismen ... die Dogmenbildung beherrschen" (16), ist eine Behauptung, die sich kaum verifizieren läßt. Freilich kommt es R. nur auf die psychologische Seite des Verhältnisses von Gottvater und Sohn an. Daß aber das religiöse Dogma ganz allgemein „der bedeutsamste Ausdruck des Zwangsdenkens der Völker ist" (44), ist eine Behauptung, für die auch R. keine Beweise beibringt. Zudem würde die Klärung des Begriffes „Zwangsdenken der Völker" neue methodologische und völkerpsychologische Probleme aufwerfen. Die Behauptung, das Dogma sei „ein Kompromißausdruck zwischen verdrängenden und verdrängten Vorstellungen" (44–52), wie er bei Zwangskranken immer wieder versucht wird, hat der Verf. jedenfalls nicht bewiesen. Wie sehr sich im Zwangsdenken mancher Kranker Sinn und Widersinn in einem komplexen Gewirr findet, belegt R. mit Beispielen aus seiner eigenen Praxis. Wenn er dagegen meint, daß sich auch im Dogma, speziell im christologischen Dogma, ein solcher Widersinn findet, so sucht man vergeblich nach Beweisen für diese Behauptung. Das gleiche gilt für die These, „das Dogma sei der umgearbeitete, entstellte Ausdruck einer häretischen Anschauung, man möchte sagen: eine Blasphemie als Glaubensregel" (70). Sicher übersteigen solche Aussagen die Kompetenzen einer analytischen Psychologie. L. Gilen, S. J.

5. Soziologie

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. – Der 1. Teil gibt einen Überblick über „die klassischen Schulen und Systeme der indischen Philosophie" (11–77), der 2. Teil erläutert deren „Logik und Methodologie" (78–123). Um dazu Stellung nehmen zu können, müßte man selbst mit indischer Philosophie vertraut sein. Der 3. Teil „sozial-politische Philosophie" stellt *Gandhis* Philosophie und seine Theorie der Gewaltlosigkeit dar (124–150) sowie das indische Kastenwesen (151–181); dieser Teil ist auch für weitere Kreise nicht nur verständlich, sondern interessant. Der Verf. versucht – und es gelingt ihm in einem gewissen Grade –, den nicht-indischen Leser so weit in die indische Denkweise einzuführen, daß er sich in *deren* Auffassung des Kastenwesens hineindenken kann. Dahinter steht das viel weiter gesteckte Ziel, die Denkweisen der europäisch-amerikanischen und der indischen Philosophie und vor allem die von beiden ihrer Soziologie zugrunde gelegten „Ideologien" miteinander zu vergleichen (s. Untertitel des Buches) und dadurch zu verdeutlichen, um auf diesem Wege das, was er „Sozio-zentrismus" nennt, zu überwinden, d. i. die Neigung, mit den der eigenen „Ideologie" eigentümlichen Kategorien erklären zu wollen, was aus ganz anderer „Ideologie" erwachsen ist und sich daher adäquat auch nur in *deren* Kategorien fassen läßt. In dem ganz kurzen 4. Teil mit den beiden Unterteilen „Zur Konzeption einer vergleichenden Philosophie" (182–184) bzw. „Soziologie" (184–186) ist das allerdings nur als Ziel aufgestellt, aber noch keineswegs verwirklicht. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Lefèbvre, Henri, Die Zukunft des Kapitalismus. Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse (List Tb, Bd. 1616). Kl. 8° (236 S.) München 1974, List. – Entgegen der theoretischen Voraussage ist der Kapitalismus noch nicht an seinen inneren Widersprüchen zerbrochen. „Die Nachfolger von Marx haben beharrlich das Ende des ganzen Prozesses, die Katastrophe verkündet" (11). Warum und wie dies geschehen konnte, ist die zentrale Frage, die der marxistische Soziologe Henri Lefèbvre in seinem neuen Buch behandelt: „Sie haben den Prozeß selber nicht begriffen" (11). L. geht von der These aus, daß der Kapitalismus weder ein in sich geschlossenes „System" noch eine starre „Struktur" sei, sondern eine „Strategie", eine gesellschaftliche Praxis, die ihre eigenen Voraussetzungen aktiv reproduziert und sich dabei verändert. In den 100 Jahren seit Erscheinen des „Kapital" war dem Kapitalismus ein Wachstum möglich; mit welchen Mitteln? „Wir wissen es: Indem er sich des Raumes bemächtigte, indem er Raum produzierte" (24). Der Autor will

damit sagen, daß die kapitalistische Produktionsweise ihr Modell so verwirklicht habe, wie es Marx vorausgesagt hat: „... sie hat aufgesogen, eingeschmolzen und integriert, was die Geschichte ihr hinterlassen hatte, nämlich die vorkapitalistischen Produktionsverhältnisse ... Sie hat alles ihrem eigenen Funktionieren untergeordnet und sich dabei auf den gesamten Raum ausgedehnt; zugleich und dadurch hat sie auch ihre Widersprüche realisiert, das heißt enthüllt und vertieft" (45). Solche Widersprüche sind: Tendenz zur Überorganisation, zur planwirtschaftlichen Rationalität, zur bürokratischen Hierarchisierung. – Spätestens an dieser Stelle des sorgfältig gearbeiteten, jedoch nicht leicht zu lesenden Buches wird deutlich, daß sich die Kritik des Autors auf die moderne Industriegesellschaft schlechthin richtet. Obwohl sich das Buch aus einzelnen Beiträgen zusammensetzt, die nach Erscheinungsjahr, Ereignissen und wissenschaftlichem Niveau unterschiedlich sind, ergibt sich ein abgerundetes und interessantes Bild der marxistischen Theorie-Debatte. L. ist davon überzeugt, daß nur ein marxistisches Denken, das in dialektischer Bewegung und in enger Verbindung mit der Praxis bleibt, der veränderten Situation gerecht werden kann. H. Zwiefelhofer, S. J.

6. Geschichte der Philosophie

Beierwaltes, Werner, Platonismus und Idealismus (Philos. Abhandlungen, 40). Gr. 8° (228 S.) Frankfurt 1972, Klostermann. – Der Verf. stellt sich die Aufgabe, „Strukturen des Denkens zu konfrontieren, sie auf methodische und sachliche Analogien oder Affinitäten hin zu befragen, ohne die grundsätzliche Differenz im Denkansatz aufzuheben" (1). Durch die Gegenüberstellung von Platonismus und Idealismus möchte er die Rückbindung des Idealismus an die Tradition der klassischen Metaphysik deutlich werden lassen. Der Platonismus wird in der Arbeit „durch originär neuplatonisches Denken oder dessen Umformung in christliche Theologumena der Patristik und des Mittelalters repräsentiert", der Idealismus „insbesondere durch die Philosophie Hegels und Schellings" (2). – Die erste Abhandlung *„Deus est esse – esse est deus:* Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur" (5–82) geht aus von der onto-theologischen Grundfrage der aristotelischen Metaphysik. Sie versucht, das in dieser Grundfrage gedachte Problem anhand der Interpretationsgeschichte von Ex 3,14 zu entfalten. Der Behandlung der atl. Bedeutung der Stelle (9-12) schließt sich eine kurze Darstellung ihrer Auslegung bei Philon, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa an. Danach geht B. ausführlicher auf die Grundlegung des Seinsbegriffs, mit dem die Auslegung dieser Autoren arbeitet, bei Plutarch, Plotin und Porphyrios ein (12–26). In einem (neu-)platonischen Denkhorizont stehen auch nahezu alle Stellen, an denen Augustinus Ex 3, 14 zitiert. B. verdeutlicht die in „Augustins Meditationen über den Namen Sein sich durchhaltende Denkstruktur" (28) durch eine Interpretation einiger Abschnitte aus den Enarrationes in Psalmos. Er zeigt, daß bei Augustin neben den neuplatonischen Elementen des Seinsbegriffs auch der atl. Sinn von Ex 3, 14 anklingt (26–37). Der Abschnitt über Meister Eckhart (37–67) stützt sich im wesentlichen auf dessen Exodus-Kommentar. Die Grundintention Augustins, in Ex 3, 14 Gott als das unwandelbare, ewige Sein zu verstehen, bleibt bei Eckhart erhalten; sie wird jedoch um wesentliche Aspekte erweitert und vertieft: „Zentral ist der Gedanke in Eckharts Auslegung des Satzes ‚Ich bin der ich bin', daß Gott reine Substanz oder das reine Sein ist, daß dieses Sein absolute Selbstreflexion ist und Gott sich selbst als ‚Ich' des Seins ausspricht" (65). Auch für Schelling (67–82) bleibt die onto-theologische Grundfrage nach der Identität von Sein und Gott, wenn auch in modifizierter Form, bestimmend. B. weist auf die bei aller Gemeinsamkeit grundlegende Differenz im Gottesbegriff Eckharts und Schellings hin: Bei Schelling ist „Gott der Sein-Werdende weil Wollende" (69). Schellings Erklärung von Ex 3, 14 ist „Index sowohl für die Wendung des Seins in den Willen als auch für die Vermittlung des Seins mit dem reinen Begriff" (81). – Die zweite Abhandlung „Plotin im deutschen Idealismus" (83–153) behandelt die Rezeption Plotins – „des Textes oder der Denkform allgemein" (83) – durch Novalis (87–93), Goethe (93–100), Schelling (100–144) und Hegel (144–153). Ein einleitender Abschnitt (83–87) bringt Zeugnisse von Friedrich Creuzer und Immanuel Hermann Fichte, die den „positiven Horizont einer Plotin-Rezeption im Idealismus sichtbar machen" sollen (84). Der Verf. betont, daß „die

behauptete und bestehende Affinität idealistischen Denkens zu Plotin" nicht die Differenz beider überdecke. Der „springende Differenzpunkt" sei der „spezifisch transzendentalphilosophische Ansatz der ‚Rezipierenden', dem die radikale ‚Subjektivierung' des Denkens und dessen Prinzipalisierung gegenüber dem Sein notwendig folgt. Obgleich die für die Transzendentalphilosophie konstitutive Selbstreflexion des Subjektes in Plotins Begriff des sich selbst denkenden und zugleich das Sein seienden absoluten Geistes ihr verführerisches Paradigma hat, soll Plotin durch die Konfrontation mit dem Idealismus nicht ‚transzendental' überformt und dadurch beschädigt werden" (86). Für Novalis ist Plotins „Physik" mit ihrer Synthese von Idealem und Realem, Begreifen und Schaffen, Geistigem und Sinnlichem paradigmatisch. Der Abschnitt über Goethe vergleicht vor allem dessen frühen Naturbegriff mit Plotin; der über Schelling bringt zunächst Zeugnisse für Schellings (relativ geringe) unmittelbare Plotinkenntnis, um dann „in Schelling und Plotin sich berührende und gegenseitig sich erhellende Denkstrukturen" (110) aufzuzeigen. Hegel hat gegenüber der Abwertung Plotins in der Philosophiegeschichtsschreibung der Aufklärung „Plotin und damit neuplatonisches Philosophieren überhaupt vom Makel der Schwärmerei oder des irrationalen Phantasierens befreit". Seine „Kommunikation" mit Plotin ist jedoch „weitaus weniger differenziert als die mit Proklos" (145), mit dem sich der folgende Beitrag „Hegel und Proklos" (154–187; zuerst veröffentlicht in: Hermeneutik und Dialektik [Fsch Gadamer] Tübingen 1970, Bd. II) befaßt. – Tl. I (156–160) bringt biographische Zeugnisse für Hegels Proklos-kenntnis; Tl. II (160–182) interpretiert das Proklos-Kapitel aus Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie"; Tl. III (182–187) behandelt die unmittelbare geistesgeschichtliche Wirkung der Hegelschen Neuplatonismus-Deutung. – „Die Wiederentdeckung des Eriugena im deutschen Idealismus" beruht, wie die so überschriebene letzte Abhandlung (188–201) zeigt, auf der neuplatonischen Denkstruktur seiner philosophischen Theologie, die idealistische Ansätze impliziert. – Ein Anhang (202–214) bringt folgende bisher unveröffentlichte Texte: einen (Auszug aus einem?) Brief, den C. J. H. Windischmann am 29. 8. 1805 an Schelling schrieb. Zusammen mit diesem Brief übersandte Windischmann Schelling Bemerkungen zu dessen „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie" und Auszüge aus Plotin. Die Bemerkungen sind vollständig veröffentlicht (203–209); sie sollen nach B. „stellenweise als ‚plotinischer' Kommentar zu Schellings Grundgedanken fungieren" (202). Die Stellen aus Plotin sind beschrieben (210 f.) und in Auszügen veröffentlicht (211–214).

F. Ricken, S. J.

Bausola, Adriano, Introduzione a Pascal (I Filosofi, 20). Kl. 8° (257 S.) Roma–Bari 1973, Laterza. – Eine ausgezeichnete Einführung in Leben und Gedanken Pascals, mit ausführlichen Verzeichnissen von (z. T. kurz kommentierten) bibliographischen Werken, Editionen in der Originalsprache und in Übersetzungen, monographischen Studien allgemeiner und spezieller Art (aufgeschlüsselt nach Themenkreisen). Ihnen werden 2 Kapitel zur Chronologie von P.s Leben und Werken sowie über die Geschichte der Pascalkritik vorausgeschickt, sehr detailliert informierende und hilfreiche Materialien. Die thematische Darstellung konzentriert sich nach einem kurzen Kap. über die kleinen Schriften von 1638–56 auf die Pensées; die „Provinciales" treten dahinter ein wenig zurück (122–44). Gleich zu Beginn wird die Opposition nicht erst Blaise P.s, sondern schon und entscheidend seines Vaters, Étienne, gegen Descartes hervorgehoben (10 f., vgl. 53 ff.). 1647 trifft P. in Paris mit Descartes zusammen, aber die beiden vermögen sich nicht zu verstehen (147). P.s sog. „erste" Bekehrung erfolgt im Geiste vom Saint-Cyran, nicht aber direkt im Sinne des „Augustinus" von Jansenius (13, 146 f.). Eigentliche Feindseligkeit gegen die Vernunft in Sachen des Glaubens liegt nicht vor. Die Tatsache, daß P. in bezug auf Gotteserkenntnis auch der Vernunft in gewissen Grenzen Möglichkeiten zugesteht, wird klar gesehen und vertreten (48, 70 ff.), das Argument der „Wette" wird ausgewogen interpretiert (80 ff.) Dennoch spielt der Gegensatz Vernunft/Glaube in den Pensées die zentrale Rolle. Das wird einläßlich und in manchen Punkten mit originellen Hinweisen durchgeführt (38–111, bes. 75–80). Das vorausgehende Kap. (26–37) befaßt sich in sehr instruktiver Weise mit der Textgestalt und dem Gesamtplan der Pensées, dabei zugleich mit ihrer geschichtlichen Umwelt. Diese und noch andere Teilfragen, immer in Auseinander-

setzung mit der Sekundärliteratur diskutiert, machen das Büchlein zu einem vorzüglichen Arbeitsinstrument und zuverlässigen Führer durch die Welt P.s für Studenten und durchaus auch für professionelle Philosophiegeschichtler.

H. Ogiermann, S. J.

Nusser, Karl-Heinz, Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution. Der Weg zur praktischen Philosophie (Epimeleia, 22). 8° (234 S.). München–Salzburg 1972, Pustet. – Mag sich Fichte ausdrücklich engagierter mit der Französischen Revolution befaßt haben: die Erfahrung dieses Geschehens und die Reflexion darauf steht um nichts weniger hinter dem Denken Hegels, jedenfalls soweit dieses sich zur praktischen Philosophie artikulierte. Das Thema des Verf.s ist von großer philosophischer und theologischer Aktualität. Der ausführlichste 1. Teil der Münchner Dissertation (Leitung: H. Kuhn) begleitet, nach einem Blick auf die Problemgeschichte, Hegels Weg zur Philosophie, der im Schatten – oder gemäßer: Licht – der großen Revolution liegt. Die erste Tübinger Etappe „Geheimbündelei und große Vorsätze" (28–44) macht den Auftakt eines Enthusiasmus, der von der Rückständigkeit in Stift und Staat Relief erhält. Hat sich jedoch in Tübingen „gewiß ... viel mehr zugetragen, als wir heute wissen" (39)? Jedenfalls z. T. auch – weniger, wie neueste Untersuchungen zeigen (vgl. 35^{85}, 40 f.!); aber das ist nicht wichtig. In Bern (46–96) weitet Hegel den Revolutionsbegriff aus (vgl. 78 ff., 83 ff.: Diskussion mit K. Griewank, Der neuzeitl. Revolutionsbegriff). Er wird zum Beurteilungsinstrument auch jener Bewegung, die Jesus eingeleitet hat, aber die Christen nicht durchgeführt, sondern in dogmatisch-ritueller Positivität niedergehalten haben. Die durch den Niedergang des Römischen Reiches geforderte Revolution ereignete sich mit langer Verzögerung (infolge der Jenseitsorientierung des Christentums) – 1789 (vgl. die Zusammenfassung 88–96). Die Analysen des Frankfurter Hegel (97–147) gelten vor allem der Liebe als Brennpunkt seines ganzheitlichen religiös-politischen Ideals: gegen die jüdische Gesetzesreligion, über die Kant-Fichtesche Moralität hinaus. N. betont (wie neuerdings B. Dinkler: Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus, 1974) die Kontinuität der Beziehung Hegels zum Kant der praktischen Vernunft (109). Die Höchstform der Liebe, als Vereinigung der Glaubenden mit Gott, ist die Religion, die das politisch-gesellschaftliche Leben der Menschen zu gestalten hat. Wie darauf für Hegel im Prinzipiellen der Nachdruck liegt, so zieht er daraus auch in seiner schriftstellerischen Praxis, in den Frankfurter politischen Flugschriften die Konsequenz (121–141!). Jena (151–199) bedeutet Hegels philosophierenden Übergang zum System. Die Zurücknahme hochgespannter Erwartungen führt zur Reflexion auf die wirklichen politischen und philosophischen Verhältnisse der Zeit. Auch hier berücksichtigt N. organisch neben den philosophischen Aufsätzen die – politische – Verfassungsschrift von 1801/02 (178–187). Sie stellt die schärfste Frontstellung gegen die Französische Revolution dar, was N. allerdings nur sehr knapp anreißt (182, 184) – wie schon für die Frankfurter Zeit von der Revolution kaum mehr die Rede war. Sehr knapp ist auch die Seite 198 f. über die Jenaer Vorbereitung von Hegels späterem geschichtsphilosophischem Verständnis. N. skizziert dieses im Systemhorizont (203–219), Hegel gegen Marx und heutiges Mißverständnis verteidigend – aber hat die sehr schöne Stelle S. 213 vom unendlichen Wert des Individuums *soviel* Widerlegungskraft? –; und er zieht ihre Linien aus zur Rechtsphilosophie (220–223), zeigend, daß die Französische Revolution für Hegel „im fundamentalen Sinn geschichtslos" (222) bleibt, weshalb die Bürgerliche Gesellschaft – gegen J. Ritter – nicht mit ihr zu identifizieren ist. Interessiert am Thema ‚Hegel und die Französische Revolution', haben wir manches für den Hegelforscher Nützliche und Wichtige übergangen: so den Nachweis, daß sich das Schellingsche Systemprinzip in Hegels Philosophie nicht nur bis 1803, sondern bis zur Realphilosophie von 1805/06 einschließlich durchhalte, hier allerdings durch eine neue phänomenologische Komponente der Erfahrung des Bewußtseins ergänzt (188–197).

W. Kern, S. J.

Quelquejeu, Bernard, La volonté dans la philosophie de Hegel (L'ordre philosophique). Gr. 8° (352 S.) Paris 1972, Éd. du Seuil. – Der Dominikaner, dessen Dissertation in eine von P. Ricoeur und F. Wahl herausgegebene Reihe aufgenommen wurde, hat einen springenden Punkt fixiert –

„fixiert" natürlich in seiner weit schwingenden Bewegung. Qu. meint: Aristoteles „betonte vor allem den noetischen Aspekt, die kognitiven Funktionen des Geistes", und „Aristote échouera à constituer une véritable philosophie du bien, de la liberté" (36, 97). Er meint aber auch: Hegel „accentuera de façon toute nouvelle l'aspect proprement spirituel de l'affectivité, de l'énergie mentale ...", ihm sei „eine authentische Philosophie des freien Willens" gelungen (ebd.). Und damit werden m. E. Gemeinsamkeiten der auf Kosten des Willens und der Freiheit letztlich doch einseitigen Erkenntnismetaphysik des Aristoteles *und Hegels* überspielt bzw. nicht erreicht. (So sehr und so verdienstlich Qu. immer wieder von Hegel auf Aristoteles zurückverweist: 38 f., 51, 56, 60 f., 78, 92 ff. ...) Zu letzten spekulativen Fragen vorzustoßen ist allerdings nicht die Absicht des Verfassers; wozu er führen will, ist: „à LIRE Hegel", zu einer „répétition appropriative" (18 f., 314 f.), was nicht ausschließt, daß er Fragen an den Text aus der allgemeinen und eignen Denkgeschichte mitbringt. Immerhin nämlich beschließt Qu. die einzelnen Kapitel mit sehr bedenkenswerten kritischen Fragen (vgl. das Resümee 315 [1]!); sie beziehen sich in der Hauptsache auf die Antizipationsmethode Hegels: das Frühere wird vom Späteren her geistdialektisch homogenisiert, könnte man etwa sagen (vgl. auch 321 mit Anm. 19 ff.). Und als Epilog (314–340) diskutiert Qu. ausdrücklich an: das Verhältnis der Philosophie zu den Humanwissenschaften (die Hegel ja weithin in die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" einbezog), mit Plädoyer für eine wirklich philosophische Anthropologie; das Verhältnis von Wissen und Wollen, jedoch nur als Theorie-Praxis-Problem, auf Montesquieu, Comte, Marx usw. hin; schließlich das Verhältnis von Philosophie und Poesie, und wenn in solchem Zusammenhang schon früher (21 [27], 103) das Thema „Wille" bei Hegel sich als „épopée conceptuelle" dieses „moderne Oedipe de l'intelligence européenne" darstellte, so mag das, wie manches sonst, erfrischend gesagt sein, ist aber – in diesem Fall – nicht sonderlich ergiebig. Nun, der Schwerpunkt des Buchs liegt auf dem Lesen und Interpretieren der Texte. Und die Texte, die Qu. auf eine gründliche und zugleich ansprechende Weise vorführt, beschränken sich nicht auf die thematisch zentralen Stücke über den „Begriff des freien Willens" in der Hegelschen „Psychologie", den Schlußabschnitt der Philosophie des subjektiven Geistes (173–214), sowie auf die „Werke des freien Willens", d. i. die Philosophie des objektiven Geistes oder die Rechtsphilosophie (215–313). Qu. greift vielmehr je weiter zurück: auf die früheren Sphären des subjektiven Geistes, die „Phänomenologie" (104–142) und die „Anthropologie" (47–103), ja sogar auf die Naturphilosophie (25–46). Hier liegen die Voraussetzungen der Hegelschen Willenslehre: der Wille als Begierde, die kosmische Verwurzelung der Seele und deren Widerhall in Empfindung-Gefühl-Gewohnheit, der animalische Organismus und sein Bedürfnis. Aufgrund der Enzyklopädie und der Rechtsphilosophie beschreibt Qu. „eine relativ autonome und partiell-intelligible Substruktur" des Hegelschen Systems (13): darin liegt Nutzen und Grenze dieses „austère exercice d'une lecture au plus près des textes" (18). Daß Qu. den Artikel von J. Fleischmann „Die Theorie des Willens bei Hegel" nicht kennt, ist verzeihlich: er liegt bisher, in Iyyun 7 (1956) 1–36, leider nur hebräisch vor.

W. Kern, S. J.

Rossi, Giovanni Felice, Il movimento neotomista piacentino iniziato al Collegio Alberoni da Francesco Grassi nel 1751 e la formazione di Vincenzo Buzzetti (Biblioteca per la storia del Tomismo, 4). Gr. 8° (103 S.) Città del Vaticano 1974, Libreria editrice Vaticana. – In der von *Antonio Piolanti* herausgegebenen neuen Reihe, deren 4. Bd. der vorliegende ist, sind im gleichen Jahr bereits erschienen: 1. Saggi sulla rinascita del Tomismo nel secolo XIX, ein Bd. von 451 S. mit Arbeiten verschiedener Verfasser, 2. *Ercole Brocchieri*, Andrea Cappellazzi, tomista lombardo (93 S.), 3. *A. Piolanti*, Pio IX e la rinascita del Tomismo (115 S.). Wie diese Bände, so sollen sich auch die angekündigten 17 weiteren Nummern in der Hauptsache mit der Geschichte des Neuthomismus, vor allem des italienischen, befassen. – Der vorliegende 4. Bd. führt frühere Arbeiten R.s über das gleiche Thema weiter, die er in 9 Artikeln des „Divus Thomas" und zwei Büchern veröffentlicht hat; über diese Bücher vgl. die Besprechungen in Schol 34 (1959) 127 und Schol 39 (1964) 460 f. – R., jetzt Archivar des Collegio Alberoni in Piacenza,

bemüht sich mit Einsatz aller archivalischen Sorgfalt zu beweisen, daß in diesem Kolleg von seiner Gründung an (1751) die Philosophie des Aquinaten gelehrt wurde und daß auch Vincenzo Buzzetti, der allgemein als Begründer des italienischen Neuthomismus gilt, diesen Ruhm seiner Ausbildung im genannten Kolleg verdankt. Ohne Zweifel ist ihm der Nachweis gelungen, daß im Alberoni-Kolleg Thomas eifrig studiert und hoch geschätzt wurde. Aber genügt das, um die Philosophie des Kollegs in der zweiten Hälfte des 18. Jh. als in dem Sinn „thomistisch" zu erweisen, in dem das Wort von den italienischen Neuthomisten des 19. Jh. verstanden wurde? Schon die Tatsache, daß im Alberoni-Kolleg von Anfang an und durch Jahrzehnte hindurch die Institutiones Philosophicae des schlesischen Jesuiten Gaspar Sagner als Textbuch benutzt wurden, läßt das zweifelhaft erscheinen. Ein Vergleich der Ontologie Sagners mit der Christian Wolffs zeigt aufs deutlichste, daß die Ontologie Sagners nichts anderes ist als ein Auszug aus Wolff. Auch durch reichliche thomistische Anmerkungen konnte daraus kein „neuthomistisches" Lehrbuch werden. In dieser Überzeugung wird man bestärkt, wenn man die „aus lauter Thomastexten zusammengestellte" Thesensammlung von 1768/69 genauer prüft. Unter den Thesen ist (außer etwa der von der Seele als Form des Leibes) kaum eine, die sich nicht auch bei Leibniz oder Wolff fände, wohl aber eine Reihe, die sich nur bei diesen findet, nicht aber bei Thomas, ja die der Lehre des Aquinaten widerspricht. Gerade bei diesen entsteht der Eindruck, daß die Thesen zuerst da waren und daß man nur nachträglich durch Thomastexte ihre Übereinstimmung mit Thomas nachzuweisen suchte. Das gelingt allerdings nur durch Umdeutung oder Verstümmelung der Texte. Zwei Beispiele dafür: Zur Begründung des Principium indiscernibilium (Leibniz!) wird hingewiesen auf die Lehre des Aquinaten, daß unmöglich dieselbe Seinsvollkommenheit zwei Seienden „secundum quod ipsum" zukommt, daß sie vielmehr wenigstens einem von beiden „durch eine Ursache" zukommt (S. c. gent. 2,15). Dadurch ist aber in keiner Weise ausgeschlossen, daß sie mehreren als qualitativ gleiche durch eine Ursache zukommen kann. D. h.: mit dem Leibnizschen Prinzip hat der Text nichts zu tun. Ein anderes Beispiel: Für die These der Kosmologie „Elementa primitiva corporum simplicia sunt" wird der Text aus De pot. q. 4 a. 1 ad 5 zitiert: Corpora naturalia ad certum terminum dividuntur, dagegen die folgende Begründung weggelassen: cum unicuique formae determinetur *quantitas* secundum naturam; wenn aber auch die „minima naturalia" jeder Art körperlicher Wesen noch eine bestimmte quantitas haben, dann sind sie eben nicht – einfache „Monaden". J. de Vries, S. J.

Saß, Hans-Martin, Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917–1972. Gr. 8° (X u. 225 S.) Meisenheim 1975, Hain. – Vier Jahre nach seiner „Heidegger-Bibliographie" (vgl. dazu die Rez. in dieser Zschr. 44 [1969] 464 f.) legt der Verf. nicht eine 2. Aufl. seines Buches, sondern – vorsichtiger und ausgreifender zugleich – „nur" Materialien für eine künftige Heidegger-Bibliographie vor. Diese Materialien sind als eine (erste) Ergänzung zu den 1968 vorgelegten Informationen gedacht, nehmen diese also nicht auf, sondern beziehen sich dauernd darauf; das neue Buch ist also kein Ersatz für das frühere. Die Ergänzungen lassen sich in drei Klassen einteilen: An erster Stelle sind die Nachträge für jenen Zeitraum zu nennen, der an sich schon in der Bibliographie von 1968 behandelt wurde: 16 Nummern von Heidegger selbst, 389 Nummern Sekundärliteratur (im weiteren Sinn dieses Wortes). An zweiter Stelle kommen natürlich die inzwischen veröffentlichten Schriften: 29 von Heidegger, 131 Übersetzungen und 850 Abhandlungen, die sich in irgendeiner Form auf Heidegger beziehen. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß die Auswahlkriterien für die „Sekundärliteratur" im Vergleich zu 1968 wohl ein wenig erweitert worden sind, bedeutet das einen ungeheuren Anstieg des Interesses für Heidegger, – freilich, worauf der Verf. im Vorwort hinweist, vor allem im Raum der außerdeutschen, ja außereuropäischen Philosophie: „Im spanisch-südamerikanischen Raum scheint der Höhepunkt des Einflusses Heideggers auf das Philosophieren, auch und gerade in der christlichen Philosophie, noch nicht überschritten zu sein. Im englisch-nordamerikanischen Sprachraum steigt die Zahl derjenigen Titel, die Zeugnis einer eingehenden und intimen Beschäftigung mit Heideggers Denkweg sind ... Im deutschen Sprachraum findet die Auseinandersetzung mit Heidegger zur Zeit eigentlich nur auf Nebenschauplätzen statt." Damit kommen wir zur dritten Klasse von Materialien,

die dieses Buch vorlegt: Beiträge aus Japan, aus der UdSSR und aus Italien. Unter dem Titel „Heidegger in Japan" haben *T. Kakihara* und *T. Kôzuma* zusätzlich zu den schon im Buch von 1968 genannten Übersetzungen von Heideggers Schriften ins Japanische und den auf japanisch geschriebenen Abhandlungen über ihn noch eine stattliche Menge aufgezählt: sechs Übersetzungen (darunter die *sechste* japanische Übertragung von „Sein und Zeit"!) und 250 Abhandlungen, die leider für die allermeisten Sterblichen hier bei uns verschlossen bleiben werden. Auf fast hundert Titel ist nach Ausweis der von *R. M. Gabitova* und *T. S. Grigoljuk* (Moskau) zusammengestellten Liste inzwischen die Zahl der in russischer Sprache geschriebenen Auseinandersetzungen mit Heidegger angewachsen, von dessen eigenen Werken allerdings noch keines in diese Sprache übersetzt zu sein scheint. Der Beitrag aus Italien, von *E. Landolt*, bringt, auf die Anlage der Bibliographie von 1968 hin gesehen, einen ganz neuen Akzent in das Werk; er ist betitelt *Register zur Literatur über Heidegger 1917–1967*. Sein Zweck besteht also darin, das Saß'sche Buch von 1968 aufzuschlüsseln (nicht mehr die *jetzt* gesammelte Literatur!). Es besteht aus sieben „Abteilen" von sehr ungleicher Bedeutung. Das wichtigste Stück ist eine Katalogisierung der Heidegger-Literatur nach Sachen, (berühmten) Personen und Orten (67–124); interessant ist auch ein Verzeichnis der Titel, die sich auf einzelne Schriften Heideggers beziehen (127–129) und eine Aufgliederung der Literatur nach den Ländern bzw. Sprachen, in denen sie erschienen ist (132–137). Manches andere hätte man wohl auch weglassen (z. B. Abteil B u. E), diese oder jene offengebliebene Frage (in D) leicht beantworten können. – Als bisher unentdeckte Materialien möchte ich einen Brief Heideggers an E. Jünger (in: E. Jünger, Rivarol, Ffm. 1956, 196–198), seinen Beitrag über das „Wohnen des Menschen" (in: Hesperus. Fsch für Gustav Hillard Steinbömer zum 90. Geb., Hamburg 1971, 40–47 [Privatdruck]) sowie eine Stellungnahme E. Przywaras („Vom Wesen der Wahrheit", in: Freiburger Tagespost, 17. 1. 1931) zum gleichnamigen Vortrag Heideggers beisteuern. – Allen Mitarbeitern an dieser Bibliographie, besonders aber dem Herausgeber, muß man dankbar sein, daß sie allen, die sich um das Werk Heideggers bemühen, den Weg wieder ein gutes Stück mehr geebnet haben. G. Haeffner, S. J.

Jaspers, Karl, Philosophie. Bd. 1: Philosophische Weltorientierung. Gr. 8° (LV u. 340 S.); Bd. 2: Existenzerhellung. Gr. 8° (XII u. 440 S.); Bd. 3: Metaphysik. Gr. 8° (VIII u. 286 S.) Berlin–Heidelberg–New York 1973, Springer. – Die neue Aufl. mit dem unveränderten Text bringt zum Bewußtsein, daß aus dem Gesamtwerk von J. eben doch wohl dieser quasi-systematische, groß angelegte Entwurf und Wurf das eigentlich originale Wort des Philosophen gewesen und geblieben ist. Das „existentielle" Denken, wie es sich hier ausspricht, vermag, auch wenn man es am Ende als ungenügend betrachtet, immer noch zu faszinieren. Wenn J. später den Titel „Existenzphilosophie" zugunsten von „Philosophie der Vernunft" vermeiden möchte (Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit [München 1950] 50) und seine Philosophie schließlich doch eine „religiöse" nennt (vgl. K. Jaspers, hrsg. von P. A. Schilpp [Stuttgart 1957] 775 f.), bedeutet das sicherlich einen weiteren Schritt auf seinem Wege. Nichtsdestoweniger wird sein Hauptwerk, das hier nur eben angezeigt zu werden braucht, den entscheidenden Eindruck seines Denkens auch weiterhin vermitteln. Man kann sich nicht gut vorstellen, daß von seinen späteren Werken Neuauflagen nötig werden. Wieweit vorliegende Neuausgabe Interesse finden wird oder nicht, könnte ein Gradmesser sein und Kriterium dafür, ob J. tatsächlich nicht mehr im philosophischen Gespräch ist, wie nicht wenige meinen. H. Ogiermann, S. J.

7. Texteditionen

Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, 28. Quod omnis probus liber sit. Introduction, texte, traduction et notes par *Madeleine Pétit*. Kl. 8° (268 p.) Paris 1974, du Cerf. – Daß die Ausgabe des 28. Bandes der Reihe „Les œuvres de Philon d'Alexandrie" (Quod omnis probus liber sit) mit großer Sachkenntnis vorgenommen worden ist, zeigt sich u. a. an der ausführlichen Behandlung der Essenerproblematik. Nach den Funden in Qumrân 1947 wurde es notwendig, die philonische Beschreibung genau mit dem zu vergleichen, was man dort nach 2000 Jahren wiederentdeckte. So

wies z. B. de Vaux darauf hin, daß in verschiedenen Behausungen keine einzige Münze gefunden wurde, und das stimmt mit Philos Bericht über die Gütergemeinschaft in Qumrân überein (Probus nr. 77 und 86; vgl. *R. de Vaux*, in: M. Baillet, Les ‚petites Grottes' de Qumrân [Oxford 1962] 35–36). Schon Burchard hatte festgestellt, daß durch den systematischen Vergleich der vorhandenen Quellen und der Qumrântexte noch viel zu klären ist (RevQuâm 17 [1964] 135). Soweit wir sehen, wurde ein solcher Vergleich unter Bezugnahme auf Prob., wie ihn die Verf. vornimmt, bisher nur von *I. Daniélou* durchgeführt (Philon d'Alexandrie [Paris 1958] 42–57). – Eine kritische Bemerkung zu der von der Verf. vorgeschlagenen Struktur ist vielleicht erlaubt. In der Einleitung (29–34) liefert sie eine Strukturanalyse. Sie ist jedoch wenig übersichtlich und läßt viele Fragen offen (vgl. 34–39). Gerade die Tatsache, daß wir es mit einer Jugendschrift des Philo zu tun haben, legt doch eine Disposition nach den Regeln der Rhetorik nahe. Aber Mme Pétit kann sich nicht dazu entschließen, die von ihr selber in Erwägung gezogene ‚rhetorische' (39) Disposition in ihrer Einteilung zur Geltung zu bringen. Unter Zugrundelegung des rhetorischen Schemas ergäbe sich u. E. folgender Aufbau: expositio (§§ 1–20), probatio (§§ 21-61), exempla (§§ 62–143); testimonia (§§ 144–147); contrarium (§§ 148–157); conclusio (§§ 158–160). Daß sich Philo keineswegs streng an dieses Schema hält, sieht man u. a. an den Zwischenstücken, die – hier hat Mme P. recht (43) – vielleicht aus jugendlicher Begeisterung stammen. – Wenn durch die Zwischenstücke die exempla und die probatio nicht die gleiche Länge wie die testimonia und das contrarium bekommen, so spricht das nicht unbedingt gegen die von uns vorgeschlagene Disposition. Denn sie zeigt jedenfalls, wie Philo das zweigliedrige Ziel, das er von Anfang an anstrebt, im Auge behält. „Man sieht durch die Einführung und die Konklusion das praktische Ziel der Abhandlung. Es geht nicht nur darum, eines von den berühmtesten stoischen Paradoxen zu entwickeln, sondern die Jugend aller Länder anzuregen, sich eine Philosophie anzueignen, die, wie man im Hauptteil der Abhandlung sehen kann, nichts anderes ist als der alexandrinische Judaismus." *(L. Massebieau,* Le classement des œuvres de Philon [Paris 1889] zitiert von Mme P. S. 39). – Noch ein Wort zum Essenerproblem. Es wurde 1924 von W. Bauer vor den Ausgrabungen in Qumrân behandelt. Bauer standen nur die bis dahin bekannten schriftlichen Quellen zur Verfügung, nämlich Philo, Flavius Josephus und Plinius d. Ä. (Pauly-Wissowa, Suppl IV, 368 ff.). Es ist interessant, heute die Beurteilung Bauers aufgrund von Probus über die Essener nachzulesen. Philo wird angekreidet, daß er die Darstellung der Essener so sehr idealisiert, daß die geschichtlichen Tatsachen völlig verwischt werden. Mme Pétit kommt in ihrem Buch zu einer weit vorsichtigeren Beurteilung: „Mit der Hellenisation der Gegebenheiten ist hier eine gewisse Unkenntnis der palästinensischen Gemeinde verbunden" (131). „Weil er kein Essener war, hatte er (d. h. Philo) keinen Zugang zu den Büchern der Sekte und konnte nicht die Lehren und Riten kennen, die den Eingeweihten vorbehalten blieben" (124). – Der Philo-Leser wird im vorliegenden Band von der Freiheit, der Lebendigkeit und dem gesammelten Ernst der Gedanken Philos beeindruckt sein.

J. van Banning, S. J.

Avicenna latinus, Liber de anima seu sextus de naturalibus. Édition critique de la traduction latine médiévale par *S. Van Riet.* Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne par *G. Verbeke.* Tl. I–III: Louvain, Peeters; Leiden, Brill, 1972. Tl. IV–V: Louvain, Editions orientalistes; Leiden, Brill, 1968 (VI + 161 S. + 472 S.; VII + 142 S. + 334 S.). – Avicenna (Ibn Sīnā, 980–1037) nimmt eine besondere Stellung unter den arabischen Ärzten und Philosophen ein und ist für die Entwicklung des Denkens im lateinischen Westen sehr wichtig. Eine im 12. Jh. von Gerard de Cremona angefertigte Übersetzung des Canon, einer medizinischen Enzyklopädie, und eine Teilübersetzung des K. al-Šifā', einer philosophischen Enzyklopädie, öffneten den Ärzten und Klerikern des lateinischen Westens die Wissenschaft und Weisheit, die die Araber auf griechischer Grundlage aufgebaut hatten. Avicenna schrieb mehrere philosophische Enzyklopädien, die sich in der Regel aus Abhandlungen über Logik, Naturphilosophie (Mathematik) und Metaphysik zusammensetzen. Neben dem Šifā' das eine Paraphrase der verschiedenen Bücher der aristotelischen Enzyklopädie ist, schrieb er selbst eine Zusammenfassung des Šifā', die sich K. al-Naǧāt nennt: das K. al-Išārāt wal tanbīhāt, eines seiner letzten Werke, und das in seiner persischen Muttersprache

verfaßte Dāniš nāma, eine Zusammenfassung seiner Lehren. Von diesen Schriften waren nur das Šifā' und das Dāniš nāma den Lateinern bekannt, letztere sogar nur indirekt durch Algazalis Summa philosophiae, die im 12. Jh. übersetzt wurde; erstere war in einer sich über 100 Jahre erstreckenden Reihe von verschiedenen Übersetzungen bekannt. Das erste Stadium dieser Übersetzungsarbeiten betraf die Einleitung; Porphyrios, Eisagoge; Aristoteles, Posteriora II c. 7, Physica I–III, De Anima und Metaphysica. Diese Teile wurden in Toledo in der 2. Hälfte des 12. Jh. von Gundissalinus und einem Kollegen gemacht. Es folgten eine Übersetzung der Meteorologie I c. 2, 5, II c. ult., die Alfred von Sareshel zugeschrieben wird; eine von der Rhetorica, die von Hermannus Alemannus erstellt wurde, und eine vom Liber Animalium, die Michael Scot für Frederick II. machte. – Um das 3. Viertel des 13. Jh. wurden die Physica I–III, De caelo et mundo, De generatione, De actionibus et passionibus, De mineralibus auf Geheiß des Bischofs von Burgos übersetzt. Obwohl die Übersetzung des Šifā' nicht vollständig ist, war das Werk im Westen sogar noch populärer als im Osten (105 arabische Hss gegen 153 lateinische Hss sowie 2 Wiegendrucke). In der vorliegenden Edition, die auch die Physica und Metaphysica umfassen soll, erscheint jetzt das VI. Buch, De Anima. Dieses ist in 5 Teile gegliedert: (1) die Definition der Seele und die Klassifizierung ihrer Vermögen, (2) vegetatives Leben und äußere Wahrnehmung, (3) Gesichtssinn, (4) innere Wahrnehmung und Bewegungsapparat, (5) die rationale Seele und intellektuelle Aktivität. Der Band enthält eine von G. Verbeke verfaßte Einleitung in die Lehre des Avicenna, eine von der Herausgeberin geschriebene kritische Einleitung zum Text sowie den Text mit lateinischen Lesarten, relevanten arabischen Varianten und textkritischen Anmerkungen. Die Bände werden mit Arabisch-Lateinischen und Latein-Arabischen Lexika abgeschlossen. Die Edition wurde durch zwei Umstände ermöglicht: zum einen durch die Veröffentlichung des arabischen Textes des De Anima durch J. Bakoš (Prag 1956) und F. Rahman (Oxford 1959) und zum anderen durch die 1961 begonnene Veröffentlichung eines Inventars von 153 lateinischen Hss durch M.-Th. d'Alverny. Von De Anima sind ca. 50 Manuskripte bekannt. Die Aufgabe der Herausgeberin war deshalb ungemein schwierig, weil neben den üblichen Schreibfehlern der Text auch eine Anzahl „Doppellesungen" enthält, die mit Sicherheit auf eine Revision der ursprünglichen Übersetzung zurückzuführen sind. Wie im Falle der Logica Algazelis (hrsg. Lohr, Traditio 21 [1965] 229) scheint die Übersetzung erst zu einem späteren Zeitpunkt abgeändert worden zu sein. Die Hss gehören der früheren Überlieferung oder der Revision an oder aber sind kontaminiert. Die Herausgeberin unterscheidet zwischen einer A-Überlieferung (eine Übersetzung, die sich eng an den Buchstaben hält und wahrscheinlich die frühere ist; 19 Hss) und einer B-Überlieferung (wahrscheinlich später; 31 Hss); die Edition fußt auf 6 Hss aus dem 13. Jh. (2 A, 2 B und 2 kontaminierte). Zur Feststellung der richtigen Lesart benutzte die Herausgeberin auch den arabischen Text von Rahman; um aber die Gefahr zu vermeiden, selber noch einen kontaminierten Text herzustellen, strebt sie eine Edition der B-Gestalt an (in II S. 126–135 sind Varianten aller 50 Hss enthalten). Da es Hss beider Traditionen schon im frühen 13. Jh. gab, muß die Revision auf jeden Fall recht früh durchgeführt worden sein. Dem Teil IV sind in den Hss oft bestimmte Kapitel aus einem medizinischen Traktat von Avicenna, De viribus cordis, hinzugefügt. Da sie diesen Traktat für eine nützliche Ergänzung zur Edition hält, hat die Herausgeberin ihn im Anhang (II 187–210) veröffentlicht. J. Gayá

Conrad of Prussia, Commentary on the De Ente et Essentia of St. Thomas Aquinas, eingel. u. komm. von *Joseph Bobik*. Gr. 8° (203 S.) Den Haag 1974, Nijhoff. – Das bisher einzige Ms dieses Kommentars wurde 1938 von *M. Grabmann* im Cod. 367 der Klosterbibliothek von Admont entdeckt. In der Schlußbemerkung des Kommentars heißt es dort: Explicit opusculum super librum de ente et essentia Conradi de Prusya, wobei allerdings der Name Conradi ausradiert ist und von Grabmann ergänzt wurde aufgrund des Explicit eines anderen Kommentars, wo er noch leserlich ist. Der Autor ist im übrigen völlig unbekannt. Da er von Thomas nicht als dem „Sanctus Th.", sondern einfach als dem „frater Th." spricht, schließt Grabmann, daß der Kommentar vor dessen Heiligsprechung (1323) entstanden und darum der älteste bisher bekannte Kommentar zu De ente et essentia ist. Man wird dem Hrsg. wohl zustimmen können, wenn er meint, Grabmann habe den Wert des

Kommentars überschätzt (7). Die Stärke des Kommentars sieht er in der Deutung von Texten linguistischen oder logischen Charakters. Den z. T. wirklich schwierigen metaphysischen Texten, wie sie sich namentlich im 5. und 6. Kap. finden, zeigt sich Konrad nicht immer gewachsen. So hat er die Unterscheidung des esse divinum und des esse commune im 6. Kap. offenbar nicht richtig verstanden, wie auch B. sagt: Conrad seems to have misread Aquinas' point entirely (144). Man kann allerdings auch bezweifeln, ob B.s Übersetzung des esse commune durch „universal existence" glücklich ist. Ein anderes Mißverständnis des Textes durch Konrad, das B. ebenfalls mit Recht rügt, ist die von Konrad Thomas zugeschriebene Auffassung, die vom Leib getrennte Seele sei „individua sicut alie intelligentie", d. h. so, wie die geschaffenen reinen Geister (77, Z. 832 f., B.s Komm. 147). – Sehr nützlich sind die sorgfältig gearbeiteten Indices (163–203). J. de Vries, S. J.

Zwaenpol, John P., C.I.C.M., Les Quaestiones in Librum de Causis attribuées à Henri de Gand (Philos. médiévaux 15). 8° (160 S.) Louvain–Paris 1974, Nauwelaerts. – Der anonyme „Liber de causis", der so großen Einfluß auf die Scholastik ausgeübt hat, wurde des öfteren kommentiert. In der Bibliothek des Escorial fand sich nun ein Manuskript (h. II. 1), dessen Quästionen ebenfalls einen Kommentar zum Liber de causis darstellen. Sie scheinen aus der Mitte des 13. Jh. zu stammen, nicht früher, weil die Bekanntschaft mit den Quaestiones des Roger Bacon (um 1245) vorausgesetzt ist. Das Ms träge keinen Namen an der Spitze und der Hrsg. der kritischen Edition zeigt sich nicht so zuversichtlich in der Rechtfertigung der angeblichen Autorschaft Heinrichs von Gent, wie es noch M. Grabmann gewesen ist. Die Lösung der Frage hängt wesentlich davon ab, ob die in demselben Ms unmittelbar vorausgegangenen „Quaestiones super metaphysicam Aristotelis" Heinrich von Gent zugeeignet werden können, was durch den Zusatz von späterer Hand und durch innere Gründe nahegelegt wird. Als Schwierigkeit bleibt, daß Heinrich von Gent sich niemals in seinen authentischen Werken auf einen Kommentar zum Liber de causis beruft, und auch, daß die alten Literaten und Biographen keinen solchen kennen. Der Hrsg. benutzt als Grundlage die einzig existierende Handschrift im Escorial und meistert anscheinend gut die Unebenheiten des schlecht überlieferten Textes. Auch die Verifikation der Zitate ging leicht vonstatten, weil sie sich meistens auf die griechischen und die arabischen Philosophen beschränken (Alfarabi, Algazel, Averroes, Avicebron), zu denen nur wenige Scholastiker hinzukommen (Alanus de Insulis, Gilbertus Porretanus, Petrus Lombardus und natürlich auch Boethius). – Auf die Frage nach dem Verf. des Liber de causis geht der Hrsg. nicht näher ein; wenn er einmal in dieser Hinsicht Alfarabi erwähnt, wäre eine kurze Übersicht der Problematik von Nutzen gewesen. Bei den ungemein zahlreichen Verschreibungen, Zusätzen, Lücken u. dgl. wird etwas vorschnell die richtige Lesart in den eigentlichen Text eingesetzt; das mag noch angehen, solange kein vernünftiger Zweifel möglich ist, aber in den übrigen Fällen würde sich das umgekehrte Verfahren grundsätzlich empfehlen (ursprüngliche Fassung der Handschrift im Text, notwendige Korrektur im Apparat). J. Beumer, S. J.

Die Inadäquatheit eines empiristischen Erkenntnismodells für die Erkenntnis in den empirischen Wissenschaften

Von Hermann Fertig

Wenn wir im folgenden von Empirismus sprechen, so geschieht dies nicht unter philosophiegeschichtlichem, sondern unter systematischem Aspekt. D. h. wir meinen mit diesem Begriff nicht eine bestimmte philosophiegeschichtlich ausgewiesene Lehre wie etwa den englischen Empirismus oder den Positivismus bzw. Neopositivismus, sondern jene philosophische Position, die zur Begründung der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis allein die Erfahrung als letztgültigen Rechtfertigungsgrund zuläßt. Dabei beziehen wir uns nicht auf eine „antiquierte" Form des Empirismus, wie sie z. B. in Carnaps „Logischer Aufbau der Welt" vorliegt und die als solche leicht zu widerlegen wäre, wie Carnap in der Schilderung seines problemgeschichtlichen Lebensweges selbst eingesteht [1] [2], sondern wollen der empiristischen Position jedmögliche Chance geben und sie nach Kutschera mit zwei Thesen in jener liberalisierten Form vorstellen, die sich nach den vielen Rückzugsgefechten als nicht mehr aufgebbare Position eines nichttrivialen empiristischen Standpunktes ergab.

Grundthesen eines liberalisierten empiristischen Erkenntnismodells:

These I: „Die Sprache der Naturwissenschaften läßt sich so aufbauen, daß sie nur deskriptive Terme enthält, die Beobachtungsterme sind oder durch Beobachtungsterme (explizit) definierte Terme" [3].
These II: „Alle wahren naturwissenschaftlichen Behauptungen lassen sich durch Beobachtungen begründen" [4].

---

[1] Vgl. Carnaps Schilderung der in seinen Schriften sich vollzogenen Liberalisierung des empiristischen Standpunktes in: Schilpp, „The philosophy of R. Carnap" (1963) 56–59.

[2] Nach Hans Lenk ist der Neopositivismus ein „längst toter Hund", der nur noch „in der Phantasie seiner streitbaren Gegner und vieler methodologisch naiver Fachwissenschaftler" existiert. Rationalität in den Erfahrungswissenschaften, S. 168, in: Rolf Vente, Erfahrung und Erfahrungswissenschaft (Stuttgart 1974).

[3] *Kutschera*, Wissenschaftstheorie Bd. II, S. 488. Wir geben die erste These in der von Kutschera als I" präzisierten Fassung wieder.

[4] S. 491. Kutschera gibt auf S. 496 noch eine liberalere Version II' dieser These: „Alle naturwissenschaftlichen Sätze lassen sich nur unter Zuhilfenahme von Beobachtungssätzen begründen." Um die vollständige Bedeutung dieser These zu bestimmen, müssen jedoch zwei Fälle unterschieden werden: „Entweder es wird zusätzlich behauptet, daß es synthetische Sätze gibt, zu deren Begründung Beobachtungssätze hinreichen, oder diese These wird nicht vertreten" (496). Da letzterer Fall für eine empiristische Position unspezifisch ist, verbleibt nur noch die Behauptung, daß „es rein empirisch begründbare synthetische Sätze gibt". Die Behauptung,

1. Bemerkungen zum Begriff „Beobachtung":

Bevor wir die beiden Thesen diskutieren, müssen wir auf den in ihnen vorkommenden metatheoretischen Begriff der Beobachtung eingehen.

Der Grundbegriff des Empirismus, der Begriff der „Erfahrung", ist ähnlich geheimnisvoll wie der Begriff des „Seins" in der Metaphysik. Er ist ein Wort für „einen ungeheuer umfassenden und schwierigen Problemkomplex, von dessen Entwirrung und befriedigender Lösung wir sozusagen noch Lichtjahre entfernt sind" [5]. Präzisiert man den Begriff der Erfahrung durch den der „Beobachtungssprache", so ändert sich nichts an der Situation, solange nicht bestimmt wird, was unter Beobachtung bzw. Beobachtungsterm und Beobachtungssatz zu verstehen ist.

Es ist zwar zu erwarten, daß bei Grundlegungsversuchen an irgendeiner Stelle ein undefinierter Grundbegriff auftritt, und dies wäre dann im Empirismus der Begriff der Beobachtbarkeit. Problematisch ist die Sachlage jedoch in diesem Fall, weil es „nicht nur einen korrekten Gebrauch des Prädikates ‚beobachtbar' gibt, sondern ein ganzes Kontinuum möglicher Verwendungsweisen dieses Terms" [6]. So reicht das mögliche Bedeutungsspektrum des Prädikates „beobachtbar" von der unmittelbaren Sinneswahrnehmung über die mittelbare Wahrnehmung des magnetischen Moments von Atomen mit ungerader Elektronenzahl im Stern-Gerlach-Versuch bis zu seelischem und religiösem Erleben, soweit es intersubjektiv aussagbar ist. Dementsprechend würde der Begriff des Empirischen legitimerweise auch religiöses Erleben umfassen. Um eine gewisse Spezifizierung zu erreichen, nimmt man in diesem möglichen Bedeutungsspektrum des Prädikates „beobachtbar" eine Grenzziehung vor, die durch Konvention bestimmt wird und unter Umständen revidiert werden muß, wie z. B. im Falle des Empiriokritizismus von Ernst Mach. So bemerkt Carnap zum Begriff der Observablen, es „ist die Trennungslinie zwischen Observablen und Nicht-Observablen sehr willkürlich. Es ist gut, daran zu denken, wenn man diese Ausdrücke im Buch eines Philosophen oder eines Wissenschaftlers antrifft. Einzelne Autoren werden diese Trennungslinie in verschiedener Weise ziehen, je nachdem, wie es ihnen von ihrem Standpunkt aus passend erscheint, und es gibt keinen Grund, ihnen diese Freiheit nicht zuzugestehen." Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft. München 1969, S. 226. Damit ist der Begriff des

---

daß eine hinreichende empirische Begründung solcher synthetischer Sätze auch in den interessanten Fällen von Hypothesen, die einer Begründung bedürfen, möglich ist, führt jedoch wieder zur These II.

[5] *Stegmüller,* Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie Bd. I (1969) XVII.

[6] *Stegmüller* II (1970) 190.

Beobachtbaren als Grundbegriff des Empirismus nicht nur nicht undefiniert, sondern auf Grund seiner uneingeschränkten Vielfalt möglicher korrekter Verwendungsweisen unspezifisch.

Daran ändert auch nichts der Versuch, dem Begriff „beobachtbar" durch exemplarischen Aufweis eine bestimmte Bedeutung zu geben, da eine solche Erläuterung nur dann zu einer gewissen eindeutigen Verwendungsweise führt, wenn man sich vorher bereits entschieden hat, ob man als Wissenschaftssprache eine reistische oder phänomenalistische Sprache wählt [7]. Auf diese Weise wird lediglich die Spezifierung des Prädikats „beobachtbar" durch die Entscheidung über die Struktur der Wissenschaftssprache herbeigeführt. Damit ist das Prädikat „beobachtbar" nicht ein schlechthin „erläuterungsfähiger Grundbegriff", wie z. B. Popper [8] meint, sondern nur relativ in bezug auf die gewählte Struktur der Wissenschaftssprache. Für die Verwendung des Prädikates „beobachtbar" verbleiben somit letztlich nur sehr allgemeine pragmatische Kriterien wie z. B.:

a) Als Beobachtungsterme bzw. -sätze sind jene Terme und Sätze anzusehen, die in der Weise wohlinterpretiert sind, daß sie sich auf Sachverhalte beziehen, die die am jeweiligen Forschungsprojekt beteiligten Wissenschaftler als beobachtbar ansehen.
b) Beobachtungsterme bzw. -sätze müssen bei ihrer Verwendung im Sinne der Bestimmung nach a) unproblematisch sein.

Nicht nur bei der Festlegung, was ein Beobachtungssatz ist und was nicht, sondern auch bei der Bestimmung des Wahrheitswertes eines Beobachtungssatzes spielt die Konvention eine konstitutive Rolle.

So wird allgemein anerkannt, daß es keine absolut definitiv entscheidbaren Beobachtungssätze gibt [9], auf Grund

---

[7] Vgl. *Stegmüller* ebd. Bd. II (1970) 191 f.

[8] Logik der Forschung (Tübingen [2]1966) 69.

[9] Wie *Stegmüller* in der neuen Einleitung zu seinem Buch: Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft (Heidelberg [2]1969) schreibt, ist in bezug auf das Basisproblem „ein Fortschritt von großer philosophischer Relevanz erzielt worden" (64). Er bezieht sich hierbei auf neue Erkenntnisse der Entscheidungstheorie, die in Kap. 11 und 12 des Buches „The logic of decision" von R. C. Jeffrey (New York 1965) enthalten sind. Während man bislang allgemein der Ansicht war, daß „wenn etwas wahrscheinlich sein soll, so muß etwas anderes sicher sein" (wie C. J. Lewis sich ausdrückte), und dieses sichere Wissen vermitteln die Basissätze, ist es nun mittels der von Jeffrey entwickelten Theorie der subjektiven Wahrscheinlichkeitskinematik nicht mehr notwendig, von einem sicheren Wissen auszugehen, sondern man kann auch mit den Basissätzen, denen nur ein vorläufiger subjektiver Wahrscheinlichkeitswert $p(B) < 1$ zukommt, beginnen, da es mit Hilfe eines Theorems der Wahrscheinlichkeitskinematik möglich ist, stets in reversibler Weise den Wahrscheinlichkeitswert der Grundaussagen abzuändern und die Wahrscheinlichkeitswerte der übrigen Propositionen des Erwägungsbereiches neu zu bestimmen.

Auf diese Weise lassen sich fehlerhafte Wahrscheinlichkeitsannahmen für die Basissätze nach der Methode der Glaubensänderung rückgängig machen (während dies nach der Methode der Konditionalisierung ausgeschlossen war). „In dem angedeuteten Sinne ist also das Basisproblem von Jeffrey ‚gelöst' worden" (ebd. 70). Von einer Lösung des Basisproblems (auch in Anführungszeichen) kann jedoch u. E.

1) des Fehlens der Gewißheit in der Beobachtung: „Daß jemand eine Erfahrung hat, heißt aber im gewöhnlichen Sinne noch keineswegs, daß irgend etwas gewiß ist." [10]
2) der „Relativität der Basissätze" [11], insofern es kein „natürliches Ende" in der Kette von Überprüfungen eines Beobachtungssatzes gibt, sondern nur ein anerkanntes, was einen konventionalistischen Dogmatismus bestimmter Beobachtungsaussagen beinhaltet
3) der prinzipiellen Mittelbarkeit des Fremdpsychischen ist die Intersubjektivität von Beobachtungsaussagen nicht absolut definitiv entscheidbar [12]
4) der Unmöglichkeit einer voraussetzungsfreien Überprüfung.

Die Überprüfung eines Beobachtungssatzes vollzieht sich im allgemeinen in Form eines Experiments. Wie P. Duhem bemerkte, ist aber das Ergebnis eines Experiments „nicht ein Bericht über konstatierte Tatsachen, es ist die Interpretation dieser Tatsachen, es ist ihre Versetzung in eine ideale abstrakte, symbolische Welt, die durch die Theorie, die er als gültig betrachtet, geschaffen wurde" [13]. Ein Beobachtungssatz impliziert stets bereits eine Theorie [14], in deren Kontext er interpretiert ist, und die Gültigkeit der bei der Überprüfung angewandten Verfahren.

So induziert bereits ein so unproblematisch erscheinender Beobachtungssatz wie: „Dieses Objekt ist blau" bei seiner Überprüfung eine Reihe sehr komplexer Feststellungen, wie z. B. daß das Objekt mit weißem Licht bestimmter Wellenlängen bestrahlt wird, was nur nachgewiesen werden kann durch komplizierte Meßverfahren, die die Theorie der elektromagnetischen Natur des Lichts zur Voraussetzung haben.

---

keine Rede sein, wird doch auf diese Weise keineswegs einer erfahrungswissenschaftlichen Theorie eine absolut definitiv entscheidbare Grundlage gegeben. – Die Theorie der subjektiven Wahrscheinlichkeitskinematik erlaubt es lediglich, eine Theorie „kovariant" zu den subjektiven Wahrscheinlichkeitswerten der Basisaussagen zu formulieren, womit eine Theorie eine relativistische Darstellung bezüglich der Wahrscheinlichkeitswerte ihrer Basisaussagen erhält. Bei dieser „wahrscheinlichkeitskovarianten" Formulierung wird aber sowohl die Gültigkeit der Entscheidungstheorie als auch das Erfülltsein ihrer Voraussetzungen wie z. B. Rationalitätsannahmen über den Beobachter, die scharfe Umgrenzung des Erwägungsbereiches usw. vorausgesetzt, was, wie St. selbst bemerkt, nur approximativ der Fall sein kann. Zudem wird nicht auf die Frage eingegangen, nach welchen Kriterien die subjektive Wahrscheinlichkeitsverteilung für die Basissätze vorgenommen werden soll und vor allem, wie man zu einer für alle am Wissenschaftsbetrieb beteiligten Personen gleichen und verbindlichen Wahrscheinlichkeitsverteilung für die Basissätze gelangt, ist doch Wissenschaft notwendigerweise nicht nur „private", sondern auch „public". *P. W. Bridgman:* Science – Public or Private, in: The Philos. of Science Vol. VII (Baltimore 1940) 36–48.

[10] So *Ayer* in seinem Beitrag: Basissätze, in: Sprache und Analysis, hrsg. v. R. Bubner (Göttingen 1968).

[11] *Popper,* Logik der Forschung, 69 f.

[12] Vgl. *A. Pap,* Analytische Erkenntnistheorie (Wien 1955) 55.

[13] Ziel und Struktur der physikalischen Theorien (Leipzig 1908) 209 f.

[14] Vgl. hierzu die ersten 4 Kap. von *N. R. Hanson,* Patterns of Discovery (Cambridge 1961). Sie behandeln den „theory-loden" charakter of observation facts and causality.

Ein Beobachtungssatz ist nur entscheidbar relativ zu einer als unproblematisch vorausgesetzten Menge von Theorien, Hypothesen und Tatsachen. Die Festlegung, welche Theorien, Hypothesen und Tatsachen als unproblematisch vorausgesetzt werden können, erfolgt unter pragmatischem Aspekt und ist letztlich eine Angelegenheit der Konvention der am Forschungsprozeß beteiligten Wissenschaftler. Zudem ist, wie Hempel bemerkt, das metasprachliche Prädikat „beobachtbar" zu relativieren auf die jeweilige Person, insofern die „Beobachtbarkeit" nicht nur von biologischen Merkmalen abhängt, die jeder normale, gesunde Mensch besitzt, sondern vor allem von den fachwissenschaftlichen Fähigkeiten, die die beobachtende Person in der Vergangenheit erworben hat [15]. Demnach läßt sich der für den Empirismus grundlegende Begriff der „Beobachtungssprache" in nicht trivialer Weise nur unter Bezugnahme auf unter pragmatischem Aspekt vorzunehmende Konventionen bestimmen, und der für den Neopositivismus programmatische Begriff des „Gegebenen" als eines Faktums vor jeder theoretischen Interpretation, das die absolut sichere und allgemein verbindliche Ausgangsbasis der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis darstellen sollte, hat sich verflüchtigt [16]. Die Diskussion der beiden Grundthesen des empiristischen Standpunktes wird ergeben, daß selbst ein liberaler Empirismus, der von einer pragmatisch konventionalistisch konstituierten Beobachtungssprache ausgeht, heute nicht mehr vertretbar ist. Dies im Detail gezeigt zu haben, ist ein Verdienst vor allem der analytischen Philosophie.

2. Diskussion von These I:

T sei eine naturwissenschaftliche Theorie in der Sprache S. B bezeichne die Menge der Beobachtungsterme der Theorie T. Die Teilsprache von S, deren sämtliche Grundterme bzw. Konstanten Beobachtungsterme sind, heiße die Beobachtungssprache S_B. Da man nur die singulären nichtgenerellen Sätze von S_B, in denen keine Quantoren vorkommen, als Beobachtungssätze bezeichnet, ist die Beobachtungssprache im allgemeinen nicht identisch mit der Menge aller Beobachtungssätze, da letztere nur gleich der Menge der Molekularsätze von S_B ist.

---

[15] Wir beziehen uns hierbei auf den Bericht von *Stegmüller* in Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie, Bd. II, Theorie und Erfahrung, Zweiter Halbband: Theorienstrukturen und -dynamik (Berlin 1973) 29, über den Aufsatz von *Hempel:* The Meaning of Theoretical Terms: A Critique of the Standard Empiricist Construal, in dem bislang noch nicht erschienenen Band von P. Suppes, L. Henkin, A. Jaja und G. C. Moisil, Logic, Methodology and Philosophy of Science IV, Proceedings of the 1971 International Congress (Bukarest 1971).

[16] Nach *Stegmüller* ist der Begriff des Gegebenen „vermutlich überhaupt ein leerer Begriff". Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie Bd. II, Theorie und Erfahrung (Berlin 1970) 291.

Die Theorie T kann Terme enthalten, die keine Beobachtungsterme sind, aber trotzdem in S_B formulierbar [16a]. Unter diesem Aspekt lassen sich die deskriptiven Grundterme von T, die keine Beobachtungsterme sind, in zwei Klassen aufteilen;

a) in Terme, die sich durch explizite Definitionen aus Beobachtungstermen gewinnen lassen,
b) in Terme, die in S_B nicht explizit definierbar sind. Terme, die sich nicht explizit definieren lassen in S_B, bezeichnet man als *theoretische Terme* [17] [18] [19].

Zwischen den explizit definierbaren und den theoretischen Termen einer Theorie besteht ein wesentlicher Unterschied im Hinblick auf ihre semantische Festlegung. Während die einen durch die Bedeutung

---

[16a] Z. B. sei F (x, y, z) ein Beobachtungsterm, dann ist
$G(Z) := \bigwedge_x \bigvee_y F(x, y, z)$
ein Term von S_B, aber nicht notwendig ein Beobachtungsterm, falls B (a) kein Beobachtungssatz ist.

[17] Wie *H. Putnam* zu Recht bemerkt, besteht diese Kennzeichnung eines theoretischen Terms rein negativ in einer Abgrenzung zu den Termen der Beobachtungssprache und sagt nichts aus über die konstitutiven Eigenschaften eines theoretischen Terms. S. 243 f. in: „What Theories are Not", in: E. Nagel, P. Suppes and A. Tarski, Logic, Methodology and Philosophy of Science (Stanford 1962) 240–251.

[18] Bedenkenswert ist die folgende Behauptung von *Y. Bar-Hillel*, in seinem Essay: Neorealism vs. Neopositivism: A Neo-Pseudo Issue, 263–272 in seinem Buch: Aspects of Language (Jerusalem 1970): „It seems to me that the dichotomy Observational-Theoretical is the result of confusing two different though somewhat related dichotomies – namely, the dichotomy between what I call the observable and the unobservable and the dichotomy between the theoretical and the non-theoretical (atheoretical or pretheoretical)." S. 267: Die Unterscheidung zwischen beobachtbar und nicht beobachtbar ist s. E. nicht relevant „for the types of meaning of the various concepts". Die Unterscheidung zwischen theoretisch und nicht-theoretisch „ist nothing but a slice in a continuum" (268), wobei ein Ausdruck als nicht-theoretisch für eine bestimmte „speech community" anzusehen ist, „if it is understood by all members of this community to such a degree that there is no point in asking questions as to its meaning" (269).

[19] Im Gegensatz zu der konventionalistischen bzw. pragmatisch historisch orientierten Unterscheidung zwischen theoretischen Termen und Beobachtungstermen im Sinne von Carnap, Hempel, Braithwaite und auch Bar-Hillel gibt *J. Sneed* in seinem Buch: The logical structure of Mathematical Physics" (Dordrecht 1971) ein absolutes Kriterium für die Theoretizität eines Terms bezüglich der Theorie T an, womit sich ohne jede Konvention für einen Term ein für allemal bestimmen läßt, ob er T-theoretisch ist oder nicht. Das Sneedsche Theoretizitätskriterium kennzeichnet die theoretischen Funktionen „positiv" und wird, wie Stegmüller sich ausdrückt, der „Putnamschen Herausforderung" gerecht (s. Bd. II, Theorie und Erfahrung, zweiter Halbband: Theorienstrukturen und -dynamik [Berlin 1973] 46). Dies geht jedoch zu Lasten einer negativen Charakterisierung der Nicht-theoretischen Terme. Abgesehen davon, daß Sneed sein Kriterium bislang lediglich für quantitative Begriffe einer Theorie entwickelt hat (St. glaubt zwar, daß das Sneedsche Theoretizitätskriterium auch für Theorien fruchtbar werden könnte, deren Begriffe noch keine quantitativen Begriffe sind, a. a. O., 59 f.), ist es fraglich, ob Sneed mit seinem Theoretizitätsbegriff das gleiche meint wie Carnap und Hempel. So kann es Begriffe geben, die im Sinne von Sneed bezüglich der Theorie T nicht-theoretisch sind, der Intention der Zweistufen-Konzeption von Carnap bzw. Hempel entsprechend, aber sehr wohl als theoretisch zu betrachten sind (so z. B. der Begriff der Ortsfunktion in der klassischen Partikelmechanik).

der Beobachtungsterme vollständig und eindeutig bestimmt sind, legt die Theorie die Bedeutung der theoretischen Terme nur insoweit fest, als sich aus den Axiomen der Theorie Postulate zu ihrer impliziten Definition ergeben.

Implizite Definitionen legen aber im allgemeinen die Interpretation der Terme nicht eindeutig fest, vielmehr sind all jene Interpretationen der theoretischen Terme zulässig, bei denen die Axiome der Theorie erfüllt werden. Für die theoretischen Terme besteht daher ein Unbestimmtheitsspielraum. Theoretische Terme werden interpretiert durch Zuordnungsregeln. Diese sind keine Definitionen, wie H. Reichenbach meinte [20], da sie stets nur partielle Interpretationen der theoretischen Terme der Theorie sind. Die Frage, inwieweit ein theoretischer Term ein empirischer Term sein kann, d. h. die von Carnap aufgeworfene Frage nach einem empirischen Signifikanzkriterium für theoretische Terme ist für unsere Diskussion unerheblich. Abgesehen davon, daß die bisher angegebenen Kriterien über die Prognostizierbarkeit bzw. Überprüfbarkeit sich als entweder zu weit oder zu eng erwiesen [21] haben, was Stegmüller zu der über die Skepsis Hempels gegenüber der Möglichkeit eines Signifikanzkriteriums für isolierte theoretische Terme hinausgehenden Behauptung veranlaßte, „daß es für ein Signifikanzkriterium weder ein Explikandum noch ein Explikat gibt" [22], kann ein solches Kriterium kein empiristisches (sondern höchstens ein empirisches) mehr sein, da

1) für theoretische Terme keine vollständige Interpretation über der S_B möglich ist,
2) für theoretische Terme eine eindeutige Interpretation sich erst durch eine konventionell konstituierte Regelung der Zuordnung von Beobachtungstermen im Rahmen des Unbestimmtheitsspielraums ergibt.

Durch die Sachverhalte 1) und 2) wird das Grundprinzip des Empirismus verletzt, wonach die Erfahrung allein eine hinreichende Rechtfertigung für naturwissenschaftliche Theorien zu bieten vermag. Damit wird verständlich, warum die These I für den empiristischen Standpunkt von prinzipieller Bedeutung ist. Falls naturwissenschaftliche Theorien theoretische Terme enthalten, lassen sich diese Theorien vom empiristischen Standpunkt aus nicht hinreichend begründen, und der Empirismus ist dann keine zur Begründung der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis hinreichende philosophische Theorie.

Die Antwort auf die Frage, ob es naturwissenschaftliche Theorien gibt, in denen theoretische Terme vorkommen, läßt sich nicht ohne

---

[20] Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre (Braunschweig 1965) 5.

[21] Vgl. *C. G. Hempel,* Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes, in: Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philos. of Science (New York/London 1965); ebenso *Kutschera,* Wissenschaftstheorie, Bd. I, 278–296; *Stegmüller* Bd. II (1970) 293–374.

[22] A. a. O., 371.

weiteres beantworten. Rupert Lay schreibt: „Daß es solche Nichtobservable gibt, steht außer Zweifel. Alle Terme der Mikrophysik (Elektron, Molekül ...) gehören dazu. Doch gibt es auch außerhalb der Mikrophysik theoretische Terme (elektrisches Feld, Unbewußtes, Inflation ...)“ [23]. Wie beim Problem der Beobachtungsterme deutlich wurde, ist der Schnitt zwischen Observablen und Nichtobservablen eine pragmatische Konvention. Demnach wäre es möglich, die von Lay als Beispiele angeführten theoretischen Terme wie Elektron und Molekül als Beobachtungsterme zuzulassen. Aus diesem Grunde wird bereits deutlich, daß unsere Frage nicht im absoluten Sinne definitiv entscheidbar ist, insofern sie immer von der Grenzziehung zwischen Observable und Nichtobservable abhängt. Zudem nimmt die Unterscheidung zwischen Beobachtungsterm und theoretischem Term immer Bezug auf den die Theorie umgreifenden Untersuchungskontext, so daß ein Beobachtungsterm in einem anderen Zusammenhang als theoretischer Term einer Theorie fungieren kann. So werden z. B. physikalische Größen je nach dem Kontext zweckmäßigerweise teils als Beobachtungsterme, teils als theoretische Terme aufgefaßt [24].

Betrachtet man hochentwickelte naturwissenschaftliche Theorien wie z. B. Theorien der Mikrophysik, so muß es nach Stegmüller „durchaus rätselhaft bleiben, wie Begriffe von unbeobachtbaren subatomaren Elementen in eine empiristische Sprache vom Charakter einer Beobachtungssprache eingeführt werden sollten, mag diese mit noch so reichen logisch-mathematischen Hilfsmitteln ausgestattet sein“ [25]. Es ist daher zweckmäßig, wie Nagel in seiner Kritik an der Reichenbachschen Unterscheidung zwischen Phänomen und Interphänomen vorschlug [26], die Prinzipien hochentwickelter naturwissenschaftlicher Theorien, wie z. B. der Quantenmechanik, als implizite Definitionen der jeweiligen Entitäten wie z. B. der Elektronen zu betrachten. Die durch Prinzipien implizit definierten Terme erfahren dann über die Zuordnungsregel eine lediglich partielle empirische Interpretation und sind damit theoretische Terme der Theorie. Diese Auffassung, wonach die in den Prinzipien hochentwickelter Theorien auftretenden Terme als theoretische Begriffe zu betrachten sind, ist zwar sehr zweckmäßig und ein sehr überzeugendes Motiv für die Carnapsche Zweistufentheorie der Wissenschaftssprache, da eine explizite Definierbarkeit „rätselhaft“ bleibt,

---

[23] Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie, Bd. I (Frankfurt 1971) 235.

[24] Nach Kutschera besteht zwischen Beobachtungstermen und theoretischen Termen ein nur gradueller Unterschied, insofern auch die Beobachtungsterme mit Hilfe von Postulaten gedeutet werden, gemäß derer sie im Zusammenhang mit anderen Termen stehen sollen, s. Wissenschaftstheorie Bd. I, 278.

[25] Bd. II (1970) 278.

[26] *Hans Reichenbach*, „Philosophical Foundations of Quantum Mechanics“, in: JPh, Bd. 42 (1945) 437–444.

sie ist aber nicht logisch zwingend [27]. In unserem Zusammenhang geht es jedoch nicht um die Grundlegung hochkomplexer, sondern verhältnismäßig einfacher Theorien, der Elementartheorien. Man könnte darum die Ansicht vertreten, daß zwar der empiristische Standpunkt nicht hinreicht für eine Grundlegung hochkomplexer Theorien, aber sehr wohl für die Grundlegung einfacher Theorien. Selbst mit dieser Einschränkung kann die These I des Empirismus nicht aufrechterhalten werden, was sich im Zusammenhang mit dem Problem der *Dispositionsbegriffe* und der *Bedeutungsverschärfung* der Bestimmungen eines Grundbegriffes zeigt [28].

Dispositionsbegriffe haben dispositionelle Eigenschaften oder dispositionelle Relationen zum Inhalt. Ob man einen Begriff als Dispositionsbegriff betrachtet, ist kontextabhängig: So kann z. B. das Prädikat blau als direkt beobachtbare Eigenschaft eines Gegenstandes betrachtet werden, in einem anderen Zusammenhang jedoch die Fähigkeit des Gegenstandes besagen, aus weißem Licht bestimmte Frequenzbereiche zu absorbieren bzw. zu reflektieren. Da sehr viele der alltagssprachlichen und wissenschaftlich interessanten Prädikate Dispositionsprädikate sind, stellt sich die Frage, wie sich Dispositionsprädikate, die keine Grundterme sind – da man sie nicht alle als Grundterme in die Wissenschaftssprache einführen kann –, auf der Basis der Beobachtungssprache in die Wissenschaftssprache einführen lassen.

Definiert man Dispositionsbegriffe operational durch Angabe von bestimmten Operationen, die an Gegenständen durchzuführen sind, als auch durch Angabe von Reaktionsweisen, die die Zuerkennung des Dispositionsprädikates anzeigen, und sind die diese Operationen und

---

[27] Die eigentliche Grundlage der Zweistufentheorie von Carnap und von Hempel ist die Voraussetzung, daß sich die Sprache für eine empirische Theorie ebenso aufbauen läßt wie eine formale Sprache der Logik. Demnach sollen die deskriptiven Zeichen ebenso in beobachtbare und theoretische Terme disjunkt aufteilen lassen, wie dies für logische und deskriptive Zeichen möglich ist. Das Problem bei diesem Vorgehen liegt jedoch darin, daß a) in einer solchen „more logico" konstruierten Sprache verschiedene Theorien T_1, T_2, ... formuliert werden können und daher nicht ein Term der Sprache in bezug auf T_1 theoretisch und in bezug auf T_2 nicht-theoretisch sein kann, d. h. die Theoretizität eines Terms kann nicht relativiert werden auf eine in der Sprache formulierbare Theorie; b) die Klassifikation der Terme in beobachtbare und theoretische bereits abgeschlossen sein muß, bevor noch irgendeine Theorie formuliert werden kann. Für die Annahme, daß eine Denkweise, die in der Logik fruchtbar war, auch in der Wissenschaftstheorie angebracht ist, macht Stegmüller die Modeströmung des „Lingualismus" und in Form einer Frage einen Mythos, den „man, wenn es nicht zu falschen Assoziationen Anlaß gäbe, den Hilbert-Gödel-Tarski-Mythos nennen könnte", verantwortlich (Bd. II D 1973, S. 2).

[28] Der empiristische Standpunkt reicht auch nicht hin zur Rechtfertigung der Eigenschaftsbegriffe. Wie die Diskussion um „den logischen Aufbau der Welt" nach Carnap gezeigt hat, ist es nicht möglich, Eigenschaftsbegriffe durch Abstraktion aus der Erfahrung zu gewinnen, auch nicht über eine Ähnlichkeitsrelation, vielmehr setzt eine Definition von Eigenschaftsbegriffen durch Abstraktion immer schon gewisse andere Begriffe voraus. *Kutschera*, a. a. O., Bd. II, 476–488.

Reaktionsweisen beschreibenden Begriffe Beobachtungsterme, so lassen sich die Dispositionsbegriffe durch explizite Definitionen auf der Grundlage der Beobachtungssprache einführen. Wie Carnap zeigte [29], erfassen solche explizite Definitionen jedoch nicht die intendierte Bedeutung eines Dispositionsbegriffes (gleichgültig, ob es sich um momentane oder permanente Dispositionsbegriffe handelt). Wegen der hierbei verwendeten logischen Implikation treten unerwünschte Konsequenzen auf, wodurch die Definitionen inadäquat sind. Daß trotzdem in der wissenschaftlichen Praxis operational definierte Dispositionsbegriffe erfolgreich verwendet werden können, wird dadurch ermöglicht, daß in diesen Definitionen das umgangssprachliche „wenn ... dann" nicht die wahrheitsfunktionelle Bedeutung besitzt, sondern die Bedeutung einer kausalen Implikation oder einer irrealen Implikation. Da aber die Logik der kausalen Modalitäten und der irrealen Konditionalsätze ungelöste Probleme [30] sind, lassen sich die umgangssprachlichen Definition nicht logisch erfassen und die Dispositionsbegriffe nicht durch logische Konstruktionen in Gestalt einer expliziten Definition auf der Basis der Beobachtungssprache einführen. Bezüglich der zahlreichen bisher unternommenen Lösungsversuche [31] bemerkt Stegmüller: „Wir müssen somit feststellen, daß keiner der geschilderten Verbesserungsvorschläge bisher erfolgreich war. Gleichzeitig wurde jedoch deutlich, daß auf dem einen oder anderen Wege eine Lösung des Problems der Definierbarkeit von Dispositionsprädikaten gefunden werden könnte: sei es durch die Aufstellung einer adäquaten Logik der kausalen Modalitäten, sei es durch ein präzises und inhaltlich befriedigendes Wahrheitskriterium für subjunktive Konditionalsätze, sei es schließlich durch Verbesserung des Kaila-Ansatzes in Verbindung mit einer Lösung des Problems der nomologischen Prädikate." [32] Pessimistischer beurteilt Kutschera die Situation: „Das Scheitern dieser und ähnlicher Definitionsversuche für Dispositionsprädikate macht es sehr wahrscheinlich, daß eine Definition von Dispositionsprädikaten durch Beobachtungsprädikate nicht möglich ist." [33]

Carnap, überzeugt vom Scheitern expliziter Definitionsverfahren, versuchte eine Einführung von Dispositionsbegriffen durch sog. Reduktionssätze. Diese sind unter logischem Aspekt nichts anderes als bedingte Definitionen, bei denen die die Testbedingungen beschreibenden Prädikate B_i vorangezogen werden, während das Dispositions-

[29] „Testability and Meaning" (New Haven 1954) 440.

[30] Die adäquate Explikation des Begriffes der kausalen Implikation und eine präzise Angabe der Wahrheitsbedingungen subjunktiver Konditionalsätze hängen eng mit dem Problem der präzisen Explikation des Begriffes gesesetzesartig zusammen, das trotz einiger Ansätze z. B. von Goodman ein ungelöstes Problem darstellt.

[31] Eine eingehende Diskussion findet sich bei *Stegmüller:* Bd. II (1970) 213–226.

[32] Ebd. 226.

[33] A. a. O., Bd. I, 267.

prädikat bikonditional mit dem die betreffende Reaktionsweise beschreibenden Prädikat R_i verknüpft wird: [34]

$$\bigwedge_x (B_i(x) \rightarrow (D(x) \longleftrightarrow R_i(x))) \; i = 1, \ldots n$$

Für die mittels Reduktionssätze eingeführten Dispositionsbegriffe ist jedoch nicht erklärt, ob sie auf Gegenstände zutreffen, die den Testbedingungen nicht unterworfen werden. Demnach wird die Bedeutung der Dispositionsprädikate nur teilweise bestimmt, indem die Reduktionssätze nur implizite Definitionen für die Dispositionsbegriffe darstellen. Damit sind die über Reduktionssätze eingeführten Dispositionsbegriffe bereits theoretische Begriffe. Abgesehen davon, daß dieses Einführungsverfahren nicht dem für alle Definitionen verbindlichen Adäquatheitsprinzip, dem Prinzip der Eliminierbarkeit, genügt, insofern das Dispositionsprädikat innerhalb einer komplexen Aussage steht und somit im allgemeinen nicht eliminiert werden kann [35], haftet der reduktiven Methode folgender wissenschaftstheoretisch gravierende Nachteil an. Um sicherzustellen, daß kein Umbestimmtheitsspielraum auftritt in der Weise, daß keine der aufgezählten Testbedingungen B_i erfüllt sind, muß die empirische Hypothese

$$\bigwedge_x (B_1(x) \vee B_2(x) \vee \ldots \vee B_n(x))$$

vorausgesetzt werden. Daraus wird deutlich, daß die Reduktionssätze nicht nur die Bedeutung des Dispositionsbegriffes festlegen, sondern „Tatsachengehalt" in Form der vorausgesetzten empirischen Hypothese besitzen, d. h. keine Definition des Dispositionsbegriffes, sondern bereits eine empirische Theorie darstellen, durch die der Begriff impliziert definiert wird.

Da Carnap glaubte [36], daß sich die über Reduktionssätze eingeführten Dispositionsbegriffe nicht exhaurieren lassen, d. h. daß ein Dispositionsprädikat bei negativem Testausgang einem Gegenstand unter Berufung auf Störfaktoren nicht zuerkannt werden darf, wie dies in der Praxis vielfach geschieht, verwarf er sein Verfahren und führte die Dispositionsterme in die Wissenschaftssprache als rein theoretische Terme ein, die als solche nicht mehr über der Beobachtungssprache zu konstruieren sind, sondern über Zuordnungsregeln, welche einige der Grundterme der theoretischen Sprache mit Termen der Beobachtungs-

---

[34] Voraussetzung ist, daß keiner der Sätze $\bigwedge_x (\neg B_i(x))$ aus den geltenden Naturgesetzen folgt, da sonst die Testbedingungen nicht erfüllbar sind.

[35] Vgl. *Hempel*, The theoreticians dilemma, in: Minnesota Studies in the Philos. of Science Bd. II (Minneapolis 1958) 207.

[36] The methodological charakter of theoretical concepts, Minnesota Studies, in: The Philos. of Science Bd. I (Minneapolis 1956) 68 f.

sprache verbinden, partiell über der Beobachtungssprache gedeutet werden.

Nach dem gegenwärtigen Stand in der Diskussion innerhalb der Wissenschaftstheorie besteht demnach zwar kein logischer Zwang, Dispositionsbegriffe als theoretische Begriffe anzusehen, nachdem aber alle bislang vorgebrachten Versuche, Dispositionsbegriffe über die Beobachtungssprache explizit zu definieren, gescheitert sind, ist es am zweckmäßigsten, sie als theoretische Terme einer Theorie zu behandeln. Demnach treten auch in einer Elementartheorie theoretische Terme in Form von Dispositionsbegriffen auf. Die Grundbegriffe einer Elementartheorie lassen sich daher im allgemeinen nicht innerhalb der Beobachtungssprache definieren, sondern sind nur implizit definiert, und zwar „strukturell" über die Prinzipien der Elementartheorie, empirisch über Zuordnungsregeln. An dieser Stelle müssen wir auf ein in der Zwischenzeit bereits historisch gewordenes Problem eingehen, das sich Hempel stellte. Hempel vertrat in seiner Schrift „Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science" [37] die Auffassung, daß eine jede Größe, die auch für irrationale Zahlen erklärt ist, als theoretischer Begriff anzusehen ist. Als Begründung führte er an, daß irrationale Zahlen wegen der Endlichkeit einer jeden Beobachtung nicht durch Meßverfahren bestimmt werden können; dies hat zur Folge, daß nicht alle Werte einer Größe durch ein Meßverfahren definiert sind und demnach ein Größenbegriff, der auch irrationale Zahlen umfaßt, durch ein Meßverfahren nur partiell empirisch gedeutet ist. Demnach müßten in der Elementartheorie z. B. eines kontinuierlich strukturierten Begriffes all jene Begriffe wie Sprung, Lücke, Stetigkeit und Dichte als theoretische Begriffe eingestuft werden, da es für sie nicht endlich viele beobachtungsmäßige Kriterien gibt, die eine empirisch korrekte Anwendung dieser Begriffe festlegen. Hempel verfiel bei dieser Argumentation einem Irrtum ähnlich wie Carnap [38], indem er die Frage nach der expliziten Definierbarkeit solcher Begriffe innerhalb der Beobachtungssprache mit der Frage nach der Möglichkeit der Erstellung beobachtungsmäßiger Kriterien für ihre Anwendung verwechselte. Wie Hempel in „The Theoretican's Dilemma" [39] selbst erkannte, lassen sich diese Begriffe innerhalb der Beobachtungssprache explizit definieren, wenn man nur deren logisch-mathematischen Apparat hinreichend erweitert.

Problematisch bleibt die Argumentation von Hempel in „Dilemma" aber m. E. doch, insofern sie einen hinreichend starken logisch-mathe-

[37] Chicago 1952, S. 68.

[38] In „The Methodological Character of Theoretical Concepts" S. 69, in: H. Feigl and M. Scriven, Minnesota Studies, in: The Philos. of Science Bd. I (Minneapolis 1956).

[39] „The Theoretician's Dilemma, A Study in the Logic of Theory Construction", in: Aspects of Scientific Explanation (New York 1965) 199 ff.

matischen Apparat in der Beobachtungssprache voraussetzt. Dies ist jedoch nicht immer angebracht. Wenn man schon eine Aufspaltung der Wissenschaftssprache in eine Beobachtungssprache und theoretische Sprache vornimmt, so sollte man der theoretischen Sprache den stärkeren logischen Apparat zuerkennen und als Beobachtungssprache eine Sprache lediglich vom prädikatenlogischen Typ erster Ordnung mit Identität wählen. Dann ist es m. E. zweckmäßiger, die üblichen 3 Konventionen über den Wertebereich B der Variablen, nämlich, daß

1. B eine abzählbare Teilmenge enthält
2. $\bigwedge_{n \in N} (a_1, \ldots, a_n \in B \rightarrow (a_1, \ldots, a_n) \in B)$
3. jede Klasse von Entitäten aus B ein Element von B ist, die im Leiterverfahren die für den Aufbau der Mathematik erforderlichen Entitäten liefern, in die theoretische Sprache und nicht in die Beobachtungssprache aufzunehmen. Auch würden in der Beobachtungssprache, deren logische Struktur zur empliziten Definition mathematischer Begriffe hinreichend erweitert worden ist, die von Carnap für die Beobachtungssprache aufgestellten Postulate der Vereinbarkeit mit den Grundsätzen des Nominalismus, des Finitismus und des Konstruktivismus nicht mehr erfüllt sein. Demnach ist es m. E. keineswegs so unproblematisch, wie Hempel meint, komplizierte Begriffsbildungen unter Erweiterung der logischen Struktur der Beobachtungssprache als Terme der Beobachtungssprache einzuführen.

Ein weiteres Motiv, die Grundbegriffe der Elementartheorie als theoretische Begriffe zu betrachten, ergibt sich aus der prinzipiellen „Überholbarkeit" ihrer phänomenalen bzw. operationalen Bestimmung. Chrakteristisch für die erfahrungswissenschaftliche Forschung ist die sukzessive *Bedeutungsverschärfung* ihrer Grundbegriffe. Die Festlegung der Grundbegriffe ist nie endgültig, sondern besitzt dynamischen Charakter. Dieser dynamische Aspekt der Begriffsbestimmung läßt sich mit einer Auffassung, daß die Begriffe explizit definiert sind, nur schwer vereinbaren. Es sind dann ähnliche empirische Hilfshypothesen aufzustellen, wie sie charakteristisch sind für den rigorosen Operationalismus von Bridgman [40], wonach ein Begriff explizit definiert ist durch sein Meßverfahren: Gibt es für einen Begriff mehrere Meßverfahren, so muß durch eine empirische Hypothese die extensionale Äquivalenz der jedem Meßverfahren zugeordneten Begriffe festgelegt werden.

Entsprechendes gilt, wenn man die Bestimmungen der Grundbegriffe

---

[40] „Der Begriff ist mit der Reihe der ihm entsprechenden Operationen gleichbedeutend" (S. 5). „Haben wir mehr als eine Gruppe von Operationen, so haben wir mehr als einen Begriff, und strenggenommen müßte es einen besonderen Namen geben, um jede einzelne Gruppe sinngemäß zu bezeichnen" (S. 8). In: Logik der heutigen Physik (München 1932).

als explizite Definition auffaßt. Bezeichnet Df_1 die bisherige explizite Definition eines Begriffes L und Df_2 die neue verfeinerte, so müßte durch ein Naturgesetz sichergestellt werden, daß alle Gegenstände x für die aufgrund von Df_1 galt L(x) auch aufgrund von Df_2 gilt L(x) bzw. wenn eine echte Verfeinerung vorliegt, daß für alle Gegenstände, für dei nach Df_2 gilt L(x), die auch nach Df_1 der Fall ist. Diese zusätzlichen empirischen Hypothesen kann man umgehen, wenn man die Grundbegriffe als theoretische Terme betrachtet und deren Bestimmung als eine (relativ maximale) partielle empirische Interpretation ansieht, die je nach Situation neu „geregelt" werden kann. Demnach ist es aus den dargelegten Motiven zweckmäßig, die Grundbegriffe der Elementartheorie als theoretische Terme zu betrachten und ihre Bestimmungen nicht als explizite Definitionen, sondern als Zuordnungsregeln anzusehen, über die sie partiell über der Beobachtungssprache interpretiert werden. Die Antwort auf unsere Frage zur These I des Empirismus lautet demnach: Nicht nur in bezug auf hochkomplexe Theorien ist es zweckmäßig, bestimmte Begriffe als partiell empirisch interpretierte theoretische Terme zu betrachten, sondern dies gilt auch für die Grundbegriffe der Elementartheorie, um zusätzliche empirische Hypothesen zu umgehen. Daher läßt sich These I des Empirismus gerade in bezug auf die Elementartheorien von Eigenschaftsbegriffen nicht aufrechterhalten. Wir müssen aber noch folgenden Einwand behandeln:

In den Theorien, so wie sie in der naturwissenschaftlichen Praxis vorliegen, treten zwar theoretische Begriffe auf, aber es lassen sich im Prinzip all diese Theorien in eine empirisch gehaltgleiche [41] Form überführen, in der theoretische Begriffe nicht mehr vorkommen, daher ist die These I des Empirismus stets prinzipiell einlösbar. Eine solche Umformung läßt sich auf zwei Arten erreichen nach dem *Theorem von Craig* und nach dem *Theorem von Ramsey*.

In Spezialisierung des allgemeinen *Satzes* [42] *von Craig* für die anstehende Aufgabe ergibt sich das folgende Theorem: Ist T eine Theorie formuliert in der Sprache S mit der Beobachtungssprache S_B als Teilsprache und gilt:

1. T ist eine formale axiomatische Theorie,
2. in T gibt es eine effektive Dichotomie zwischen der Klasse der logischen und der Klasse der außerlogischen Axiome relativ zur Klasse aller Axiome,
3. es gibt eine effektive Dichotomie zwischen den theoretischen und nichttheoretischen Termen von S,

---

[41] Unter dem empirischen Gehalt einer Theorie T ist die Gesamtheit der synthetischen Sätze der Beobachtungssprache zu verstehen, die aus T folgen.

[42] *W. Craig:* On Axiomatizability within a System, in: Journal of Symbolic Logic (1956) 30–32; Spezialisierungen werden behandelt in: Replacement of Auxiliary Expressions, in: PhRev Bd. LXV (1956) 38–35, bes. 48 ff.

4. für jedes $n \in \mathbb{N}$ gilt: die Regeln

$$\phi \Rightarrow \underbrace{\phi \wedge \ldots . \wedge \phi}_{\text{n-mal}} \quad \text{und} \quad \underbrace{\phi \wedge \ldots . \wedge \phi}_{\text{n-mal}} \Rightarrow \phi$$

sind zulässige Ableitungsregeln in T,

dann läßt sich eine Theorie T' über die Beobachtungssprache S_B effektiv konstruieren mit:

1. T' ist empirisch gehaltgleich zu T,
2. kein Theorem von T' besitzt einen theoretischen Term von S. Nach Stegmüller bezeichnet man T' als die Craigsche Bildtheorie von T [43].

Erfüllt eine Theorie die Voraussetzungen 1–4 des Theorems, so läßt sie sich demnach vollständig innerhalb der Beobachtungssprache formulieren. Sieht man davon ab, daß das Erfülltsein der Voraussetzungen für die meisten naturwissenschaftlichen Theorien sehr fragwürdig ist, wird doch nicht nur verlangt, daß die Theorie axiomatisiert ist, was für psychologische und biologische Theorien sehr schwierig sein dürfte, sondern daß sie formal axiomatisierbar ist, was nach dem ersten Gödelschen Theorem auf prinzipielle Grenzen stößt, so scheint das Craigsche Theorem eine glänzende Bestätigung der These I des Empirismus darzustellen. Selbst wenn es aus Gründen der Praktikabilität zweckmäßig ist, Theorien mit theoretischen Begriffen in der Praxis der naturwissenschaftlichen Forschung zu verwenden, so ist es doch möglich, die theoretischen Begriffe stets zu eliminieren und im nachhinein zur empirisch vollständig und eindeutig bestimmten Craigschen Bildtheorie überzugehen. In diesem Sinne wäre die Elementartheorie eines Begriffes lediglich als eine aus praktischen Gründen verwendete fiktive Ersetzung ihrer empirisch vollständig begründeten Craigschen Bildtheorie. Die Unhandlichkeit der Craigschen Bildtheorie ließe sich dann unter Umständen durch Einsatz von Computern meistern [44].

Gegen die empiristische Argumentation über das Craigsche Theorem möchten wir jedoch vorbringen, daß die Craigsche Bildtheorie keine erfahrungswissenschaftliche Theorie mehr ist:

1. Dem Beweis eines Satzes ohne theoretische Terme in T entspricht in der Bildtheorie jeweils genau ein Axiom. Da die Anzahl solcher logischer oder nichtlogischer Theoreme in T im allgemeinen unendlich groß sein wird, besitzt die Craigsche Bildtheorie im allgemeinen unendlich viele Axiome. Insofern es keine endliche Menge von Beobachtungs-

---

[43] Der Beweis verläuft über die Gödelisierung von S. Eine sehr ausführliche Darstellung findet sich bei *Stegmüller* Bd. II (1970) 384–392.

[44] Stegmüller beurteilt das Resultat von Craig in wissenschaftstheoretischer Hinsicht folgendermaßen: Es „liefert uns die Gewißheit, daß der philosophisch suspekte theoretische Überbau, welcher in der auch im besten Fall nur teilweise verständlichen theoretischen Sprache formuliert wurde, vollständig eliminierbar ist und daß dieser Überbau auf die Beobachtungsebene herabgezogen werden kann, wenn auch nur in der Gestalt einer funktionellen Ersetzung. Vom Standpunkt des Empirismus ist dies immerhin ein intellektueller Gewinn" (Bd. II [1970] 394 ff.).

sätzen gibt, die im Sinne der logischen Folgerung zu allen Axiomen der Craigschen Bildtheorie in Beziehung stehen, ist eine Craigsche Bildtheorie keiner Bestätigung fähig. Von der erfahrungswissenschaftlichen Theorie erwartet man jedoch, daß sie zumindest prinzipiell bestätigungsfähig ist.

2. Eine der praktisch wie theoretisch wichtigsten Leistungen empirischer Theorien besteht in der Systematisierung, in der Rückführung einer Vielzahl von Aussagen auf wenige Prinzipien. Charakteristisch für eine erfahrungswissenschaftliche Theorie ist demnach ihre Systematisierungsleistung. Eine solche ist aber in der Craigschen Bildtheorie nicht mehr gegeben.

3. Wie Hempel hervorhob, sind bei dem Craigschen Nachweis der funktionellen Äquivalenz einer Theorie mit ihrer Bildtheorie nur die deduktiven Zusammenhänge berücksichtigt [45]. Charakteristisch für eine erfahrungswissenschaftliche Theorie sind jedoch induktive Zusammenhänge zwischen Beobachtungssätzen. Solche induktive Zusammenhänge in einer Theorie gehen jedoch beim Übergang zur Craigschen Bildtheorie verloren, wie Hempel an einem Beispiel zeigen konnte. Dazu schreibt Stegmüller: „Soweit ein induktives Räsonieren innerhalb der ursprünglichen Theorie dazu benützt werden kann, um von Beobachtungsaussagen zu Sätzen zu gelangen, welche theoretische Terme enthalten, wird sich dieses Räsonieren in der Ersatztheorie nicht widerspiegeln lassen. Falls daher die Funktion der Originaltheorie darin erblickt wird, deduktive und induktive Zusammenhänge zwischen Beobachtungssätzen zu stiften, ... kann die Ersatztheorie die Aufgabe der Originaltheorie nur teilweise erfüllen.“ [46]

Zusammenfassend kommen wir zu dem Ergebnis: Erfüllt eine erfahrungswissenschaftliche Theorie die Voraussetzungen des Craigschen Theorems, so läßt sie sich zwar in eine empirisch gehaltgleiche Bildtheorie überführen, die vollständig interpretiert ist über der Beobachtungssprache. Die Craigsche Bildtheorie ist aber keine erfahrungswissenschaftliche Theorie mehr. Demnach ist die vollständig interpretierte, aber prinzipiell nicht bestätigbare Craigsche Bildtheorie ohne induktive Zusammenhänge und ohne Systematisierungseffekt keine befriedigende Alternative zu einer erfahrungswissenschaftlichen Theorie mit partiell interpretierten theoretischen Begriffen.

Die andere Methode der Eliminierung theoretischer Begriffe einer Theorie stützt sich auf den *Satz von Ramsey*. T sei eine (interpretierte) Theorie mit den theoretischen Termen $\tau_1, \ldots, \tau_n$ und den Beobach-

---

[45] Implications of Carnap's Work for the Philosophy of Science, in: P. A. Schilpp, The philosophy of R. Carnap (1963) 683–710.

[46] Bd. II (1970) 399. Stegmüller weist jedoch auch darauf hin, daß dieser Mangel kein endgültiger sein muß.

tungstermen $w_1, \ldots, w_e$ [47]. S $(\tau_1, \ldots \tau_m, w_1, \ldots w_k)$ ist ein Satz von T, in dem die Terme $\tau_1, \ldots \tau_m$ $(m \leq n)$ und $w_1, \ldots w_k$ $(k \leq l)$ vorkommen. Ersetzt man in S alle theoretischen Terme durch Variable φ_i, die nicht in T vorkommen, und wird jede solche Variable durch einen Existenzquantor gebunden, so heißt der Satz

$$S' := \underset{\varphi_1}{V} \ldots . \underset{\varphi_m}{V} S\,(\varphi_1, \ldots \varphi_m, w_1, \ldots w_k)$$

die Ramsey-Transformation von S [48].

Die Menge der Ramsey-transformierten Sätze von T heiße das Ramsey-Substitut R (T) von T [49].

Das Theorem von Ramsey besagt die „deduktiv-funktionelle Äquivalenz" zwischen einer Theorie T und ihrem Ramsey-Substitut [50], d. h. folgt ein Satz S ohne theoretische Terme aus der Originaltheorie I, so folgt er auch aus R (T). R (T) ist empirisch gehaltgleich zu T. Damit eignet sich R (T) stets in derselben Weise für Erklärungs- und Voraussagezwecke wie T selbst. Ist die Craigsche Bildtheorie strukturell wesentlich verschieden von der Originaltheorie, so stimmt das Ramsey-Substitut R (T) mit T strukturell weitgehend überein, insofern sie sich, von den Präfixen abgesehen, lediglich durch das Auftreten von Variablen an den Stellen, an denen in T theoretische Terme vorkommen, unterscheidet [51]. R (T) vermag auch im wesentlichen dieselben Syste-

[47] Handelt es sich bei der Sprache, in der T formuliert ist, um ein typentheoretisches System, so sind die theoretischen Terme mit entsprechenden Typenindizes zu versehen.

[48] Z. B.: Gehört der Satz S: „Hegel war ein Metaphysiker und Hegel lehrte an der Universität Berlin" zu einer Theorie T und sind „Hegel" und „Metaphysiker" theoretische Terme von T, so ist

$\underset{p}{V}\ \underset{x}{V}$ (P (x) $\curlywedge$ x lehrte an der Universität Berlin)

die Ramsey-Transformation von S.

[49] Im Ramsey-Substitut liegt nur mehr eine unbestimmte Prädikation vor, insofern nur behauptet wird, daß es ein Merkmal P gibt, das für das Individuum x charakteristisch sei. Damit wird die Aussage „abgeschwächt". „Ramseys wichtige Einsicht bestand somit darin, daß durch seine Methode gleichzeitig zweierlei erreicht wird: Einerseits wird die Originaltheorie so weit abgeschwächt, daß die ihr anhaftende Dunkelheit verschwindet; denn in dem ihr zugeordneten Ramsey-Substitut finden sich keine obskuren Prädikationen mehr. Auf der anderen Seite ist der Ramsey-Satz stark genug, um alle deduktiven Systematisierungen von Beobachtungssätzen vorzunehmen, die mit Hilfe der Originaltheorie gestiftet werden konnten." *Stegmüller* Bd. II (1970) 406.

[50] Beweis: *Stegmüller* Bd. II (1970) 409.

[51] Definiert man nach Carnap (Beobachtungssprache und theoretische Sprache, in: Logica Studia Paul Bernays dedicata (Neuchâtel 1959) 32–44 den Satz: k = R (T) → T als Bedeutungspostulat für die theoretischen Terme von T (der besagen soll: Gibt es mit I verträgliche Interpretationen der theoretischen Terme von T, die T erfüllen, so seien die theoretischen Begriffe Werte irgendwelcher solcher Interpretationen), so gilt T ≡ R (T) ∧ k. k ist hierbei der analytische Teil. Der Übergang von T zu R (T) nach Ramsey bedeutet demnach ein Weglassen des Bedeutungspostulates bzw. des Analytizitätspostulates für die theoretischen Terme; d. h. im Ramsey-Substitut werden die theoretischen Terme nicht mehr gedeutet, da sie nicht mehr vorhanden sind.

matisierungsleistungen zu erbringen wie T [52]. Durch den Ramsey-Satz werden die theoretischen Begriffe überflüssig, und man kann ohne Verlust des empirischen Gehalts einer Theorie auf den „theoretischen Überbau" über der Beobachtungssprache verzichten. Es ist jedoch zu beachten, daß die Beobachtungssprache S_B bezüglich des logischen Apparates wesentlich verstärkt werden muß, um in ihr das Ramsey-Substitut einer Theorie formulieren zu können. Im allgemeinen wird es notwendig sein, den gesamten logisch-mathematischen Apparat der theoretischen Sprache in die Beobachtungssprache zu übernehmen. Zudem ist zu bedenken, daß die funktionelle Äquivalenz von T und R (T) sich lediglich auf die beobachtbaren Folgerungen aus T und R (T) bezieht. Da T auch zusätzliche, nicht L-wahre Folgerungen besitzt, reicht der Gesamtgehalt von T über den Gehalt von R (T) hinaus.

Wegen dieser Tatsache vertreten nach Stegmüller „verschiedene Philosophen die Auffassung, daß Terme, wie ‚Positron', ‚Spin', mehr beinhalten als das, was durch den Ramsey-Satz einer Theorie, welche diese Terme enthält, ausgedrückt werden könnte. Dieser ‚Bedeutungsüberschuß' ... geht beim Übergang von einer interpretierten Theorie zu ihrem Ramsey-Substitut verloren. Nur jener Teil des Gehaltes einer Theorie, der sich in Beobachtungssätzen wiedergeben läßt, wird auch durch den Ramsey-Satz zur Geltung gebracht." [53] Hinzu kommt, daß das Ramsey-Substitut „ontologisch" voraussetzungsreicher [54] ist als die

---

[52] Trotzdem ist das Ramsey-Substitut außerordentlich unpraktisch zu handhaben, denn um eine Aussage zu machen, muß man das gesamte Ramsey-Substitut, d. h. die gesamte Bildtheorie mit einbeziehen, da erst im Kontext der Gesamttheorie die für die theoretischen Terme tretenden Variablen die Struktur dieser Variablen festgelegt wird (vgl. die diesbez. Illustration von Stegmüller anhand eines Beispiels von Carnap, Bd. II [1970] 413 f.). Während in der Craigschen Bildtheorie das praktische Arbeiten prinzipiell unmöglich wäre, ist ein solches Arbeiten mit dem Ramsey-Substitut zwar prinzipiell möglich, aber wegen der komplizierten Sprechweise sehr umständlich. Die Bedeutung des Ramsey-Substitutes liegt demnach nicht in seiner praktischen Verwendbarkeit, sondern in seiner wissenschaftstheoretischen Aussage. Die wissenschaftstheoretische Bedeutung des Ramsey-Substitutes besteht dabei u. E. weniger in der Eliminierung theoretischer Begriffe als vielmehr in der Möglichkeit, über das Ramsey-Substitut ein hinreichendes Kriterium für die empirische Bestätigungsfähigkeit und für die Trivialität einer Theorie angeben zu können. *H. G. Bohnert,* „In Defense of Ramsey's Elimination Method", in: Ph, LXV (1968) 275–281.

[54] Der Begriff der „ontologischen Voraussetzungen" einer Theorie ist problematisch. Das von Quine vorgeschlagene Kriterium, wonach „ist", was Wert einer gebundenen Variablen ist (s. From a Logical Point of View [Cambridge ²1969] 13), führt zu paradoxen Folgerungen, wie R. L. Cartwright, N. Chomsky und I. Scheffler feststellten. So müßte jeder, der eine Theorie untersucht und beurteilt, hierzu deren ontologischen Existenzhypothesen übernehmen, auch wenn diese nachweislich falsch sind. Dem Vorschlag von Scheffler-Chomsky, das Kriterium durch ein Schema zu ersetzen, haftet das Problem der korrekten Übersetzung einer Sprache an (Scheffler u. Chomsky, What is said to be, in: Proceedings of Arist. Soc. 59, 1958/59). Das Kriterium von Cartwright nimmt Bezug auf semantische Regeln und besitzt demnach intensionalen Charakter (*Cartwright,* Ontology and the Theory of Meaning, in: the Philos. of Science 21 [1954]).

Originaltheorie. In der Ramsey-Formel sind zwar keine theoretischen Terme wie z. B. Spin und Elektron mehr vorhanden, aber im Präfix wird gerade behauptet, daß es in der realen Welt so etwas gibt, das genau die Eigenschaften besitzt, welche die Physiker dem Spin und dem Elektron zuschreiben. Die fraglichen Entitäten der theoretischen Terme kehren somit als Werte gebundener Variablen wieder zurück. Das Ramsey-Substitut impliziert daher das Problem der Beschaffenheit der Entitäten, deren Existenz aufgrund des Präfixes angenommen werden muß. Demnach ist Ramseys Methode „mit einer nominalistischen Sprachkonzeption unvereinbar, auch wenn die Annahme der Originaltheorie mit einer derartigen Konzeption verträglich ist“ [55].

Kutschera hält das Problem der ontologischen Voraussetzungen als wissenschaftstheoretisch irrelevant und betrachtet es als Problem der mathematisch logischen Grundlagenforschung. Demgegenüber ist jedoch u. E. zu bedenken, daß es sich hier nicht nur um ein sprachlogisches Grundlagenproblem handelt, da die Beobachtungssprache als Grundlage erfahrungswissenschaftlicher Theorien sich im Sinne des Empirismus auf die real beobachtbare Welt bezieht. Die ontologischen Voraussetzungen der Beobachtungssprache betreffen daher unmittelbar die beobachtbare Welt als den ihr semantisch zugeordneten Gegenstandsbereich.

Entscheidend ist u. E. aber, daß einem Ramsey-Substitut jenes für Erfahrungswissenschaften wesentliche Charakteristikum fehlt, das Kutschera die „theorieübergreifende Relevanz“ nennt [56]. Ist M eine Menge von Sätzen der Beobachtungssprache und ist es unter Verwendung des theoretischen Terms t möglich, eine einfache Theorie zu for-

---

[55] *Stegmüller* Bd. II (1970) 432.

[56] Wohl als erster hat sich mit diesem Aspekt einer Theorie Braithwaite beschäftigt (Braithwaite, Scientific Explanation [Cambridge 1953] Kap. III). Nach der Braithwaite-Ramsey-Vermutung gewinnt eine Theorie eine prognostische Relevanz erst durch Verwendung von partiell interpretierten theoretischen Termen. Die Ausführungen von Braithwaite sind aber sehr unklar. Stegmüller versuchte darum eine Rekonstruktion der Grundgedanken von Braithwaite. – Bezeichnet man mit Stegmüller theoretische Terme einer Theorie als „nicht explizit harmlos“, wenn sich mit ihnen Sätze A formulieren, die den empirischen Gehalt der Theorie erweitern, d. h. E (T) E (T A), einen theoretischen Term als „implizit harmlos“, wenn es in T eine Definitionsformel D für t gibt, deren Definiens nur Beobachtungsterme enthält und gilt E (T D) = E (T), so läßt sich die These von Braithwaite folgendermaßen formulieren: „In allen interessanten Fällen naturwissenschaftlicher Theorien sind wenigstens einige theoretische Terme nicht nur nicht explizit harmlos, sondern nicht einmal implizit harmlos“ (Stegmüller Bd. II [1970] 289). Leider gibt es für die These von Braithwaite noch keinen logisch stringenten Beweis. – Nach St. ergibt sich aus der von Sneed vorgenommenen Verallgemeinerung des Ramsey-Substituts die Möglichkeit, die Braithwaite-Ramsey-Vermutung zu verifizieren für den Fall, daß a) der empirische Gehalt einer Theorie durch die verallgemeinerte Ramsey-Darstellung wiedergegeben werden kann, b) keine Ramsey-Eliminierbarkeit besteht. Bd. II, Theorie und Erfahrung, zweiter Halbband: Theorienstrukturen u. -dynamik (Berlin 1973) 93 f.

mulieren, deren empirischer Gehalt E(T) gleich M ist, so besitzt der Term t eine theorienübergreifende Relevanz, wenn es mit Hilfe von t möglich ist, für eine E(T) umfassende Obermenge M' von Sätzen der Beobachtungssprache eine einfache Theorie T' anzugeben mit

1. aus $T' \Rightarrow T$
2. der empirische Gehalt von T'

ist gleich M': $E(T') = M'$

Eine solche Erweiterungsmöglichkeit einer erfahrungswissenschaftlichen Theorie ist eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit für die erfahrungswissenschaftliche Forschung. Dies ist aber nur dann gegeben, wenn die Begriffe nicht theorienimmanent verstanden werden, d. h. wenn man den Term t nicht als verschieden auffaßt, je nachdem, ob er in T oder in T' vorkommt, sondern daß man eine gewisse „Mehrdeutigkeit" in Kauf nimmt. Beim Übergang von T zum Ramsey-Substitut R(T) wird aber gerade diese Mehrdeutigkeit beseitigt. Darum ist es nicht möglich, ein Ramsey-Substitut zu erweitern oder die Ramsey-Substitute zweier Theorien T_1, T_2 mit denselben theoretischen Termen zu verbinden [57].

Wie Kutschera an einem Beispiel zeigte [58], lassen sich hypothetische Fragestellungen bzgl. einer Theorie T, bei denen theoretische Terme verwendet werden, beim Übergang zu R(T) nicht mehr formulieren. Nach Kutschera ist daher die Verwendung theoretischer Terme „eindeutig vor der Verwendung von Ramsey-Sätzen ausgezeichnet, wo es darum geht, die Begriffsbildungen und die durch sie vermittelten systematischen Zusammenhänge auch über die Theorie hinaus anzuwenden, in der sie zunächst eingeführt wurden" [59].

Ein Ramsey-Substitut ist somit nicht erweiterungsfähig, sondern ist stets abgeschlossen und erlaubt keine Gesetzesprognosen. Ist T' eine Erweiterung von T, so läßt sich R(T') nicht durch R(T) ermitteln, sondern man kann R(T') nur über T' gewinnen. Dieser Endgültigkeitscharakter des Ramsey-Substitutes widerspricht aber dem dynamischen Aspekt der erfahrungswissenschaftlichen Forschung. Eine Theorie, die keine Formulierung von Gesetzesprognosen zuläßt, ist keine erfahrungswissenschaftliche Theorie. In diesem Sinne ist das Ramsey-Substitut ähnlich wie die Craigsche Bildtheorie keine erfahrungswissenschaftliche Theorie mehr. Demnach läßt sich eine empiristische Grundlegung erfahrungswissenschaftlicher Theorien unter Bezugnahme auf die logischen Theoreme von Craig und Ramsey nur dann erreichen,

---

[57] Es ist nicht einmal klar, welche Variablen aus E (T_1) und R (T_2), die denselben theoretischen Term von T_1 bzw. T_2 entsprechen, miteinander zu identifizieren sind. Vgl. *Kutschera* Bd. II, 303, FN 6.

[58] Ebd. 303.

[59] Ebd. 304.

wenn man wesentliche Eigenschaften erfahrungswissenschaftlicher Theorien preisgibt, d. h. die erfahrungswissenschaftlichen Theorien in nicht erfahrungswissenschaftliche Theorien transformiert. Zusammenfassend ergibt die Diskussion der These I das folgende Ergebnis:

Die Elementartheorie eines Eigenschaftsbegriffes läßt sich nicht im Sinne des Empirismus in einer Sprache formulieren, die nur deskriptive Terme enthält, die Beobachtungsterme sind, oder durch Beobachtungsterme explizit definierte Terme.

3. Diskussion von These II:

Die Diskussion um die These II ist in ihrem Ergebnis eindeutiger, als es bei der These I der Fall war. Wir können uns daher kürzer fassen [60].

Nachdem der Versuch von Carnap, die empiristische Position zu retten durch eine analytische Begründung des induktiven Schließens im Rahmen seines logischen Wahrscheinlichkeitstheorie, sich (wegen Auftretens der Goodmanschen Paradoxie) als nicht haltbar herausstellte, ist es heute allgemeine Überzeugung, daß eine allein auf die Erfahrung rekurrierende Begründung naturwissenschaftlicher Theorien nicht zu leisten ist. Dieses Problem ist von einem empiristischen Standpunkt aus, wie Whitehead sich ausdrückte, „the despair of philosophy" [61].

Die Begründung einer naturwissenschaftlichen Gesetzesaussage durch Beobachtungssätze ist denkbar,

1. im Sinne einer Verifikation
2. im Sinne einer induktiven Bestätigung
3. im Sinne einer deduktiven Bestätigung

ad 1): Die *Verifikation* einer naturwissenschaftlichen Gesetzesaussage G durch endlich viele Beobachtungssätze $B_1, \ldots, B_n$ im Sinne einer logischen Ableitung von G aus $B_1, \ldots B_n$ ist indiskutabel.

ad 2): Unter der *induktiven Bestätigung* einer Gesetzeshypothese G aufgrund von endlich vielen Beobachtungssätzen $B_1, \ldots B_n$ ist eine Begründung von G durch einen induktiven Schluß ausgehend von $B_1, \ldots B_n$ zu verstehen. Induktive Schlüsse lassen sich aber nur rechtfertigen, wenn man sie als bedingte Wahrscheinlichkeitsaussagen im Rahmen der subjektiven Wahrscheinlichkeitstheorie versteht. Dies bedeutet aber, daß die induktiven Schlüsse keine Wahrscheinlichkeits-„schlüsse" sind, sondern bloße Aussagen, in denen die Wahrscheinlichkeit der Gesetzesaussage G in bezug auf die Beobachtungsaussagen

---

[60] Vgl. hierzu *Kutschera,* Wissenschaftstheorie Bd. I, 189–251; Bd. II, 402–472 und 491–497.

[61] Science and the Modern World (Cambridge 1927) 34.

festgestellt wird. Diese Feststellung geht nur insofern über das, was in den Beobachtungssätzen ausgewiesen ist, hinaus, wie bestimmte zusätzliche Voraussetzungen gemacht werden. Handelt es sich z. B. um das einfachste Induktionsprinzip, den sog. singulären Voraussageschluß:

$$I : F(a_1), \ldots, F(a_n) \Rightarrow F(a_{n+1})$$

so läßt sich I als Induktionsprinzip nur konsistent interpretieren, wenn man I als eine bedingte Wahrscheinlichkeitsaussage formuliert:

$$I' : w\left(\frac{F(a_{n+1})}{F(a_1) \wedge \ldots \wedge F(a_n)}\right) \approx 1$$

Damit das Induktionsprinzip in der Form I' gültig ist, müssen (neben den 5 Rationalitätsbedingungen) die folgenden Voraussetzungen gemacht werden:

a) $\lim_{n \to \infty} w\left(\frac{F(a_{n+1})}{F(a_1) \wedge \ldots F(a_n)}\right)$

b) w sind reguläre Wahrscheinlichkeitsbewertungen, d. h. nur für das logisch unmögliche Ereignis ϕ gilt:
$w(\phi) = 0$ (und damit besitzt das logisch notwendige den Wert 1)
c) Die $F(a_i)$ sind bezüglich den Wahrscheinlichkeitsbewertungen vertauschbar [62].
Demnach bestimmt für hinreichend großes n die Erfahrung $A^k{}_n$ den Wahrscheinlichkeitswert $w\frac{(A_n + 1)}{A^k{}_n}$ für A_{n+1}.

Erst durch diese Voraussetzungen wird die Goodmansche Paradoxie vermieden und die Konvergenz sichergestellt, die ein „Lernen aus der Erfahrung" ermöglicht. Deutet man die induktiven Schlüsse als bedingte Wahrscheinlichkeitsaussagen – und nur diese Deutung ist konsistent und adäquat –, so gehen die Induktionsprinzipien in Sätze der subjektiven Wahrscheinlichkeitstheorie über. Die induktiven Schlußprinzipien sind dann bei vorausgesetzter Vertauschbarkeit der Ereignisse und der Regularität der Bewertung mathematisch beweisbare Sätze. Da sie mathematische Sätze sind, können die Induktionsprinzipien nicht „ampliativ" sein, d. h. sie können in den Konklusionen nicht mehr mitteilen, als wir in die Prämissen hineingesteckt haben.

---

[62] Es gilt der Satz: Sind die Ereignisse A_i vertauschbar bezüglich einer regulären Wahrscheinlichkeitsbewertung, so gilt:

$$\lim_{n \to \infty} \left(w\left(\frac{A_{n+1}}{A^k{}_n}\right) - \frac{K}{n} = 0\right.$$

Induktives Schließen kann daher weder das Eintreffen zukünftiger Ereignisse garantieren noch die Endlichkeit der Erfahrung sprengen, sondern vermag durch Angabe von Erwartungswerten Entscheidungshilfen für Annahme oder Ablehnung einer hypothetischen Aussage geben, wobei aber die Wahrscheinlichkeit weder die Rolle eines notwendigen noch hinreichenden Kriteriums übernehmen kann. Bedenkt man zudem, daß die für das induktive Schließen vorausgesetzten Vertauschbarkeitsannahmen sich weder analytisch noch empirisch rechtfertigen lassen, sondern daß dieselben abhängen von der Wahl eines Systems von induzierbaren Grundprädikaten, so wird die Inadäquatheit der Erfahrung als Begründungsprinzip von naturwissenschaftlichen Hypothesen offentlichlich: Die Erfahrung kann weder die Anwendbarkeit induktiver Schlußverfahren rechtfertigen noch können die Konklusionen induktiver Schlüsse aufgrund von Beobachtungsaussagen die Annahme (oder Ablehnung) einer Hypothese begründen [63].

ad 3): Eine Hypothese H bezeichnet man (nach Popper) als deduktiv bestätigt bzw. als bewährt, wenn sich aus ihr leicht nachprüfbare singuläre Folgerungen B_i deduzieren lassen, deren Wahrheit durch Beobachtungen festgestellt werden konnte. Die Bewährung einer Hypothese H in n-Fällen sagt aber nichts darüber aus, ob sich H auch in Zukunft bewähren wird, mag n auch noch so groß sein. Will man eine solche Aussage über H aufgrund n-facher Bewährungen machen, so geht dies nur in Form einer induktiven Bestätigung. Auf diese Weise läßt sich jedoch H, wie wir bei 2) gesehen haben, auch nicht begründen, selbst wenn wir davon absehen, daß sich der induktive Bestätigungsbegriff auf weder empirisch noch analytisch begründbare wahrscheinlichkeitstheoretische Aprioriannahmen stützt. Damit kann die Bewährung einer Hypothese zu deren Begründung nichts beitragen, wenn man unter Begründung die Angabe von wahren Sätzen versteht, aus denen die Wahrheit (oder große Wahrscheinlichkeit) der Hypothese logisch folgt. Die Bewährung einer Hypothese ist auch nicht, wie Kutschera (ebenso Popper und Braithwaite) meint, „eine notwendige

---

[63] Nicht einmal von einer „Entscheidungshilfe" kann bei dem sog. generellen Voraussageschluß:

$F(a_1), \ldots, F(a_n)$ „$\Rightarrow$" $\bigwedge_x F(x)$ die Rede sein,

da für die Hypothese $H : \bigwedge_x F(x)$

stets gilt: $w\left(\frac{H}{F(a_1) \wedge \ldots F(a_n)}\right) = 0$

wie groß n auch gewählt wird. (Der Ausweg über die Instanzenwahrscheinlichkeit von H führt in der Praxis auch nicht weiter, da diese nur für elementare Hypothesen erklärt ist.)

Bedingung für ihre Richtigkeit" [64], da sich praktisch alle in quantitativer Begriffssprache formulierten Hypothesen nicht bewähren, insofern zwischen dem Meßwert und dem aus der Hypothese deduzierten, berechneten Wert im allgemeinen eine Differenz besteht. Würde man die Bewährung als notwendige Bedingung für die Richtigkeit einer Hypothese ansehen, so müßte man praktisch alle naturwissenschaftlich interessanten Hypothesen als effektiv falsifiziert betrachten [65].

Damit ergibt sich, daß Beobachtungsdaten weder über eine induktive Bestätigung noch über eine deduktive Bestätigung zur Begründung einer naturwissenschaftlichen Hypothese etwas beizutragen vermögen, da sich aus ihnen kein hinreichendes oder notwendiges Kriterium für die Annahme einer Hypothese ableiten läßt. Dies entspricht auch der Rolle des Experiments in der Geschichte der Naturwissenschaften. Experimente gaben oft Anstoß zur Aufstellung neuer Theorien. Für die Frage nach der Richtigkeit der Theorien waren sie aber von untergeordneter Bedeutung [66]. Entscheidend für die Annahme einer Theorie sind in erster Linie ihre Systematisierungsleistung, ihre Fruchtbarkeit und ihre Schönheit (= Einfachheit).

Demnach lassen sich vom empiristischen Standpunkt aus die Gesetzesaussagen einer erfahrungswissenschaftlichen Theorie nicht begründen.

Fassen wir die Diskussion der beiden nicht mehr „entschärfbaren" Grundthesen eines liberalisierten, nicht trivialen empiristischen Erkenntnismodells zusammen, so erhalten wir folgendes Ergebnis: Vom empiristischen Standpunkt aus, selbst in seiner liberalisierten Fassung, ist eine Grundlegung der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis nicht zu leisten [67].

---

[64] Wissenschaftstheorie Bd. II, 494.

[65] Zudem gibt es nach dem Duhemschen Argument kein „experimentum crucis".

[66] *P. K. Feyerabend*, Von der beschränkten Gültigkeit methodologischer Regeln, in: Neue Hefte für Philosophie, Heft 2/3 (Göttingen 1972) 124–171; *T. S. Kuhn*, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago 1962); *M. Polanyi*, Personal Knowledge (Chicago 1958).

[67] Korrekterweise müßte man sagen: „ist ... nicht zu erwarten", da unsere Argumentation nicht logisch zwingend ist. Wer auf eine künftige Behebung der Schwierigkeiten im empiristischen Erkenntnismodell hofft, gibt sich zwar u. E. einer Illusion hin, aber das Recht auf Hoffnung soll niemand verwehrt sein: „So kann man zusammenfassend sagen, daß selbst ein bescheidener Empirismus gegenwärtig eher als Hoffnung auf Klarheit und als Herausforderung zu konstruktiver wissenschaftlicher Forschung erscheint und nicht so sehr als wohl-begründete Lehre, wenn man diese nicht ganz trivial verstehen will. Empiristen sollte man vielleicht am besten diejenigen nennen, die die Hoffnung teilen und die Herausforderung annehmen und für die Schwierigkeiten kein zwingender Grund sind, sich mit Unklarheiten zufrieden zu geben oder vor ihnen zu kapitulieren." *Israel Scheffler*, Möglichkeiten eines bescheidenen Empirismus, in: Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften, hrsg. v. Lorenz Krüger (Köln 1970), 130.

Radikale Rationalität

Zur Methode in Hans Küngs „Christ sein"

Von Helmut Riedlinger

Hans Küng[1] hat einen gewaltigen Wurf in der Theologie getan, öffentliches Interesse erregt, Leserschichten erreicht, die zuvor für Theologisches nicht zugänglich waren. Ein Phänomen, das man mit gewohnten Maßstäben nicht so leicht messen kann. Wie immer man im ganzen urteilen mag, man wird zugeben: Da schreibt einer, der das westliche Bürgertum unserer Tage versteht und von ihm verstanden wird. Da werden entscheidende Lebensfragen gestellt und beantwortet, schonungslos offen, aber auch Vertrauen schaffend, mit bezwingender Aufmunterung. Welch wacher, genau zielender, packender Verstand, wie welthaltig, wie gescheit, wie wortgewaltig nach allen Seiten, dazu mit Herz und Humor, ohne Angst vor Tabus, furchtlos Rechte und Linke, Humanisten und Sozialisten, Fromme und Freidenker, Hierarchen und Revolutionäre zurechtweisend, radikal der Sache eines heutigen, hiesigen Christseins verschrieben. Niemand wird der Virtuosität solchen Schreibens, den blitzenden Formeln, berauschenden Kaskaden der Farben und Töne das Erstaunen versagen. Wer warb je in neuerer Zeit für die Sache des Christentums mit so vulkanischem Sprachfeuerwerk? Ein Buchereignis also, das, meine ich, übersetzt in die großen Sprachen, einiges in Bewegung bringen, Gegenbewegungen auslösen, Entscheidungen herausfordern wird. Es erscheint in einer unheimlichen Weltstunde. Das Besitzbürgertum, in vagem Sinn immer noch christlich, zweifelt an seinen Zielen und Wegen, der Umsturz der alten Besitz- und Gesellschaftsverhältnisse scheint näher und näher zu rücken, die christlichen Kirchen stehen, zwischen anderen Weltanschauungen und Religionen, verwirrt und verängstigt. Viele Menschen, von ihren Kirchen enttäuscht und dem Christentum dennoch verbunden, fragen wie Küng: Um was geht es „eigentlich" (13) im Christsein? Was ist „das Besondere, das Ureigenste des Christentums" (113)? Was ist seine „Substanz", die nicht verkauft werden darf (24), was ist „wesentlich christlich" (108), was ist „das Entscheidende und Unterscheidende des christlichen Programms für die christliche Praxis" (14)? Mit Riesenkraft packt Küng diese Fragen an, formt aus ungeheurem Material eine weltoffene Antwort. Sein Vertrauen aufs Christsein ist groß. Er kämpft

[1] *Hans Küng*, Christ sein (München 1974) Piper & Co.

„wider die Resignation" (517), hält „Christsein für eine besonders gute Sache" (14), sagt es der ganzen Welt. Er räumt die Sprachschranken weg, die der Darstellung des Christseins bisher im Weg standen, schreibt eine Sprache für alle, „für Christen und Atheisten, Gnostiker und Agnostiker, Pietisten und Positivisten, laue und eifrige Katholiken, Protestanten und Orthodoxe" (13). Ein außerordentliches Versprechen. Kann es eingelöst werden, ohne daß ein außerordentlicher Preis bezahlt wird? Man müßte ein Buch schreiben, um zureichend zu antworten. Man müßte ebenso intensiv wie der Autor selbst auf die Sache des Christseins eingehen. Das geht hier nicht. Was tun? Den bequemen Weg der Zustimmung wählen, weil ziemlich viel Stoff die Zustimmung fordert. Das ist mir nicht möglich, wenn ich bedenke, was auf dem Spiel steht. Was also? Das Wichtigste nachzeichnen, Gutes anerkennen, Schlechtes verwerfen? Es wäre ein Weg. Aber ich nehme an: Die meisten Leser dieser Zeitschrift haben Küngs Buch und seine eigene Zusammenfassung, die „20 Thesen zum Christsein", zur Hand und kennen die eine oder andere Besprechung. Eine Vorstellung üblichen Stils ist nicht notwendig. Ich verzichte daher auf den Schein der Vollständigkeit; sage einfach, was ich nach erster Lektüre glaube sagen zu müssen; gestehe frei: Dem überquellenden Reichtum des Inhalts – vielen Seiten, bewegenden, starken, richtigen, hilfreichen – werde ich hier nicht gerecht. Aber ich meine, das Buch sei, für den Theologen, nicht direkt wegen seiner Inhalte aufregend. Die Inhalte sind oft Kurzfassungen anerkannter Forschungsergebnisse, flott, aktuell zugeschliffen, ungemein griffig. Gewiß, man muß auch darüber staunen, und manche Spezialisten bestätigen, daß Küng einige ihrer Erkenntnisse großartig darstellt. Aber: Die Inhalte sind dem Theologen mehr oder weniger vertraut.

Das eigentlich Aufregende ist die *Methode.* Wenn ich recht sehe, ist sie bisher von keinem katholischen Theologen angewandt worden. Wer sie annimmt, wird Küng auch im Detail weithin zustimmen müssen. Das Ganze ist, meine ich, mit dialektischer Konsequenz durchkomponiert. Um Einzelheiten zu streiten hat daher wenig Sinn. Freilich: Wer mit der Methode nicht einiggeht, wird viel Fragwürdiges, Anstößiges finden, mehr als hier gesagt werden kann. Küng geht nicht den Weg eines Glaubens, der sich von vornherein von der ungläubigen Welt absondert, diese Welt nicht sehen, sich vor dieser Welt nicht verantworten will. Er kommt theologisch nicht „von oben", treibt keine „dialektische Theologie" im Frühstil Karl Barths, geht stets „von unten" aus (75): „Kein blinder, sondern ein verantworteter Glaube", der „im Erfahrungshorizont des Menschen und der Gesellschaft von heute sich bewahrheiten und bewähren" kann und „so durch die konkrete Erfahrung der Wirklichkeit gedeckt" wird (56). Daher gilt aber auch nicht mehr die katholische Unterscheidung zwischen dem „natürlichen" Be-

reich, „der durch die Vernunft erkannt wird", und dem „übernatürlichen" Bereich, „der durch den Glauben erkannt wird". Das ist „Zwei-Stockwerk-Theorie" (57). Heute ist „ein einheitliches Wirklichkeitsverständnis" notwendig (74, 285). Die Wirklichkeit Gottes kann nicht – „gleichsam im unteren Stockwerk" – „mit bloßer Vernunft, sondern nur in einem gläubigen Vertrauen oder einem vertrauenden Glauben (im weiten Sinn des Wortes) erkannt werden". Küng treibt keine „im traditionellen katholischen Sinn ‚natürliche Theologie'", bietet keine „‚Praeambula fidei' als rationalen Unterbau der Dogmatik aufgrund einer rationalen Argumentation der reinen Vernunft" (76). Das jahrhundertelange Ringen der großen Theologen um diese Fragen scheint ihm nichts mehr zu bedeuten.

Was will Küng? Wenn ich recht sehe: eine neue Verständigung von Wissen und Glauben, eine heute fällige, aber noch von keinem Theologen in dieser Form vorgezeichnete. Es geht um einen Weg „kritischer Interpretation" zwischen „Traditionalismus" – protestantischen Fideismus und katholischen Natur-Übernatur-Dualismus einschließend – und „Rationalismus" (vgl. 404). Das Programm ist nicht: Glaube allein, auch nicht: übernatürlicher Glaube über natürlichem Wissen, aber auch nicht: Wissen allein. Sondern ein Neues: Glaube und Wissen im Geist der Freiheit neu, dialektisch miteinander vermittelt: „Nur Glaube und Wissen zusammen, glaubendes Wissen und wissender Glaube, vermögen heute den wahren Christus in seiner Weite und in seiner Tiefe zu erfassen" (157). Eine heutige Synthese also, die es endlich ermöglicht, allen Menschen, die sich informieren wollen, nicht nur die Außenseite des Christseins, sondern auch seine Innenseite, sein Eigentliches, verständlich zu machen. Das heißt: Das Innere des Christseins ist offen für alle – kein Mysterium, kein heiliger Bezirk, nicht von Gralshütern bewacht, nicht nur Eingeweihten zugänglich, nicht nur in einer Geheimsprache beschreibbar. Die Gläubigen besitzen kein Geheimwissen, überschreiten die Grenzen des allgemeinen, naturhaft geschichtlichen Erkennens nicht, empfangen keine übernatürliche Offenbarung, unterscheiden sich von den Ungläubigen nicht durch übernatürliche Glaubenserkenntnis. Die Zeiten, da man eine obere und eine untere Erkenntnisordnung annehmen konnte, wären also vorbei. Gläubige wie Ungläubige sollen nun, aufgrund der Ergebnisse der Forschung, informiert werden, um was es im Christsein eigentlich geht.

Es ist Aufgabe der historisch-kritischen Forschung, „die charakteristischen Grundzüge und Umrisse von Jesu Verkündigung, Verhalten, Geschick" wissenschaftlich zu rekonstruieren. „Und gerade dies ist das für den Glaubenden Ausreichende und Entscheidende" (151). Man muß endlich begreifen, wieviel heute möglich ist: „Besser als vielleicht jede frühere Christengeneration – die erste ausgenommen – vermögen wir heute wieder aufgrund der Arbeit von so vielen Exegetengenera-

tionen und der Ergebnisse der historisch-kritischen Methode den wahren, ursprünglichen Jesus der Geschichte zu erkennen" (153). Also weg mit dem „Staub und Geröll von zweitausend Jahren" (14)! Das heißt aber auch: Zurückstufung von Deutungen der zweiten und dritten Christengeneration, die, obgleich im Neuen Testament bezeugt, vom Ursprung her nicht wesentlich christlich sind. Zurück zum wahren, ursprünglichen Jesus! Worauf läuft das hinaus? Ich meine: auf einen weitgehenden Rückzug der geschichtlich gewachsenen Glaubenserkenntnis. Hier wird nicht nur „von unten" angesetzt, hier wird viel Glaubenserkenntnis „nach unten" gezogen. Denn: „Christlicher Glaube ist so zu verantworten, daß er zumutbar und gegenwärtig vollziehbar ist" (154). Die Glaubensgemeinschaft kann demnach nicht sagen: Belehrt von der ewigen Wahrheit, erkennen wir mehr als das, was das durchschnittliche Bewußtsein gegenwärtig für zumutbar und vollziehbar betrachtet. Die Glaubenserkenntnis wird – trotz gegenteiliger Beteuerung (vgl. z. B. 76) – einem Kriterium unterworfen, das nicht das des Evangeliums, sondern das der Weisheit dieser Welt ist. Sie soll, im Bereich des Erkennens, nichts enthalten, was gemeinhin als völlig unwahrscheinlich gilt. Nur „das intellektualistische Mißverständnis des Glaubens" meint, er sei „eine Zustimmung zu mehr oder weniger unwahrscheinlichen Behauptungen" (154).

„Verstehender, verantworteter Glaube . . . setzt heute – direkt oder indirekt – die historische Forschung voraus" (157). Ich verstehe das so: Die historische Jesus-Forschung wirkt heute entscheidend auf die reduzierende Neuinterpretation vieler Glaubensinhalte ein. Verantworteter Glaube widerspricht ihr nicht, versucht nicht, gegen sie anzuglauben. Denn wenn er die Forschungsergebnisse nicht voraussetzt, muß er „vom heutigen Stand des Bewußtseins aus als naiver Glaube bezeichnet werden". Naivität ist aber „zumindest in Glaubensdingen gefährlich" (157). Kann der Glaube aber dadurch vor Naivität geschützt werden, daß er sich seine geschichtlichen Inhalte fortan von der historischen Forschung nach dem Maß des Zumutbaren und Vollziehbaren vorgeben läßt? Wird er damit nicht vom Erkenntnisstand der ungläubigen Umwelt abhängig? Setzt denn historische Forschung ihrerseits den Glauben voraus? „Nein. Auch der Ungläubige kann sachliche Jesus-Forschung betreiben" (156). Er kann es, obwohl die historische Wissenschaft aufgrund ihrer Prämissen die Wirklichkeit Gottes „bewußt ausschließt" (339). Hier wird der Kern des Ringens zwischen Glauben und Unglauben sichtbar. Was ist das – „sachliche" Jesus-Forschung? Wie weit geht sie? Dringt sie so weit in die „Sache" Jesu ein, daß sie, die prinzipiell vom Glauben unabhängige, die Wirklichkeit Gottes bewußt ausschließende, die Glaubenserkenntnis zur „Sache" zurückrufen kann? Ist das die „radikale Rationalität": „durch dogmatisch unvoreingenommene, historisch möglichst genaue Erfassung

der Gestalt Jesu und der ursprünglichen christlichen Botschaft" endlich klarzulegen, „was vom Ursprung her nicht wesentlich christlich und was wesentlich christlich ist" (108)? Kommt die dem Glauben gegenüber indifferente Forschung heute besser an die Wurzeln, die Sache, das ursprüngliche Wesen des Christseins heran als der Glaube? Ist damit endlich die Zeit radikaler Revision der Glaubenserkenntnis gekommen?

Wir müssen es Küng abnehmen: Er will „radikale Rationalität", aber eine, die „nicht einfach mit Rationalismus verwechselt werden darf" (67). Gottesglaube im weiten Sinn ist für ihn nicht „irrational", sondern „überrational"; „rational verantwortete Entscheidung", aber ohne „zwingenden Beweis", ein „Vertrauensverhältnis" (70), das „vertrauende Sicheinlassen auf einen letzten Grund, Halt und Sinn der Wirklichkeit" (65). Christlicher Glaube ist „ein unbedingt vertrauendes Sicheinlassen und Sichverlassen des ganzen Menschen mit allen Kräften seines Geistes auf die christliche Botschaft und auf den, der mit ihr angekündigt wird" (154–155). Wenn ich also glaube, glaube ich natürlich nicht an die „Forschung" und ihre „Ergebnisse" (154): ich lasse mich persönlich auf Gott ein, „ich glaube ‚an' Gott und an den, den er gesandt hat" (155). Das Moment des Vertrauens im Glauben wird ständig betont. Nicht so das Moment des Erkennens. Man gewinnt den Eindruck: Die Glaubensgemeinschaft kann in ihrem Erkennen nicht über die „von unten" sichtbaren Grenzen des naturhaft geschichtlichen Erkennens hinausgehen. Es heißt wohl: „In der Wirklichkeit der Welt wird Gott als wirklich erfahren, weil er sich selber erschließt . . ., sich zu erkennen gibt" (76). Es gibt in den Gläubigen „ein Erkennen im Vertrauen auf die sich ihm eröffnende Wahrheit Gottes" (77). Aber: daß Gott selbst, die ewige Wahrheit, sich über alles natürlich Erwartbare hinaus mitteilt, daß die Glaubenserkenntnis über alles natürliche Wissen hinausgehen kann, wird, soweit ich sehe, nirgends gesagt. So etwas ist auch nicht mehr anzunehmen, wo die klassische Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkennen zugunsten eines „einheitlichen Wirklichkeitsverständnisses" gestrichen wird. Die unvermeidliche Folge: Die Glaubenserkenntnis kann und muß nach Maßgabe der „radikalen Rationalität" in vielen Punkten zurückgenommen werden.

Das zeigt sich bei der Bestimmung der Wahrheit des Christentums. Für die „von unten" kommende Theologie ist diese Wahrheit natürlich nicht der im Glauben erkennbare dreieinige Gott selbst. Die „ganz konkrete Wahrheit des Christentums" ist der gekreuzigte und doch lebendige Christus (401). Es ist „das Besondere, das Ureigenste des Christentums", eine konkrete Person, „Jesus selbst, der in alter Sprache auch heute noch Christus genannt wird", „als letztlich entscheidend, ausschlaggebend, maßgebend zu betrachten" (115). Aber: Wer ist diese

Person? Wer sagt uns, wer diese Person ist? Teilt Gott, die ewige Wahrheit, es uns mit, grenzüberschreitend, übernatürlich, einmalig? Ist es also nur im Glauben, grenzüberschreitend, übernatürlich, einmalig zu erkennen? Oder kann die heutige historische Forschung die Frage „Wer war Jesus?" gültig beantworten? Küngs Auffassung – ich zitiere sie nochmals – ist klar: Das, was „von Jesu Verkündigung, Verhalten, Geschick" umrißhaft „durch Rückfrage wissenschaftlich rekonstruiert werden" kann, ist „das für den Glaubenden Ausreichende und Entscheidende" (151). Damit hat der Glaubende, nach beinahe zweitausend Jahren, eine Basis, von der aus eine Generalrevision vorgenommen werden kann. Der durch Hinterfragung der Evangelien rekonstruierte Jesus ist der wirkliche, der geschichtliche, der maßgebende. Nicht mehr wie bisher der „Christus des Dogmas" (121–123), der nun, ironisch herablassend, mit dem Christus der Frommen, Schwärmer und Literaten in eine Reihe gestellt werden kann. Die im Dogma zum Ausdruck gekommene Glaubenserkenntnis darf aber selbstverständlich „in Ehre gehalten" (124), die „Wichtigkeit dieser Lehre" soll „nicht verkleinert" (123) werden. Wer wünscht, mag sie weiter verkündigen, aber es muß nicht mehr sein. Es gibt andere Möglichkeiten. Es darf nicht der Eindruck aufkommen, „als ob die Botschaft von Christus heute nur mit Hilfe dieser damals unvermeidlichen, aber ungenügenden griechischen Kategorien, nur mit Hilfe der chalkedonischen Zwei-Naturen-Lehre, nur mit Hilfe also der sogenannten klassischen Christologie ausgesagt werden könnte oder dürfte" (123).

Das liest sich zunächst harmlos, fast wie die Binsenwahrheit, man könne von Jesus Christus sprechen, auch ohne die Formeln der klassischen Christologie zu gebrauchen. Wer hätte das je bezweifelt? Aber wer Ohren hat zu hören versteht, was gemeint ist: Der „Christus des Dogmas" soll ein Stück zurückgezogen werden, soll mit der Zeit nicht mehr zum Eigentlichen des Christseins gehören. Man kann Aufgeregte dann immer noch beschwichtigen: Die Glaubensbekenntnisse der alten Konzilien seien ja nicht nur „Antiquitäten und Kuriositäten" (124). Allerdings: Das Große, unbedingt Verbindliche, fortwährend Aktuelle dieser Bekenntnisse geht dahin. Sie sind nur, rätselhaft dialektisch, „Zeichen der Beständigkeit des durch die Jahrhunderte sich wandelnden christlichen Glaubens" (124). Zeichen, die einmal eine wichtige Funktion hatten, heute aber praktisch nichts mehr vermögen gegen die dogmatisch unvoreingenommene Forschung, die in der jetzigen Phase des Glaubenswandels feststellt, was das NT wirklich meint. Bleibt also, um Forschung und Dogma noch irgendwie zusammenzubringen, doch nur eine Zwei-Stockwerk-Theorie? Nein. Küng hat recht, wenn er sie ablehnt. Er hat aber nicht recht, wenn er die Unterscheidung zwischen natürlichem Wissen und übernatürlichem Glauben

im ganzen abtut und das Geheimnis der Gott-Welt-Beziehung ignoriert, das damit gemeint wird. Wo die Symbolik des „über" weitgehend zurückgenommen und beinahe ganz von der des „in" beherrscht wird (z. B.: Gott in dieser Welt und diese Welt in Gott ... das Unendliche im Endlichen, das Absolute im Relativen. Gott als die diesseitig-jenseitige, transzendent-immanente wirklichste Wirklichkeit im Herzen der Dinge, im Menschen und in der Menschheitsgeschichte, 74, 285), ist es fast unvermeidlich, daß die Glaubenserkenntnis zurückgeht. Denn das naturhaft geschichtliche Wissen dringt ins Innere des Glaubens und setzt die Grenzen des Erkennbaren nach seinen Kriterien fest.

Folgerichtig spricht Küng sehr ausführlich von dem, was wir heute, Gläubige und Ungläubige gemeinsam, über das irdische Leben Jesu wissen können. Vieles, was heute in der europäisch-amerikanischen Exegese über Konfessionsgrenzen hinweg vertreten wird, ist hier zu finden, virtuos inszeniert und orchestriert, voll leidenschaftlicher Sympathie für den echten, in keinen Rahmen passenden, nach allen Seiten provokatorischen, einzigartigen „Sach-Walter Gottes und des Menschen" (283), dem „eine sehr eigenartige Unmittelbarkeit zu Gott" (307) eigen ist, der schließlich, „Stellvertreter der Sünder im bösesten Sinn des Wortes (329), am Kreuz „in uneingeschränkter Gottverlassenheit" (330) stirbt.

Zu den 250 Seiten, dem Kern des Buches, wäre vieles zu sagen. Packend sind sie, voll unwiderstehlicher Dynamik, überwältigend für viele moderne Leser, die Jesus längst abgeschrieben hatten. Auf diesen Seiten wird Jesus in weltlicher Sprache verkündigt, wird sein Menschsein, das über Institutionen und Traditionen einmalig kühn hinwegschreitende, begeistert herausgestellt. Man könnte wohl einwenden, das karge historische Wissen werde mit zuviel Phantasie angereichert, das Ganze sei zu blendend, zu wortgewandt, zu sehr im Sinn bestimmter aufklärerischer Optionen zurechtgemacht, zu rasch in der Ablehnung anderer Ansichten, mehr Projektion als geschichtliche Wahrheit. Darüber wäre zu reden. Aber alles in allem: positive Absicht und leidenschaftliches Identifikations- und Kommunikationsverlangen schaffen ein gutes, vielfach erfreuliches Klima. Auch für den Auferweckungsglauben wird kraftvoll geworben. Die Auferweckung Jesu meint zwar „nicht ein Naturgesetze durchbrechendes, innerweltlich konstatierbares Mirakel, nicht einen lozierbaren und datierbaren supranaturalistischen Eingriff in Raum und Zeit. Zu photographieren und registrieren gab es nichts" (339). Daher ist sie „nicht ein Gegenstand der historischen Erkenntnis", aber „nach neutestamentlichem Glauben" ein „wirkliches" Geschehen, ein „transzendentes Geschehen aus dem menschlichen Tod in die umgreifende Dimension Gottes hinein" (339). Nicht nur die Sache Jesu geht weiter: „Jesus lebt neu durch

Gott" (341), „aufgenommen in die Herrlichkeit des Vaters" (342), „für immer bei Gott – als Verpflichtung und Hoffnung für uns" (345). Durch „historische Argumente" ist das nicht zu beweisen: „gläubiges Vertrauen, vertrauender Glaube" ist notwendig (349). Aber „nicht ein Zusatz zum Gottesglauben, sondern eine Radikalisierung des Gottesglaubens ... Ein Glaube, in welchem sich der Mensch ohne strikt rationalen Beweis, wohl aber in durchaus vernünftigem Vertrauen darauf einläßt, daß der Gott des Anfangs auch der Gott des Endes ist" (349–350). Die Auferstehungsdeutung des NT wird also kritisch gereinigt. Vorstellungen, die supernaturalistisch scheinen, auf einen grenzüberschreitenden Eingriff Gottes hinweisen, werden entfernt. Vor allem die Vorstellung vom leeren Grab, „damals beredtes Zeichen", ist heute „zweifelhaft" und „verdächtig" geworden (356). Hier wäre wieder vieles zu fragen. Vor allem: Geht nach der Entfernung alles dessen, was unsere gegenwärtige Weltvorstellung durchbricht, der Glaube an den auferstandenen Herrn nicht auf ein allgemeines Gottvertrauen zurück? Auf das, was in dem Satz ausgedrückt ist: „Wer ernsthaft an den lebendigen Gott glaubt, glaubt also auch an die Auferweckung der Toten" (350)? Es ist wohl nicht zu vermeiden.

Das „letztlich Unterscheidende des Christentums" wird denn auch auf die paulinische Formel gebracht: „Jesus Christus und dieser als der Gekreuzigte" (399). Nichts gegen diese Formel, die zum Kernbestand des christlichen Glaubens gehört, die meint, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden ist (vgl. 1 Kor 2,6). Aber welche Nivellierung im folgenden Satz: „Nicht als der Auferweckte, Erhöhte, Lebendige, Göttliche, sondern als der Gekreuzigte unterscheidet sich dieser Jesus Christus unverwechselbar von den vielen auferstandenen, erhöhten, lebendigen Göttern und vergotteten Religionsstiftern, Cäsaren, Genies und Heroen der Weltgeschichte" (399–400)! Als ob die Glaubenden die wirkliche Auferweckung, Erhöhung, Lebendigkeit und Göttlichkeit Jesu von Mythen und Träumen nicht unterschieden. Aber kein Zweifel: Der Glaube an die Auferweckung, „Bestätigung und Ermächtigung" für den Glauben an den Gekreuzigten (400), wird hochgehalten. Anders ist es mit der Glaubenserkenntnis des Ursprungs Jesu. Eine tiefe Abneigung gegen alle übernatürliche Deutung des irdischen Ursprungs, gegen die Ewigkeit des Sohnes Gottes wird sichtbar. Die „von unten" ansetzende Christologie mag das nicht mehr, will den Glaubensweg der Kirche nicht mehr mitgehen. Es wird nicht mehr im Ernst gefragt, ob die Glaubenden, mit dem NT, Gott zutrauen können, daß er seinen Sohn von der Jungfrau Maria empfangen und gebären ließ. Das Interesse beschränkt sich auf die Frage, wie es zu diesem „Mythologumenon" (446) kam. Fest steht auf jeden Fall: „Niemand kann verpflichtet werden, an das biologische Faktum einer jungfräulichen Empfängnis oder Geburt zu glauben" (447). Küng weiß, was

das bedeutet, zieht kühner als andere, die ähnlich denken, die Konsequenzen, zeigt klar, was er nicht mehr will. Der Titel „Jungfrau" wird Maria nicht mehr zuerkannt. Der Marienglaube muß zurück, hinter die Positionen der Reformatoren, der Kirche des ersten Jahrtausends und des NT. Man soll nur noch verkündigen: Maria ist die Mutter Jesu und ein Beispiel und Vorbild christlichen Glaubens (449). Der Ursprung Jesu darf, da man nun einmal „von unten" ausgehen will, nicht mehr als Kommen „von oben" oder „von vorher" verstanden werden. Entmythologisierung, kritische, konsequente, wird hier verlangt. Mythen „dürfen nicht wörtlich genommen werden" (403). Das Mythische ist „differenziert zu interpretieren" (404). „Die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit von einer vorzeitig-jenseitigen himmlischen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer ‚Göttergeschichte' zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen, können nicht mehr die unseren sein". Nur das, worauf die damaligen Vorstellungen zielten, ist noch „zu beachten" (436).

Es gibt diplomatische Beschwichtigungen: „An der vom Neuen Testament wirklich gedeckten Wahrheit der alten christologischen Konzilien soll nichts abgestrichen werden" (440). Aber jene Wahrheit ist eine kritisch rekonstruierte, reduzierte, nicht die ewige Wahrheit, um die es in den alten Konzilien ging. Leider kann ich nicht bezweifeln, daß Küngs Entmythologisierung konkret die Zurücknahme des Glaubens an die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes bedeutet. Er führt das schon in neutestamentlicher Zeit ausgebildete, vor allem im Johannesevangelium bezeugte Ernstnehmen der wirklichen, ewigen Gottessohnschaft Jesu einseitig auf Einflüsse aus der hellenistischen Umwelt zurück. Dort meine der Titel „Gottessohn . . . nicht mehr nur den Sachwalter, Bevollmächtigten, Sprecher, Platzhalter und Stellvertreter Gottes, sondern ganz selbstverständlich ein göttliches Wesen" (430). Was das NT über Gottheit, Schöpfungsmittlerschaft und Fleischwerdung des Sohnes Gottes sagt, kann zwar „auch heute noch verstanden werden", allerdings nicht in einer „spekulativen", sondern in einer „geschichtlichen" Perspektive. Konkret: Man kann sagen: Jesus „ist leibhaftig, ist in menschlicher Gestalt Gottes Wort und Wille" (434). Aber, soweit ich sehe, wird nirgends gesagt: Der ewige Sohn Gottes ist Mensch geworden. Stattdessen liest man: „Er ist Gottes Sohn, . . . weil er von Anfang, von Ewigkeit als Sohn erwählt und bestimmt ist" (447). An eine wirkliche Ewigkeit des Sohnes Gottes wird offenbar nicht gedacht. Auch die Umschreibung der Formel „wahrhaft Gott" bleibt daher hinter dem überlieferten Sinn zurück: „Die ganze Bedeutsamkeit des Geschehens in und mit Jesus von Nazaret hängt daran, daß in Jesus . . . für die Glaubenden der menschenfreundliche Gott selber nahe war, am Werk war, gesprochen hat, gehandelt hat, endgültig sich geoffenbart hat" (439–440). All das ließe

sich auch sagen, wenn Jesus nicht „wahrhaft Gott" wäre, wenn Gott, „wirklichste Wirklichkeit im Herzen der Dinge, im Menschen und in der Menschheitsgeschichte" (74), nur einzigartig im Menschen Jesus wirkte, nicht wirklich Mensch würde. Dem Verständnis wird eine obere Grenze gesetzt: „Alle ... Aussagen über Gottessohnschaft, Vorausexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Menschwerdung wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger als das eine: die Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anrufs, Angebots, Anspruchs begründen, der letztlich nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist" (440). Das ist viel, aber bleibt unterhalb der eigentlichen Intention. Schon im NT ging es nicht nur um Anruf, Angebot und Anspruch Jesu. Es ging auch um seine Person, um seine wirkliche Ewigkeit als Sohn Gottes, um seine wirkliche Mittlerschaft bei der Erschaffung der Welt, um seine wirkliche Menschwerdung. Die Fortbildung dieser Glaubenserkenntnis bis zur ausdrücklichen Anerkennung der Dreieinigkeit Gottes war konsequent. Geht man vom eigentlich Angezielten aber zurück auf ein neuzeitlich rekonstruiertes Interesse „hinter den Präexistenzvorstellungen" (437), dann zeigt sich nur noch ein einpersonaler Gott, der den Menschen Jesus von Ewigkeit als Sohn erwählt hat und in ihm die Menschheit auf den Weg ruft, aufhebt und aufnimmt (438). Ein ehrliches Ja zur Dreieinigkeit Gottes wird damit ausgeschlossen.

Das außerordentliche Versprechen, das unterscheidend Christliche Gläubigen und Ungläubigen radikal-rational verständlich zu machen, läßt sich nur einlösen, wenn ein außerordentlicher Preis bezahlt wird: Küng muß, nolens volens, von der christlichen Glaubenserkenntnis abrücken, daß Gott dreieinig ist. Daher trennt er die Aussagen des NT über das „Verhältnis von Vater, Sohn und Geist", die „auch heute noch" als „ursprünglich unmythologisch" zu „verstehen" seien, von der „theologischen Lehre von der innergöttlichen Dreieinigkeit" und der „Trinitätsspekulation" (463). Nach dem NT gehe es um eine „Wirk- und Offenbarungseinheit von Vater, Sohn und Geist" (465), um eine „Einheit im Offenbarungsgeschehen" (466). Kurz: Die triadischen Formeln des NT zielten „nicht auf eine ‚immanente', sondern eine ‚ökonomische' Trinitätstheologie, nicht auf eine innergöttliche (immanente) wesensmäßige Dreieinigkeit an sich, sondern auf eine heilsgeschichtliche (ökonomische) Einheit von Vater, Sohn und Geist in der Begegnung mit uns" (466). Daraus folgt, daß uns vom NT her nur aufgegeben ist, über die „Zuordnung von Gott, Jesus (Wort, Sohn, Christus) und Geist nachzudenken und dabei ihre wahre Verschiedenheit und ungetrennte Einheit herauszuheben" (467). „Die auf hellenistischen Vorstellungen beruhenden Deutungsversuche und die daraus hervorgegangenen dogmatischen Formulierungen dieser Zuordnung sind jedoch zeitbedingt ... Die traditionellen Formeln der hellenistisch

bestimmten Trinitätslehre, so hilfreich sie waren, können nicht als zeitlose Glaubensverpflichtung allen Gläubigen aller Zeiten auferlegt werden" (467–468).

Jeder Einsichtige wird bemerken, daß es im Grunde nicht um die Formeln geht. Der wesentliche Inhalt der traditionellen Trinitätstheologie, die wirkliche Dreieinigkeit Gottes, soll für unverbindlich erklärt werden. Zurück bliebe nur eine gemäß der „legitimen Grundintention" (467) enthellenisierte „ökonomische" Trinitätstheologie, die mit einer „immanenten" nichts mehr zu tun hätte. Weit weniger also also das, was man in den ja auch schon hellenistischen Teilen des NT finden kann. In Wahrheit könnte nicht mehr gesagt werden, daß Gott dreieinig ist.

Der Leser möge selbst urteilen. Ich für meinen Teil kann eine theologische Methode „radikaler Rationalität", die zu solcher Reduktion führt, nicht gutheißen. Durch das Ganze geht, meine ich, eine dialektische Zweideutigkeit: Das unterscheidend Christliche soll erhoben und zugleich soll das, was bis heute als das unterscheidend Christliche gilt – der Glaube an den dreieinigen Gott –, unterdrückt werden. Das Verhältnis von Christsein und Menschsein bleibt in dialektischer Schwebe. Denn das Christliche ist einerseits die bewahrende, verneinende und übersteigende „Aufhebung" des Menschlichen und ist andererseits doch dem Ziel des wahrhaften Menschseins untergeordnet: Man soll Christ sein, „um wahrhaft Mensch zu sein" (594). Das Menschliche hebt sich ins Christliche, das Christliche hebt sich ins Menschliche auf. Der Prozeß geht ins Unendliche weiter. Die Zweideutigkeit bleibt. Der Versuch, Wissen und Glauben dialektisch zu einigen, führt zur Vermengung, zum Schaden des Glaubens. Es gilt freilich, Wissen und Glauben, Natur und Gnade zusammenzubringen. Aber dies gelingt, wie mir scheint, nur in einem Zusammengehen mit der Dreieinigung Gottes.

Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein

Zu Hans Küng, Christ sein

Von Alois Grillmeier, SJ.

Jeder Generationenwechsel, jede neu anbrechende Epoche im Geistesleben der Menschheit ist auch ein Anruf an die Christen, ihre Botschaft an die Welt, die ihnen von Jesus Christus aufgetragen ist, neu auszusprechen und darzustellen. Im Vergleich zu ihnen lebt keine andere Religionsgemeinschaft in einer solchen Dringlichkeit, Vergangenheit für Gegenwart und Zukunft lebendig zu erhalten. Für die Katholiken ist diese Spannung verschärft durch die ihnen eigene Bindung an Dogma und Institution. Die Anpassung an je neue Zeiten stellt darum gerade an die katholischen Theologen und Gläubigen besondere Anforderungen, dies um so mehr, je länger etwa die Aufgabe der Über- und Umsetzung des Alten ins Neue vernachlässigt worden ist. Christus und Christ sein einst und heute: beides in gleicher Weise gültig zu erfassen und auszusagen ist eine gigantische Aufgabe.

Hans Küng hat vor einem Jahr den anspruchsvollsten Versuch der neueren katholischen Theologie in dieser Richtung gewagt [1] – etwa gleichzustellen dem Unternehmen Adolfs von Harnack, das „Wesen des Christentums" darzustellen, das am Anfang unseres Jahrhunderts steht. Der ungeheure Erfolg beider Werke zeugt von dem Blick ihrer Verfasser für Zeit und Stunde. Harnack hat als liberaler Theologe vor allem für die Protestanten seiner Richtung geschrieben. Katholiken und Orthodoxe waren nur polemisch angesprochen. Küng macht sich zum Deuter Christi und des Christlichen über die Grenzen seiner Kirche und des Christentums hinaus. Vielen scheint er eine Tür aufgetan zu haben, um wieder zu Jesus Christus hinzufinden. Dies müssen alle Christen dankbar annehmen und anerkennen. Jedem von uns muß es ein Anliegen sein, daß ein solcher Versuch gelingt. Dies steckt als Motiv auch hinter diesen Ausführungen. Sie sind vor allem darauf ausgerichtet zu fragen, ob Hans Küng den Christusglauben der Konzile und der Väterzeit in seiner Fülle mit in die Zukunft nimmt, oder ob er – in seinem Bemühen, Christus und das Christsein verständlich zu machen – das Maß nicht allzu klein genommen hat, weil er – wie es scheint – Kopf und Verstand des modern-kritischen Menschen dafür

[1] *H. Küng*, Christ sein (München–Zürich 1974), hier zitiert nach der 4. Aufl. Vgl. dazu *ders.*, 20 Thesen zum Christsein (Serie Piper) (München 1975).

erwählt hat, der gar leicht erklärt, er könne nicht mehr „verstehen". Hat Küng den christlichen Glauben wohl „verständlich", nicht aber zugleich „plausibel" gemacht? [2]

Im Zentrum von Küngs „Christ sein" steht Christus, die Person des konkreten Jesus von Nazaret. Eigenart und Wertigkeit des Christentums sollen in der Einzigartigkeit Christi selbst verankert werden. Wie kann sie aber dem modernen Menschen eingängig und neu erfahrbar gemacht werden, um ihm neuen Mut zum Christsein zu geben, nachdem sich alte Formen der Verkündigung und der Institution überlebt haben? Zur Lösung dieser Frage läßt sich Küng auf eine Kritik der traditionellen, insbesondere der dogmatisch-kirchlichen Begründung dieser Einzigartigkeit ein, um dann seine eigenen Alternativen zu skizzieren. Damit ist angegeben, was darzulegen und zu überprüfen ist: erstens die historische Kritik Küngs am traditionell-dogmatischen Christusbild, zweitens seine Alternativen, drittens die Berechtigung seiner Kritik und die Gültigkeit seines Neuentwurfs des Christusbildes.

I. Die Kritik am Christusbild der Väterzeit

Es ist ein legitimes, ja notwendiges Bestreben, sich von allen Verzeichnungen der Christusgestalt oder unzulässigen Verlagerungen der Personmitte Jesu freizumachen, etwa vom Jesus des „Dogmatismus" (worunter man eine Verbildung vermuten kann, weil Dogmatismus Erstarrung besagt, was jedoch mit dem recht verstandenen Dogma und Dogmenglauben nicht gegeben sein muß), oder vom Jesus des Pietismus, des Protestes, der Aktion, der Revolution, dem Jesus der Gefühle, der Sensitivität, der Phantasie (137). Am Ende steht eine wichtige Erkenntnis: „Nur als der geschichtliche Glaube hat sich das Christentum schon am Anfang gegen alle Mythologien, Philosophien, Mysterienkulte durchsetzen können" (138). Die geschichtliche Person Jesu von Nazaret soll in die Mitte treten, und zwar Jesus der Gekreuzigte:

„Nicht als der Auferweckte, Erhöhte, Lebendige, Göttliche, sondern als der Gekreuzigte unterscheidet sich dieser Jesus Christus unverwechselbar von den vielen auferstandenen, erhöhten, lebendigen Göttern und vergotteten Religionsstiftern, Cäsaren und Heroen der Weltgeschichte ..." (399–400).

Dieser Satz könnte einseitig ausgelegt werden, wird aber verdeutlicht: „Das Kreuz trennt den christlichen Glauben vom Unglauben und Aberglauben. Das Kreuz gewiß im Lichte der Auferweckung, aber zugleich die Auferweckung im Schatten des Kreuzes" (400). Die rechte Spannung muß aufrechterhalten bleiben: „Ohne den Glauben an das Kreuz fehlt dem Glauben an den Auferweckten die Unterschiedenheit und die Entschiedenheit. Ohne den Glauben an die Auferweckung

[2] Vgl. *J. Ratzinger*, Christ sein – plausibel gemacht: ThRev 71 (1975) Sp. 353–364.

fehlt dem Glauben an den Gekreuzigten die Bestätigung und Ermächtigung" (ebd.).

Ebenso legitim wie die Entlarvung von Verzeichnungen der Jesus-Gestalt ist das Aufdecken mißbräuchlicher Berufung auf seine Person, wenn es auch reichlich rhetorisch zugeht:

„Jesus, in den Kirchen domestiziert, erschien oft geradezu als der alles rechtfertigende Repräsentant des religiös-politischen Systems, seines Dogmas, Kultes, Kirchenrechts: das unsichtbare Haupt eines sehr sichtbaren kirchlichen Apparates, der Garant alles Gewordenen in Glaube, Sitte, Disziplin. Was mußte er in den 2000 Jahren Christenheit alles legitimieren und sanktionieren in Kirche und Gesellschaft! Wie haben sich christliche Herrscher und Kirchenfürsten, christliche Parteien, Klassen, Rassen auf ihn berufen! Wofür alles – für welche merkwürdige Ideen, Gesetze, Traditionen, Gebräuche, Maßnahmen – mußte er herhalten. So muß denn gegen Domestizierungsversuche aller Art deutlich gemacht werden: Jesus war kein Mann des kirchlichen und gesellschaftlichen Establishments" (1969).

Alle möglichen gesellschaftlichen Kontexte kommen unter dieser Sicht kritisch zur Sprache (C I). Welcher Christus soll denn nun das Besondere des Christentums tragen? Eine Reihe von Fragezeichen wird gesetzt: Der Christus der Frömmigkeit? Der Christus des Dogmas? Der Christus der Schwärmer? Der Christus der Literaten? (119–136). Das zweite dieser Fragezeichen interessiert uns hier besonders: Was bedeutet uns heute der Christus des Dogmas (121–125)? Es ist der Christus der großen Konzile vom vierten bis zum achten Jahrhundert. In der Hauptsache geht es um Nikaia (325), Konstantinopel I (381), Ephesos (431), Chalkedon (451), bis hin zu Konstantinopel II (553) und III (680/1). Das Bedenken Küngs besteht zunächst darin, daß es sich „ausnahmslos um griechische Konzilien handelt. Der Christus war aber nicht in Griechenland geboren worden. Es handelt sich also bei diesen Konzilien wie bei der Theologie, die dahintersteht, um eine fortgesetzte Übersetzungsarbeit . . ." (123), also – wie dann deutlicher wird, um eine Hellenisierung der Botschaft von Christus.

„Die Wichtigkeit dieser Lehre sei nicht verkleinert. Sie hat Geschichte gemacht. Sie drückt eine echte Kontinuität des christlichen Glaubens aus und liefert bedeutsame Leitlinien für die gesamte Diskussion und auch für jede künftige Interpretation" (123) . . . „Und kein Theologe wird ungestraft die große Tradition vernachlässigen. Es hat Sinn, daß noch heute die Glaubensbekenntnisse der alten Konzilien – gleichzeitig abbreviative Zusammenfassungen wie defensive Abgrenzungen – in Ehre gehalten werden. Sie sind nicht nur Antiquitäten und Kuriositäten. Sie sind Zeichen der Beständigkeit des durch die Jahrhunderte sich wandelnden christlichen Glaubens" (124).

Trotz dieser anerkennenden Worte äußert Küng starke Vorbehalte gegenüber den griechischen Synoden und ihren zwar „unvermeidlichen", aber auch „ungenügenden Kategorien" . . . Was soll ein Jude, Chinese, Japaner oder Afrikaner, was aber auch der heutige durchschnittliche Europäer oder Amerikaner mit jenen griechischen Chiffren anfangen? (123). Ein zweiter Einwand kommt hinzu:

„Diese große Tradition ist von überraschender Komplexheit. Sehr verschieden, kontrastvoll, oft disparat und widersprüchlich sind die Zeugnisse vom einen und selben Christus. Und Wahrheit und Dichtung bedürfen gerade in diesem Zentrum theologischer Sichtung. Auch traditionell gesinnte Theologen müssen zugeben: Alles in dieser Tradition kann nicht gleich wahr sein, alles kann nicht gleichzeitig wahr sein" (124).

Auch die konziliare Tradition wird also in Frage gestellt. Sie wird am Verständnis, der Verständnisbereitschaft des heutigen Menschen gemessen. Wird ihm Christus verständlich, „wenn man einfach dogmatisch von einer etablierten Trinitätslehre ausgeht? Wenn man schlicht die Gottheit Jesu, eine Präexistenz des Sohnes voraussetzt, um dann nur noch zu fragen, wie dieser Gottessohn eine Menschennatur mit sich verbinden, annehmen konnte . . ? Wenn man den Titel Gottessohn einseitig favorisiert [man kann ihn aber, wie man sieht, auch einseitig belasten], Jesu Menschlichkeit möglichst verdrängt und ihm das menschliche Personsein abspricht? Wenn man Jesus mehr als Gottheit anbetet, statt ihm irdisch-menschlich nachzufolgen?" (124–125).

Mit solchen Sätzen ist das Problem erst angerissen. Noch ist manches offengelassen, was später, besonders in „Deutungen" (C VI, 401–453) mehr und mehr kritisch eingeschränkt wird. In seinen Ausführungen über die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese (vgl. C IV, Der Konflikt, 268–331) ist ein beachtlicher Ansatz gegeben, der ausgebaut werden könnte, um schließlich doch nicht so viel von der Überlieferung stromabgehen zu lassen, wie es tatsächlich geschieht. Küng spricht vom letzten inneren Geheimnis Jesu und seinem Verhältnis zum Vater:

„Dies aber wird man sagen dürfen: So wenig Jesus selber den prononcierten Sohnestitel in Anspruch genommen hat und so wenig eine nachösterliche Gottessohn-Christologie in die vorösterlichen Texte eingetragen werden darf, so wenig kann doch übersehen werden, wie sehr die nachösterliche Bezeichnung Jesu als ‚Sohn Gottes' im vorösterlichen Jesus seinen realen Anhalt hat" (308). (Küng läßt ahnen, daß die Offenbarung Gottes als „Vater" durch Jesus etwas aussagt über diesen Jesus selbst:) „Er (Jesus) lebte, litt und kämpfte aus einer letztlich unerklärlichen Gotteserfahrung, Gottesgegenwart, Gottesgewißheit, ja aus einer eigentümlichen Einheit mit Gott heraus, die ihn Gott als seinen Vater anreden ließ. Daß man ihn in der Gemeinde wohl zunächst ‚den Sohn' nannte, dürfte einfach der Widerschein sein, der vom verkündeten Vater-Gott auf sein Antlitz fiel. Von da aus war der Übergang zum traditionell geprägten Titel ‚Sohn Gottes' verständlich" (380) [3].

Leider wird dieser so vortrefflich formulierte Ansatz nicht weitergeführt oder wiederaufgenommen. Er sieht ihn von Gestrüpp überwachsen und verdeckt: „Mythenbildung ist besonders bezüglich Ursprung und Vollendung, Geburt und Tod Christi, insofern sie ans

[3] Vgl. dazu *M. Hengel,* Der Sohn Gottes (Tübingen 1975); *ders.,* Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn, in: H. von Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes (Düsseldorf 1975) 90–111.

Unanschauliche grenzen, zu erwarten. Immer wird gerade hier – bei Opfer, Tod und Meßopfer, Präexistenz und Jungfrauengeburt – die Frage laut: Muß man das alles glauben?" (409) [4]. Küngs Kritik konzentriert sich aber zunächst auf die Rede vom „Gottessohn" und die Idee der ewigen, göttlichen Präexistenz Jesu. Hierzu möchte er eine neue Interpretation als seine Alternative anbieten.

1. „Gottessohn": Funktionsbezeichnung oder Seinsaussage?

Der Titel „Gottessohn" hat nach Küng für Jesus eine je andere Bedeutung im jüdisch-judenchristlichen Raum und im hellenistischen Bereich. Wie und warum kam es zu einem Wandel? Was besagt er? Gewiß wird zugegeben, daß schon in der jüdischen Tradition Person und Sache Jesu mit den Vorstellungen vom Gottessohn, dann auch mit der des vom Geist Gezeugten, des Präexistenten und des Schöpfungsmittlers gedeutet wurden. Zunächst aber sollte damit nicht mehr ausgesagt werden, als dies, „wie sehr der Mensch Jesus von Nazaret zu Gott gehört, wie sehr er an Gottes Seite steht, nun der Gemeinde und der Welt gegenüber, nur dem Vater und sonst niemand untertan. Als der endgültig zu Gott Erhöhte ist er jetzt im definitiven und umfassenden Sinn – ‚ein für allemal' – gegenüber den Menschen Gottes Stellvertreter. Titel wie ‚Beauftragter', ‚Treuhänder', ‚Vertrauter', ‚Freund', ja ‚Repräsentant', ‚Platzhalter', ‚Stellvertreter' Gottes sagen heute für manche vielleicht deutlicher das aus, was die alten Namen ‚König', ‚Hirte', ‚Heiland', ‚Gottessohn' oder auch die traditionelle Lehre von den drei ‚Ämtern' Jesu Christi (prophetisches, königliches, hohepriesterliches Amt) auszusagen versuchten" (380; vgl. 427).

Mit dem Eintritt in die hellenistische Welt weckte die christliche Botschaft von Jesus, sofern sie diese Titel und Bezeichnungen gebrauchte, ganz andere Assoziationen als im Ursprungsland. Schon in den paulinischen und deuteropaulinischen Schriften, vor allem aber im Johannesprolog, waren Lehre und Vorstellung von der „Menschwerdung des Gottessohnes" aufgetaucht. Hier ist für Küng der Einsatz einer folgenreichen, bedenklichen Akzentverlagerung gegeben:

„Oder läßt sich übersehen, daß es durch eine vermehrte Konzentration auf die Menschwerdung in der christlichen Theologie und Frömmigkeit schon früh zu einer Akzentverlagerung kam? Eine Akzentverlagerung, die von der ursprünglichen Botschaft nicht gedeckt war und die auch heute ein Verständnis der christlichen Botschaft erheblich erschwert? Eine Akzentverlagerung von Tod und Auferweckung auf ewige Präexistenz und Menschwerdung: der Mensch Jesus von Nazaret im Schatten des Gottessohnes?" (429). (An die Stelle der ursprünglichen Erhöhungschristologie tritt eine oben einsetzende Inkarnationschristologie; die von unten aufsteigende Christologie verwandelt sich in eine von oben herabsteigende. Die Aszen-

[4] Siehe unten zu Anm. 12.

denzchristologie wird abgelöst durch eine Deszendenzchristologie!) „Für sie bedeutet die Gottessohnschaft eine – immer genauer in hellenistischen Begriffen und Vorstellungen zu umschreibende – *seinshafte Zeugung* höherer Art. Es geht jetzt weniger um die alttestamentlich verstandene Rechts- und Machtstellung Jesu Christi, sondern um seine hellenistisch verstandene *Abkunft*. Es geht weniger um die Funktion als um das Wesen. Begriffe wie Wesen, Natur, Substanz, Hypostase (im Text steht: Hypothese), Person, Union sollten eine wachsende Bedeutung bekommen" (430).

Im jüdisch-judenchristlichen Bereich besagte also „Gottessohn" eine Machtstellung, eine „Funktion". Dadurch war Jesus für seine Anhänger als Sachwalter, Bevollmächtigter, Stellvertreter Gottes gekennzeichnet. Für die Hellenen war er aber „ganz selbstverständlich ein göttliches Wesen, das kraft seiner göttlichen Natur von der menschlichen Sphäre unterschieden ist. Ein übermenschliches Wesen göttlichen Ursprungs und göttlicher Kraft! Ein Wesen, das bei Gott von Ewigkeit vorausexistiert, aber in der Fülle der Zeit eine menschliche Gestalt annimmt und im Menschen Jesus erscheint" (430). Hierzu nur eine vorläufige Frage: soll damit nur der erste Eindruck wiedergegeben werden, den das Wort „Gottessohn" bei dem hellenistischen Durchschnittshörer (mit seinen mythologischen Vorstellungen) geweckt haben mochte, oder der „Glaube", wie er sich im Bereich der griechischen Sprache durchsetzte, der Glaube auch eines Justin, eines Origenes, eines Athanasius?

2. Der Präexistente

Gegen die Annahme eines von Ewigkeit her bei Gott und in Gott existierenden, gegenüber der Menschenerscheinung Jesu prae-existierenden Logos oder Sohnes hat Küng wohl noch größere Schwierigkeiten als gegen die Bezeichnung „Gottessohn". Letztere könnte ja auch metaphorisch gemeint sein, bedarf jedenfalls einer besonderen Rechtfertigung, wenn es sich um eine wirkliche Sohnschaft gegenüber Gott handeln soll. Wenn von „Präexistenz" die Rede ist, ist die Entscheidung schon gefallen. Gewiß wäre auch hier ein bildhafter Gebrauch möglich, so etwa, wie sich die Rabbinen die Tora als auf dem Thron Gottes liegend vorstellen, um die unveränderliche Geltung des Gesetzes zum Ausdruck zu bringen. Man könnte von einer „idealen" Präexistenz reden. Manche Exegeten und Theologen wollen in diesem Sinn auch das Sein des „Logos", des „Wortes" bei Gott im Johannesprolog verstehen: das vom irdischen Jesus verkündete Wort Gottes soll – indem es als präexistenter Logos dargestellt wird – in seiner göttlichen Herkunft und Gültigkeit gekennzeichnet werden. Jedenfalls sieht Küng hellenistisches Reden von Voraus-Existenz der Gefahr ausgesetzt, eine „Idee" als eine „Realität" zu nehmen. Ein solcher Gedanke habe in der Luft gelegen. Man brauchte dafür nicht eigene „Offenbarungen":

„Das Denken in hellenistischen physisch-metaphysischen Kategorien war selbstverständlich. Mit allen im damaligen Verstehenshorizont zur Verfügung stehenden Begriffen und Vorstellungen wurde versucht, die unvergleichliche Bedeutung dessen, was mit und in Jesus geschehen war, zum Ausdruck zu bringen. Mythisches hat sehr stark mitgespielt, sich indessen nie schlechthin durchgesetzt" (436) [5].

Die Tatsache, daß Jesus Christus, obwohl Mensch, doch ewiger, präexistenter Sohn Gottes sei, wird offensichtlich nicht zu dem gerechnet, was nur aufgrund von Gottes Offenbarung in der Kirche geglaubt werden kann. Diese Idee konnte und mußte sich – wenn Küng beim Wort genommen werden darf (vgl. 435 unten!) – aus einem rein denkerischen Prozeß vom Milieu her in selbstverständlicher Weise ergeben. Auch die Annahme der Präexistenz Jesu habe der Absicht der Christen gedient, durch eine Metapher den einzigartigen Anspruch des gekreuzigten und doch lebendigen Jesus sichtbar zu machen und für die christliche Praxis zu begründen. Küng gibt zu, daß „schon in neutestamentlicher Zeit theologische Folgerungen für ein Vorausexistieren des Gottessohnes in Ewigkeit gezogen worden (sind)" (436). Sie seien aber so zeitgebunden und milieubedingt, daß mit solchen Vorstellungen auch der Inhalt, eben die Annahme einer realen Vorausexistenz, aufgegeben werden muß:

„Die mythischen Vorstellungen der damaligen Zeit von einer vorzeitig-jenseitigen himmlischen Existenz eines von Gott abgeleiteten Wesens, von einer ‚Göttergeschichte' zwischen zwei (oder gar drei) Gottwesen, können nicht mehr die unseren sein" (436).

3. Ein Christus in „zwei Naturen"?

Damit ergibt sich von selbst, daß nach Küng auch die sogenannte Lehre von den zwei Naturen in Christus, die das Konzil von Chalkedon verkündet hat, nicht nur einer besseren Neuaussage, sondern einer tiefgreifenden Revision bedarf, was praktisch deren Eliminierung bedeutet (122–123):

a) Weil eben aus hellenistischer Geistigkeit entstanden, in griechischer Sprache ausgedrückt, werde sie jedenfalls *heute* nicht mehr verstanden. Man solle sie darum auch in der „praktischen Verkündigung" tunlichst umgehen.

b) Sie habe aber schon *damals* nach dem Zeugnis der nach-chalkedonischen Geschichte die anstehenden Schwierigkeiten nicht gelöst, vielmehr in immer neue Aporien hineingeführt.

c) Nach der Auffassung „vieler Exegeten" sei sie keineswegs identisch mit der „ursprünglichen" Christusbotschaft des Neuen Testaments.

Man wird den Eindruck nicht los, daß Küng das Christusbild der

[5] Man wünschte eine Klärung dessen, was hier unter Mythenbildung zu verstehen ist. Diese sei besonders zu erwarten, wenn die Ereignisse des Lebens Jesu „ans Unanschauliche" grenzen. Was soll das heißen?

altkirchlichen Konzile, vor allem das von Nikaia und Chalkedon, trotz seiner guten Worte über diese Tradition nicht gerade mit Sympathie oder wenigstens nicht mit Objektivität behandelt. Das Ergebnis beider Synoden wird stark relativiert. Am Anfang hätten die ökumenischen Konzile überhaupt keine „Satzunfehlbarkeit" in Anspruch genommen, wofür die Autorität des hl. Athanasius herangezogen wird, dies aber kaum zu Recht [6]. Offensichtlich sieht Küng in der Aussage von Nikaia eine Einseitigkeit gegeben. Nach ihr sei „Jesus nur ‚gleichwesentlich mit dem Vater'", weshalb es wohl des ausbalancierenden Konzils von Chalkedon bedurft hätte, um zur Erkenntnis zu kommen, daß Jesus „gleichwesentlich mit uns Menschen" sei. „Und gerade das große Konzil von Chalkedon war auch der Anlaß zur ersten großen bleibenden, noch heute nicht überwundenen Kirchenspaltung (zwischen den chalkedonischen Kirchen und anderen, die sich auf das vorausgegangene Konzil von Ephesos beriefen). Chalkedon hatte denn auch die Frage keineswegs auf die Dauer gelöst" (123).

Wahre, wesenhafte Sohnschaft in Gott, ewige Vorausexistenz Christi als Sohn Gottes, chalkedonische „Zwei-Naturen-Lehre" sind – so stellen wir als Ergebnis fest – nicht so sehr dem „Glaubensbewußtsein" der Urkirche und seiner Entfaltung zu verdanken, sie sind vielmehr Produkt einer mythologisierenden Neigung und einer von griechischer Philosophie beeinflußten und bedingten Reflexion. Dies mochte für eine bestimmte Zeit und einen entsprechenden Raum legitim gewesen sein, als ganzes handelt es sich um eine nicht mehr gültige ontologische Interpretation der Einzigartigkeit Jesu Christi. In diesem Prozeß, der sich vor allem auf griechisch-hellenistischem Boden vollzog, erfolgte der Übergang von der biblisch-funktionalen Christologie zur typisch griechisch-ontologischen oder von einer mehr rechtlichen zu einer ontisch-realen Betrachtungsweise der Sendung und der Person Jesu Christi. Küng übernimmt damit ohne weitere Prüfung

[6] *H. Küng*, Christ sein 122 f. Er verweist auf sein Buch: Fehlbar? Eine Bilanz (1973) Kap. E VI: Die wahre Autorität der Konzilien; seine Berufung auf Athanasius dafür, daß die Konzilien keine Satzunfehlbarkeit beansprucht hätten, besteht in dieser Form nicht zu Recht, weil damals die Problematik noch nicht diese Termini gebrauchte. Leider wird der Artikel von *H.-J. Sieben*, Zur Entwicklung der Konzilsidee, I, (Athanasius): TheolPhil 45 (1970) 353–389, für die Formulierung Küngs zu Unrecht angerufen. S. hat dies gezeigt: Athanasius hat die Verpflichtung und Gültigkeit von Nikaia, die er selbstverständlich annahm und immer stärker verteidigte, zunächst nicht einer schon vorgegebenen, formalen Konzilsautorität zugeschrieben, sondern aus der Tatsache abgeleitet, daß das Konzil die Paradosis, die Überlieferung über den Sohn Gottes materialiter weitergegeben habe. Diese materiale Autorität steht für ihn im Vordergrund. Diese Paradosis sieht er vor allem in den Sätzen zusammengefaßt: wahrer Gott vom wahren Gott, aus dem Wesen des Vaters, gezeugt, nicht geschaffen. Auf diesen Sätzen insistiert er, weil die Arianer zwar „Gott von Gott" aber nicht „wahrer Gott vom wahren Gott" zugeben wollen. Im harten Kampf um Nikaia kam Athanasius immer mehr dazu, die Autorität des Konzils auf den besonderen Beistand Gottes zurückzuführen. Schließlich ist ihm das Konzil „das Wort Gottes, das bleibt in Ewigkeit" (Jes 40,8).

oder Begründung die These von der „Hellenisierung der christlichen Botschaft über Jesus von Nazaret", und zwar in der Form, wie man sie vor allem bei Adolf von Harnack finden kann [7]. Bevor wir diese Voraussetzungen überprüfen, soll versucht werden, die Alternativen Küngs in der Zeichnung seines entmythologisierten und enthellenisierten, dem modernen Verständnis angepaßten Christusbildes vorzustellen.

II. Ein verstehbarer Jesus von Nazaret

Durch die alten Dogmen über Trinität und Inkarnation, durch ihre schwer verständlichen Formeln scheint für viele Christen heute der Zugang zu Christus eher versperrt als eröffnet zu sein. Mit Recht kann Küng die Frage stellen: „Wie verhalten sich denn zu dieser einen konkreten Wahrheit des Christentums, die Jesus Christus selber ist, die verschiedenen christlichen ‚Wahrheiten', ‚Glaubenssätze, Dogmen, die anders als die konkrete Figur Jesu so schwer verstehbar und assimilierbar sind?" (401).

1. Der konkrete Jesus von Nazaret

Die Antwort Küngs auf die eben gestellte Frage lautet: „Diese ‚Wahrheiten' sind zu verstehen als Deutungsversuche der einen Wahrheit" (ebd.). Der konkrete Jesus von Nazaret, die Gestalt des historischen Jesus wird in den Mittelpunkt gestellt, in einer merkwürdigen Abkehr von A. Schweitzer, Rudolf Bultmann und vor allem von Karl Barth. Die ganze Botschaft und Theologie des Christentums wird auf diesen „konkreten Jesus" gebaut, auf den „wirklichen Christus", der offensichtlich durch historische Rekonstruktion ausgemacht werden kann. In der Tat scheint sich auch bei manchen Exegeten das Vertrauen zu bestärken, daß sich im NT doch mehr über den geschichtlichen Jesus finden läßt, als etwa die radikale Kritik eines Herbert Braun angenommen hatte. Was aber nun bei Küng dieser Wende ihre Eigenart gibt, ist eine Art von Basis-Historismus, der fordert, daß eben nur die wissenschaftlich ausmachbare Urgestalt Norm unseres Glaubens sein dürfe. Küng möchte zwar den Glauben nicht dem Historiker ausliefern (153). Wer sagt uns aber, welcher Christus uns zum Glauben ruft? Die Bibel nicht einfachhin, weil offensichtlich auch darin sich schon Hellenismus eingeschlichen hat, etwa in der paulinischen Lehre von Gottes „eigenem Sohn" (vgl. Röm 8,32), vom Präexistenten, vom Schöpfungsmittler (vgl. Phil 2,5–11; Kol 1,15), oder vor allem im Johannesprolog und im Bekenntnis zu Jesus als Herrn und Gott

[7] Vgl. dazu *A. Grillmeier*, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, jetzt in: *ders.*, Mit ihm und in ihm (Freiburg–Basel–Wien 1975) 423–448. Zu Harnack 454 f.

(Joh 20, 28). Die Schrift scheint auch nicht im traditionellen Sinn als inspiriertes Wort Gottes betrachtet zu werden. Schriftinspiration bemißt sich nach ihm daran, „ob und wie sich der Mensch selbst von ihrem Wort inspirieren läßt" (458). Das kirchliche Lehramt, die Konzile eingeschlossen, kann nach Küng keine „Satzunfehlbarkeit" beanspruchen. Die Geschichte des kirchlichen Dogmas ist nicht eine Geschichte der Entfaltung des Glaubensbewußtseins, sondern ein dem „soziokulturellen Milieu" ausgelieferter und von daher in Gang gehaltener geistesgeschichtlicher Prozeß (nebenbei: das Wort „soziokulturell" ist zwar recht modisch verwertbar, gilt aber den Soziologen als Tautologie). So bleibt also schließlich doch die kritische Vernunft Richterin darüber, welcher Jesus unseren Glauben beanspruchen soll und darf.

Durch die Dogmenentwicklung ist „der Mensch Jesus von Nazaret" in den „Schatten des Gottessohnes" gestellt worden (429). Dieser Schatten braucht nur zu verschwinden, und Jesus, der wahre Mensch, steht wieder vor uns. So soll also eine verderbliche Akzentverlagerung wieder rückgängig gemacht werden, worin schon Adolf von Harnack den eigentlichen Sündenfall der Dogmengeschichte gesehen hatte. Er begreift sie nämlich „als Geschichte der Verdrängung des historischen Christus durch den präexistenten (des wirklichen durch den gedachten) in der Dogmatik" [8]. Dadurch ist nach Harnack auch eine Verkehrung der Haltung der Gläubigen zu Christus bewirkt worden: „Der lebendige Glaube scheint sich in ein zu glaubendes Bekenntnis verwandelt zu haben, die Hingabe an Christus in Christologie" [9]. Wer könnte es da nicht als Versuchung empfinden, mit Harnack dem „speculativen progressus" eine Absage zu erteilen, um nur noch den „regressus" zum schlichten Evangelium Jesu zu vollziehen, wo allerdings der konkrete Jesus von Nazaret nur noch die Funktion des Verkünders und nicht des Verkündeten hat: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein" [10].

In diese Richtung geht auch das Programm Küngs, doch mit einigen Unterschieden. Harnack ist mit dem Christus des Dogmas dadurch fertig geworden, daß er das, was er als Zutat zum historisch-kritisch erarbeiteten Jesusbild betrachtet, eliminiert und weiterer Diskussion nicht für wert erachtet. Für Küng sind die dogmatischen Formeln und Entscheidungen der altkirchlichen Konzile nicht einfachhin abgetan. Sie sind jedoch nach Form und Inhalt so zeitgebunden, daß sie „interpretiert" werden müssen, und zwar lediglich auf die Bedeutsamkeit dieses konkreten Jesus von Nazaret hin. Damit soll Jesus Christus im

[8] *A. von Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Nachdruck der 4. Aufl. 1909 (Darmstadt 1964) I, 704 f., zit. bei M. Hengel, Der Sohn Gottes (oben Anm. 3) 12.
[9] *A. von Harnack*, ebd. 116; *ders.*, Das Wesen des Christentums, 4. Aufl. 1901, 121; beides bei M. Hengel, a. a. O. 13.
[10] *A. v. Harnack*, Das Wesen des Christentums 91; *M. Hengel* 14.

Zentrum christlichen Interesses verbleiben. Die Richtung auf ihn hin und durch ihn zum Vater soll eingehalten werden. Doch wird zu fragen sein, ob mit der Drangabe von wahrer Gottessohnschaft und Präexistenz Christi nicht auch die Bedeutsamkeit dieses Christus innerlich verändert worden ist.

2. „Bedeutsamkeit" abstrakt und konkret

„Bedeutsamkeit" ist ein abstrakter, formaler Begriff, der eine vielfache Anwendung kennt. Jeder Mensch steht in einem Bezugssystem zu Gott, Mensch-Menschheit, Welt. Jeder und jedes ist für jeden von Bedeutung, natürlich in verschiedenem Grad und in wechselnder Intensität. In ganz logischer Weise wird Küng dadurch veranlaßt, für Jesus eine „einzigartige" Bedeutung oder Bedeutsamkeit für uns und einen „einzigartigen" Anspruch an uns zu behaupten (436), ebenso wie auch „eine universale Bedeutung" (437). Weil es also verschiedene Weisen und Grade von Bedeutsamkeit gibt, so muß sowohl inhaltlich als auch ursächlich konkretisiert werden, was die Bedeutsamkeit Jesu ist. So wird etwa der Titel „Gottessohn" umgesetzt in die Aussage, „wie sehr der Mensch Jesus von Nazaret zu Gott gehört, wie sehr er an Gottes Seite steht, nun der Gemeinde und der Welt gegenüber, nur dem Vater und sonst niemand untertan" (380; vgl. 427). Kurz: Jesu Bedeutsamkeit wird so „konkretisiert": sie bestehe in einer „definitiven" („ein für allemal"; vgl. Hebr 9,28; 10,2; 1 Petr 3,18) und „umfassenden" Stellvertretung: er vertritt Gott gegenüber den Menschen und die Menschen gegenüber Gott. Die Bestätigung dieser zweiseitigen Funktion geschah nach dem Kreuzestod durch die Auferweckung: „Erst jetzt wurde er als der Menschen- und Gottessohn erkannt, als der Erlöser und Versöhner, als der einzige Mittler und Hohepriester des Neuen Bundes zwischen Gott und den Menschen, ja als der Weg, die Wahrheit und das Leben Gottes für die Menschen" (381). Nach Küng genügt für die Auffüllung des leeren Begriffs von Bedeutung der Hinweis auf die „Funktion" Jesu, ohne auf die Ontologie einer „Zwei-Naturen-Lehre" zurückgreifen zu müssen:

> „In diesem Jesus, so haben es die Menschen ganz konkret erfahren, und so bekennt es der Glaube, ist also Gott selbst am Werk. In ihm ist, wie wir gesehen haben, Gottes Wort und Wille offenbar, ‚Fleisch' geworden ... Nein, in Jesu *ganzem* Leben, in seinem *ganzen* Verkündigen, Verhalten und Geschick hat ... Gottes Wort und Wille Fleisch, eine menschliche Gestalt angenommen: Jesus hat in seinem ganzen Reden, Tun und Leiden, hat in seiner ganzen Person Gottes Wort und Willen *verkündet, manifestiert, geoffenbart.* Ja, man kann sagen: Er, in dem sich Wort und Tat, Lehren und Leben, Sein und Handeln völlig decken, *ist* leibhaftig, *ist in menschlicher Gestalt Gottes Wort und Wille*" (433–434).

Die Bedeutsamkeit Jesu wird also nicht mehr von Seinsaussagen her begründet, sondern ausschließlich in die „geschichtliche" Funktionalität

der Person des konkreten Jesus von Nazaret verlagert. Diese ist von Gott gänzlich zum Instrument seines geschichtlichen Handelns in und mit der Welt gemacht worden, und zwar ein für allemal.

3. Grund dieser einmaligen und allgemein gültigen Bedeutung

Wenn der Grund dieser Einmaligkeit Jesu nicht mehr in nikänisch-chalkedonischer Seinsaussage gesucht werden soll, dann doch in einer besonderen Beziehung dieses Menschen Jesus zu Gott. „Präexistenz" wird zu einer bildhaften Aussage für eben diese spezielle Bezogenheit, und zwar in dem Sinne, daß sie nicht erst nachträglich und gleichsam zufällig entstanden, sondern von vornherein gegeben und in Gott selbst grundgelegt ist (vgl. 437). Was heißt aber dieses „von vornherein", dieses „in Gott selbst grundgelegt"? Es will besagen, daß Gott von Anbeginn so ist und auch immer so sein wird, wie er in Jesus offenbar geworden ist. Gottes Sein und Handeln ist von Anfang an „christologisch" geprägt (ebd.). Dies setzt wiederum voraus, daß Gott und Welt, Gott und Geschichte in einer Weise zusammengehören, daß man nachfragen muß, wie Küng das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz Gottes gegenüber Welt und Geschichte versteht. „Gott" ist nach ihm zu bestimmen als „das Unendliche in allem Endlichen, das Sein selbst in allem Seienden" (292 f.). Oder: „Heutiges Gottesverständnis muß (...) von einem einheitlichen Wirklichkeitsverständnis ausgehen: Gott in dieser Welt, und diese Welt in Gott" (285). Ferner: „Gott ist ausgerichtet auf die Welt: kein Gott ohne Welt! Und die Welt ist ganz bezogen auf Gott: keine Welt ohne Gott" (296). So scheint es also nicht schwer zu sein zu folgern, daß sich Gott auch einem einzelnen Menschen von Ewigkeit so zusprechen und verbinden kann, daß dieser Mensch – eben Jesus von Nazaret – zum Antlitz Gottes in der Welt wird. Gott scheint also in eine fast pantheistische Nähe zur Welt, zum Menschen und zur Geschichte gebracht zu sein. Schimmert nicht Hegel durch?

4. Konsequenzen dieser christologischen Prägung Gottes

In einem letzten Zugriff versucht Küng noch einmal die Bedeutsamkeit Jesu zu erklären: Er läßt sich nicht in den Lauf der Geschichte einordnen:

„Was in und mit Jesus geschehen ist, erklärt sich für den glaubenden Menschen also nicht aus dem Lauf der Geschichte allein; in seinem letzten Ursprung erklärt es sich für ihn nur von Gott her. In Jesu Anspruch ist nach Jesus selbst Gottes Anspruch laut geworden. In seinem Wort Gottes Wort..." (437).

In Jesus wird der Schöpfer selbst mit-leidend mit seinem Geschöpf (438). In Jesus ruft dieser eine wahre Gott selbst uns an, er ruft uns

selbst auf den Weg (438), und zwar alle Menschen. Jesu Verbindung mit dem universalen Gott garantiert die Universalität seiner Sendung. Darin liegt die Berechtigung der christlichen Mission. Selbst wenn es außerhalb der Kirche – extra Ecclesiam – Heil gibt, was Küng bereitwilligst einräumt, so „nicht außerhalb jenes Gottes, der, für Nichtchristen unerkannt, Jesu Antlitz trägt" (437). „Nur durch das glaubende Bekenntnis zu Jesus als dem Christus Gottes wird aus dem Nichtchristen ein Christ" (ebd.). So hat also „Mission" einen Sinn, selbst wenn Küng an anderer Stelle das Christentum eigentlich nur als kritischen Katalysator und Kristallisationspunkt der religiösen, moralischen, asketischen, ästhetischen Werte der anderen Religionen betrachtet (104).

5. Synthese eines zeitgemäßen Christus- und Gottesbildes

„In aller Fehlbarkeit" will Küng zum Abschluß versuchen, nach allen negativen Grenzziehungen das Wesentliche des alten dogmatischen Christus- und Gottesbildes nach seinen berechtigten Wesenszügen und zeitgemäß in einer skizzenhaften Synthese zu zeichnen (439–440):

a) *Das Christusbild:* Jesus Christus ist wahrhaft Gott und Mensch: Damit sollen die Bekenntnisse von Nikaia und Chalkedon aufgenommen, zugleich aber umgedeutet werden. Denn „vere deus" ist nur der Vater im eigentlichen Sinn. Wenn Christus „wahrhaft Gott" genannt wird, dann nur als Zusammenfassung oder Kurzformel für die Bedeutsamkeit des Geschehens in und mit Jesus von Nazaret, das dazu berechtigt, ihn als Sachwalter und Platzhalter, als Repräsentanten und Stellvertreter Gottes auf Erden, als Ausdruck der Nähe und Wirksamkeit Gottes, des endgültig Offenbaren zu betrachten, besonders auf Grund der Auferweckung. Wenn Nikaia und Chalkedon das „vere deus" unbedingt als Seinsaussage genommen und im Vollsinn auf Christus als präexistenten, Fleisch gewordenen Sohn des Vaters bezogen haben, so ist das als mythologische oder halbmythologische Zeitaussage qualifiziert. Andererseits will Küng doch nicht von Christus als einem „bloßen Menschen" sprechen, offensichtlich um die funktionale Einheit Jesu mit Gott möglichst existentiell einzubauen. Man könnte in der Sprache von Heidegger-Bultmann diese Rollen-Funktionalität als Existential des konkreten Jesus von Nazaret bezeichnen. Wäre damit freilich eine ontologische Aussage gemeint, würde sich Küng energisch dagegen wehren. Das würde ja eine neue Zwei-Naturen-Lehre einbringen. Wie diese Einheit von Gott und dem Menschen Jesus auch immer gemeint ist, die Väter von Ephesos und Chalkedon würden darin die nestorianische „hénosis katá schésin (Einheit der Beziehung nach) und eine „hénosis kat' eudokían" (gnadenhafte, aber

auflösbare Einheit) ausgedrückt sehen, allerdings nach dem Modell des Praxeas, des Gegners Tertullians. Jedenfalls würden sie in Küngs Ausdeutung des „vere deus" ihre eigene Meinung nicht wiedererkennen.

Wenn es heute gilt, das „wahre Menschsein" Jesu zu betonen, so kann man gewiß über den historischen Kontext von Chalkedon hinausgehen, wo die Väter eine Verflüchtigung der Fleischwirklichkeit Christi abwehren mußten. Heute brauchen uns die exzentrischen Eutychianer nicht mehr zu irritieren. Küng wehrt sich gegen andere Schwärmer (125–130). Wenn er vom Jesus als dem „wahren Menschen" spricht, so heißt dies, daß er das Modell des Menschseins ist, also der Mensch „der wahrzumachenden Wahrheit", der Mensch „der Einheit von Theorie und Praxis, von Bekenntnis und Nachfolge, von Glauben und Handeln", und dies in seiner „Verkündigung, seinem Verhalten und Geschick" (440). Dies alles ist wahr. Kann es aber nicht erst seinen rechten Hintergrund finden, wenn eben dieser wahre Mensch Jesus von Nazaret der bei uns weilende wahre Sohn Gottes ist? Kann durch eine rein funktionale Christologie aufgeholt werden, was sich aus der chalkedonischen Christologie – recht interpretiert – für die Anthropologie ergibt?

b) *Ein dreifaltiger Gott?* Von der Christologie her ist bei Küng schon über das Gottesbild entschieden, dem Anspruch nach zu Recht, dem Ergebnis nach in allzu reduzierender Weise. Mit Recht wird als Befund aus dem NT erhoben, daß Gott, Christus und Heiliger Geist zunächst in der Einheit des Offenbarungsgeschehens erscheinen (466). Wir hätten darüber nachzudenken, wie diese drei Größen verschieden und doch wieder ungetrennt eins seien. Das sei die Legitimation oder legitime Grundintention der traditionellen Trinitätslehre. Eine solche sei nicht etwa aus dem Grunde abzulehnen, weil sie hellenistische Kategorien verwende. Doch dürfe eine künftige Trinitätslehre nicht auf solche Begriffe und Kategorien festgelegt werden. Sie seien einmal hilfreich gewesen, dürften aber nicht als zeitlose Glaubensverpflichtung aller Gläubigen verstanden werden. Wer stimmt nicht mit dem Satz überein: „Der von Israel übernommene und mit dem Islam gemeinsame Ein-Gott-Glaube darf in keiner Trinitätslehre aufgegeben werden: Es gibt außer Gott keinen anderen Gott"? (467). Was wird aber dabei unter „Gott" verstanden? Man kommt nicht an der Tatsache vorbei, daß Küng den altkirchlichen Trinitätsglauben seiner Deutung von Monotheismus opfert, wie er ihn bei Juden und Muslimen gegeben sieht. (Zu einer supponierten Identität eines christlichen Monotheismus ohne Trinität, mit dem des Judentums und des Islam siehe aber RGG³ III, 921 f. [2a].) Er fordert zwar: „In trinitarischer Betrachtungsweise muß über die christologische hinaus das Verhältnis von Gott und Jesus im Hinblick auf den Geist reflektiert werden; eine Christologie ohne

Pneumatologie (Lehre vom Geist) wäre unvollständig" (468). Doch beläßt Küng alles im Bannkreis seiner funktionalen Christologie: „Das ‚wahrhaft Gott' wurde christologisch wie folgt bestimmt: Der wahre Mensch Jesus von Nazaret ist des einen wahren Gottes wirkliche Offenbarung. Von daher die Frage: wie wird er das für uns?" Antwort: „Nicht physisch-materiell, aber auch nicht unwirklich, sondern im Geist, in der Daseinsweise des Geistes, als geistige Wirklichkeit. Der Geist ist die Gegenwart Gottes und des erhöhten Christus für die Glaubensgemeinschaft und den einzelnen Glaubenden. In diesem Sinne ist Gott selbst durch Jesus Christus offenbar im Geist" (ebd.; vgl. 462). Für die Verkündigung wird dies zusammengefaßt in der schönen Formel: „Gott Vater ‚über' mir, Jesus als der Sohn und Bruder ‚neben' mir, Gottes und Jesu Christi Geist ‚in' mir" (467). So wie diese Formel lautet, ist sie gute biblische und patristische Tradition, wird aber von den Vätern im Sinne der alten Konzile verdeutlicht durch die Zusammenschau von „Oikonomia" und „Theologia", das heißt von heilsökonomischer und gottimmanenter Trinität. Küng weiß das:

„Das altkirchliche trinitarische Bekenntnis hat dann als theologisch immer mehr ausgebaute Trinitätslehre eine große Geschichte durchgemacht, die ihren letzten Höhepunkt im vergangenen Jahrhundert in der Religionsphilosophie Hegels [ist dies aber noch die Trinität, wie die Väter sie verstanden haben?] und im gegenwärtigen Jahrhundert in der ‚Kirchlichen Dogmatik' Karl Barths hatte. Bis in Gottesdienst und Liedgut, aber auch in die (ohne Auseinandersetzung mit Nikaia und Chalkedon angenommene) Basis-Formel des Weltrates der Kirchen hinein, welche die Unitarier ausschließt, spielt sie noch immer eine bedeutende Rolle. Jeder Versuch einer kritischen Neuinterpretation wird sich vor dieser großen Tradition zu verantworten haben. Vom Neuen Testament her gesehen ist die klassische Trinitätslehre ebenso wie die klassische Zwei-Naturen-Lehre weder gedankenlos zu wiederholen, noch gedankenlos abzutun, sondern differenziert für die Gegenwart zu interpretieren . . ." (467).

Was heißt aber „interpretieren", wenn feststeht, daß es keine wahre Sohnschaft in Gott, keine Präexistenz gibt, wenn „Pneuma" schließlich nur die Pneuma-Existenz des Erhöhten ist? Die „Theologia", welche die Väter von Nikaia und Konstantinopel als tragenden Grund der „Oikonomia" verkündet und ausgedeutet haben – diese strenge Zuordnung ist zu beachten –, ist bei Küng aufgegeben zugunsten einer reinen Wirk- und Offenbarungseinheit, die aus drei sehr verschiedenen Größen besteht, wie in den künstlerischen Darstellungen der Taufe Jesu schön zum Ausdruck komme (man erinnere sich nur an die arianische Taufkapelle in Ravenna!): „Vater, Sohn und Geist können nach dem Neuen Testament nicht so schematisch ontologisch in eine göttliche Natur eingeebnet werden (‚3 Personen in einer göttlichen Wesenheit'), wie dies bei den Kappadokiern logisch-formalistisch entwickelt und dann besonders von Augustin – der Neuerung wohl bewußt – anthropologisch-psychologisch durchdacht worden war"

(465). Ist das wirklich das Ergebnis des ungeheuren Glaubenskampfes, den die Väter im vierten Jahrhundert durchgefochten haben, eben gegen die Grundthese der Arianer, daß Vater, Sohn und Geist „drei verschiedene Größen" – oder in ihrer Sprache: drei sehr verschiedene Hypostasen – seien? [11]

Offensichtlich möchte Küng zu einem unitarischen Gottesbild zurückkehren, das er – auf dem Hintergrund seines Gott-Welt-Bildes bzw. des von ihm gezeichneten Verhältnisses von Gott und Welt – reliefartig bereichert durch die Selbstzuordnung des „Vaters" zu Jesus, dem wahren Menschen, als seinem Antlitz und seinem Stellvertreter, welcher dadurch auch an seinem (d. h. Gottes) Geist Anteil erhält (464).

Ohne Zweifel ist damit ein bedeutend vereinfachtes Gottes- und Christusbild „gewonnen". Nimmt man auch noch die Reduzierungen hinzu, die Küng in bezug auf Mariologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre vornimmt (wovon hier nicht gesprochen werden soll), so ist vieles abgeschüttelt, was als „Glaubenslast" empfunden wird. Wie groß diese sein muß, mag an einer Feststellung und einer Frage Küngs offenbar werden. Erstere lautet: „Mythenbildung ist besonders bezüglich Ursprung und Vollendung, Geburt und Tod Jesu Christi, insofern sie ans Unanschauliche grenzen, zu erwarten" (409). Zum zweiten: „Immer wird gerade hier – bei Opfer, Tod und Meßopfer, Präexistenz und Jungfrauengeburt – die Frage laut: Muß man das alles glauben?" (ebd.). Man wird an das „Glaubenbekenntnis des savoyardischen Vikars" bei J. J. Rousseau in seinem Émile ou de l'éducation (1762) erinnert. Hier wird unter Verwechslung von Glaubensverkündigung und wissenschaftlich-historischer Theologie die angeblich verpflichtende Schuttmasse veralteter Dogmen so belastend dargestellt, daß die Befreiung davon als humane Pflicht erscheint [12]. Unterscheidet man aber das eigentliche Glaubensverständnis der Kirche und seinen Ausdruck in Verkündigung und theologischer Reflexion, so läßt sich der Weg zu einer Hermeneutik finden, die mit der äußeren Form nicht Inhalte wegräumt, sondern zu deren neuem Besitz im Glauben führt. Dann drängt sich nicht die Frage auf: „Muß ich dies alles glauben?", sondern „Darf ich dies alles glauben?". D. h. ist Gott uns Menschen wirklich so nahe gekommen, wie es die glaubende Kirche in den Dogmen von Nikaia und Chalkedon verkündet? Diese Haltung entspricht viel mehr dem Geist des AT und des NT als die Neigung, dort Mythen und Hellenismen anzunehmen, wo wirklicher Glaube gefordert wird.

---

[11] Ein ganz anderes Bild ergibt die 39. Homilie Gregors von Nazianz nach der Analyse von *H. Dörrie*, Die Epiphanias-Predigt des Gregor von Nazianz (Hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung, in: Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten, ed. by P. Granfield and J. A. Jungmann, I, (Münster i. W. 1970) 409–423.

[12] Zitiert in *A. Grillmeier*, Mit ihm und in ihm (oben Anm. 7) 439.

Dogmenkritik muß schließlich der befreienden Bereicherung des Glaubens dienen, jenes Inhalts nämlich, der nicht zusammenfällt mit seinem jeweiligen geschichtlichen Ausdruck und darum auch nicht mit dessen Wechsel oder Verwandlung verloren geht. Damit kommen wir zu einer Überprüfung der Dogmenkritik bei Küng und seiner Deutung der Einzigartigkeit Jesu Christi selbst.

III. Wahre und falsche Kritik

Unsere Fragen gelten Küngs Deutung der Dogmen- und Konzilsgeschichte und den daraus abgeleiteten Folgerungen für die Interpretation der Person Christi und ihres Verhältnisses zu Gott. Zunächst überprüfen wir das Verhältnis von Funktion und Sein, dies in der jüdisch-christlichen Interpretation Jesu von Nazaret und im hellenistisch-römischen Gegenbild; wir untersuchen die Lehre von der realen Präexistenz Christi und der wahren Sohnschaft in Gott in bezug auf ihre Leichtigkeit oder Schwierigkeit, bei den Griechen anzukommen; endlich gehen wir auf die konkrete Deutung von Nikaia und Chalkedon ein.

Vorbemerkungen: Bevor wir die genannten Fragen behandeln, sei noch von einigen Verlegenheiten gesprochen, die sich beim Lesen des großen Buches ergeben:

(1) Zweideutigkeiten: Küng läßt mehr als einmal seine Leser darüber im dunkeln, was eigentlich gelten soll. Was soll man schließlich davon halten, wenn es in bezug auf die Präexistenz Christi heißt: „Mythisches hat sehr stark mitgespielt, sich indessen nie schlechthin durchgesetzt" (436)? Noch schwieriger lassen sich Beteuerungen zugunsten der überlieferten Lehre und darauf folgende Einschränkungen gegeneinander abwägen. Einerseits wird betont: „An der vom Neuen Testament wirklich gedeckten Wahrheit der alten christologischen Konzilien soll nichts abgestrichen werden, auch wenn sie aus dem soziokulturellen hellenistischen Kontext immer wieder in den Verstehenshorizont unserer Zeit hinein zu übersetzen sind" (440). Zur Christologie von Chalkedon heißt es: „Die Wichtigkeit dieser Lehre (d. h. von den zwei Naturen Christi) sei nicht verkleinert. Sie hat Geschichte gemacht. Sie drückt eine echte Kontinuität des christlichen Glaubens aus und liefert bedeutsame Leitlinien für die gesamte Diskussion und auch für jede künftige Interpretation" (123).

Zu diesen bejahenden Feststellungen kommen aber jeweils einschränkende Verstehenshinweise, daß doch alles wieder zurückgenommen zu sein scheint. Z. B. (1): Es wird hervorgehoben, daß die Zwei-Naturen-Lehre „gerade nach der Auffassung vieler Exegeten nicht identisch ist mit der *ursprünglichen* Christusbotschaft des Neuen Testamentes: Manche sehen sie als Verlagerung oder teilweise gar Verfälschung der

ursprünglichen Christusbotschaft, andere als zumindest nicht ihre einzig mögliche oder gar optimale Interpretation" (124; ähnlich 429). Was heißt: „vom Neuen Testament nicht gedeckt"?, was „von der ursprünglichen Botschaft nicht gedeckt"? Hierüber ist bei Küng keine volle Klarheit zu erreichen. Denn er stellt z. B. fest, daß „der Name und Begriff ‚in-carnatio' (‚en-sarkosis', ‚Fleisch-werdung', ‚Menschwerdung') (sich) vom Johannesprolog her mächtig (aufgedrängt habe)". Die Theologie nämlich von jenem Wort, „das schließlich im Johannesprolog als göttliche Person ‚Fleisch' wird für die Menschen: Jesu Menschwerdung als Gottes *Offenbarung* (Leben, Licht, Wahrheit) in der Welt" (428). Das Johannes-Evangelium gehört nun zum NT und könnte somit Nikaia und Chalkedon insofern „decken", als darin das „Menschwerdungs-Schema" oder die „Deszendenz-Christologie" beherrschend ist. Aber auch für den Jesus der Synoptiker hat Küng zugegeben, daß dieser ein so einzigartiges Gottesverhältnis gezeigt habe, daß der Titel „Sohn Gottes" sich verständlicherweise einstellen konnte (380; siehe oben). Unter den Exegeten ist ein gewisser Consensus darüber erreicht, daß die Abba-Vater-Anrede gegenüber Gott zu den ipsissima verba Jesu und damit zur ursprünglichen Botschaft gehört [13]. Sind daraus nicht legitime Einsichten abzuleiten, die die Glaubenserkenntnis der Kirche über die Herkunft Jesu in jene Richtung lenken durfte, welche sich auf den späteren Konzilien durchsetzte? Ist also der Graben zwischen NT und Nikaia-Chalkedon so tief, wie er dann doch wieder hingestellt wird? Betonung der dauernden Bedeutsamkeit dieser Konzile einerseits und dann doch wieder merkwürdig starke Absagen an deren Dogma im Stile liberaler Religionskritik des 19. Jahrhunderts: kann beides gleichzeitig wahr sein?

(2) Was besagen die Fragezeichen bezüglich der „Verständlichkeit" alter Dogmen? Z. B.: „Die Zwei-Naturen-Lehre wird mit ihren von der hellenistischen Sprache und Geistigkeit geprägten Worten und Vorstellungen jedenfalls *heute* nicht mehr verstanden. Sie wird denn auch in der praktischen Verkündigung tunlichst umgangen" (123 f.). Werden hier Sprache, Geistigkeit, Worte, Vorstellungen als Einheit genommen und – auf Chalkedon angewandt – als heute unverständlich bezeichnet, so hätte der Christusglaube dieses Konzils keine Aussicht mehr, in unserer Zeit weiterzuleben. Was ist es dann um die von Küng gerühmte Funktion der Zwei-Naturen-Lehre, „eine echte Kontinuität des christlichen Glaubens" ausgedrückt und „Geschichte gemacht" zu haben? Läßt sich nicht – wenn auch mit einiger Mühe – ausmachen, was der „Glaube" der Väter von Chalkedon war, auch wenn selbstverständlich zugegeben werden muß, daß sie diesen Glauben in griechischer Sprache und Begrifflichkeit ausgesagt haben? Goethe

[13] *M. Hengel*, Der Sohn Gottes (oben Anm. 3) 99 f., Anm. 116; *J. Jeremias*, Abba, Studien z. neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Berlin 1966) 33–56.

und mit ihm die besten Kenner der griechischen Sprache haben deren einzigartige Fähigkeiten gerühmt, die Probleme zu formulieren und sich an die Lösungen heranzuarbeiten [14]. Furcht vor der chalkedonischen Klarheit wird hier getarnt mit ihrer angeblichen Verquickung mit hellenistischen Ausdrucksformen. Im Grunde ist es jener horror physeos, von dem Karl Barth gesprochen hat. Wir werden genauer fragen müssen, wo und wie Hellenismus in der Theologie der alten Konzile sich ausgewirkt hat und wo gerade durch die Konzile der Hellenismus überstiegen worden ist.

Nebenbei sei es erlaubt zu bemerken, daß der Wortreichtum Küngs der Verständlichkeit seiner Aussage manchmal gar nicht dienlich ist. Was bedeutet z. B. die rhetorische Frage danach, welche Christologie denn die wahre sei?

„Ist es im Altertum der Christus des Bischofs Irenäus von Lyon oder der seines Schülers Hippolyt (Gegenpapst von Calixtus), ist es der des genialen Griechen Origenes oder der des wortgewandten lateinischen Juristen Tertullian? Ist es der Christus des konstantinischen Hofbischofs und Historiographen Eusebios oder der des ägyptischen Wüstenvaters Antonius, der des größten Theologen im Westen Augustin oder der des bedeutendsten Papstes der ersten fünf Jahrhunderte Leo? Ist es der Christus der Alexandriner oder der der Antiochener, derjenige der Kappadokier oder der der ägyptischen Mönche (usw. für Mittelalter und Neuzeit) ..." (120–121).

Haben solche Gegenüberstellungen für einen Leser einen Sinn, der nicht einmal die Namen kennt, sich jedenfalls gar nichts unter ihren Christologien vorstellen kann? Solche Alternativen hätten nur Wert, wenn die verschiedenen Richtungen kurz gekennzeichnet würden, wobei zu beachten wäre, daß es sich meist um sich ergänzende, nicht um gegensätzliche Christologien handelt. Warum also die Leser verunsichern durch das immer wiederholte „oder"? Kann man doch nachweisen, daß selbst so dezidierte „Antipoden" wie Kyrill von Alexandrien und Nestorios bei allen Gegensätzen grundsätzlich an dem einen Sohn des Vaters, der in der Zeit Mensch geworden ist, festgehalten haben? [15]

(3) Küngs eigene Verständlichkeit bleibt manchmal – mit Verlaub sei es gesagt – offensichtlich ebenso fraglich, wie die der alten Konzile. Im Rahmen der Kritik des kirchlichen Christusdogmas beanstandet er zwei Redeweisen: a) „Gott in Menschengestalt": das ist Monophysitismus (122). Was kann sich ein ungeschulter Leser unter Monophysitismus vorstellen, wenn dieser gar nicht eingeführt ist? Als solchen bezeichnet man die Lehre (aa), daß in Christus der Logos anstelle der Seele sei und eine Symbiose oder Natureinheit mit dem Fleisch eingehe,

[14] Vgl. die Zitate aus Goethe und J. Stenzel in: *A. Grillmeier*, Mit ihm und in ihm, 479 f.

[15] *L. I. Scipioni*, Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica (Milano 1974); *A. Grillmeier*, Christ in Christian Tradition I² (London und Oxford 1975) 447–472, 501–519; *ders.*, Mit ihm und in ihm (oben Anm. 7) 245–282.

was der apolinaristische Monophysitismus ist, der die Formel von der „einen Natur des fleischgewordenen Logos" geprägt hat; (bb) die Lehre, daß in Christus Gottheit und Menschheit so vereint seien, daß dabei das Menschsein mehr oder minder verschwinde (Real-Monophysitismus), wie sie von eutychianischen Gruppen um 451 vertreten wurde, dies zum Kummer der gleich zu nennenden dritten Gruppe, nämlich (cc) der sog. Verbal-Monophysiten. Sie bekannten sich zum wahren Menschsein Jesu (mit Leib und Seele), wollten aber nicht die Formel Chalkedons von der einen Hypostase in zwei Naturen bekennen. Nun war es gerade das Ziel der Väter von 451, solche Redeweisen wie „Gott in Menschengestalt" zu klären, und zwar in dem Sinne: ein und derselbe ist vollkommen in der Gottheit, vollkommen aber auch in der Menschheit. Jeder einigermaßen unterrichtete Christ weiß also, wie die Kirche ihre Botschaft von der Menschwerdung versteht. Das „ungetrennt" und „unvermischt" von Gott und Mensch im einen Sohn Gottes (Gott von Ewigkeit, Mensch in der Zeit) wehrt jeden Monophysitismus ab. b) Noch unverständlicher ist der lapidare Satz: „‚Gott leidend am Kreuz': das ist Patripassianismus" (122). Was weiß ein historisch nicht versierter Leser von solch einer Häresie, mit der sich Tertullian in „Adversus Praxean" auseinandergesetzt hat? Den Vorwurf des Patripassianismus kann man der altkirchlichen Formel nur machen, wenn man in Gott den Sohn leugnet, wie Praxeas, und die Menschwerdung also dem „Vater" zuschreibt. Die genannte Formel meint etwas anderes. Es handelt sich um die seit Ignatius von Antiochien übliche Redeweise von der sog. Idiomenkommunikation oder der Möglichkeit, vom einen menschgewordenen Sohn (Sohnessubjekt) Göttliches und Menschliches auszusagen, dies freilich in einer pointierten, ekliptischen Redeweise. Bei Melito von Sardes, Paschahomilie § 96, hören wir: „Gott ist durch Israels Hand getötet worden". Damit sollte die Ungeheuerlichkeit des Karfreitagsgeschehens, aber auch die Größe unserer soteria erklärt werden. Wir haben eine altchristliche schockierende Gott-ist-tot-Theologie von beeindruckender Aussagekraft! Melito wußte um die Unterscheidung von Vater und Sohn und darum, daß der Sohn, und nicht der Vater im Fleische geboren, gestorben und auferstanden ist (vgl. ebd. § 8). Aus zwei Gründen wurde von den Vätern an dieser theopaschitischen Formel (siehe unten) festgehalten: um die Eigenart der Erlösung in Christus zu zeigen und um zu betonen, daß Christus – obwohl Gott und Mensch – nur *einer* ist, nämlich der wahre Sohn Gottes in Gottheit und Menschheit (gegen Nestorios). Ein geschulter Christ weiß also, wie er es zu deuten hat: Gott am Kreuz. Man braucht nicht zu fürchten, auf den Stand der alten Germanen zurückzufallen, die sich „vom Gott Wotan zum Gott Jesus bekehrten" (122). Diese hatten zudem Bischöfe wie Wulfila, der wohl Semiarianer war und so die Unterscheidung von Vater und

Logos bekannte und sicherlich Jesus als Menschen nicht einfachhin mit Gott identifizierte.

Nach diesen Vorbemerkungen nun zur Deutung der dogmengeschichtlichen Vorgänge durch Küng.

1. Deutungen der Dogmen- und Konzilsgeschichte

a) *Funktion und Sein:* Eine Grundthese Küngs ist, daß die älteste Christologie nur von Jesu Machtstellung gesprochen habe, in die ihn Gott nach Leiden und Tod durch die Tat der Auferweckung eingesetzt habe. Also eine Christologie von unten, die nur von einer Erhöhung Jesu wußte, nicht von einem anderen, etwa gar göttlichen Sein. Erst mit dem Übertritt des Christentums in den hellenistischen Raum sei die Rede von Funktion in Rede von Sein umgewandelt worden, und zwar weil den Griechen keine anderen Kategorien zur Verfügung gestanden hätten, um die Einzigartigkeit Jesu auszudrücken (436; siehe oben I 2). Also: Seinschristologie von oben anstelle einer funktionalen Christologie von unten, dies infolge einer Hellenisierung der Botschaft von Jesus von Nazaret, woran auch Nikaia und Chalkedon ihren Anteil hatten.

Entspricht diese Zeichnung der Entwicklung den wirklichen Vorgängen? Sind nicht gewisse Einzelzüge erst isoliert und dann für absolut genommen worden?

(aa) Ältere Christologie rein funktional, rein von unten? Sein und Funktion sind gewiß zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Dies gilt schon für die Verkündigung von Jesu Auferweckung. Die Christen machten sich nicht nur Gedanken über die Machtstellung dessen, der zum Kyrios erhoben worden war, sondern über die Wirklichkeit des Erhöhten selbst. Schon sehr früh gab es doketische Strömungen, die auf ihre Weise das Ärgernis des Kreuzes und des Gekreuzigten zu beseitigen suchten. „Denn dort, wo man unter dem Zwang von das damalige Denken beherrschenden religiösen und philosophischen Prämissen die Menschlichkeit des leidenden und sterbenden Jesus zur Scheinwirklichkeit erklärte, zerfiel das christologische Denken in gnostischer Spekulation." [16] Für die Deutung des Christusgeschehens kam es also darauf an, die Kyriosherrlichkeit am Gekreuzigten und Auferweckten selbst als wirklich zu nehmen, um den Doketen eine klare Antwort erteilen zu können. Man mußte sich schließlich fragen, wie und warum man den Kyrios-Namen für Jesus begründen konnte, was den ganzen Weg Jesu in den Blick brachte, und zwar von Gott her und zu Gott, dem *Vater*, zurück, wie der Phil-Hymnus zeigt (Phil 2,5–11). Annahme des Menschseins, Kreuz und Doxa bekommen ihre Tiefe und Höhe erst auf dem Hintergrund dieser Gesamtgeschichte. Von den Synoptikern

[16] *M. Hengel*, Die christologischen Hoheitstitel (oben Anm. 3) 93.

her waren auch schon einzelne Ansätze gegeben, das Kommen Jesu mit einem Beginn „von oben" ansetzen zu lassen, z. B. mit dem Thema vom Anbruch der Gottesherrschaft, die mit der Verkündigung und den Machttaten Jesu einsetze, oder der Abba-Vater-Anrede Jesu. Von hier aus ließ sich – wie Küng selbst feststellt – ein einzigartiges Gottesverhältnis Jesu erahnen, das sich in der Bezeichnung „Sohn" ausdrückte. Die Fragen: Wer ist Jesus von Nazaret? Wer ist Jesus Christus? Wer bist du? ließen sich weder mit dem bloßen Hinweis auf eine Machtstellung noch mit einer reinen Christologie von unten beantworten. Das letzte Geheimnis Jesu lag beim Vater und im Vater, lag „oben" (vgl. Joh 8,23: ich bin von oben). Dem kam die alttestamentliche Wort-Theologie entgegen, welche eindeutig die Richtung von oben nach unten aufzeigte. Das Wort Gottes gilt der Schöpfung und den Menschen. Das hebräische dābār meint dabei mehr als bloß ein gesprochenes Wort. Es bedeutet auch „Sache", „Ereignis", „Handlung"; es hat eigene Dynamik und Macht. Gewiß hat das hebräische Verständnis das Wort des Herrn noch nicht personifiziert. Aber das einmal gesprochene dābār hat eine quasi-substantiale Existenz für sich. Es gibt mehrere Texte im AT, worin das Wort Gottes unabhängige Funktionen ausübt, die nahezu personal sind: z. B. Jes 55,11: „. . . so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verläßt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe" – oder Weis 18,15: „Da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Thron als harter Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land." Was damit gezeigt werden soll, ist dies: daß dem Judentum eine oben ansetzende Betrachtung des Heilsereignisses von Haus aus eigen war. Dem kam auch die Weisheitslehre des mehr hellenistisch orientierten Judentums entgegen. Sir 24,3 sagt, daß die Weisheit aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgeht, daß sie im höchsten Himmel gewohnt habe. Nach Spr 8,22–23 war sie im Anfang vor der Schöpfung der Welt. In Sir 1,1 kommt die Weisheit vom Herrn, bleibt aber bei ihm (meta) für immer. Die LXX übersetzt Ps 118,89 so: „Ewig, Jahwe, weilt dein Wort (logos) im Himmel." [17]

Je mehr nun Jesus als der definitive Bringer des Heilswortes Gottes erkannt wurde und in der Auferstehung bestätigt war, desto leichter konnte dies alles auf ihn in jener Synthese angewandt werden, die in Joh 1,1–18 gegeben ist.

„Man könnte nun freilich meinen, daß gerade im 4. Evangelium die Apotheose Jesu zum spekulativen Selbstzweck geworden sei und das Heilsgeschehen, vor allem sein Leiden und Sterben, an den Rand gedrängt habe. Dies wäre jedoch ein Fehlschluß. Denn schon die Hervorhebung des *Vaters* und des ‚einzigerzeugten' Sohnes im Prolog (1,14.18) wie auch die Zieldefinition des Evangeliums am Ende, ‚damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der *Sohn Gottes* sei' (20,31), zeigen, daß Jesus

[17] Vgl. *R. E. Brown*, The Gospel according to John (New York 1966) 519–524.

als der *Sohn*, d. h. in seiner Relation zum Vater und in seiner Heilsfunktion für die Glaubenden, das beherrschende christologische Motiv des Evangeliums ist. Die Aufgabe des *monogenēs* theós, des ‚*Einzigerzeugten*, Gott von Art', ist es, Gottes innerstes Wesen den Menschen mitzuteilen ..." [18] (Mit Hellenismus hat das nichts zu tun, auch wenn nun das Wort „logos" in die christliche Theologie eingeführt ist.) „Die johanneische Sohneschristologie wird darum mißverstanden, wenn man sie als synkretisch-spekulative Verfremdung der ursprünglichen, schlichten Botschaft Jesu oder Urkirche betrachtet. Sie ist vielmehr die letzte, ausgereifte Konsequenz einer geistigen Entwicklung, die mit der messianischen Reichs-Gottes-Predigt und dem einzigartigen Gottes-Verhältnis Jesu einsetzt, ein Verhältnis, das sich in Jesu Gebetsanrede ‚Abba', ‚lieber Vater' manifestierte." [19]

Martin Hengel schließt seine Ausführungen über die neutestamentliche Christologie, in der Joh 1,1–18, Hebr 1,1–5 und Phil 2,6–11 behandelt werden, mit folgender Feststellung:

„Die Grundfrage der neutestamentlichen Christologie lautet: Wie kam es in dieser kurzen Frist von weniger als zwanzig Jahren dazu, daß der gekreuzigte galiläische Jude Jesus von Nazaret von seinen jüdischen Anhängern zu einer Würde erhoben wurde, die jede mögliche Form polytheistisch-heidnischer Apotheose weit hinter sich ließ? Präexistenz, Schöpfungsmittlerschaft und Offenbarungsidentität mit dem einen Gott: dies übersteigt die Möglichkeiten der Vergöttlichung in einem polytheistischen Pantheon; hier haben wir religionsgeschichtlich neue Kategorien vor uns, die aus dem christlichen Urgeschehen selbst bzw. aus seinem jüdischen Hintergrund erklärt werden müssen." [20]

(bb) Das hellenistisch-römische Gegenbild: Wie stand es im römisch-hellenistischen Bereich um das Verhältnis von „funktional" und „ontologisch"? Sicherlich wird man die einzigartige Stellung der Ontologie bei den Griechen und im Hellenismus nicht übersehen dürfen. War ihre Vorherrschaft aber so ausschließlich, daß die funktionale Sprache und Sicht einfachhin oder für die Christologie im besonderen ausgeschlossen waren? Hatten die Griechen wirklich nur physisch-metaphysische Kategorien, um die Einzigartigkeit Christi zu deuten und zu begründen? Wie stand es bei den Lateinern, bei Afrikanern und Römern?

Selbst wenn wir die antike Welt um das Mittelmeerbecken als eine zusammengehörende kulturelle Einheit betrachten dürfen, so sind doch die Verschiedenheiten nicht zu übersehen. Jerusalem mit Palästina, Alexandrien mit Ägypten, Antiochien mit Syrien, die kleinasiatische Welt, Byzanz, Griechenland, Italien, Nordafrika, Spanien, Gallien und die stürmisch sich aufbauende germanische Welt wurden zwar durch den Namen Roms und schließlich Christi zusammengehalten, blieben aber doch immer „Welten" für sich. Einheit in Verschiedenheit und Verschiedenheit bei aller Übereinstimmung sind auch kennzeichnend für die Christologie und das ganze kirchliche Leben. Wenn überhaupt, so kann sicherlich nicht überall von einer Verfallenheit an

[18] *M. Hengel*, ebd. 96–97.
[19] *Ders.*, ebd. 97–98.
[20] Ebd. 107.

griechische Ontologie die Rede sein. Wie es eine hellenistische Ausprägung des Christentums gab – genauere Abgrenzungen sind dabei zu machen –, so gab es auch eine lateinisch-römisch-afrikanische und eine germanische usw. Schauen wir nur auf den Übergang der christlichen Botschaft aus dem jüdischen Raum – sofern er als einigermaßen abgeschlossen betrachtet werden kann – in den hellenistischen und römischen. H. Cancik [21] beschreibt ihn, was die Deutung der Person Christi angeht, so:

„Aus anderen Gründen zwar, aber in ähnlicher Weise (wie aus C. Octavius Thurinus schließlich geworden war: Imperator Caesar Divi filius Augustus) wird nämlich aus jenem Galiläer mit dem Allerweltsnamen Ješu' bar Josef der Prophet, Messias, Davidssohn, der Mensch, der Kommende. Beim Übergang in die griechische Welt wird verdeckt, was zu stark galiläisch, jüdisch, historisch war; griechische Namen treten in den Vordergrund: *sotér* – Retter, *kýrios* – Herr; Sohn Gottes – *hyiós theoú*, ja sogar *theós* – Gott. Bald bemächtigt sich griechische Philosophie dieser Titel und erzeugt, was hier ‚offizielle Christologie' genannt sein möge.

Nichts haben die Römer diesem gewaltigen exegetischen, systematischen und spekulativen Gebäude der griechischen Theologen entgegenzusetzen: Kein eigener Mythos, keine Metaphysik, kein Mysterium – alles griechische Wörter; nichts Entsprechendes leistete den Römern Formulierungshilfe. Die Muttersprache der christlichen Theologie ist griechisch. Deshalb sind, soweit ich sehe, nur wenige spezifisch lateinische Begriffe in die offizielle Christologie der alten Kirche eingegangen. Andererseits beginnt die Romanisierung des Christentums früh, schon im Neuen Testament. Das römische Substrat prägt die religiöse Sprache, die Erfahrung, die Organisation der Kirche, den Kult und auch die Gotteslehre; *fides et disciplina* – ‚Glaube und Disziplin' bilden eine neue, damals aufregende Verbindung." [22]

Nehmen wir unseren Fragepunkt, nämlich das Verhältnis von ontologischer und funktionaler Sicht, schärfer in den Blick, so bestätigt sich die Feststellung Canciks in den Grundlinien, kann aber doch in etwa ergänzt werden. Wir finden nämlich im lateinischen Westen, näherhin in Nordafrika, eine sprachlich gut formulierte funktionale Christologie, diese aber in sinnfüllender Weise verbunden mit einer ontologischen Deutung der Trinität. Dies bei Tertullian. Auf der anderen Seite entdecken wir bei dem hellenistisch denkenden Eusebios von Kaisareia auf dem Hintergrund einer subordinatianisch-ontologischen Christologie eine außerordentlich reich entfaltete funktionale Sprache, dies für die Deutung der Rolle Christi einerseits, und des christlichen Kaisers andererseits. Tertullian wie Eusebios gebrauchen also in der Christologie und Gotteslehre ontologische wie funktionale Begriffe, und zwar so, daß die funktionale Aussage von der ontologischen her

---

[21] *H. Cancik*, Christus Imperator. Zum Gebrauch militärischer Titulaturen im römischen Herrscherkult und im Christentum, in: H. von Stietencron, Der Name Gottes (oben Anm. 3) 112–130 (mit Bibliographie).

[22] Ebd. 116 f. Für den lat. Bereich muß man wohl die sprachschöpferische Kraft Tertullians beachten, der die wesentlichen Formeln der griech. Christologie in seiner Weise vorausgenommen hat (persona, substantia etc.). Vgl. *A. Grillmeier*, Christ in Christian Tradition (oben Anm. 15) 117–131, mit Lit.

bedingt und gefüllt ist. Seinshafte und operativ-funktionale Christologie stehen nicht wie zwei voneinander unabhängige, austauschbare Modelle nebeneinander, sondern gehören zusammen wie Grund und Begründetes. Man kann also für Küngs Stellvertreter-Terminologie und -Christologie sogar einen Väterbeweis führen, der aber nur dann richtig ist, wenn die funktionalen Aussagen nicht als „Umdeutung" des ontologischen Vokabulars betrachtet werden.

Schon vor Tertullian war in die lateinische Sprache der höchste funktionale Titel für Christus übernommen worden, der überhaupt vergeben werden konnte, nämlich der Titel imperator. Cancik kann mit guten Gründen nachweisen, daß in der Afra, der afrikanischen Fassung der lateinischen Bibel, Offb 1,5 („der verläßliche Zeuge, der Erstgeborene von den Toten und der Herrscher [árchon] der Könige der Erde") wiedergegeben worden ist mit: „Christus qui est testis fidelis, primogenitus mortuorum et imperator regum terrae" [23]. Zwar wurde dann in der Vulgata anstelle von *imperator* der „politische Titel *princeps* – Fürst" gesetzt. Dennoch wird Christus weiterhin als *imperator* bezeichnet, und zwar in den Akten der Martyrer von Scili (um 180 n. Chr.), wie Cancik anführt (als Bekenntnis des Sprechers der Gruppe vor dem römischen Proconsul): „cognosco domnum meum, regem regum et imperatorem omnium gentium („ich anerkenne [nur] meinen Herrn, den König der Könige, den Imperator über alle Völker") [24].

Wenn „der wortgewaltige und streitbare Afrikaner, der rechtskundige Offizierssohn Quintus Septimius Florens Tertullianus" den Titel *imperator* für Christus gebraucht, so dies im Rahmen eines ganzen Vokabulars aus der römischen Lagersprache, dem *sermo castrensis*, das er auf das christliche Leben überträgt. Wie dieses eine *militia Christi* ist, so ist Glaubensverleugnung in der Verfolgung eine „Fahnenflucht", eine Desertion aus dem Heer des Imperator Christus [25].

Weniger Militär- als vielmehr Beamtensprache ist es, wenn Tertullian zwei andere Titel für Christus verwendet, die uns unmittelbar an die Vorschläge Küngs heranführen: *uicarius* und *repraesentator*. In seiner Schrift Adversus Praxean geht es um die Widerlegung des strikten Monarchianismus des „Praxeas". Für diesen ist Gott ausschließlich der „Vater" (wie für Küng auch). Darum muß die Menschwerdung und das Leiden auch dem „Vater" zugeschrieben werden, weshalb der Vorwurf des Patripassianismus von Tertullian erhoben wird. Dies freilich in der Absicht, um die Einheit in Gott zu wahren. Es ging also um die Deutung des christlichen Monotheismus, wie Kap. 3 dieser Schrift zeigt. Tertullian bekennt sich zur Glaubensregel (Kap. 2) und entfaltet als erster eine Trinitätslehre, dies aber ausgehend von der Oikonomia Gottes in Christus und dem Heiligen Geist. Von der Oikonomia her ist die Einheit und Einzigkeit Gottes verwirklicht in der Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Geist. Vom 21. bis zum 25. Kap. zeigt Tertullian mit Stellen aus Joh (10,30; 5,21; 14,6.7.9; 16,28) und Mt (11,27), daß Christus, der Menschgewordene, schon in Gott

[23] *H. Cancik*, a. a. O. 123 f.
[24] Ebd. 119.
[25] Ebd. 121 f.

vom Vater unterschieden ist. Eben daraus ergibt sich eine besondere Rolle des fleischgewordenen Sohnes gegenüber dem Vater und uns Menschen: Er ist *uicarius* des Vaters, also sein Stellvertreter, und der *repraesentator Patris*, d. h. der, welcher den Vater unter uns gegenwärtig, anwesend, und zwar in Sichtbarkeit anwesend macht:

(Im Anschluß an die genannten Schriftstellen sagt Tertullian:) „Er (Jesus) hatte sich nämlich in dem Sinne als *Stellvertreter* des Vaters (uicarium ... Patris) kundgegeben, daß der Vater sich durch ihn in Werken zeige und in Worten hören ließ und in dem Sohne, der die Taten und Worte des Vaters vollzieht, erkannt werde; denn der Vater war unsichtbar." [26]

(Im Anschluß an Joh 14,9: Wer mich sieht, sieht den Vater, heißt es:) „Er machte also auch die Verbindung der beiden Personen (d. h. des Vaters und des Sohnes) klar erkennbar, damit man einerseits nicht nach dem Anblick des Vaters für sich, als sei er sichtbar, verlange, und damit anderseits der Sohn als *Repräsentant* (repraesentator) des Vaters angesehen werde." [27]

Beide Begriffe, uicarius und repraesentator, stehen nicht einfach wie Synonyme nebeneinander, sondern ergänzen sich in ihren Bedeutungen. Sie bringen nämlich in ihrer Zuordnung das zum Ausdruck, worum es Tertullian gegenüber Praxeas geht: einerseits die Unterscheidung von Vater und Sohn, anderseits deren innere Einheit. Im „Stellvertreter" ist mehr die Nicht-Identität des (menschgewordenen) Sohnes mit dem Vater als deren Verbundenheit betont. Nach Praxeas wird der Vater „persönlich" sichtbar und auf Erden gegenwärtig; nach Tertullian bleibt der Vater unsichtbar (Ex 33,20b: ... kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben), wird aber „im Sohne sichtbar durch die Wunder, nicht durch persönliche Vergegenwärtigung (uisibilem eum fieri ex uirtutibus non ex personae repraesentatione)". Darum macht er den Sohn zu seinem uicarius. Zum repraesentator des Vaters wird Jesus auf Grund seiner inneren Einheit mit ihm (coniunctio duarum personarum). Im Sohne ist der Vater „anwesend", weil eins mit ihm; so brauche man nicht nach dem Anblick des Vaters zu verlangen. Es ist bedeutsam, wie Tertullian hier zwei funktionalen Begriffen eine innere Verschiedenheit und doch wieder Zuordnung gibt, und zwar auf dem Hintergrund der heilsökonomischen und innergöttlichen Unterscheidung und Zuordnung von Vater und Sohn.

Im Vergleich zum Afrikaner hat Küng die beiden Begriffe Repräsentant und Stellvertreter formalisiert und entleert, weil er ihnen den differenzierten Hintergrund des untrennbaren heilsökonomisch-innergöttlichen Verhältnisses von Vater und Sohn entzogen hat. An dessen Stelle ist eine ewige Willenszuwendung Gottes zum konkreten Jesus von Nazaret getreten. Im Sinne Tertullians hätte es dann wohl keinen

[26] Tertullian, Adv. Prax. 24, zit. nach K. Ad. H. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften II (Köln 1882) 547; CC Ser. lat. II, 1194, nr. 5; Cf. id., Adv. Marcion. III, 6, 7: CC Ser. lat. I, p. 515.

[27] Tertullian, ibid.: *Kellner* ebd.; CC Ser. lat. II, 1195, nr. 7.

Sinn mehr, zwischen Jesus als uicarius und als repraesentator zu unterscheiden. Das mindert auch den Gehalt der Umdeutung von vere deus in: „Nähe" des menschenfreundlichen Gottes zum Glaubenden (440). Im „Jesus" Küngs würde Tertullian eher die Ferne als die „Anwesenheit" Gottes verspüren.

Der Afrikaner hat eben seine der römischen Verwaltungssprache [28] entnommenen und auf Christus angewandten funktionalen Begriffe vom kirchlichen Kerygma her verstanden:

„Halte nur allzeit fest, daß ich mich zu derjenigen Glaubensregel bekannt habe, wonach ich Vater, Sohn und Geist nicht voneinander geschieden sein lasse, dann wirst du einsehen, wie es gemeint ist. Ich behaupte nämlich, der Vater sei ein anderer als der Sohn und der hl. Geist. Unwissende und Böswillige werden diese Ausdrucksweise unrichtig so verstehen, als ob sie eine Verschiedenheit ausdrücke, Verschiedenheit (diversitas) aber Trennung (separatio) des Vaters, des Sohnes und Geistes bedeute. Ich drücke mich aber notgedrungen so aus, weil sie Vater, Sohn und Geist für dieselbe Person ausgeben und die Monarchie zum Schaden der Ökonomie zu sehr begünstigen." [29]

In Eusebios von Kaisareia, dem Synodalen von Nikaia, haben wir ein anderes Beispiel der Verbindung von ontologischer und funktionaler Sicht und dies für die Christologie und die politische Theologie oder für die Deutung der göttlichen und der kaiserlichen Monarchia. Im Vergleich zu Tertullian haben wir es mit einem verschärften Subordinatianismus oder einer Steigerung der Unterordnung des Sohnes unter den Vater zu tun. Dies ist von platonisch-mittelplatonischen Einflüssen her bedingt. Die Lehre von den gestuften Hypostasen wird auf das Verhältnis von Vater, Sohn (und Geist) übertragen. Oben steht Gott der Vater, der absolute Monarch, unter ihm steht der „zweite Gott", der Logos. Obwohl Eusebios die Einheit zwischen dem Vater und dem Logos möglichst eng hinzustellen sucht, ist ein Ditheismus nicht wirksam vermieden. Gerade hier hat nun die funktionale Christologie eine Lücke auszufüllen: Was dem Sohn oder Logos an Sein fehlt, wird durch Ausbau seiner Funktionen ersetzt. Die Einzigartigkeit des Logos scheint gesichert zu sein durch seine Stellung als Demiurg oder als Schöpfungsmittler. Was könnte es darüber hinaus noch Umfassenderes geben? Daraus folgt unmittelbar, daß der Logos, der

[28] *H. Cancik*, Christus Imperator (oben Anm. 21) 122, spricht von römisch-politisch-militärischer Sprache, „um die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen zu beschreiben: Monarchie, so erklärt Tertullian, sei nichts anderes als oberste ungeteilte Befehlsgewalt eines Einzigen *(singulare et unicum imperium)*. Es gehöre aber zu ihrem Wesen, daß sie ihre Macht durch Beamte *(officiales)* verwalten lasse: das ist die *oeconomia, administratio* der Monarchie. Der Monarch könne Macht an seinen Sohn delegieren, ohne daß die Monarchie deshalb geteilt werde . . ." Um die Einheit des einen Gottes als Vater, Sohn und Geist zu erklären, ist dieses Beispiel denkbar ungeschickt. Tertullian hat sonst Besseres zu sagen. Was aber hier zu zeigen ist, wird in diesem Text deutlich: das Vorhandensein einer funktionalen Terminologie und Schau in bezug auf Einheit und Verschiedenheit in Gott.

[29] Tertullian, Adv. Prax. 9: Übers. Kellner 519 f.

hýparchos Gottes, der Statthalter des obersten Monarchen in der Welt ist, sein oikonómos, sein Hausverwalter, überhaupt sein Wirkinstrument, sein órganon. Die Monarchia Gottes zielt aber darauf, den Polytheismus in der Welt zu überwinden, alles nach dem Willen des obersten Monarchen zu leiten. Darum ist Christus der kybernétes der Welt; er lenkt sie wie ein Steuermann in stetem Aufblick zum Vater. Seine Einzigartigkeit kommt schließlich in seiner Würde als „Allkönig" zum Ausdruck[30].

Schon aus Tertullian und Eusebios ergibt sich ein Doppeltes:
(1) „Funktionale" Sprache und Sicht sind im hellenistisch-römischen Bereich viel ausgebildeter als bei den angeblich vorwiegend funktional denkenden Judenchristen. Wollte man also bei den Hellenen und Römern die Bedeutsamkeit Jesu auf rein funktionale Weise zum Ausdruck bringen, so waren viel reichere Möglichkeiten als in der judenchristlichen Theologie gegeben. Von den Begriffen und den Sprachmöglichkeiten her war keine Notwendigkeit vorhanden, auf Ontologie zurückzugreifen oder von einem präexistenten Sohn in Gott zu sprechen, wenn es sich nach der Überzeugung der Christen tatsächlich nur um eine Machtstellung des von Gott erwählten konkreten Menschen

---

[30] Vgl. *H. Berkhof*, Eusebius von Caesarea (Amsterdam 1939) 91–96. – Der ganze Umfang einer funktionalen Sprache in der griechisch-lateinischen Christologie wäre noch eigens zu erforschen. Es sei nur hingewiesen auf die sog. ursprünglich jüdisch-judenchristliche Engelchristologie. Sie ist in ihrer Entwicklung genügend dargestellt. Vgl. *J. Barbel*, Christos Angelos (Theophaneia 3) (Bonn 1941); *ders.*, Zur Engel-Trinitätslehre im Urchristentum: ThRev 54 (1958) 49–58. 103–112 als Kommentar zu *G. Kretschmar*, Studien zur frühchristlichen Trinitätslehre (Tübingen 1956); in ihrer Bedeutung wurde sie stark überschätzt durch *M. Werner*, Die Entstehung des christlichen Dogmas (Bern-Tübingen[2] 1954) 302–388; dagegen: *W. Michaelis*, Zur Engelchristologie im Urchristentum (Basel 1942). Zum Thema vgl. *A. Grillmeier*, Christ in Christian Tradition (oben Anm. 15), wo die Entwicklung dieser Christologie sowohl für den judenchristlichen Bereich als auch für den lateinisch-griechischen kurz dargestellt ist (46–53). Die Zeichnung der Engel als Funktionäre Gottes im Dienst unseres Heils in Hebr 1,14 ist eine starke Unterstreichung der Idee des Funktionalen für das Judentum. Aber schon hier ist – in der Unterscheidung der Stellung Jesu als Sohn gegenüber den leitourgiká pneúmata – die Funktion nicht vom Sein getrennt, wie dann auch in der weiteren Entwicklung die Betrachtung Jesu als Engel zugleich mit der Funktion auch seine (teils subordinatianisch beeinträchtigte, teils ganz nikänisch verstandene) Transzendenz betont. Typisch für diese Synthese ist Tertullian, der um den ewigen Sohn weiß, aber auch dessen Bezeichnung als Engel anerkennt, und zwar in der Menschwerdung: „Dictus est quidem (Christus) magni consilii angelus, id est nuntius, officii, non naturae vocabulo (der Natur nach ist er eben mehr als ein Engel). Magnum enim cogitatum patris, super hominis scilicet restitutione, adnuntiaturus saeculo erat" (De carne Christi 14). Wie beides, Funktion als Engel und Sein als Sohn, zusammengehen konnte, zeigt ein nordgriechisches (Meteora-Klöster) Fresko, das *M. Werner* der Tb-Ausgabe von „Die Entstehung des christlichen Dogmas" (Stuttgart 1959) als Titelbild gegeben hatte. Der Christus mit Engelsflügeln trägt einen Nimbus, in dem geschrieben steht: Ho ōn, dies in Erinnerung an Ex 3,14 LXX. Christus ineins: Engel und ewig Seiender. – Zu erforschen wäre auch die Bezeichnung Christi als des *Propheten*, worauf E. Schillebeeckx aber ausführlich eingeht (s. unten die Besprechung von W. Löser). Es laufen auch Untersuchungen über Christós Basileús bei Origenes (R.Farina, Rom).

Jesus von Nazaret handelte. Das platonisch-mittelplatonisch gestufte Weltbild – angewandt auf das Verhältnis des Vaters zum (untergeordneten) Logos und zur Welt, wie wir es bei vornikänischen Vätern, besonders bei Eusebios finden – gab reichlich Platz ab für die Ansiedlung funktionaler Christologie, wenn man darauf spekulierte. Man fühlt geradezu das Vakuum, das danach ruft, dem untergeordneten Logos-Sohn möglichst viele und umfassende Funktionen zuzuteilen, um seine Bedeutsamkeit für Welt und Menschheit hervorzuheben und seine Einzigartigkeit zu begründen. Allerdings ist dabei immer vorausgesetzt, daß es sich um eine unerschaffene Hypostase handelt, die am Gottsein des Vaters teilhat.

(2) Was Eusebios in seiner „Theophaneia" über den Logos sagt, überträgt er in der Laus Constantini – eine Oktav tiefer gesetzt – auf den christlichen Kaiser. Während der (inkarnierte) Logos die Aufgabe hat, den Polytheismus zu überwinden, muß der Kaiser die Polyarchie beenden. Der christliche Monarch wird nicht mehr als Gott oder vergotteter Herrscher betrachtet. Wenn nun Eusebios die Rolle des Alleinherrschers beschreibt, so ergibt sich eine funktionale Kaisertheologie, die einem konkreten Menschen gilt. Aber Konstantin bekommt eine universale Bedeutung; auch er ist auf seiner Stufe „Allkönig" (pambasileús). Er wird zum Generalvikar Gottes in der sichtbaren Welt (d'hoia megalou basiléos hýparchos) (LC VII, 13; III, 6). In lateinischer Sprache taucht für die Nachfolger Konstantins bald der Titel ‚uicarius dei' auf[31]. Der Kaiser ist das Abbild des Vaters als des Beherrschers der Welt; er ist das Instrument des Logos, um die Finsternis der Welt zu überwinden. Er ist Priester vor Gott im Darbringen geistiger Opfer; er ist Lehrer und Vermittler des göttlichen Willens an die Welt, erleuchtet durch Traumvisionen. Kurz: Das Kaiserbild des Eusebios borgt die wichtigsten funktionalen Züge des Logos-Christus und ordnet sie um einen Menschen herum an. Aus diesem Vergleich zwischen dem eusebianischen Christus- und Kaiserbild ergibt sich – im Blick auf Küngs Christologie – eine Frage: Christus und der Kaiser haben eine die ganze Welt angehende Stellung, was sich in ihrem Titel „pambasileús" ausdrückt. Wie steht es je um die Einzigartigkeit oder um die Singularität bei Christus und bei Konstantin? Weil Christus bei Eusebios der inkarnierte Logos ist, ist seine Einzigkeit oder Unwiederholbarkeit gesichert. Er hat der Welt die endgültige Offenbarung und Ordnung gebracht. Es kann keinen zweiten Logos und keine neue Inkarnation mehr geben. Beim Kaiser ist es anders.

---

[31] Ambrosiaster, Lib. quaest. c. XCI 8: CSEL 50, 157, 23–25; Pauluskommentar zu Röm 13,6: CSEL 81/1, 420–421; vgl. *A. Grillmeier*, Auriga mundi. Zum Reichskirchenbild der Briefe des sog. Codex Encyclius (458), in: *ders.*, Mit ihm und in ihm, 386–419, bes. 407, Anm. 47 (Lit.).

Seine „Allbedeutsamkeit" ist nicht Garantie seiner absoluten personalen Singularität. Der konkrete Kaiser ist ersetzbar. Nur seine Funktion und Rolle bleiben – im Sinne des Eusebios – ewig gültig. Sie gehen auf den je neuen Kaiser über.

Wenn Küng die Allbedeutsamkeit Jesu von Nazaret nur auf die besondere Erwählung durch Gott und nicht auf den göttlichen Sohnestitel gründet, gleicht sein Christus mehr dem Kaiser – als dem Logosbild des Eusebios. Wie steht es dann um die Singularität und Unwiederholbarkeit Jesu? Wohl heißt es, daß in Jesus sich Gott „endgültig" geoffenbart habe (440). Dieses „endgültig" soll aber die Übersetzung und der verbleibende Aussagegehalt der biblisch-konziliaren Präexistenz-Christologie sein. Wenn die ewig-präexistente Sohnschaft so uminterpretiert ist, fällt sie ihrem Inhalt nach als Begründung für die „Einzigartigkeit, Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des in und mit Jesus lautgewordenen Anspruchs . . ." und für die Singularität der Person Jesu selbst weg. Das Credo von Nikaia muß also – ist man wahrhaftig – umformuliert werden: „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und an den einen Jesus Christus unseren Herrn, den Sachwalter und Platzhalter, den Repräsentanten und Stellvertreter Gottes, gekreuzigt, zum Leben erweckt und von Gott selbst bestätigt, den Boten des einzigartigen, unableitbaren und unüberbietbaren Anrufs, Angebots und Anspruchs Gottes, den wahren Menschen, von Gott bestätigt als bleibend verläßlicher letzter Maßstab des Menschseins" (vgl. 439–440).

Will man also in Zukunft nicht mehr genuin nikänisch glauben, so gibt es keine Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit Jesu mehr, die in seiner Person und in seinem innersten Wesen selbst begründet wäre (im Sinne von Gal 4,4–6; Röm 5,1–11, 8,32; Hebr 1,1–4; Joh 1,18; Mk 12,1–11 parr.). Ihr Grund wären nur die aus der ewigen Erwählung sich ergebende Relation auf Gott hin und die für uns geltende Beispielhaftigkeit seines Lebens. Das Ergebnis wäre eine faktische, aber keine prinzipielle oder konstitutive Singularität der Person Jesu. Damit ergäbe sich auch für Jesus das, was für jeden Propheten oder den eusebianischen Kaiser gilt: Seine Rolle oder Funktion wäre von der Person ablösbar und grundsätzlich wiederholbar. So hat in der Tat Mohammed Person und Rolle Jesu verstanden. Er selbst beanspruchte für sich, der letzte Prophet Allahs zu sein und fand – nach dem Glauben seiner Anhänger – seine Bestätigung durch die Aufnahme in den Himmel, deren die Muslime im Felsendom gedenken. Als Stachel für ihren Glauben empfinden sie seitens der Christen nur die Tatsache, daß diese Jesus Christus als Gott anbeten. Dies ist für sie durch den Namen „Christen" ausgedrückt. Weil sie selbst Mohammed nicht anbeten, wollen sie nicht Mohammedaner genannt werden. Will Küng also die

Mission unter den Muslimen nicht erschweren (vgl. 431), so würde ein Verzicht auf das Dogma von Nikaia allein nicht genügen. Wir müßten den Namen „Christen" aufgeben, und Küng käme um den Titel seines Buches „Christ sein". Kurz: Verzichtet man auf die Substanz des nikänischen Glaubens, nämlich auf Präexistenz und wesenseine Gottessohnschaft, so kann man die Einzigartigkeit Christi und des Christseins Juden und Muslimen (und auch Stiftern anderer Religionen) gegenüber nicht mehr spezifisch christlich begründen. Auch das von Küng mit Recht so betonte Kreuz würde als solche Begründung nicht ausreichen. Denn für sich allein gesehen, läßt es sich als Schicksal „erdenken", wie die frappierende Schilderung des „leidenden und gekreuzigten Gerechten" bei Plato (Rep. 361e–362a) zeigt [32]. In Verbindung aber mit einer Himmelfahrt wäre es auch im Leben des „Propheten" denkbar, ohne den Glauben der Muslime zu erschüttern.

b) *Reale Präexistenz und wahre Sohnschaft in Gott:* Nach Küng stellte sich die Idee einer realen Präexistenz – im Gegensatz zu einer bloß ideellen und gedachten – bei den Griechen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit ein (436). Die metaphorische Sohnschaft konnte sich weiterbilden zu einer realen, zunächst deshalb, weil es den Griechen nicht schwer fiel, von Göttersöhnen zu reden und die Römer gerade um die Zeit der Geburt Jesu von der Göttlichkeit ihrer Herrscher zu sprechen begannen. Es scheint ganz in die Deutung Küngs und seine Rede von Bedeutsamkeit zu passen, wenn Cancik schreibt:

„Eine Person hohen Ranges kann zum Repräsentanten des Ranges überhaupt werden, zur Inkarnation von Werten und Programmen. Die Person wird zum Symbol. Das Amt verschluckt die Person, die Macht ihren Träger. Römisch gesprochen: Aus einem gewissen C. *Octavius Thurinus* wird *Imperator Caesar*. Er wird zur geschichtlichen Grundlage und zur dauernden Form einer neuen Welt. Antik gesprochen, er wird Gottessohn *(Divi filius)* und Gott: *Divus Augustus*."

„Die historische Person und ihr Name verschwinden; sie setzt sich um in einen Titel, der damals die Lebensform einer ganzen Welt feststellte: *Imperator Caesar*

[32] Siehe die sehr erwägenswerten Ausführungen von *E. Benz*, Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der alten Kirche, in: AkadWiss und der Lit., Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl. (1950) Heft 12 (Wiesbaden 1950) 1031–1074. Es geht um Plato, Rep. 361e. Vgl. 1072: „Auch die gegenwärtigen Bemühungen um einen christlichen Humanismus und die zeitgenössischen Betrachtungen über den Zusammenhang zwischen Humanismus und Christentum bleiben ergebnislos, wenn sie einfach ein abstraktes, angeblich humanistisches Menschenbild einem ebenso abstrakten, angeblich christlichen Menschenbild gegenüberstellen und allerlei begriffliche Relationen oder Unterschiede zwischen beiden festzustellen sich bemühen. Denn zwischen dem vorchristlichen und dem christlichen Menschenbild besteht ein eigentümlicher, geheimnisvoller Zusammenhang, der bis in das Wurzelgeflecht hinabreicht. Das Bild des leidenden Menschensohnes, des unschuldig verfolgten Gerechten ist nicht nur in den alttestamentlichen Propheten, es ist auch in dem Entwurf des philosophischen Menschenbildes der hellenischen Antike präformiert. Dort, wo in Plato die hellenische Menschheit zum erhabensten Bewußtsein ihres Menschseins gelangt, in Platos ‚Staat', erscheint das Bild des gekreuzigten Gerechten."

Divi filius Augustus. Römisch gesprochen: Nach seinem Tode wird Augustus aufgenommen unter die Götter des römischen Staates und erhält sorgfältig ausgewählte, kultische Ehrungen. Hier liegt die schöpferische Phase des römischen Herrscherkults, der mindestens in seinen Anfängen mehr ist als nur eine ‚politische Pseudoreligion'. Theologen, Philosophen, Dichter *(vates,* Propheten) und Künstler der caesarisch-augusteischen Epoche versuchen, Person und Werk dieses Mannes in Bildern, Gestalten, Mythen zu fassen, zu vertiefen, zu propagieren und, natürlich, zu destruieren." [33]

Die Bezeichnung Jesu als Gottessohn und seine kultische Verehrung könnten nun als Konkurrenzunternehmen der Christen gegenüber dem römischen Kaiserkult verstanden werden. Das Bekenntnis zum Imperator Christus wurde denn auch in diesem Sinne beargwöhnt. Doch wäre es falsch, in dieser Notwendigkeit, ihren Jesus von Nazaret „aufzubauen", das eigentliche Motiv zu sehen, den Inhalt des Christusverständnisses als des Sohnes Gottes selber zu schaffen. Kreuzigung und Auferstehung – in dieser Einheit von Küng mit Recht betont – entheben Jesus jeder Parallelisierung mit Motiven römischen Kaiserkults und des dahinterstehenden ideologischen Gehalts. Bevor der Zusammenstoß der christlichen Mission mit dem römischen Staat erfolgte, waren die Grundlinien des Christusverständnisses schon im NT niedergelegt [34]. Der religiöse Anspruch des römischen Kaiserkultes, insbesondere als *religio castrensis,* forderte das Gewissen der Christen heraus, die Überlegenheit ihres wahren Herrn eindeutig zu bekennen. So lag es nahe, Christus als „den König der Könige, den Imperator aller Völker" (Martyrer von Scili) zu bezeichnen, weil damit über die höchste irdische Autorität hinausgegriffen war. Von daher wären aber die lateinischen Christen nicht auf die Annahme einer ewigen Präexistenz oder eines wahren Sohnes Gottes gekommen, wenn sie nicht andere Gründe gehabt hätten. Bei Tertullian, der auch den Imperator-Titel kennt, sehen wir, daß Sohnschaft und Präexistenz Jesu eine innerchristliche Angelegenheit sind.

Wie war die Chance für das Enstehen des Glaubens an Präexistenz, Gottessohnschaft im physischen Sinn und das homoioúsios des Sohnes im griechischen Raum, unter der Voraussetzung, daß solches vom jüdisch-christlichen Bereich her nicht vorgegeben war? Nach Küng war der Übergang leicht, sogar notwendig. Er konnte sich von selber einstellen, weil „das Denken in hellenistischen physisch-metaphysischen Kategorien selbstverständlich" war, weil man unter Platons Einfluß leicht von einer idealen zu einer realen Präexistenz überwechseln konnte. Unvergleichliche Bedeutsamkeit konnte man in diesem Verstehenshorizont eben nur ontologisch ausdrücken (436). Nun wurde schon gezeigt, daß funktionales Denken und funktionale Sprache bei den Griechen sogar reicher ausgebildet waren, als bei den Judenchristen,

---

[33] *H. Cancik,* Christus Imperator (oben Anm. 21) 113 u. 115.
[34] Vgl. *M. Hengel,* Die christologischen Hoheitstitel (oben Anm. 3) 107.

daß sie also keineswegs nur auf Ontologie angewiesen waren, wenn sie die universale Bedeutsamkeit Jesu zum Ausdruck bringen wollten. Geben wir aber zu, daß sie große Neigung und Fähigkeit hatten, die Probleme um Gott, Mensch und Welt unter ontologischer Sicht anzugehen, daß diese Neigung sich auch auf die Christologie und Gotteslehre übertrug. Mußte das notwendig verfälschend wirken? Nein! Weil man in dem gesamten Fragenkomplex nicht nur auf Sprache und Begriffe schauen darf, sondern auf den ganzen geistigen Prozeß sehen muß, der sich in der Konkurrenz des Christentums mit der griechischen Philosophie, besonders mit dem Platonismus, vollzog. Erst von diesem Gesamtblick her läßt sich beurteilen, ob die Christen – immer unter der (unbewiesenen) Voraussetzung, daß ihnen vom Judenchristentum her nur funktionale, aufsteigende Christologie vorgegeben war – leicht oder schwer zu einer realen Präexistenz und Sohnschaft Christi vorstoßen konnten. Freilich ist es nur Spezialisten möglich, die Geschichte des Platonismus zwischen Platon und dem Neuplatonismus zu überschauen und von daher auch das zu beurteilen, was man vielleicht nicht ganz glücklich den christlichen Platonismus genannt hat. Wichtige Studien dazu liegen heute vor [35]. Hier soll nur kurz auf die Erkenntnisse zurückgegriffen werden, die H. Dörrie und Fr. Ricken erarbeitet haben.

(aa) Dörrie [36] betont, daß der Platonismus von Anfang an unverkennbar starke religiöse Züge gezeigt habe (122), daß auch die Nutzung des platonischen Erbes von dieser Tendenz zum Religiösen bestimmt ist. „Die Rätsel, die Platon dem Leser aufgibt, seine ainígmata also, fordern eine Lösung in dem Sinne, daß ihnen entweder religiöse Offenbarung oder theologische Erkenntnis zu entnehmen ist. Mit dieser Antithese (religiöse Offenbarung/theologische Erkenntnis) wird auf die Alternative vorgegriffen, die unten weiter ausgeführt werden soll" (ebd.). Damit meint Dörrie zwei Haltungen, die er so bestimmt: „Die eine Haltung ist dadurch gekennzeichnet, daß *Analogie* ihre hauptsächliche Methode ist. Hier steigt man vom durch Erfahrung gewonnenen Befund *per analogiam* zu höherem Wissen auf" (123). Sie sieht Gott dieser Welt zugewandt, so daß er ständig in der Welt anwesend gesehen und als Antrieb zum Guten erfahren wird. „Diesem Gott kann man sich über viele Zwischenstufen nähern; umgekehrt

[35] Vgl. *H. Dörrie*, Was ist „spätantiker Platonismus"?, in: ThRdsch 36 (1971) 285–302; *E. P. Meijering*, Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter, ebd. 303–320. – Hier verwenden wir besonders *H. Dörrie*, Logos-Religion oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: Kephalaion (Festschrift Cornelia J. de Vogel) (Assen 1975) 115–136; *Fr. Ricken*, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus: TheolPhil 44 (1969) 321–341.

[36] *H. Dörrie*, Logos-Religion oder Nous-Theologie? (Anm. 35); die Seitenzahlen werden oben im Text angegeben; *ders.*, Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus: Entretiens sur l'Antiquité Classique T. XXI: De Jamblique à Proclus (Vandœvres-Genève 1975) 257–281.

entfaltet er sich über viele Zwischenstufen in diese Welt hinein ... [und die Folge:] Die Gruppe derer, die diese Haltung einnehmen, muß recht eigentlich als die der Logos-Sucher (und -Finder) bezeichnet werden" (124). Ihr mochte etwa das Wort der Diotima im Symposion 23 (203a) Schwierigkeiten machen: „Ein Gott aber verkehrt nicht mit einem Menschen ...". Aber sie konnte sich in der weiteren Ausdeutung dieses Wortes wieder bestätigt fühlen: Der Daimon, das Daimonische, steht in der Mitte zwischen Gott und Sterblichem: „Es verdolmetscht und überbringt den Göttern, was von den Menschen kommt, und den Menschen, was von den Göttern kommt: von den einen die Gebete und Opfer, von den anderen die Befehle und die Vergeltung für die Opfer. Es steht in der Mitte zwischen beiden und füllt die Kluft aus, so daß das All in sich verbunden ist ... durch dieses Daimonische geschieht aller Umgang und alle Zwiesprache zwischen Göttern und Menschen, im Wachen wie im Schlafen." [37]

Hier könnte man leicht einen Anknüpfungspunkt für die patristische Logoslehre finden, sofern nämlich die ganze Geschichte des AT als Logos-Theophanie verstanden und als Präludium zur Inkarnation aufgefaßt werden konnte [38]. Hellenisierung schien unmittelbar zu drohen. Doch stehen wir hier an der Wegscheide von Logos-Religion der Platoniker und Logos-Christologie der Apologeten: mit der These nämlich, daß in dem Menschen Jesus von Nazaret der Logos in seiner Fülle erschienen und Mensch geworden sei, daß damit alles Frühere an Logosoffenbarung überholt wäre. Dadurch fühlten sich die Philosophen brüskiert, ebenso wie durch die Behauptung Justins, daß Heraklit und Sokrates wohl in Übereinstimmung mit dem Logos gelebt, ihn aber doch nur dunkel und teilweise erkannt hätten. Darüber hinaus hätten die Philosophen von Moses geborgt (vgl. Justin, Apologie I 44,8–10; 59,1; 60,1–5.8; II 10,2). Die Reaktion blieb nicht aus: „Aus der enzyklopädischen Beherrschung des gesamten damaligen Bildungserbes wurde ein ganzes Arsenal von Argumenten gewonnen, die gegen diejenigen zu richten waren, die da behaupteten, eine historisch fixierte Herabkunft des Logos in der Person Christi habe alle früheren Manifestationen des Logos entwertet und aufgehoben" (Dörrie 124). Man liebte also wohl den Gedanken einer „stufenweisen Herabkunft" und einer „stufenweisen Rück- und Heimkehr" (Dörrie 125). Das Wort Justins aber, daß mit Christus das Logosprinzip in seiner Totalität für uns Menschen erschienen sei (to logikón to hólon) (Apol. II 10,1), klang für die Griechen ebenso töricht wie arrogant. Gewiß, damit ist noch nicht entschieden, ob die christlichen Theologen leicht oder schwer im

[37] Platon, Meisterdialoge Phaidon, Symposion, Phaidros, eingeleitet von O. *Gigon*, übertr. v. *R. Rufener* (Zürich-München 1974) 150.

[38] Vgl. *G. Aeby*, Les missions divines de saint Justin à Origène (Paradosis 12) (Fribourg 1958).

einen Gott einen präexistenten Sohn annehmen konnten oder nicht. Dies ergibt sich – auch für die beschriebene erste Gruppe – aus dem Blick auf die zweite mit ihrer anderen Haltung. Dörrie nennt sie die Gruppe der Nous-Theologen.

(bb) Die zweite Haltung setzte den „erkenntnistheoretischen Dualismus" Platons voraus. Sie ging von dem sog. Linien-Gleichnis aus, das in Platons *Staat* (6:509 D ff., kurz in *Tim* 29 C) gebracht wird: Sein verhält sich zu Werden wie Wahrheit zu Mutmaßung (wie epistéme zu doxa). Wie Sein radikal verschieden ist von Werden, so auch epistéme von doxa.

„Im einen wie im anderen Bereich kann weder Übergang noch Vermittlung stattfinden. Mithin kann die *via analogiae* nicht als Brücke dienen; es ist falsch, Vorstellungsbehelfe, die aus diesseitiger Erfahrung gewonnen sind, für die Erkenntnis des ganz Anderen auswerten zu wollen. Ihm kann man sich nur nähern, wenn man alles Diesseitige negiert, wenn man von allem Diesseitigen, bis hin zur Aussage, abstrahiert" (Dörrie 125).

Das bedeutet für den Gottesbegriff, daß Gott als höchstes Wesen in unerreichbare Ferne entrückt und „von aller Verantwortung für diese Welt entlastet" wird. Das Wichtigste aber unter unserer Sicht ist die Feststellung Dörries: „Bald gelangen die Vertreter dieser Haltung dazu, einen geradezu schroffen Monismus auszuprägen. Daß der Logos überall anwesend ist, interessiert kaum, – gilt es doch zum Ursprung, zur ἀρχή dieses Logos aufzusteigen" (Dörrie 127). Diese Frage nach der arché wurde nun durch Berührung von Mittelplatonikern, wie Eudoros, mit pythagoreischen Kreisen so verschärft, daß die Übernahme griechischer Inspirationen für den christlichen Gottes- und Logosbegriff außerordentlich erschwert wurde. Man kam nämlich bei den Philosophen zu dem Schluß, daß „die beiden Spitzenpositionen (also ‚archai') der Gegensatztafel, das Eine und die Zwei, durch ein höheres Eins" übergipfelt werden mußten [39]. Wurde nun dieses absolut undifferenzierbare „Eine" als Modell des Monotheismus oder gar als der oberste Gott, als die letzte arché, selbst genommen, so konnte die christliche Theologie – sofern sie den Griechen etwas abschauen wollte – nie mehr auf den Gedanken kommen, in Gott einen Sohn anzunehmen oder einen präexistenten, vom Vater verschiedenen Logos. Alle Liebe zur Ontologie hätte da nichts geholfen, aller Ideen-Realismus versagt. Das Hauptproblem für die christlichen Theologen war innerhalb der Spannung der beiden mittelplatonischen Haltungen gegeben: einerseits wollten sie, vom christlichen Kerygma geführt, sowohl an der Gottheit des Logos (und des Pneumas) festhalten, als auch treue Monotheisten bleiben. Hieraus ergab sich die eigentliche Versuchung,

[39] *H. Dörrie*, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux CNRS, Royaumont 9–13 juin 1969 (Paris 1971) (17–28) 24.

sich auf Hellenismus einzulassen. Die größere Anziehungskraft ging offensichtlich von der analogiefreudigen Gruppe aus. Eine annehmbare Lösung schien die zu sein, den Vater mit dem obersten Gott zu identifizieren und ihn als „den Gott" einfachhin zu bezeichnen (ho theós). Der Logos war dann auch „gott" (klein geschrieben), aber „zweiter Gott" (deúteros theós: Noumenios, Philon, Origenes, Eusebios). Je mehr man dabei in der Tradition dieser Logos-Religion dachte, um so weniger wurde das Problem bewußt, daß damit in der Gottheit eine Stufung angenommen wurde. Im Vater erschien der Monotheismus eindeutig repräsentiert; die Gottheit des Logos anzunehmen schien – weil als gemindertes Gottsein verstanden und per participationem am Vater vermittelt – keine Gefahr für ihn zu sein. Allein die Annahme der Inkarnation (siehe oben) bewahrte die Christen davor, die Trias ihres Taufkerygmas allzusehr mit der mittel-neuplatonischen Trias Hen-Nous-Psyche zur Deckung zu bringen.

Suchte man aber dieses Kerygma in eine Linie mit der Nous-Theologie zu bringen, so ergab sich zunächst eine heilsame Krisis dieses „christlichen Platonismus", dann aber die akute Gefahr der Hellenisierung. Dies wurde an Arius sichtbar. Bei ihm finden wir die Lehre von der absolut undifferenzierbaren und transzendenten Monade und sehen sie eingeordnet in eine rein negative Theologie. Ein Vers aus der Thaleia kann beides illustrieren:

„Der Vater ist dem Wesen nach dem Sohn fremd, weil er ursprungslos ist. Wisse, daß die Monade war, die Dyas aber nicht, bevor sie ins Sein trat." [40]

So sehr ist der Vater über dem Sohn, daß dieser seinen Ursprung nicht finden, nicht erkennen, nicht aussprechen kann [41]. Wohl möchte Arius – im Anschluß an das Taufkerygma – dem Sohn auch die Bezeichnung „gott" (theos) geben, aber mit der eindeutigen Erklärung, daß dies nur im übertragenen, eigentlich „mißbräuchlichen Sinn" (katachrestikōs) zu verstehen sei. Vater und Sohn stehen sich nämlich gegenüber als „ungeworden" und „geworden", d. h. als „ungeschaffen" und „geschaffen". Damit hatte Arius durch die Einführung des Schöpfungsaktes in das Hervorgehen des Sohnes die Idee einer gestuften Gottheit schon schwer getroffen, war aber doch nicht von der Annahme einer Zwischenstufe (meson) zwischen dem Hen und der übrigen Schöpfung abgekommen. Sein Interesse galt dem obersten Hen als der absolut undifferenzierten Monade, mit der er den Vater identifizierte. Hier ergibt sich sofort die Unmöglichkeit, einen dem Vater wesensgleichen, wahrhaft göttlichen Sohn anzunehmen. Im Grunde hatte sie auch schon für die subordinatianistischen Theologen bestanden, die im

[40] Arius, Thaleia nach Athanasius, De syn. 15: *Opitz*, Athanasius Werke II, 1,9 S. 242–243; PG 26, 708 A.

[41] Zu Arius vgl. *A. Grillmeier*, Christ in Christian Tradition (ob. Anm. 15) 219–248.

Sinne der Logos-Religion dachten, da auch sie eine undifferenzierte oberste Gottheit annahmen. Nur war ihnen das Problem nicht so scharf bewußt geworden, wie es Arius erfaßte.

Die Aussage, der Logos-Sohn sei von der obersten Monade erschaffen und darum nicht im wahren Sinn Gott, brachte die Krise und führte notwendig eine Stellungnahme der Kirche herbei. Die Idee einer gestuften Gottheit (mehr im Sinne der analogiefreudigen Logos-Religion gesehen) wurde als unmöglich erkannt, ebenso aber auch die Annahme einer absolut jenseitigen, undifferenzierten Monade. Das christliche Kerygma vom einen Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist fand nun eine von allem Hellenismus freie genuine Deutung, allerdings zuerst nur in bezug auf das Verhältnis von Vater und Sohn. Dies durch die Annahme des homooúsios zwischen Vater und Sohn. Damit war die Gestalt des christlichen Monotheismus ins Licht getreten, der eine Synthese war aus der vom Kerygma oder der Oikonomia her vorgegebenen Differenzierung von Vater und Sohn (und Geist) und dem Bekenntnis zum einen Gott. Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn wurde nicht nach Art einer Emanation (verbunden mit Seinsminderung), sondern als wahre Zeugung verstanden (unter Hinweis auf den monogenés, den ídios hyiós der Schrift und die Paradosis) [42].

Nach diesen Ausführungen ergibt sich folgendes:

(1) Die griechisch-christliche Theologie war nicht auf ontologische Hypostasierungen angewiesen, falls sie die Bedeutsamkeit Jesu, betrachtet als eines bloßen, von Gott erwählten Menschen, für ihren Kulturkreis adäquat aussagen wollte. Sie hatte ein reiches Arsenal funktionaler Sprache. Wenn also die judenchristliche Paradosis den Griechen nur eine funktionale Christologie angeboten hätte, wäre deren genuine Fortsetzung bis zum perfektionierten Ausbau ohne weiteres möglich gewesen.

(2) Ein Festhalten an funktionaler Christologie wäre um so mehr geraten gewesen, als die Annahme eines wahren Sohnes Gottes die christlichen Theologen in unversöhnlichen Widerspruch zum Begriff des obersten Hen oder der absoluten Monade der Mittelplatoniker brachte, jener Philosophen, mit denen sie doch in der Frage des Monotheismus konkurrieren wollten. Arius glaubte diese Konkurrenz nur bestehen zu können in der Leugnung einer wahren Gottessohnschaft Christi.

(3) Wenn sich Nikaia zum wahren, wesenseinen Sohn Gottes und dessen Fleischwerdung bekannte, so erklärt sich dies nur aus innerchristlichen Voraussetzungen, selbst wenn – was nur natürlich ist – griechische Sprache und Begriffe zur Interpretation des Evangeliums herangeholt wurden, dies besonders deshalb, weil sonst den Arianern gegenüber keine eindeutige Erklärung der umstrittenen Schriftworte zu

[42] *H.-J. Sieben*, Zur Entwicklung der Konzilsidee I: Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien: TheolPhil 45 (1970) (353–389) 373 f.

erreichen war. Dies hat vor allem Athanasius betont. Nikaia ist die definitive Überwindung des Platonismus, besonders was die Idee der gestuften Gottheit und der absolut isolierten Monade anbetrifft. Nur wenn man die Frage nach der Hellenisierung der Christologie und der Trinitätslehre in diesen Rahmen stellt und vom Gesamtprozeß der Entwicklung des Platonismus aus anvisiert, entgeht man der Gefahr, die Entwicklung des Glaubens an Präexistenz und wahre Sohnschaft einer griechischen Neigung zum Ontologisieren zuzuschreiben.

c) *Deutung von Nikaia* (325) *und Chalkedon* (451): aa) Es ist nicht ganz eindeutig, was der lakonische Satz besagen soll: „Aber schon nach dem ersten ökumenischen Konzil von Nikaia (325 ...) ist Jesus nur ‚gleichwesentlich mit dem Vater'" (122). Voraus geht die Kritik an der Gleichung „Jesus = Gott" und den alten Aussagen: „Gott in Menschengestalt" und „Gott leidend am Kreuz". Wir gehen darum nicht näher auf die Deutung der Funktion des ersten ökumenischen Konzils ein. Doch ist zu betonen, daß das Bekenntnis zur Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater eingefügt ist in ein altes Symbolum [43], das dann weiterfährt mit dem Bekenntnis zur Menschwerdung dieses wahren Sohnes des Vaters. Damit ist auch die doppelte Rolle angegeben, die Nikaia in der weiteren Geschichte des christlichen Glaubens spielt: es ist – zusammen mit dem Constantinopolitanum von 381 – die Grundlegung der fides trinitaria, wie sie in der Christenheit über die Spaltungen von 451, 1054 und 1517 hinaus bekannt wird. Im nestorianischen Streit wurde Nikaia auch zum Modell des rechten Inkarnationsglaubens, da darin die Einheit des Subjekts in Christus gegenüber der (angeblichen) Zwei-Personen- oder Zwei-Söhne-Lehre des Nestorios deutlich zum Ausdruck gebracht wird: der eine Sohn, dem Vater wesenseins von Ewigkeit, wird Mensch in der Zeit. Dem Nicaenum und dem Nicaeno-Constantinopolitanum wurde dann zu Chalkedon die säkulare Aufgabe zuteil, sowohl Nestorios als auch Eutyches eine Absage zu erteilen. Chalkedon wollte nur eine Verdeutlichung dieser Lehre sein. bb) Wie zu Nikaia Arius den Anlaß dazu gegeben hatte, das „wesenseins mit dem Vater" ins Symbolum zu nehmen, dies durch seine vorausgegangene Leugnung [44], so wurden die Väter von Chalkedon durch Eutyches darauf gelenkt, dem homooúsios eine neue Anwendung zu geben, diesmal, weil der alte Archimandrit behauptet hatte: nach der Einigung sei das Fleisch Christi nicht mehr unserem Fleische bzw. Maria wesensgleich [45]. Weil man zu Chalkedon noch an Arius dachte, weil der Nestorianismus (außerhalb der Grenzen des

[43] Vgl. *J. N. D. Kelly*, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte u. Theologie (übers. aus d. Englischen v. *Kl. Dockhorn*) (Göttingen 1972) 226–229, 233–240.
[44] Ebd. 240–251.
[45] Texte bei *E. Schwartz*, Der Prozeß des Eutyches, in: AbhMünchAkadWiss (1929); ACO II, 1, 1, p. 136, 142.

Reiches) weiterlebte und endlich Eutyches lebendig vor Augen stand, ergab es sich von selbst, daß eine „ausbalancierende" Gesamtaussage des Christusglaubens erstrebt werden mußte:

„Ein und derselbe Sohn, unser Herr Jesus Christus, ein und derselbe vollkommen in der Gottheit, derselbe auch vollkommen in der Menschennatur, wahrer Gott und wahrer Mensch . . ., wesenseins dem Vater der Gottheit nach, derselbe uns wesensgleich dem Menschsein nach . . . vor den Zeiten geboren zwar aus dem Vater der Gottheit nach, am Ende der Tage derselbe unsertwegen und um unseres Heiles willen geboren aus Maria der Jungfrau und Gottesgebärerin dem Menschsein nach." [46]

Küng gibt Chalkedon – wie üblich – so wieder: „Eine Person (= eine göttliche Hypostase), in welcher unvermischt und unveränderlich und zugleich ungeteilt und getrennt zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, vereint sind" (122). Freilich ist dies schon eine abgelöste Aussage, die zwar richtig ist, aber doch den eigentlichen vorsichtigen Gedankenfortschritt des Chalcedonense nicht mehr erkennen läßt. Wenn dieser genuin mitvollzogen würde, könnte manche Schwierigkeit, die Küng äußert, schon weggeräumt werden. Bevor eine genaue Analyse des Konzilstextes vorgelegt wird, beginnen schon die Reserven. Küng zeigt ein auffälliges Interesse daran, „der ehrwürdigen konziliaren Geschichte . . . Schwankungen und zum Teil auch Widersprüche" anzukreiden. Und die Berechtigung zu dieser Kritik wird damit begründet: „Wenigstens wenn man Nikaia I und II, Ephesos I und II, Konstantinopel I, II, III, IV nicht nur aus den theologischen Schulbüchern kennt" (123). Gerade für S. 123 mit der Kritik an Chalkedon hätte es genügt, das bekannte Schulbuch Denzinger, Enchiridion Symbolorum, nachzuschlagen, allerdings nicht in der veralteten, tatsächlich zitierten Ausgabe, sondern in der wesentlich verbesserten und bereicherten Neugestaltung durch A. Schönmetzer, wodurch man der Aufgabe enthoben ist, das Prooemium zur Definition in den schwer benützbaren Acta Conciliorum Oecumenicorum von E. Schwartz nachzuschlagen. Denn darin steht etwas, was Küng vermißt. Doch nehmen wir die Vorwürfe gegen das Konzil einzeln vor: (1) Chalkedon war Anlaß zur ersten dauernden Kirchenspaltung! Dies aber doch nur deshalb, weil das Konzil jene Mißverständnisse der Deutung der Person Christi ausschließen wollte, welche auch Küng stark verurteilt: nämlich eine Gefährdung des wahren Menschseins Jesu durch die einseitige Formel von der „einen Natur des fleischgewordenen Wortes". Diese Formel hatte eine giftige Quelle, den Apolinarismus; sie war gewiß in etwa durch Kyrill von Alexandrien entgiftet worden (dem Patriarchen war aber entgangen, daß Apolinaristen die Mia-Physis-Formel in gefälschte Texte eingefügt und sie mit Namen zweier Päpste und dem des Gregor Thaumaturgos getarnt hatten); sie war durch Eutyches und

[46] *H. Denzinger - A. Schönmetzer,* Enchiridion Symbolorum ([34]1967) 301.

seine Anhänger vor und nach dem Konzil von Chalkedon so gefährlich-doketisch mißbraucht worden, daß nicht nur die Anhänger des Konzils, sondern selbst so dezidierte Gegner wie Timotheos Ailouros darüber in große Besorgnis gerieten, wie seine syrisch erhaltenen Briefe bezeugen. Darin findet sich unerwarteterweise eine Sammlung von Väterstellen zu jenem „wesenseins dem Vater der Gottheit nach, derselbe uns wesensgleich dem Menschsein nach", das Leo I. von Rom in seinem berühmten Tomus ad Flavianum und dann das Chalcedonense selber [47] den Eutychianern entgegengestellt hatten. Die Gemeinsamkeit war größer, als man wußte. Dies hat nun in jüngster Zeit seine Früchte getragen, so daß das Konzil von 451 nicht mehr trennend zwischen den Kirchen von Alexandrien und Rom steht. (2) Die zweite Einschränkung lautet: „Chalkedon hatte denn auch die Frage keineswegs auf die Dauer gelöst" (123). Welchem Konzil in einer Welt und in einer Kirche mit geschichtlicher Entwicklung kann man Dauerlösungen abfordern in dem Sinn, daß nachher über die Frage nicht weiter diskutiert werden kann und muß, selbst wenn man – entgegen Küng – einem Konzil verbindliche und unfehlbare Sätze zutraut? (3) Den Beweis dafür, daß Chalkedon versagt habe, sollen folgende Sätze liefern:

„Wenige Jahre nachher brach mit ungewöhnlicher Heftigkeit der Streit um die in Chalkedon ausgeklammerte zentrale Frage aus, ob Christus beziehungsweise Gott überhaupt leiden könne. Und dieser ‚patri-passianische, theo-paschitische Streit' beherrschte von da an das ganze 6. Jahrhundert und ging im 7. Jahrhundert in den ‚mono-theletischen Streit' über (ein Wille oder zwei Willen in Christus, ein göttlicher und ein menschlicher?)" (ebd.).

An diesem Satz ist kaum etwas richtig. Denn die Frage, ob „Christus" leiden oder nicht leiden könne, war nach Überwindung des Doketismus für alle Parteien im affirmativen Sinn entschieden. Der Streit ging um die alte Formel „Gott hat gelitten". Sie war im Lauf der Geschichte, mindestens von den Arianern angefangen, über die Apolinaristen und die Antiochener als ihre Gegner, besonders im Streit zwischen Kyrill und Nestorios diskutiert. Die Arianer mißbrauchten diese theo-paschitische Aussage, um die Gottheit des Logos oder Christi zu leugnen. Den Apolinaristen, die sich zu Nikaia bekannten, warfen die Antiochener vor, daß ob ihrer Logos-Sarx-Symbiose der göttlichen Wesenheit in Christus notwendig ein physisches Erleiden zugeschrieben werden mußte. Weil aus dieser Befürchtung heraus Nestorios die Formel „Gott hat gelitten", auch im Sinne der alten Redeweise von der Idiomenkommunikation, verwarf, beschuldigte ihn Kyrill von Alex-

---

[47] Vgl. *B. Studer*, Consubstantialis Patri. Consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand, in: RevÉtAug 18 (1972) 87–115; Timotheus Ailour., Erster Brief an die Stadt Konstantinopel, syr. u. engl. hrsg. v. *R. Y. Ebied – L. R. Wickham*, A. Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus: JThStud 21 (1970) (321–369) 351–357.

andrien der Zwei-Personen- und der Zwei-Söhne-Lehre. Weil er aber diese Redeweise dabei nicht erklärte und sie im Rahmen seiner Mia-Physis-Lehre gebrauchte, konnte eine neue Verwirrung mit Eutyches entstehen, der den Apolinaristen nahekam. In diesem Streit hatte schon Ephesos (431) eingegriffen, indem es den Theotokos-Titel und die Aussage „Gott hat gelitten" als legitim erklärte (allerdings letzteres nur in den Anathematismen Kyrills, die nicht feierlich bestätigt wurden). Wie dieser Satz zu verstehen sei, erklärte man nicht. Diese Aufgabe übernahm Chalkedon. Die Theo-Paschitismus-Frage wurde keineswegs ausgeklammert; sie ist vielmehr – zusammen mit der Theotokos-Frage – im Prooemium zur Definition ausdrücklich als Motiv für die Abfassung einer neuen Glaubensformel genannt. Nachdem als erster Grund dafür die nestorianische Verweigerung des Theotokos-Titels gegenüber Maria angegeben ist, wird auf den monophysitischen Theo-Paschitismus hingewiesen:

„alii autem confusionem et temperamentum introducentes et unam naturam esse carnis et divinitatis stulte confingentes et *passibilem Unigeniti divinam naturam per confusionem prodigiose dicentes* propter hoc illis omnem machinationem contra veritatem volens claudere praesens nunc sancta et magna et universalis synodus praedicationem hanc ab initio inmobilem docens decrevit . . ." [48]

Chalkedon stand vor einem Dilemma: Einerseits wollte es mit den Antiochenern und Nestorios betonen, daß die Aussage: „Gott hat gelitten" nicht in dem Sinne gedeutet werden darf, daß die göttliche Wesenheit als solche gelitten habe; es wollte aber nicht ein rein menschliches Subjekt in menschlicher Natur (wie die Nestorianer) zum Prinzip des Erleidens machen. Den Eutychianern gegenüber wollte es zugeben, daß „Gott" wirklich gelitten habe, aber nicht im Sinne dieser Schwärmer oder des ihnen zugetrauten Verständnisses. Um aus dem Dilemma herauszukommen, unterschied Chalkedon – nach schon erprobten Vorbildern – zwischen den früher synonymen Begriffen von hypostasis und physis und ermöglichte damit zu unterscheiden, auf welcher Ebene in Christus die Einheit von Gottheit und Menschheit und auf welcher die Verschiedenheit zu suchen sei: die Einheit im Subjekt, die Unterscheidung in der Natur oder Wesenheit. Weil Jesus Christus ein und derselbe (eine hypostasis) in wahrer Gottheit und Menschheit ist, kann die menschliche Geburt aus Maria vom göttlichen Subjekt (das der Gottheit nach aus dem Vater geboren ist) ausgesagt werden. Der Haupttext des Konzils spricht freilich nicht mehr ausdrücklich vom *deus passus*. Aber noch 1970, in seinem Buch „Menschwerdung Gottes", hatte Küng richtig festgestellt, daß die theo-paschitische Frage doch insofern grundsätzlich entschieden wurde, „als bei

[48] Symbolum Chalcedonense, Prooemium, DS nr. 300; am Schluß heißt es nochmals: . . . et illos, qui passibilem deitatem Unigeniti ausi sunt dicere, a sacro coetu expellit.

aller Betonung der Zweiheit der Naturen dem ‚einen und selben einziggeborenen Sohn, dem Gott Logos' eine menschliche Geburt zugeschrieben wird, und zwar mit der Emphase, die dem ephesinischen Ausdruck θεοτόκος eigen ist. Da die menschliche Geburt ein Erleiden bedeutet, ist also auch nach dem Konzil von Chalkedon dem göttlichen Subjekt implizit ein Erleiden zugeschrieben." [49] 1970 war Chalkedon also doch noch gut verständlich gewesen und sauber interpretiert.

Was ist es um die Bedeutung des theo-paschitischen Streites nach Chalkedon? Zunächst sollte man die Gleichstellung von patri-passianisch = theo-paschitisch vermeiden (es sei denn, man wolle damit schon zum Ausdruck bringen, daß in Gott keine Trinität angenommen werde). Jedenfalls darf man das *Neu*aufleben(!) dieses Streites oder die Verlängerung desselben über 451 hinaus nicht dem Konzil anlasten, sondern der Nicht-Rezeption dieser Synode durch die Alexandriner, die fürchteten, sie habe den Nestorianismus definiert, dies durch das „in zwei Naturen". Aus diesem Grunde griffen die Gegner des Konzils immer wieder zu pointierten Formulierungen, welche die Einheit in Christus zum Ausdruck bringen sollten. Dazu gehörte auch die Formel: „Einer aus der heiligen Trinität hat gelitten, einer aus der Dreifaltigkeit ist gekreuzigt worden." Der Patriarch Proklos von Konstantinopel hatte sie schon vor Chalkedon gebraucht, aber mit einer wichtigen Ergänzung: „Einer aus der heiligen Trinität hat im Fleische gelitten." Für ihn ist das Subjekt des Erleidens der Gott-Logos, das Instrument aber das Fleisch. In dieser Form kam das theo-paschitische Problem auch an den Westen heran, der solche pointierte Formeln nicht liebte [50]. Dabei stellte sich dies heraus: wer echt chalkedonisch denken und unterscheiden konnte, wie z. B. Vigilius von Thapsus, Fulgentius von Ruspe und Boethius, konnte diese Formel sofort recht deuten und annehmen. So konnte sie auch durch Papst Johannes II. am 25. März 534 anerkannt werden, womit die Gegner von Chalkedon beruhigt werden sollten.

Diese gaben aber keine Ruhe. Die theo-paschitische Aussage wurde in das sog. Trishagion eingefügt, so daß das Ganze lautete: „Heiliger Gott! Heiliger und Starker, Heiliger und Unsterblicher, der du für uns gekreuzigt worden bist, erbarme dich unser!" In dieser Form war nicht ausdrücklich die Hypostase des Sohnes als Subjekt von Inkarnation und Tod benannt; es war nicht hervorgehoben, daß dieses göttliche Subjekt im Fleische gelitten hat. Vielmehr war nur Gott in seinen höchsten Wesenseigenschaften als der genannt, dem die Kreuzigung zugeschrieben wurde. Der Tod schien dem Wesen Gottes selber zu-

[49] *H. Küng*, Menschwerdung Gottes (Freiburg-Basel-Wien 1970) (622–631: Exkurs II: Kann Gott leiden?) 628 f.

[50] Belege bei *A. Grillmeier*, Vorbereitung des Mittelalters, in: Das Konzil von Chalkedon II (Würzburg ⁴1973) 797–805.

geeignet zu sein – eine andere Art von antiker Gott-ist-tot-Theologie (siehe oben), die selbst gemäßigten Monophysiten verdächtig vorkommen konnte [51]. In dieser Auseinandersetzung brauchte nicht mehr zu geschehen, als das Konzil von Chalkedon zur Geltung zu bringen, das durch diese Übertreibungen getroffen werden sollte.

Dasselbe gilt vom monotheletischen Streit des 7. Jahrhunderts. Daß übrigens der theo-paschitische Streit das ganze 6. Jahrhundert beherrscht haben soll, um dann in die neuen Querelen einzumünden, ist eine rhetorische Übertreibung, welche die mehr als 70 Jahre zwischen dem Tod Justinians [565] und dem Beginn der neuen Diskussion überspringt. Diese aber sollte ein Versöhnungsvorschlag zur Einigung der Anhänger und Gegner Chalkedons sein, der von ersteren ausging, aber leider mit falschen Vorstellungen arbeitete. Denn wiederum ging es um die Auswirkungen der kopflastigen Mia-Physis-Formel. Zwar wollten die Konstrukteure der Versöhnungschristologie [52] nicht die Unterscheidung der beiden Naturen in Christus leugnen. Man wollte aber die Monophysiten durch einen Kompromiß gewinnen: man sage wohl „in zwei Naturen", man spreche aber von *einem* Willen und *einer* Energeia in Christus, da ja alles Wollen und jegliche Tätigkeit in ihm vom Logos als Logos ausgehe. Menschlicher Wille, menschliche Energie brauche nur per modum instrumenti in Bewegung gesetzt zu werden. Man sieht: gerade jenes war gefährdet, was Küng als wichtig an Chalkedon und besonders gut an Leos I. Formel findet: „agit enim utraque forma": die echt menschliche Wirklichkeit und Handlungsfähigkeit Christi. Wiederum lag die Lösung in einer eindeutigen Anwendung und tieferen Rezeption der Grundsätze von Chalkedon. Das war das Werk des großen Theologen Maximos Homologetes [53].

Küng hat also die „große konziliare Tradition" in ungerechtfertigter Weise als „sehr verschieden, kontrastvoll, oft disparat und widersprüchlich" dargestellt, um dann guten Gewissens folgern zu können: „Alles in dieser Tradition kann nicht gleich wahr sein, alles kann nicht gleichzeitig wahr sein" (124). Ist das noch seriöse Dogmenkritik? Ist solche Verzeichnung in einer so wichtigen Sache, dem dogmatischen Christusbild, Gläubigen gegenüber zu verantworten, die selber nicht in der Lage sind, sich ein eigenes Urteil zu verschaffen?

---

[51] Vgl. *J.-M. Garrigues*, La personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur: RevThom 74 (1974) (181–204) 189 f.

[52] *W. Elert*, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit, als Einführung in die alte Dogmengeschichte (Berlin 1957).

[53] Siehe *H. U. von Balthasar*, Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Bekenners (Einsiedeln 1961); *A. Riou*, Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur (Théologie historique 22) (Paris 1973) 73–121.

2. Folgerungen und Perspektiven

Die historisch-kritischen Bemerkungen Küngs zum dogmatischen Christusbild haben im Ganzen seines Werkes nur subsidiären Charakter. Sie sollen den Weg frei machen, um seine Umdeutung der griechisch-christologischen Seinsaussagen in „Bedeutsamkeit" rechtfertigen zu können. Da die klassische Christologie dabei in ihrer schulhaften Trockenheit und dicken Seinshaftigkeit ziemlich grob gezeichnet ist, kann das Bild des konkreten Jesus von Nazaret – nun befreit von theologisch-dogmatischen Verkleidungen – um so wirksamer hervortreten. Diese konkrete Christologie gehört auch zum Besten und wirklich Förderlichen des ganzen Buches, wie auch die Konfrontation dieses Christus mit den Stiftern anderer Religionen. Mit einem Griff scheint ein verdeckender Vorhang vor einem bisher verborgenen Bild zurückgezogen zu sein, so daß es nun im ureigenen Glanz erstrahlt. Als dieser Vorhang werden nicht nur die Schuldogmatik, sondern die Formeln der altkirchlichen Dogmen selbst hingestellt. Sie könnten ja heute nicht mehr verstanden werden. In der Vermittlung eines befreienden Neuheitserlebnisses liegt die Psychologie von „Christ sein". Den Dogmatikern muß es damit zu einer ernsten Gewissenserforschung verhelfen. Vermutlich ist die überraschende Wirkung dieses Buches bei vielen Lesern aber daraus zu erklären, daß sie den Eindruck haben, der traditionelle Glaubensinhalt, ihr Glaube an Jesus als den Sohn Gottes, werde nicht ersetzend uminterpretiert, sondern im vollen Gehalt belassen, aber verständlicher ausgedrückt. Dies wäre tatsächlich ein ideales Ergebnis, wenn es sich nur bestätigen ließe. Die Stunde der Wahrheit wird für „Christ sein" erst schlagen, wenn nun tatsächlich der alte überlieferte Gehalt des Glaubens an Christus als den wahren, präexistenten Sohn Gottes und an den einen Gott als wahrhaft Vater, Sohn und Heiliger Geist nicht mehr in Anschlag gebracht und eine neue Darstellung der christlichen Lehre im reinen Entwurf Küngscher Perspektiven versucht würde. Er meint vielleicht im Schwung seiner Mission für den konkreten Jesus, daß es keiner Lehraussage mehr über ihn bedürfe. Aber schon wurde ernsthaft auf die Notwendigkeit einer „Lehre" hingewiesen. Gerade im weltweiten Kleinkrieg der Exegeten (so E. Käsemann) wird man sie brauchen.

a) *Reflexe Christologie und neues Gottesbild:* Vielleicht ohne sich der Tatsache ganz bewußt zu werden, hat Küng schon begonnen, die ersten Grundzüge einer reflexen Dogmatik auf der neuen Basis zu entwerfen. Denn dies geschieht de facto mit seinen Vorschlägen dazu, wie „Bedeutsamkeit" als leerer, formaler Begriff aufgefüllt werden kann. Diese Füllung geschieht durch Begriffe, die aber selber zunächst wieder formal sind, wie Repräsentant, Stellvertreter und die weiteren in dieser Richtung gemachten Vorschläge. Darauf, daß sie synonym sind,

wurde schon aufmerksam gemacht. Eine gewisse Erweiterung dieses Rahmens bringen einzelne mehr personal-familiäre Bezeichnungen Jesu, wie Vertrauter und Freund. Die Titel „Gottessohn" – selbst im alttestamentlichen Sinn als Machtbezeichnung genommen –, aber auch „Hirte", „Heiland", ferner Amtsbezeichnungen wie „Priester", „Prophet", „König" (380, 427) sollen dabei in den Hintergrund treten. Auch unter den funktionalen Begriffen hat Küng also eine Auswahl getroffen, offensichtlich aus „dogmatischem" Interesse, um nämlich jede amtsmäßige oder gar seinshafte Überhöhung des konkreten Jesus von Nazaret auszuschalten und dessen reines Menschentum zur Geltung kommen zu lassen. Dabei mag schon ein Seitenblick auf das kirchliche Amt gefallen sein.

Wer darüber glücklich ist, von Begriffen wie Hypostase, Physis, Präexistenz befreit zu sein – und nicht nur von Begriffen, sondern auch von dem früher darin ausgedrückten Gehalt –, der mag überlegen, wie formal die neu vorgeschlagenen Titel sind. Sie sind – abgesehen von den zwei genannten familiären Bezeichnungen – samt und sonders aus dem juristischen Bereich. Vielleicht meint man, daß diese wenigen Begriffe genügen, um eben das eine zu leisten: den konkreten Jesus selbst in Erscheinung treten zu lassen, weswegen auf eine eigentliche Dogmatik verzichtet werden könnte. These 7 der „20 Thesen zum Christsein" läßt ja auch wenig Platz dafür:

„So erhob Jesus den Anspruch, Sach-Walter Gottes und der Menschen zu sein. Er fordert eine letzte Entscheidung heraus: nicht für einen bestimmten Titel, ein Dogma oder Gesetz, sondern für seine frohe Botschaft. Aber damit war indirekt auch die Frage nach seiner Person gestellt: Irrlehrer, Lügenprophet, Gotteslästerer, Volksverführer – oder?"

Eben diese Frage nach der Person Jesu, ihrer Stellung zwischen Gott und den Menschen, zwischen Gott und Welt, Gott und Kirche, ferner die Frage nach dem Grund der Einzigartigkeit und Endgültigkeit Jesu werden nach einer theologischen Reflexion rufen, was man als Dogmatik bezeichnen kann. Die Konkurrenz mit Judentum und Islam und mit den anderen Religionen wird die Christen dazu zwingen, eindeutig zu sagen: warum ist Jesus größer als Moses (vgl. Joh 1,18), größer als Mohammed? Eine Reflexion über die Erwählung, die Art der Bindung an Gott, an den monadisch verstandenen Gott, die Unauflöslichkeit und Unwiederholbarkeit dieser Verbindung wird nötig sein. Denn man muß sich darüber klar sein: auch die Väter des vierten Jahrhunderts – sie seien besonders hervorgehoben, weil das Problem in einzigartiger Weise akut war – wußten um „Bedeutsamkeit". Denn die ganze altchristliche Oikonomia-Lehre war nichts anderes als Soteriologie oder Lehre, wie bedeutsam uns Gott sein will in Christus und dem Heiligen Geist. Wie uns Tertullian und Eusebios gezeigt haben, war allen bewußt, daß Jesus vicarius und repraesentator des

Vaters ist. Aber ist nicht ein wesentlicher Unterschied darin, ob ein gewöhnlicher Mensch zum Vikar und Repräsentanten Gottes erwählt wird oder ob der Sohn als solcher kommt und von Gott gegeben ist? Darum kämpften die Väter des 4. Jahrhunderts so sehr gegen die arianische Christologie, die Christus z. B. zum procurator auf rein geschöpflicher Basis machen wollten [54]. Die unnachgiebige Betonung des homoioúsios und der wahren Gottheit Jesu, des Sohnes, des Vaters und des Heiligen Geistes war nichts anderes als Füllung des Begriffes einer in sich leeren Bedeutsamkeit. Auf diese Fülle aber, die den Reiz der großen theologischen Werke des 4. Jahrhunderts ausmacht, sollten wir verzichten, wenn Bedeutsamkeit auf diese wenigen, juristisch-funktionalen Begriffe – wie oben angegeben – verengt wird [55].

Diese Fülle ergab sich für die Väter aus der Zusammenschau von Oikonomia und Theologia, d. h. von heilsökonomischer und innergöttlicher Trinität. Das war der Sinn von Nikaia und von Chalkedon zu sagen, daß wirklich der Sohn zu uns kommt, weil in Gott ein wesensgleicher Sohn ist, wahrer Gott vom wahren Gott. Das Bild des Gottes für uns ist so arm oder so reich, wie das Bild Gottes in sich ist. Wird aber ein monadisch verstandener Gott noch so anziehend sein wie der Vater Jesu Christi, sofern wir ihn mit Nikaia als wahren Vater des wahren und einzigen Sohnes erkannt haben? Es scheint, daß Küng die Rede von der Selbstmitteilung Gottes in Christus und dem Heiligen Geist, eine führende Idee in der Theologie Karl Rahners, nicht liebt. Es ist ja in seiner reinen Erwählungschristologie von unten keine Möglichkeit dafür gelassen. Dennoch fühlt auch Küng dieses Problem – dies innerhalb der glänzenden Partien über den Streit um Gott, wo es heißt: „Offensichtlich ist Jesus öffentlicher *Sach-Walter Gottes* nicht nur in einem äußerlich-juristischen Sinn: nicht nur ein Beauftragter, Bevollmächtigter, Anwalt Gottes. Sondern Sach-Walter

---

[54] Vgl. den Autor des Opus imperfectum in Matthaeum zur Parabel von den Arbeitern im Weinberg nach Mt 20: PG 56, 820. Christus als Verwalter wird dem Hausvater gegenübergestellt und gefolgert: Si ergo alter paterfamilias, alter procurator patrisfamilias, quomodo locum habet ternitas tua?

[55] Man sollte sich keiner Illusion darüber hingeben, daß eine Begründung und Analyse der von Küng vorgeschlagenen Begriffe notwendig würde, selbst wenn in der Verkündigung der Blick der Gläubigen auf den konkreten Jesus zu richten ist. Diese Analyse ist aber mindestens ebenso schwer und umständlich wie die der Begriffe hypostasis und physis. Dies zeigen die umfangreichen begriffsgeschichtlichen Studien zu repraesentatio, z. B.: *A. Zimmermann* (Hrsg.), Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild (Miscellanea Mediaevalia 8) (Berlin-New York 1971); bes. aber: *H. Hofmann*, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert (Schriften zur Verfassungsgeschichte Bd. 22) (Berlin 1974), hier v. a. § 12: Repräsentation und Stellvertretung; § 13: Repräsentation: Verkörperung einer Rolle ... – Wichtiges zum Fehlen dogmatischen Interesses – im Gegensatz zum historischen – bei Küng sagt *H.-J. Kraus*, Die neue Adaption. Zu Hans Küng, „Christ sein": EvTheol 35 (1975) (366–375) 374.

in einem zutiefst innerlich-existentiellen Sinn: ein persönlicher Botschafter, Treuhänder, Vertrauter, Freund Gottes" (307). Und in den weiteren Worten – auf die schon oben Bezug genommen wurde – hätte sich Küng ein Fundament geschaffen, um Nikaia in aller Fülle, wenn auch in neuer Sprache einzuholen: Sach-Walter Gottes in höchster Kompetenz und Wirksamkeit für uns, weil wahrer Sohn von Ewigkeit, zu uns gesandt in der Zeit (vgl. 307–308!). Leider ist dieser Ansatz in der Folge unwirksam gemacht in der leidenschaftlichen Ablehnung von Präexistenz und Deszendenz-Christologie. Dennoch: der Anknüpfungspunkt ist gegeben!

b) *„Christ sein" – Liturgie, Pastoral und Katechese:* Wenn all das abgeschüttelt werden soll, was angeblich *heute* nicht mehr verstanden wird, müßten Liturgie, Katechese und Pastoral gründlich umgestaltet werden, unmittelbar nach der Durchführung der konziliaren Reform. Wer sich auf „Christ sein" einstellt, muß bei der Feier der Liturgie die altkirchlichen Bekenntnisse und Gebete dauernd in „Bedeutsamkeit" übersetzen. Würden aber Liturgiefeier und Sakramentenspendung auf den neuen vereinfachten Grundriß reduziert, so wäre dies ein radikaler Bruch mit der Vergangenheit der betenden und feiernden Kirche. Lex orandi – lex credendi! Fiele dies alles, so vertrockneten viele Quellen lebendiger Inspiration, und auch die schönen Worte, mit denen Küngs Buch schließt, würden Grund und Boden verlieren: „In der Nachfolge Jesu Christi kann der Mensch in der Welt von heute wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben: in Glück und Unglück, Leben und Tod gehalten von Gott und hilfreich den Menschen" (594). Ob schließlich die nüchternen juristischen Ausdrücke wie Sachwalter, Stellvertreter, Repräsentant Christus für Kinder und Jugendliche verständlicher und anziehender machen als das familiäre „Sohn", ist mehr als fraglich. Mit Recht sah Athanasius die Bedeutung von Nikaia darin, daß es die Verkündigung über Jesus Christus von den von Arianern bevorzugten philosophischen Begriffen agenetos-genetos, ungeworden-geworden (geschaffen) zurücklenkte zu den biblischen Ausdrücken „Sohn" und „Wort" [56]. Setzen auch wir die juristischen Termini an zweiter Stelle und die biblischen Aussagen an die erste: Jesus Christus ist unser Sachwalter und Anwalt, weil er Sohn ist; und er ist es damit in einem unüberholbaren Sinn. Er ist nicht zuerst Sachwalter, um darob auch den Titel „Sohn" erhalten zu können.

c) *„Christ sein und Ökumene":* Hans Küng wurde als ein „ökumenischer Glücksfall" bezeichnet. Wahrscheinlich war damit – unter der Sicht der Deutung der Person Jesu Christi – nur ein bestimmter Kreis von Christen gemeint. Wer Kontakt mit den chalkedonischen Kirchen

[56] Vgl. Athanasius, Or. I. c. Arianos 10: PG 26, 32A–33A.

des Ostens und den nicht-chalkedonischen Orthodox-Orientalischen Kirchen hat, wird hier nüchterner, ja sogar besorgt urteilen. Auf den Tagungen von ‚pro oriente' in Wien gab es bei Anhängern und Gegnern Chalkedons energische Proteste und äußerst harte Urteile über westliche Bereitschaft, das Nicaenum „umzudeuten" und von einem klaren Bekenntnis zur Gottheit Christi abzurücken. Ja, ein führender Ökumeniker erklärte, wenn katholische Theologen unter sich selbst in bezug auf diese Dogmen uneins würden, habe es keinen Sinn mehr, mit ihnen zu reden. Man registriert – im buchstäblichen Sinn zu nehmen – auf östlicher Seite aufmerksam alle Veröffentlichungen dogmenkritischer Art, um sich ein Urteil über die Möglichkeiten weiteren ökumenischen Gesprächs zu bilden. Damit soll keineswegs die Aufgabe einer Übersetzung des Alten in neue Sprache verkannt werden. Die Rücksicht aber auf die Kirchen mit betont traditioneller Bindung und mit beispielhaft tiefem Glauben erfordert von unserer Seite äußerste Behutsamkeit. Tatsächlich ist heute ein gläubiger Mitvollzug des Konzils von Nikaia und der Menschwerdungslehre von Chalkedon – trotz der verschiedenen Sprache – die eigentliche Brücke zwischen den Kirchen des Ostens und der katholischen Kirche, wie auch hin zur Orthodoxie der getrennten Kirchen des Westens und allen Christen, die zur Basis-Formel des Ökumenischen Rates der Kirchen stehen [57].

Durch Hans Küng hat die Diskussion um Jesus Christus einen mächtigen Anstoß erhalten. Der Nazarener hält die Geister immer noch im Banne. Ist es Küng gelungen, der Person Jesu Christi die große Spannung zu geben, die ihr vom Glauben von Nikaia her eigen ist, oder hat er im Bemühen beides zusammenzubringen: Geheimnis und Verständlichkeit, eben diese Spannung gemindert? „Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est." „Nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch einbeschlossen sein vom Geringsten, das ist göttlich!" Gilt dies nicht in ureigenster Weise vom Sohn Gottes, der Mensch geworden ist? [58]

[57] Siehe oben II 5 (Küng 467).

[58] Vgl. *H. Rahner*, Die Grabschrift des Loyola, in: *ders.*, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe (Freiburg-Basel-Wien 1964) 424.

Christologie zwischen kirchlichem Glauben und modernem Bewußtsein

Die nachkonziliare Zeit war von vielerlei Bewegungen und Aufbrüchen gekennzeichnet. Bei den einen führte das zu neuer Hoffnung, bei den anderen zu tiefer Beunruhigung. Die Theologie war an den Bewegungen der letzten Jahre intensiv beteiligt, z. T. diese selbst mit verursachend, z. T. sie nachträglich reflektierend. In einer ersten Phase waren viele Kräfte der Erneuerung darauf konzentriert, die Kirche und ihren Glauben zur Welt hin zu öffnen und ihre Relevanz zu erweisen. Man bemühte sich, trennende Mauern zwischen Kirche und Theologie einerseits und moderner Welt andererseits abzureißen. Am Ende dieser Phase stand allerdings ein beträchtliches Erschrecken: indem man sich derart um den Erweis der Relevanz der Kirche und ihres Glaubens für den Menschen unserer Zeit gemüht hatte, war man unversehens in die Gefahr geraten, die Kirche und den Glauben der Welt so anzupassen, daß das unterscheidend-Christliche nicht mehr recht sichtbar war. Eine angepaßte Kirche aber ist eine irrelevante Kirche. Dieses Erschrecken leitete eine Phase der Besinnung auf das Eigene der Kirche ein. Man erkannte, daß Identität und Relevanz nur miteinander wachsen. Die Reflexion auf das Eigene und Unterscheidende des Christlichen führte rasch zu dem einzig möglichen Resultat: Das Unterscheidende ist Jesus Christus selbst. Ihm wandte sich folgerichtig das theologische Interesse mehr als je zuvor zu. *W. G. Kümmel* hat kürzlich den ersten Teil eines umfangreichen Literaturberichts „Ein Jahrzehnt Jesusforschung (1965–1975)": ThRdSch N. F. 40, 1975, 289–336, vorgelegt. Er belegt die Breite und Intensität der derzeitigen christologischen Bemühungen. Stets geht es dabei sowohl um eine exaktere Aufhellung der Ursprünge der Christologie im NT und ihren vorkanonischen Traditionen als auch um eine Übersetzung ihrer verbindlichen Gehalte in die Sprache unserer Zeit. Nicht immer wird dabei der bleibende Ertrag der dogmengeschichtlichen Tradition in genügender Weise in die neueren Versuche integriert.

Im folgenden wird eine sehr begrenzte Auswahl repräsentativer christologischer Bücher vorgestellt. *Martin Hengels* Buch, „Der Sohn Gottes", und sein Artikel „Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum", repräsentieren nachstehend den weitgefächerten Bereich exegetischer Jesus-Forschung. Zwei Werke *Alois Grillmeiers*, „Christ in Christian Tradition" und „Mit ihm und in ihm" geben Einblick in das, was die Dogmengeschichte zu heutigen christologischen Bemühungen beisteuern möchte. In *Walter Kasper*, „Jesus der Christus" sowie *Edward Schillebeeckx*, „Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden", geht es schließlich um neueste systematische Entwürfe zur Christologie. Die Verwandtschaft der Fragestellungen und die Unterschiedlichkeit der Antwortversuche lassen deutlich werden, daß sich die Christologie in einem Spannungsfeld vollzieht: zwischen dem kirchlichen Christusglauben, der sich im Kanon der ntl. Schriften und in den christologischen Dogmen artikuliert hat, und dem neuzeitlichen Bewußtsein, das der Behauptung eines definitiven Ergangenseins von Heil und Erlösung mit größter Skepsis begegnet.

Es sei an dieser Stelle auch auf weitere christologische Beiträge im vorliegenden Heft aufmerksam gemacht. A. Grillmeier und H. Riedlinger haben sich eingehend mit *Hans Küng*, „Christ sein", auseinandergesetzt. Im Rezensionsteil findet sich eine Besprechung des Buches von H. Heinz, „Der Gott des Je-mehr", in dem es um die

Theologie H. U.v. Balthasars geht, insofern sie ihre Mitte in einer trinitarischen Christologie hat. W. Löser, S. J.

I

Hengel, Martin, *Der Sohn Gottes.* Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. 8° (144 S.) Tübingen 1975, Mohr; *ders., Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum.* Der gekreuzigte Gottessohn, in: H. v. Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes. 8° (260 S.) Düsseldorf 1975, Patmos-Ppb.

Das Büchlein „Der Sohn Gottes" will Ergebnisse zusammenfassen und Ausblicke geben. Es soll eine Schneise geschlagen werden durch das Dunkel der beiden ersten Jahrzehnte vom Tode Jesu bis zu den frühen christologischen Bekenntnissen (wie sie Paulus überliefert in Phil 2, 6–8 und Röm 1, 3–4). In vier Einleitungsabschnitten (9–34) wird das Vorhaben genauer bestimmt. Es sollen die Voraussetzungen vieler neuer christologischer Entwürfe kritisch geprüft werden, nämlich die Thesen der „religionsgeschichtlichen Schule". Ist die Christologie des „Sohnes Gottes" in diesen Bibeltexten „eine synkretistische Paganisierung des Urchristentums", gab es einen „mehrfache(n) grundsätzliche(n) Bruch auf dem Wege von Paulus zu Jesus"? (34). In einem langen Kapitel über die „Religionsgeschichte" (35–89) führt H. die Belege vor, von denen her seinerzeit auf einen „hellenistischen" Mutterboden der Sohn-Gottes-Christologie geschlossen wurde. Die Beurteilung dieser Zeugnisse geschieht im Überblick, in beinahe thesenhaften Sätzen mit ebensolcher kurzer Begründung im Text, in umfangreichen Anmerkungen werden die Einzeluntersuchungen und die nach H.s Urteil wichtige Literatur genannt. Dabei kann der Verf. auch auf eigene Untersuchungen verweisen. Er faßt hier also Überlegungen und Ergebnisse langer Arbeit in einfacher Form zusammen. Das Belegmaterial betrifft die hellenistischen Mysterien, den Herrscherkult, die „Vorstellung vom göttlichen Menschen", den „gnostischen Erlösermythos", hellenistische „Sendungsvorstellungen" und Götterepiphanien. Die Untersuchung kommt in einem ersten Schritt zu einem „im ganzen wenig befriedigenden Ergebnis" (67) für „die ständig wiederholte Meinung, die Entwicklung der Sohn-Gottes-Christologie sei ein typisch hellenistisches Phänomen und bedeute einen Bruch im Urchristentum" (41). In einem zweiten Teil dieses mehr analytischen Kapitels führt H. Zeugnisse an aus dem „antiken Judentum", in welchen er „Bausteine" für die christologische Konzeption des Urchristentums findet, Texte aus der jüdischen Weisheit, aus jüdisch-hellenistischem Schrifttum, aus Qumran, der „jüdischen Mystik", Philo von Alexandrien (67 ff.). – Im folgenden Kapitel (90–130) bringt H. eigene Gedanken „zum Problem der Entstehung der frühen Christologie". Ihre „Wurzeln" bilden, so lauten seine Schlußfolgerungen, der historische Jesus selbst, der in einen schimpflichen Tod ging, und das „Auferstehungsgeschehen", letzteres ist auch der unmittelbare Anstoß zur Entstehung der Christologie. Für die entscheidende Stellung des Titels „Sohn Gottes" lassen sich als „historische Gründe" erschließen: das Gottesverhältnis Jesu, der messianische Schriftbeweis, die durch Jesus selbst angeregte Identifizierung mit dem „Menschensohn", sprachliche Annäherungen (pais) (93–104). Als Träger dieser Entwicklung ergeben sich griechischsprechende Judenchristen (105). Ihnen liegen die wesentlichen „Bausteine" der frühen christologischen Konzeption vor; in den behandelten Texten finden sich Belege dazu, weitere werden im Verlauf der Nachzeichnung der Entwicklung noch genannt, z. B. „Michael-Melchisedek" im Fragment aus Höhle 11 in Qumran, eine gottnahe Mittler- und Erlösergestalt, erhält Prädikate, die vom Urtext her nur Gott galten (126 ff.). Diese Judenchristen haben aber auch die schöpferischen Qualitäten und die Fähigkeiten, man denke nur an die Vielseitigkeit des jüdischen Denkens um die Zeitwende, zugleich an die schon in der Antike deutliche „einzigartige intellektuelle, immer neue Denkanstöße integrierende Begabung" der Juden (67). H. weist hin auf die Begegnung mit dem griechischen

Geiste, die sich im „Judentum" seit dem Exil und seit Alexander immer mehr vollzieht (67). Es ist also in diesem Milieu in zwei Jahrzehnten die erste „Sohn-Gottes"-Christologie entstanden. Es lassen sich die Vergleichsvorstellungen aufweisen und zugleich die Verzahnung und das Umsichgreifen dieser zuerst „in Hymnen" gefaßten Aussagen verständlich machen. Schon das erste „Bekenntnis zur Erhöhung Jesu als Menschen- und Gottessohn in der Auferstehung und in seiner Einsetzung als endzeitlichem Bevollmächtigten Gottes stellte das Urchristentum sofort vor" weitere Fragen (106). Der damalige jüdische Sprachgebrauch vom Sohn Gottes ist bereits mit den Denkmodellen der Präexistenz, der Schöpfungsmittlerschaft und Sendung in die Welt verwandt (104–120). Die Aufnahme von Gottesprädikaten wie „Kyrios" läßt sich als weitere Konsequenz zeigen (120–130). Die besondere Konzeption des Hebräerbriefes bietet eine zeitlich spätere, aber eindrucksvolle Bestätigung (131–136).

In der Zwischenzeit hat H. einen Artikel „Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum" in dem Sammelband von H. v. Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes, 90–111, veröffentlicht. Dort legt er weitere Untersuchungen vor, die die oben genannten Ergebnisse an folgenden ntl. Texten bestätigen: am „Prolog" und einigen anderen Stellen aus dem JohEv und im 1. Johannesbrief, in einer weiteren Untersuchung des Hebräerbriefes mit Blick auf die „Engelchristologie", wie sie später (2. Jh.) der Hirt des Hermas kennt, sowie am „Hymnus" aus Phil 2, 6–11. Ebenso kurz und leicht lesbar mit ausgewählter, treffender Belegliteratur in den Anmerkungen faßt H. hier zusammen, daß nicht einmal der Höhepunkt christologischer Spekulation im JohEv „als synkretistisch-spekulative Verfremdung der ursprünglichen, schlichten Botschaft Jesu oder der Urkirche" verstanden werden darf (97). Die „Engel"-Vorstellungen des Hebräerbriefes und die dort verwandte Hohepriester-Gestalt stammen erst recht nicht daher. Die ältere Christologie des Philipperhymnus erweist sich als der Struktur nach aufgenommen in diese späteren Schriften (107). In den abschließenden zusammenfassenden Überlegungen (106–111) stellt H. noch einmal die sich entsprechende Struktur und die „innere Folgerichtigkeit" der ntl. Christologieentwicklung „zwischen 50 und 100 n. Chr." dar. Darin spielen die „vorgegebenen jüdischen Denkformen" die entscheidende Rolle. – Ein längeres Schlußkapitel in dem Buche H.s „Der Sohn Gottes" (137–144) gibt prägnant zusammengefaßt einen Überblick und „theologische Folgerungen". Es zeigt sich das gleiche, schon genannte Ergebnis. Die schnelle Entwicklung der frühen Christologie und ihre grundsätzlich folgerichtige Übereinstimmung in der Struktur wird aufgezeigt. Andersartige Entwürfe sind dadurch mit größter Eindringlichkeit auf den Quellenbefund zurückverwiesen .– Auch aus methodischen Gründen verdient H.s Arbeit Beachtung. Obwohl er nur in Nebenbemerkungen zur Methode der exegetischen Forschung Stellung nimmt, bietet dieser „Ausblick" zugleich eine glänzende Apologie für die Bedeutung der religionsgeschichtlichen und historischen Methode innerhalb der Exegese. Wer die Belege, die H. anführt, kennt und die von ihm bevorzugte Literatur wirklich wägt, ist auf dem Holzwege, falls er solche Arbeitsweise als „archäologische" Methode oder als „Titelchristologie" mißversteht.

F. Lentzen-Deis, S. J.

II

Grillmeier, Alois, S. J., *Christ in Christian Tradition*, Vol. One, From the Apostolic Age to Chalcedon (451), Second, Revised Edition, translated by *John Bowden*. 8° (XXII a. 599 p.) London & Oxford 1975, Mowbrays.

Noch bevor die erste Ausgabe von Christ in Christian Tradition (1965) in der Sprache des Autors veröffentlicht worden ist, liegt schon die zweite vor, vom Autor und seinem Übersetzer, Dr. John Bowden, gänzlich überarbeitet und auf den Stand der Forschung gebracht. Die französische Übersetzung von 1973 ist damit leider weitgehend außer Kurs gesetzt. Glücklicher werden demgegenüber die italienischen

Leser sein dank der Übersetzung, welche P. Samuele Olivieri OFM, Fiesole, schon abgeschlossen und der Verlag Paideia, Brescia, übernommen hat. Eine so rasche Neuedition und ihre internationale Verbreitung bestätigen auf ihre Weise das Echo auf ein Werk, das durch die Kritik einmütig als eine meisterhafte geschichtliche Synthese der Christologie der ersten Jahrhunderte begrüßt worden ist.

Der Untertitel der ersten Ausgabe: „From the Apostolic Age to Chalcedon (451)" findet sich nun ergänzt durch die Hinzufügung: „Volume One". Der Verf. kündigt nämlich einen 2. Band an, der schon weit gefördert sei und die Darstellung der Geschichte der Christologie bis zum Beginn des 7. Jh. weiterführen wird. Man darf erwarten, daß diese Fortsetzung die Geschichte des Monophysitismus, des Neu-Chalkedonismus, des strengeren Chalkedonismus und des Nestorianismus im Zeitalter Justinians behandeln wird, um so die Entwicklung der Christologie in den nicht-chalkedonischen Kirchen und besonders die Anfänge der byzantinischen Scholastik des 6. Jh.s – die ihre eigene Bedeutung für die moderne Christologie hatte – zu klären. Ein 3. Band soll dann vom Monotheletismus, dem Ikonoklasmus, dem spanischen Adoptianismus handeln und so die Entfaltung der christologischen Überlieferung bis heran an die Karolingerzeit und das Konzil von Frankfurt (792) verfolgen. – Die Weite des Programms hätte jeden anderen entmutigt als G., der mit den Qualitäten des Spezialisten eine besondere Arbeitskraft verbindet. Weit davon entfernt, sich in das reine Studium der Vergangenheit zu verlieren, zeigt er sich an den aktuellen Fragen der Christologie interessiert (Cristologia antica e ermeneutica moderna, la discussione attuale sulla cristologia calcedonese [Brescia 1974]; Mit ihm und in ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven [Freiburg – Basel – Wien 1975]); er nimmt zudem aktiv am ökumenischen Dialog mit den Nicht-Chalkedonikern teil. Man möchte dem Verf. Zeit und Kraft wünschen, um sein großes Programm zu Ende zu führen.

Das, was der 1. Band, der die Periode der Bildung des christologischen Dogmas von den ersten Entwicklungen an bis zum Konzil von Chalkedon behandelt, bietet, ist eindrucksvoll. Die rund 200 Seiten des ursprünglichen Artikels (Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon I [Würzburg 1951] 5–202) sind unterdessen auf rund 600 Seiten in der 2. Auflage des 1. Bandes angewachsen. Indes, von hier bis dort zeigen sich dieselbe Leitlinie und dieselbe Methode. Das Leitmotiv ist die sich als fruchtbar erweisende Intuition von den zwei rivalisierenden Schemata „Logos-Sarx" und „Logos-Anthropos", mit denen G. die klassische, aber mehr und mehr unbefriedigende Gegenüberstellung einer „alexandrinischen" und einer „antiochenischen" Christologie oder Schule ersetzt hat. Er betont aber ausdrücklich die zeitliche Grenze der dogmengeschichtlichen Bewegung unter dieser Thematik (vgl. S. 445). Mit Hilfe dieses Gegensatzpaares „Logos-Sarx" und „Logos-Anthropos" gelingt es jedenfalls, das Werden einer christologischen Anthropologie schärfer als sonst in den Blick zu bringen. Damit ist auch der Boden bereitet, um die Nachwirkungen einer getarnten apolinaristischen Konzeption der Person Jesu Christi – eingedrungen auf dem Weg der domestizierten Mia-Physis = Formel – aufspüren zu können. Selbstverständlich will G. mit der Betonung dieser Schemata nicht die anderen nachweisbaren Unterschiede zwischen „alexandrinisch" und „antiochenisch" vergessen machen. – Die Methode ist historisch-kritisch und philologisch, angewandt auf die wichtigsten Bezeugungen des Christusglaubens in der Zeit vom NT bis Chalkedon. Ein Beispiel dafür, wie weit sich G. auf begriffsgeschichtliche Analysen einlassen kann, ist in seiner Untersuchung über „Kyriakós Anthropos" gegeben, wovon er auf der International Conference On Patristic Studies, Oxford 1975, berichtet hat. Was aber die Eigenart des Verf.s am meisten charakterisieren kann, ist seine Kunst, die in den Analysen mit erstaunlicher Einzelkenntnis erarbeiteten Ergebnisse in Zusammenfassungen auf das Wesentliche zurückzuführen. Detailuntersuchungen zu den

wichtigsten Vätern werden mit solcher Leichtigkeit in eine umfassende Synthese (mit Kennzeichnung von Gruppen, Epochen, Entwicklungen) integriert, daß sich für den nicht aufmerksamen Leser die Operation aus einer prästabilierten Harmonie zu ergeben scheint. Der kritische Leser ist aber durch die vielen Texte in die Lage gesetzt, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Unbegründete Globalbetrachtungen sind vermieden.

Zwei Unterschiede zwischen der 1. und der 2. Auflage sind hervorzuheben: zunächst die Bibliographie, die auf den neuesten Stand, besonders für die westlichen Publikationen seit 1965, gebracht ist. Die Anmerkungen zeugen von dem eingebrachten Reichtum. Vielfach sind auch in den Text leichte Ergänzungen oder Präzisierungen eingefügt, vor allem im 3. Teil (Kerygma-Theologie-Dogma: Ephesus und Chalkedon). Mag auch dieser Teil, so wie der erste (The Birth of Christology), substantiell unverändert bleiben, so stellt man hingegen fest, daß der zweite (The First Theological Interpretations of the Person of Christ: From Origen to Ephesus) eine tiefgreifende Neubearbeitung erfahren hat, was die 17 Seiten der Erstausgabe (175–192) zu fast 150 (153–301) aufgebläht hat. Eusebius von Caesarea, Laktanz, Aphraat, Asterius, Arius und der Arianismus, das Konzil von Nikaia, Markell von Ankyra, der Origenismus des Aponius: darauf haben sich offensichtlich die Hauptanstrengungen bei der Revision konzentriert. Daraus ergibt sich eine vertiefte Schau der Logos-Theologie, wodurch dann die Beziehung der Christologie zur Trinitätslehre der zur Zeit von Nikaia lebenden Väter schärferes Relief bekommt.

Ohne zur Frage, ob der Arianismus alexandrinischen oder antiochenischen Ursprungs sei, Stellung zu nehmen, erklärt G. diesen als einseitiges Zu-Ende-Denken der Halbheiten des (noch) orthodoxen vor-nikänischen Subordinatianismus (219). Gerade dadurch, daß Arius die mittelplatonische Theologie mit der biblischen Idee der Schöpfung verband, verschärfte er die Kluft zwischen der ungewordenen Monade und dem ersterschaffenen „Sohn" (223, 229–230). Markell von Ankyra war auch seinerseits um die Monarchia besorgt; indem er aber das Homooúsios annahm, das Arius verwarf, und es auf seine Weise erklärte, konnte er dem Sohn keine Eigenhypostasie gegenüber dem Vater zuteilen (180–182). Man sieht übrigens, wie die Lehre von den zwei Willen Christi, die nach Origenes vergessen war, wieder zum Vorschein kommt, und dies wie ein Vorspiel zur Logos-Anthropos-Christologie; doch ist die Reaktion Markells noch ganz anti-arianisch, noch nicht anti-apolinaristisch (und gewiß noch weniger anti-monotheletisch!), und seine Soteriologie bleibt, wie die des Athanasius von Alexandrien, vom Typ „Logos-Sarx" (285–287). Hervorzuheben ist auch die verlockende Hypothese G.s, der zufolge die *Thaleia* des Arius eine Reaktion auf die *Expositio fidei* des Gregor Thaumatourgos sei (232–238). Eine endgültige Antwort kann hier freilich erst gegeben werden, wenn die gesamte Überlieferung der *Expositio f.* (griechisch; in den verschiedenen orientalischen Sprachen) im Rahmen der Werke Gregors von Nyssa vorliegt.

Die Neuausgabe von CCT I beschränkt sich nicht darauf, die Christologie nur aus ihrer Zuordnung zur „Theologia" (im Sinne nach-nikänischer Terminologie genommen) anzuvisieren; sie geht auch mehr auf die „Oikonomia" ein, d. h. auf die soteriologischen und ekklesiologischen Dimensionen, dies besonders im Fall des Markell von Ankyra. So wird der Leser künftig nicht nur über eine Geschichte des christologischen Dogmas im engeren Sinn verfügen. Zudem ist Nikaia als erstes Konzil der konstantinischen Reichskirche auch von dieser Seite her gewürdigt (250–264), Perspektiven, die dann in der Untersuchung des Verf.s „Auriga Mundi", in: Mit ihm und in ihm (386–419) weitergeführt sind. So hat der Leser also insgesamt die seltene Chance, die letzten Forschungen schon in ein „Handbuch" eingefügt zu finden, das ohne Zweifel für lange Zeit „klassisch" bleiben wird.

Der kommende 2. Band wird – aus sachlicher Notwendigkeit – mehr den nichtgriechisch-orientalischen Überlieferungen Rechnung tragen müssen, besonders den

koptischen, syrischen und armenischen, die sich in ihrer Stärke erst nach Chalkedon zur Geltung bringen werden, zum Teil in Reaktion gegen dieses Konzil; man wird sie um so mehr einer Beachtung würdigen, als sie schon in einer ferneren Vergangenheit wurzeln, der man das Bürgerrecht im Schoße der Universalkirche nicht verweigern sollte. Im Fall etwa der syrischen Welt bewahren diese Traditionen viel von der semitischen Kultur, welche die Wiege des Christentums gewesen ist. Gerade die, welche dem Hellenismus allzuviel an Einfluß auf die altkirchliche Christologie zuschreiben möchten, sollten Gelegenheit haben, diese Einseitigkeiten auszugleichen. G. hat schon einen ausbaufähigen Versuch in dieser Richtung gestartet, so etwa in der Darstellung der frühen juden-christlichen Deutung Jesu (37–53) oder in der Zeichnung der Christologie Aphraats (214–218). Könnte nicht eine weitere Edition des Werkes mehr Gerechtigkeit einem Mann zuteil werden lassen, der viel berühmter und bedeutsamer ist, nämlich Ephrem von Nisibis? Liegt doch schon eine kritische Ausgabe vor, wozu denn auch die Arbeiten von E. Beck einen sicheren und leichten Zugang geschaffen haben. Sicherlich verdient dieser Mann mehr als den flüchtigen Blick, der ihm in einer Anmerkung der gegenwärtigen Ausgabe gewährt wird (335, Anm. 28). Vielleicht wird diesem Anliegen in etwa schon in der italienischen Übersetzung des Bandes Rechnung getragen. Nebenbei, umfaßt die „christliche Überlieferung" nicht auch das lebendige Zeugnis der Liturgie, neben dem der „Hirten und Lehrer der Kirche" (85–104)? Eine ideale Synthese müßte also auch der *Ecclesia orans* ihren Platz geben wie auch der christlichen Kunst, die G. so gut zu befragen verstand in seinem Buch „Der Logos am Kreuz" (1956) und in seinem ersten Beitrag in: „Mit ihm und in ihm" (19–75). Hier sind auch einige Abschnitte über die Christologie und ihre Bedeutung für die Spiritualität zu finden (z. B. 346–450; 716–735, wo es über die Mysterien des Lebens Jesu geht). Diese Studien sind also zur Ergänzung heranzuziehen. Man muß übrigens zugeben, daß derartige Untersuchungen für die ersten vier Jahrhunderte ziemlich schwierig sind.

Durch die geschichtliche Studie G.s geht ein leichter apologetischer Zug: Das authentische Antlitz Christi findet sich in seiner Integrität, befreit von jeder Mißbildung, aufs Ganze gesehen nur in der Tradition der Gesamtkirche. Und tatsächlich, wäre die charismatische Erfahrung derer, die sich heute am Namen Jesu berauschen, etwas anderes als eine armselige und gefährliche Illusion ohne jene Unterscheidung der Geister, die sich am apostolischen Kerygma orientiert, was Paulus schon seinen Gemeinden in Erinnerung gerufen hat? Die Tradition der ersten Jahrhunderte, und besonders das Dogma der Konzile von Nikaia und Chalkedon, sind nichts anderes als eine Entfaltung und Verteidigung dieses Kerygmas. Weit davon entfernt, sich „den Elementen dieser Welt" zu unterwerfen, um sich hellenisieren zu lassen, bestätigte und hielt sich diese Überlieferung als eine *lectio difficilior* durch gegen diejenigen, welche sich auflösen wollten, indem sie dieselbe den Zeitphilosophien und -theologien anpaßten (249). (In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, daß G. – zusammen mit Y. Congar – für das Verständnis der Dynamik christlicher Tradition auf die Rezeptions-Struktur dieses Vorgangs aufmerksam gemacht hat. Das bedeutet, daß nach der ersten Konsolidierung von Gemeinden und Teilkirchen diese in einen regen Austausch traten, der sowohl Vertrauen wie Kontrolle in sich enthielt. Vgl. G., Konzil und Rezeption, in: Mit ihm und in ihm, 303–334. Dies hätte im vorliegenden Werk wohl noch mehr konkretisiert werden können. Vgl. *J. Barbel* †, Einführung in die Dogmengeschichte [Aschaffenburg 1975] 155–165). Die Geschichte selbst richtet also ihre Warnung an diejenigen, die versucht sind, die Christologie den Versuchungen jeden beliebigen Systems auszuliefern: Die „christliche Parodosis" über Jesus Christus, den Herrn unserer Geschichte, bleibt die *via regia* des Glaubens, die sich ebenso vom ekstatischen „Schrei" wie vom Imperialismus der menschlichen Vernunft fernhält. A. de Halleux

III

Grillmeier, Alois, *Mit ihm und in ihm.* Christlogische Forschungen und Perspektiven. Gr. 8° (765 S.) Freiburg – Basel – Wien 1975, Herder.

Endlich liegen die weit verstreuten christologischen Aufsätze von Alois Grillmeier in einem stattlichen Band gesammelt vor. Sie bilden ein wichtiges Pendant zu seiner inzwischen in einer stark erweiterten zweiten Auflage erschienenen Geschichte der patristischen Christologie „Christ in Christian Tradition", die es unbegreiflicherweise noch immer nicht in deutscher Sprache gibt. Dem Leser dieses Bandes wird das Unerfreuliche dieser Lücke erst wieder vollends bewußt, so daß man nur den dringenden Wunsch um baldige Abhilfe äußern kann.

In einer kurzen Rezension auch nur andeutend die Fülle dessen zu skizzieren, was hier geboten wird, ist unmöglich. So bleibt nur eine Auswahl und der Hinweis auf die Gliederung des Ganzen. G. hat seine Abhandlungen in fünf Gruppen zusammengefaßt. Die erste, überschrieben „Zum Christusbild der Väterzeit" (17–216), enthält einen umfänglichen Beitrag zur Bildtheologie der Väterzeit, in den auch größere Stücke aus G.s Monographie „Der Logos am Kreuz" (Mchn 1956) umgearbeitet und weiterentwickelt aufgenommen sind. Es folgt die in ihrer Erstform 1949 veröffentlichte Arbeit „Der Gottessohn im Totenreich". Der Verf. hat hier als einer der ersten die 1940 edierte Passah-Homilie Melitons von Sardes eingehend ausgewertet und dann den Weg des Descensus-Themas bis in die Endphase der christologischen Dogmenbildung verfolgt. Er hat damit unentbehrliche Grundlagenarbeit für jede theologische Auswertung dieses heute vor allem durch die Arbeiten Hans Urs von Balthasars neu in die Mitte des theologischen Interesses gerückten Themas geleistet. Auch der folgende Traktat „Das Erbe der Söhne Adams", der „ein Beispiel griechischer Erbsündelehre aus frühchristlicher Zeit" entfaltet, ist der theologischen Erschließung von Melitons Homilie gewidmet (gleichfalls schon 1949 entstanden), geht sie von einer anderen Seite her an und ordnet sie wiederum in den Umkreis patristischen Denkens ein. Wer in dem abschließenden Beitrag des 1. Tl.s, „Maria Prophetin", nur eine Sammlung von Belegen für einen marianischen Titel in der Väterzeit vermuten würde, wird mit Erstaunen feststellen, daß es hier in Wirklichkeit um eine tiefgehende Erhellung des frühchristlichen Verständnisses von Prophetie und so um ein bedeutendes Kapitel Pneumatologie und Ekklesiologie geht. „Indem die kirchlichen Schriftsteller so häufig von Maria der Prophetin sprechen, bleibt viel von dem urkirchlichen Bewußtsein um die Gabe der Prophetie lebendig. Ja der Begriff der Prophetie erhält eine Vertiefung ... Wir sehen z. B. im Bilde von ‚Maria der Prophetin' keine Spur einer heidnischen Mantik. Maria ist keine Pythia. Indem die Szene der Verkündigung ... und die Begebenheit im Hause des Zacharias zusammengeschaut werden, ergibt sich eine Verlagerung des Schwergewichtes der Prophetie weg vom Ekstatischen zum innerlich-Gnadenhaften ... Auch das Element des ‚Vorausschauens' ist nicht ausschlaggebend ... Wenn Maria in der Geschichte der Mystik ein Platz gebührt, dann hat ihre Gestalt darin immerhin die eine Bedeutung, daß an ihr alles vom Peripheren zum Wesentlichen und Innerlichen zieht" (215 f.).

Der zweite Teil ist überschrieben „Konzil und Ökumene" (219–300). Ein erster Beitrag „Häresie und Wahrheit" versucht im Spiegel der christologischen Streitigkeiten des 5. Jh.s typische Faktoren der Kirchenspaltung zu erforschen und von da aus Leitsätze zu entwickeln, die in kritischen Situationen Geltung haben, vor allen Dingen aber auch helfen wollen, zu einer Überwindung der Spaltung chalkedonischer und monophysitischer Christologie zu kommen. Von der gleichen Grundeinstellung her behandelt der nächste Aufsatz das „Scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht". Wieder bietet G. aufgrund des heute zugänglichen Quellenmaterials und auf der Basis des neuesten Forschungsstandes eine äußerst nuancierte Untersuchung. Nestorios wird

nicht in einer anachronistischen Besserwisserei einfach reingewaschen: „Der Tatbestand der anscheinend vorhandenen Verletzung oder Gefährdung der Tradition in einem wichtigen Punkt vor dem Forum der kirchlichen Öffentlichkeit ist anzuerkennen" (280). Aber andererseits wird doch neues Verständnis für das redliche Wollen des Konstantinopler Patriarchen geweckt und so auch das Problematische der rechtgläubigen Seite gesehen: „Durch Unklugheit kam es zu einem großen Skandal und durch Leidenschaft zu einer unglückseligen Spaltung, die durch offenherzige Fühlungnahme hätte verhindert werden können" (282). Der unmittelbaren Nachgeschichte von Chalkedon ist der folgende Beitrag „‚Piscatorie' – ‚Aristotelice' " zugewandt, der dabei zugleich das Ziel verfolgt, „die Bedeutung der ‚Formel' in den seit Chalkedon getrennten Kirchen" zu klären. Basis der Untersuchung ist der sog. Codex Encyclius, der aus einer Rundfrage von Kaiser Leo I. (457–474) an die Bischöfe hervorging, mit der er im Anschluß an die alexandrinische Absage an Chalkedon den Glaubensstand der Kirche erheben und so zu Schlüssen hinsichtlich der dem umstrittenen Konzil gegenüber einzuschlagenden Politik kommen wollte. Das Ergebnis ist in mancher Hinsicht erstaunlich: Das, was uns heute als die eigentliche „Formel" von Chalkedon erscheint, die Lehre von den zwei Naturen in einer Person, ist noch kaum ins Bewußtsein getreten; das ganze Gewicht der bischöflichen Antworten liegt auf dem Kerygma, nicht auf der „Formel". Bischof Euippos drückt *auch* die Gesinnung seiner Kollegen aus, wenn er sagt, er habe seine Darstellung „piscatorie et non Aristotelice" gegeben (285). Freilich scheint mir, daß die Wertung dieser kerygmatischen Orientierung des damaligen Episkopats schwieriger ist, als G. an dieser Stelle erkennen läßt. In dem Beitrag „Auriga mundi" findet man zu dieser Frage noch eine bemerkenswerte Ergänzung. Hier wird berichtet, daß eine Gruppe von Bischöfen im Codex Encyclius betont, „daß die Glaubensformel von Chalkedon nicht die Stelle eines Taufsymbols oder eines ‚mathema fidei' einnehmen könne. Nur Bischöfe (und Theologen) sollten sich damit beschäftigen. Die Gläubigen seien vom Disput um diese Fragen fernzuhalten. Für den Taufunterricht genüge die doctrina von Nikaia ..." (418). Grundsätzlich scheint mir dies eine bedeutende und auch sachgerechte Aussage zu sein; Taufkerygma und Ordinationsbekenntnis bzw. bischöflich-konziliare Formeln bezeichnen in der Tat unterschiedliche Sprachebenen, die man nicht vermischen und an die man nicht die gleichen Ansprüche stellen darf (vgl. meine Ausführungen in Intern. kath. Zeitschr. 1973, 259 ff.). Dennoch müssen umgekehrt die einzelnen Sprachebenen aufeinander hin offen stehen. G. weist mit Recht darauf hin, wie die parallele Verwendung von Eine- und Zwei-Naturen-Formel im Neu-Chalkedonismus, die den Bischöfen von ihrem Reflexionsstand her möglich war, den Gläubigen einfach unverständlich sein mußte. Das Ausweichen vor der Formel ins Kerygma ist von hier aus doch als eine Verharmlosung anzusehen, die sich in den kommenden Stürmen rächte. Auf der anderen Seite freilich kann G. auch sagen: „Diese Haltung (nämlich daß die Bischöfe nicht spekulative Theologen, sondern Verkünder des Evangeliums und Wahrer der Überlieferung, der apostolischen und nikänischen Lehre sein wollten) zieht sich denn auch durch den ganzen CE (Codex Encyclius). Wenn etwas, dann hat diese Einstellung die Kirche der nach-chalkedonischen Zeit bei ihren eigentlichen Quellen gehalten und vor einem Schaden durch Theologen auf dem Kaiserthron bewahrt" (418).

Mit diesem wesentlich ökumenisch gemeinten Beitrag, der zugleich eine wichtige Aussage zum Hellenisierungsproblem einschließt, befindet man sich sachlich schon im Übergang zum 3. Tl., „zur Wirkungsgeschichte von Chalkedon" (303–419). Die umfängliche Untersuchung „Konzil und Rezeption" behandelt das formale Problem der Verwendbarkeit des Rezeptionsbegriffs in der Dogmengeschichte, wobei einerseits die einschlägigen Thesen Sohms kritisch beleuchtet, andererseits die Erkenntnisse der heutigen rechtshistorischen Forschung sorgfältig aufgenommen und in die

theologische Problematik übertragen werden. Was hier formal betrachtet ist, wird anschließend material aufgefüllt, wenn „die Rezeption des Konzils von Chalkedon in der römisch-katholischen Kirche" erforscht wird. Was schon in „Piscatorie – Aristotelice" für den östlichen Bereich sichtbar geworden war, verdeutlicht sich hier für den Westen: Von einer eindeutigen inhaltlichen Füllung der gebrauchten Begriffe kann anfangs keine Rede sein, zumal die Kenntnis östlicher Theologie außer in Nordafrika im Westen äußerst beschränkt war; nach dem 6. Jh. wird bis zu Thomas von Aquin das Wissen um Chalkedon nur durch das dünne Rinnsal des bei Isidor von Sevilla Übermittelten weitergegeben, und auch bei Thomas, der die Konzilsakten kennt und benützt, bleibt insgesamt das Wissen um die dogmengeschichtlichen Vorgänge des 5. und 6. Jh.s äußerst begrenzt; um so genialer erscheint freilich seine Intuition auf den Kern der Sache selbst. – Zu den wichtigsten Untersuchungen des ganzen Bandes möchte ich die beiden folgenden Arbeiten zählen. „Der Neuchalkedonismus" ist eine Wortprägung von J. Lebon; die Berechtigung, eine solche Gruppierung im Kräftegefüge der Zeit zwischen 451 und 553 anzusiedeln, blieb jedoch umstritten. G. entscheidet sich gegen Jugie, der mit einer monströsen und sachlich widersprüchlichen Begriffsbildung von „orthodoxem Verbal-Monophysitismus" sprechen wollte, für die Charakterisierung Lebons, weil es sich einerseits um Chalkedoniker handelt, die andererseits terminologisch dem Konzil gegenüber ein Novum bringen und so ihren Platz zwischen den Severianern und den Streng-Chalkedonikern einnehmen (382). Meisterhaft macht G. mit wenigen Strichen die akute gegenwärtige Bedeutung dessen sichtbar, was zunächst als eine dogmengeschichtliche Quisquilie erscheinen könnte. Lebon hatte bereits festgestellt, von den Neu-Chalkedonikern stamme das dogmatische und wissenschaftliche System, das noch das unserige ist (378 Anm. 36). Andere, wie Ch. Moeller, schlossen sich diesem Urteil an. „Dadurch wurde das, was durch Lebon als eine Größe der Dogmengeschichtsschreibung gesichert zu sein schien, in die neueren dogmatischen Kontroversen ... hereingezogen" (378). G.s Diagnose lautet demgegenüber: „Als terminologische Synthese ist er (= der Neuchalkedonismus) überholt, als christologische ist er noch immer unser Anliegen" (385). Jedenfalls wird überzeugend deutlich, daß Chalkedon mit seiner historisch belasteten und inhaltlich unklaren Formel kein Endpunkt sein konnte, so daß erst die leidvoll erstrittene Synthese zwischen Chalkedon und dem Erbe Kyrills, wie sie langsam im 6. Jh. Gestalt annahm und schließlich bei Maximos Confessor vollends reifte, zur prägenden Gestalt kirchlicher Überlieferung werden konnte.

Der vierte Beitrag dieses Teils wendet sich unter dem Titel „Auriga mundi" noch einmal dem CE zu, nun aber nicht mehr in unmittelbar christologischer Absicht, sondern um das „Reichskirchenbild" der darin enthaltenen bischöflichen Briefe zu analysieren. Das Ergebnis ist erstaunlich. Eusebs Idee der Reichskirche hat hier eine Radikalität erreicht, für die keine Steigerung mehr denkbar scheint. Der Kaiser wird in die Apostelnachfolge hineingenommen, und das Herrenwort an Petrus, das Rom auf die Päpste bezieht (Mt 16, 18), wird hier auf den Kaiser angewandt (397 u. ö.), der demgemäß auch den Titel vere sacerdos, sacerdos imperator erhält (408; 404) und dem Unfehlbarkeit zugesprochen wird (405). Die alte kosmische Sicht des Kaisertums kehrt wieder: Der christliche Kaiser ist auriga mundi et princeps totius orbis; er kann so noch oder wieder mit den Zügen des Helios oder des himmlischen Wagenlenkers dargestellt werden (406). Die alte Rom-Idee ist in dieser reichskirchlichen Konzeption wieder voll gegenwärtig, so auch in christlicher Umdeutung der Grundsatz: Sicherheit und Wohl des Reiches liegen in der richtigen Durchführung des Kultes und der überkommenen Riten. Die frühe Christenheit hatte diesen Gedanken abgelehnt angesichts einer Praxis, in der Ritus und Glaube sich voneinander getrennt hatten. Nun aber, bei einem christlichen Kaiser, war diese Einheit wieder hergestellt, „und gerade deshalb konnte das alte Prinzip eine um so stärkere

Wirksamkeit entfalten" (393). Der ungeheure Gegensatz dieses Konzepts zu Augustins Civitas Dei ist bei G. nur angedeutet, ebenso die Position von Papst Leo, die etwa in der Mitte zwischen Augustin und dem Osten liegt. Welchen Schwierigkeiten Kirche und Theologie unter solchen Voraussetzungen entgegengehen mußten, ist offenkundig; welche Probleme zwischen Ost und West sich entwickeln mußten, nicht minder. Man wird anhand des hier vorgelegten Materials auch Petersons Arbeit über Monotheismus als politisches Problem neu reflektieren müssen. Peterson sah bekanntlich im nizänischen Dogma und in der es tragenden patristischen Theologie das Ende des politischen Monotheismus. Das Wort von der göttlichen Monarchie „verliert mit dem orthodoxen Dogma seinen politisch-theologischen Charakter"; Gregor von Nazianz habe mit seiner dritten theologischen Rede dieser Absage ihre letzte Tiefe gegeben (Theol. Traktate, 1951, 102 f.). Als prinzipielle Diagnose dürfte das richtig sein, aber als Tatsachenbeschreibung offensichtlich nicht.

Nur noch ein kurzer Hinweis auf die restlichen Stücke des Buches. Der 4. Tl. „Hermeneutik und Christologie" (423–582) enthält den bekannten, nun in den Anmerkungen erweiterten Beitrag aus dem Jahre 1958 „Hellenisierung und Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas". Über sein Gewicht in der Auseinandersetzung mit einer Leitidee der ganzen neueren Dogmengeschichtsschreibung braucht nicht eigens gesprochen zu werden. Es folgt der 1972 in den Theologischen Berichten der Luzerner Fakultät veröffentlichte Traktat „Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie", der vor allem durch seinen Reichtum an Material besticht. Nicht ganz eindeutig ist die Überschrift des letzten Teils „Fragen systematischer Christologie" (583–735). Der heutige Leser vermutet dahinter Diskussionen um die Gegenwartsgestalt christologischen Fragens; in Wirklichkeit geht es überwiegend eher um die Geschichte der Systembildung in der Christologie und Theologie überhaupt, deren gegenwärtige Bedeutung freilich unverkennbar ist. Die erste Abhandlung „Vom Symbolum zur Summa" erhellt den weithin nur in schwachen Spuren sichtbaren Weg von der spätpatristischen Theologie zu den frühen scholastischen Systematisierungen des Überkommenen; die zweite (Fulgentius von Ruspe „De Fide ad Petrum" und die „Summa Sententiarum") untersucht denselben Vorgang an einer besonders hervortretenden Nahtstelle zwischen beiden Zeiten. An dritter Stelle folgt dann ein Panorama der systematischen Probleme, wie sie sich am Vorabend des Konzils (1957) darstellten: „Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie". Es ist fast erregend zu sehen, wie weit sich die Fragestellungen heute schon wieder verschoben haben und wieviel Wichtiges dabei doch auch liegengeblieben ist; G. selbst skizziert in dem neu verfaßten Nachwort eine Wegweisung für die Fortführung in die Gegenwart. Der letzte Abschnitt „Mit ihm und in ihm" greift mit der Analyse des Themas „Dsa Mysterium und die Mysterien Christi" ein Problem auf, das nicht zuletzt von Karl Rahner der sich erneuernden Theologie wieder auf den Weg gegeben wurde. G. entwickelt es in der Perspektive seiner geschichtlichen Variationen und läßt so Vorübergehendes und neu Aufgegebenes schön sichtbar werden.

Im Vorwort des Buches vergleicht der Verf. seine Untersuchungen mit Bergwerksarbeit, die „unter Tage" geschieht. „Die Ergebnisse solchen Arbeitens lassen sich nicht auf dem Wochenmarkt der Theologie anbieten" (5). Gerade das macht ihren Wert aus. Das schnell Verkäufliche ist auch das schnell Veraltende. Hier aber findet man wirklich „Grundlagenforschung", Erkenntnis jener geschichtlichen Zusammenhänge, von denen das Denken auch da noch bestimmt wird, wo es vergeßlich geworden ist und sich nur noch dem Heute und Morgen zuwenden will. Daß der Raum zwischen Bibel und Gegenwart nicht leersteht und nicht mit Belanglosigkeiten angefüllt ist, die man schließlich auch überspringen kann, wird jedem aufmerksamen Leser deutlich. Die tief zurückreichenden Wurzeln gegenwärtiger Probleme

werden sichtbar, und man begreift, wie sehr eine christologische Arbeit, die solches nicht wissen will, faktisch im Blinden tappt und mit Größen arbeitet, deren tieferen Gehalt sie gar nicht kennt. So ist dieses Buch gerade für das heutige Bemühen um eine Relecture der christologischen Probleme von höchster Bedeutung.

J. Ratzinger

IV

Kasper, Walter, *Jesus der Christus.* 8° (332 S.) Mainz 1974, Grünewald.

Mit dem vorliegenden Buch haben wir eine „Dogmatik" der Christologie vor uns, die aus zehnjähriger Vorlesungstätigkeit hervorgegangen und dabei in einem ständigen Arbeitsprozeß verwandelt worden ist. Auch so will K. sein Werk nicht als Endpunkt, sondern als „Anstoß zu weiterem Nachdenken" (9) verstanden wissen. Obwohl nicht als Gegenstück zu Küngs „Christ sein" entworfen, besteht seine Gegenwartsaufgabe gerade darin, zu zeigen, wie die dogmatische Christologie im Geiste der Paradosis und doch in steter Auseinandersetzung mit der modernen Geistesgeschichte und Problematik entfaltet werden kann. Der Ursprungsort der Christologie K.s ist in der katholischen Tübinger Schule zu suchen. K. Adam und J. R. Geiselmann sind ihre besonderen Ahnen, Hegel und Schelling Anreger zu einer neuen, über die Scholastik weit hinausführenden Synthese, die die Ergebnisse der modernen Exegese und theologischen Forschung verarbeitet. K. versteht es meisterhaft, die verschiedenen Positionen einzelner moderner Autoren oder die ganzen Entwicklungen, besonders der neueren Zeit, zu kennzeichnen und so den eigenen Standort und Ausgangspunkt abzustecken. Vgl. seinen Vortrag auf der Tagung der deutschen „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen" in Luzern (1. 1.–4. 1. 1975), in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (QuD 72) (Freiburg – Basel – Wien 1975) 141–170: „Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie". Darin zeichnet er die Problemstellung in der liberalen Theologie, die Diskussion in der protestantischen Theologie und schließlich die Neuansätze in der katholischen Theologie. Er betont sowohl hier (152), wie auch im vorliegenden Buch (9), daß sich eine katholische Christologie von einer protestantischen nicht nur theologie- und geistesgeschichtlich, sondern – zumindest in ihrer herkömmlichen Gestalt – auch prinzipiell durch die konstitutive Bindung an die kirchliche Tradition abhebt. Die Neuansätze unterscheiden sich dadurch, in welchem Verhältnis sie zu dieser Tradition stehen, als deren Exponenten die Konzile von Nikaia und Chalkedon gelten. Was heißt in diesem Zusammenhang „grundsätzliche Anerkennung" der Legitimität dieser Konzile, was heißt „Interpretation"? K. verweist auf *K. Rahner*, „Chalkedon – Ende oder Anfang?" (in: Das Konzil von Chalkedon III [Würzburg 1954] 3–49), wo von der Tradition gesagt wird, daß sie gerade dadurch ihre Bedeutung bewahrt, daß sie dadurch lebendig bleibt, „indem sie erklärt wird" (a.a.O. 4).

Das betrifft nicht nur die in den Konzilsdokumenten verwandten Begriffe und Ausdrücke, sondern auch die ihnen zugrundeliegenden Schemata und Totalkonzeptionen. Wie H. Küng stößt auch K. auf das Problem der „Christologie von unten" und der „Christologie von oben". In dem genannten Vortrag werden als Ansätze und Versuche zu einer „von unten" her ansetzenden Deutung die Entwürfe etwa von Déodat de Basly, Teilhard de Chardin, P. Schoonenberg, K. Rahner und H. Küng genannt und gewürdigt, die selbstverständlich als sehr verschieden (besonders im Blick auf Rahner) zu betrachten sind (152–165). Daraus ergibt sich für K. die Problematik der gegenwärtigen Christologie. Nach der Analyse der verschiedenen Entwürfe stellt er dezidiert fest: „Das Programm einer Christologie ‚von unten' als Programm einer situationsgerechten Übersetzung des zentralen Inhalts des christlichen Glaubens hat sich in den bisher vorliegenden Entwürfen weder was seinen Ansatz noch was seinen Inhalt, nämlich die Frage nach der Person Jesu, angeht als tragfähig erwiesen, um das unterscheidend Christliche zur Geltung zu bringen. Das

kann freilich nicht heißen, daß wir nun wieder ungestört im alten Trott weitermachen. Die Probleme, die zur Christologie ‚von unten' geführt haben, und die Fragen, die sie an die alte Christologie ‚von oben' stellt, sind damit ja nicht aus der Welt geschafft ..." (165). Die Grundfrage für unser Sprechen von Jesus Christus heute heißt: wie kann die Identität des christlichen Glaubens gewahrt und seine Relevanz zur Geltung gebracht werden (ebd.). Den eigenen Weg legt K. so aus: 1. Der Ausgangspunkt ist das Bekenntnis: „Jesus ist der Christus", als Ausdruck und Zusammenfassung des in der Kirche gelebten Glaubens, der phänomenologisch zu erheben ist. 2. Der Inhalt der Christologie wird bestimmt als Synthese, die einseitigen Jesuanismus ebenso vermeidet wie eine einseitige Kerygma- und Dogma-Christologie (in diesem Zusammenhang ist es nützlich, aus der Übersicht von *W. G. Kümmel,* Ein Jahrzehnt Jesusforschung [1965–1975]: ThRdsch 40 [1975] 289–336, die Ausführungen zu W. Schmithals, U. Wilckens, S. Schulz [304–307] zu studieren.) Für den Inhalt ist fernerhin von der Einheit von irdischem Jesus und erhöhtem Christus auszugehen. Dies sei der Rahmen, innerhalb dessen das chalkedonische Modell der Einheit von wahrer Gottheit und wahrer Menschheit zu betrachten sei, und nicht umgekehrt. Das Dogma von Chalkedon ist nur dann sachgemäß entfaltet, wenn es als „gültige Interpretation der Geschichte und des Geschicks Jesu Christi" verstanden wird (166). Hier scheint also der Akzent auf dem „erhöhten Christus" zu liegen. Es ist wohl nicht so leicht, in dieser Spanne vom „irdischen Jesus" zum „erhöhten Christus des Glaubens" das Dogma von Chalkedon einzubauen, bevor nicht sichtbar gemacht ist, wie der konkrete Jesus von Nazaret auf ein tieferes Persongeheimnis hinweist, und dies schon als irdischer, und nicht allein als erhöhter. Man mag den Stellenwert von Auferstehung und Erhöhung noch so hoch ansetzen, die Frage bleibt, wie weit das Factum der Auferweckung auf die Gottheit Jesu verweisen kann. Nicht ohne Grund schaltet K. in seinem 3. Punkt um auf die konkrete Frage: Wer ist Jesus Christus? Richtig betont er, daß hier nicht sofort die Einheit von Gottheit und Menschheit als Antwort ins Spiel gebracht werden darf. Auszugehen ist vielmehr vom personalen Verhältnis Jesu zu „seinem Vater". „Die spätere Christologie ist im Grunde die ontologische Auslegung dieses ontischen Verhältnisses" (a.a.O. 167). Die Möglichkeitsbedingung dieser Einheit ist aber der „Logos", d. h. die Selbstmitteilung des Vaters an Jesus, den Sohn. Um zur Verbindung von Punkt 2 und 3 zu kommen, wäre wohl der Hymnus des Philipperbriefes (Phil 2, 5–11) mehr auszuwerten, der etwas kurz wegzukommen scheint (vgl. im Buch 204). Er bietet zwei Vorteile: (1) Der Titel Kyrios und Sohn erweisen sich als eng zusammengehörend, und zwar ganz in der Perspektive, auf die K. so großen Wert legt, nämlich so: die Akklamation von Phil 2, 11 preist Christus als Kyrios „zu Ehren des Vaters". M. Hengel hat dies gesehen, indem er diese Ehre des Vaters als Ziel von Schöpfung und Geschichte, genauer als Ziel der Selbsterschließung durch den Sohn erkennt (Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum, in: H. von Stietencron, Der Name Gottes, Düsseldorf 1975 [90–111] 106, mit dem Hinweis auf 1 Kor 15, 28: „Wenn ihm aber alles untertan ist, dann wird sich auch der Sohn dem unterordnen, der ihm alles untergeordnet hat, damit Gott sei alles in allem", um daraus zu folgern: „Kehrt der Sohn am Ende aller Dinge zum Vater zurück, so ist er auch von ihm ausgegangen). (2) Der Philipperhymnus als älteste Christologie des NT bietet wohl den besten Rahmen, um die Forderungen K.s für den Ansatz der Christologie zu erfüllen: das Dogma von Chalkedon von der Interpretation von Geschichte und Geschick Jesu, der vom Vater kommt und zum Vater geht, einzubauen. – K. übersteigt sicher eine „Naturen-Christologie", wenn er dieses personale Verhältnis zwischen Jesus und seinem Vater (offenbar in der Gesamtperspektive des Weges Jesu) eschatologisch betrachtet und als endgültige Selbsterschließung Gottes erkennt. „Deshalb gehört dieses Verhältnis ins ewige Wesen Gottes hinein. Die Präexistenz des Sohnes ergibt sich notwendig aus dem

eschatologischen Charakter des Christusgeschehens. Gott ist also von Ewigkeit her relational" (im Luzerner Vortrag 167; im Buch 206 ff.). Christusgeschehen wird also zur Offenbarung Gottes selbst. Dazu gehört auch die pneumatologische Dimension. Die Ralation zwischen Vater und Sohn „hat ‚im Geist' die Freiheit, sich in die Schöpfung hinein auszuweiten und Jesus Christus in seiner Kreatürlichkeit ‚unvermischt und ungetrennt' in sich aufzunehmen. Die Alternative zur traditionellen Christologie wie zu den behandelten modernen Neuansätzen ist darum eine trinitarisch und letztlich pneumatologisch begründete Christologie" (169). Darin sieht K. die Einheit in der Spannung einer Christologie „von unten" und „von oben" sowie die Möglichkeit zu einer Begründung der christlichen Praxis: „Wenn die Relation zwischen Vater und Sohn *die* eschatologische Wirklichkeit ist, die durch den Geist zur universalen Auswirkung kommt, dann bedeutet dies eine grundlegende Neubestimmung des Wirklichkeitsverständnisses. Freiheit in der Liebe erweist sich als der Sinn von Sein" (ebd.). Der Hinweis möge genügen, daß durchgehend die eschatologische Dimension der Christologie einbezogen ist (im Buch S. 86–92. 134–140. 168–170. 221–230, hier i. V. m. der Thematik von der universalen Christologie. Vgl. *A. Ganoczy*, Jesus der Christus für alle Zeiten?: TrierThZ 84 [1975] 338–350).

Diese im genannten Vortrag nur kurz entwickelten Thesen stellen die Zusammenfassung besonders des 3. Teils des Buches dar, der das „Geheimnis Christi" entfaltet (191–322). Es ist interessant, dazu die Stellungnahme Küngs zu lesen (im Anschluß an den Luzerner Vortrag von K., a.a.O. 170–179), sowie die Replik K.s darauf (ebd. 179–183). Küng betont besonders seine Zustimmung zu dem eben genannten 3. Teil (173). Den eigentlichen Unterschied findet er aber „in der *mehr oder weniger konsequenten Anwendung des primären Kriteriums* der Christologie: Sehr viel leichter als ich meint Kasper den Jesus Christus des Neuen Testaments und den Jesus Christus der dogmatischen Tradition zur Deckung bringen zu können, so daß die *dogmatische* Christologie der alten und mittelalterlichen Kirche immer wieder als organische Weiterentwicklung einer (durchaus kritisch verstandenen) *biblischen* Christologie erscheint. Ein dogmatisches Vorverständnis macht sich bei der Interpretation der Schrift bemerkbar. Das primäre Kriterium der Christologie (= der biblische Jesus Christus) wird öfters, scheint mir, vom sekundären Kriterium (= der Lehre der Kirche) mit Hilfe eines kirchlich-idealistischen Entwicklungsdenkens überspielt" (173). K. geht nach Küng zu rasch von einer funktionalen Christologie über zu einer essentialen, metaphysischen, ontologischen, von einer Sendungs- zu einer Seinschristologie, von der ursprünglichen Zwei-Stufen-Christologie zu einer ... Zwei-Substanzen-Christologie oder schließlich Zwei-Naturen-Christologie ..." (ebd. 175). Es braucht nicht mehr dargelegt zu werden, wie sich hierin der theologische Grundsatz Küngs äußert, dessen Eigenart schon im Artikelteil dieses Heftes dargelegt worden ist.

K. betont demgegenüber, daß die Theologie sich nicht mehr „in die Situation der ersten Jünger Jesu" versetzen kann, sondern ausgehen muß von einer „Phänomenologie des kirchlichen Glaubensbewußtseins", und zwar in allen seinen Epochen. Dies ergibt sich auch daraus, daß sich der Glaube an Jesus Christus nicht nur auf den irdischen Jesus, sondern auf diesen Jesus, sofern er als „der auferweckte Christus im Geist bleibend in der Kirche präsent ist. Dem auferweckten und erhöhten Jesus Christus begegnen wir aber nur durch das Zeugnis der kirchlichen Glaubensgemeinschaft. So läßt sich nicht nur hermeneutisch, sondern auch theologisch begründen, daß die kirchliche Glaubensgemeinschaft nicht nur persönlich-existentiell, sondern auch methodisch-wissenschaftlich der Ort ist, von dem aus Theologie allein möglich sein kann. Im Unterschied zur Religionswissenschaft ist für die Theologie die Kirche und ihre Glaubenstradition also nicht nur Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, sondern zugleich deren transzendentale Möglichkeitsbedingung" (in der

Replik K.s auf die Anmerkung Küngs zum Luzerner Vortrag, a.a.O. 129 f.). Dabei gibt K. zu, daß zwischen der ntl. und späteren konziliaren Christologie Kontinuität mit Diskontinuität zusammengehen. Das Spätere ist nicht die organische Weiterentwicklung, sondern die geschichtliche Vergegenwärtigung des Früheren, was wiederum modellhaft sein kann für die Aufgabe der Übersetzung der christlichen Botschaft heute. Damit ist K. seinem Tübinger Kollegen weit entgegengekommen, präzisiert aber seinen Dissensus ganz eindeutig: eine ontologische Interpretation der Person und Funktion Christi ist unerläßlich, aus bibel-theologischen, wie systematischen Gründen. Für dieses Problem Kontinuität in der Diskontinuität ist wohl noch zu beachten, daß die Verkündigung der Botschaft Jesu und von Jesus eingebettet war in Taufkatechese und Liturgie, ohne damit völlig zusammenzufallen. Diese Leitschiene läßt sich in der Geschichte der Symbola in besonderer Deutlichkeit verfolgen, aber auch in den liturgischen Texten. Eine wichtige Rolle spielt dabei der Taufbefehl von Mt 28, 19, wie z. B. in der Auseinandersetzung mit Arius deutlich wurde, der sich ebenso darauf berief wie seine Gegner (vgl. in der Replik K.s im Anhang zum Luzerner Vortrag, 182 f.). Die Diskontinuität und auch die Variabilität lagen auf dem Felde der Interpretation und waren weithin bedingt vom Sich-Einlassen auf die Zeitphilosophie. Diese Variationen auf ihren Überlieferungswert zu prüfen, war die Aufgabe der großen Konzile, die auch nach Küng die wichtigen Garanten der Kontinuität des Glaubens sind (vgl. dazu die Ausführungen im Buch K.s, III. Jesus Christus – Mittler zwischen Gott und Mensch, 270–322). – Der große Wert der Christologie K.s besteht darin, daß er – mit aller Offenheit für Sprünge und Variationen – diese große Tradition ernst nimmt und als solche weiterzuführen sucht. Es ist wohl gut gelungen, über den mit Recht verschrieenen statischen Charakter einer *nach*-chalkedonischen Christuslehre hinauszuführen (in einem recht verstandenen „Chalkedon" freilich liegt die ganze heilökonomische Dynamik durchaus beschlossen). In diesem Zusammenhang sei nochmals darauf hingewiesen, daß K. die Auferweckung Jesu in die systematische Theologie als solche einbaut. Das Leben Gottes erschöpft sich nicht in der Relation Vater–Christus. Es ist die Rolle des Heiligen Geistes, diejenigen, die sich zu Christus bekennen, an der Relation vom Vater zum Sohn teilhaben zu lassen. Die Auferweckung Jesu bedeutet von daher nicht nur die Rückkehr Jesu in die Gemeinschaft des Vaters, sondern auch den Beginn einer neuen Weise der Gegenwart des Herrn in der Geschichte. Der Heilige Geist universalisiert die Geschichte des irdischen Jesus und seines Kreuzestodes und seiner Auferweckung und macht sie dadurch mitteilbar und partizipierbar.

A. Grillmeier, S. J.

V

Schillebeeckx, Edward, *Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden.* Aus dem Holländischen übersetzt von Hugo Zulauf. 8° (670 S.) Freiburg i. Br. 1975, Herder.

Dieses Buch ist das Gegenstück zu Sch.s früherem Werk „Christus-Sacrament van de Godsontmoeting", das 1960 in deutscher Übersetzung veröffentlicht wurde (Mainz, ^{3}1968). Das neue Buch hat in seiner Urfassung („Jezus, het verhaal van een levende", Bloemendaal 1974) innerhalb eines Jahres drei Auflagen erlebt. Beide Werke spiegeln auf ihre Weise die theologie- und geistesgeschichtliche Situation, in der sie verfaßt wurden, wider. Zwischen ihnen klafft eine ganze Welt. Ein Vergleich der beiden Titel läßt schon ahnen, worum es geht. Die drei Elemente der früheren Formel: Christus – Sakrament – Gottbegegnung stammen aus dem Sprachbereich der überlieferten, kirchlich-konziliaren, nikänisch-chalkedonischen Christologie. Die Überschrift des neuen Werkes läßt vermuten, daß Sch. nun in eine kritische Distanz zu seinem früheren Buch und seiner Christologie getreten ist. Bezeichnenderweise wird es mit keinem Buchstaben mehr erwähnt. Was das sachlich bedeutet, wird im folgenden geprüft werden. Schaut man auf das neue Werk im ganzen, so drängt sich

der Eindruck einer gewissen Zwiespältigkeit auf, selbst wenn einzelne, auch längere Passagen sowohl inhaltlich als auch formal sehr gut gelungen sind. Dieser Eindruck läßt sich in drei Sätzen umschreiben: 1. Sch. versucht, der überkommenen konziliaren Christologie möglichst nahe zu kommen oder sogar ihre Wahrheit herauszustellen. 2. Sch. wagt das Experiment, die kirchlich-lehramtliche Abstützung dieser Christologie einzuklammern und sie stattdessen als Zielpunkt eines langen Weges „von unten her" (504) sich ergeben zu lassen. Im Zentrum dieser Bemühung steht die Entfaltung der Erkenntnis, daß der historische Jesus von den Jüngern als der erwartete „endzeitliche Prophet" erfahren wurde. 3. Sch. kommt zu seinem Ziel nur, weil er es von Anfang an bewußt angesteuert hat. Hätte er sich der Eigenlogik der faktisch gesetzten Einzelschritte auf seinem Weg überlassen, so wäre er wohl von ihm abgekommen oder in Sackgassen geraten.

Zu 1: Am Ende seines Buches (579–598) unternimmt Sch. einen durch große Behutsamkeit gekennzeichneten Versuch, sich an den „Grund der Abba-Erfahrung Jesu" (579) heranzutasten. Die Abba-Erfahrung Jesu war bereits vorher als die „Quelle seines Lebensgeheimnisses, seiner Botschaft und seiner Lebenspraxis" (227–238) dargetan worden. Im Hinblick auf spätere Überlegungen sei hier nur angemerkt, daß die Trinitätstheologie – denn um diese geht es bei der Ausmessung des „Grundes" der Abba-Erfahrung Jesu – nicht als umfassendste Dimension einer Kreuzes- und Auferstehungstheologie entfaltet wird. Außerdem ist es nicht ohne Belang, daß der Verf. seine Überlegungen vorweg relativiert, indem er sie den „second-order-Glaubensaussagen" (579) zuzählt. Nichtsdestoweniger stehen die christologischen Reflexionen, die die konziliare Christologie doch wohl einholen sollen, nun da, und diese Auseinandersetzung mit dem Buch geht von dem Eindruck aus, daß Sch. mit den abschließenden christologischen Aussagen seine eigentlichen, in Kontinuität zum früheren Buch stehenden Auffassungen zur Sprache bringen möchte.

In einem ersten Schritt zieht der Verf. die Kategorie der „Geschöpflichkeit" bei, um den Grund der Abba-Erfahrung Jesu zu erhellen. Das bedeutet, „daß der Mensch Jesus eben als Mensch diese Person dank seiner konstitutiven Beziehung zum Vater ist, wie – auf seiner Ebene – jeder Mensch eben als Mensch diese Person dank seiner wesentlichen Beziehung zum erschaffenden Gott ist. Für Jesus bedeutet das, daß seine Beziehung zum Vater ihn *in seiner Menschheit* zum Sohn Gottes macht" (582 f.). Aber die Kategorie „Geschöpflichkeit" reicht nicht aus, um die besondere Gegenwart Gottes in Jesus zu beschreiben; denn er ist ja die Quelle definitiven Heils für die Menschen. „Die Frage ist also: Ist der allgemein schöpferische, konstitutive Akt Gottes der Grund für die bewußte oder mystische Verbundenheit Jesu mit dem Vater, dank seiner vollkommenen Erfüllung durch den Heiligen Geist? Oder ist dieser schöpferische, konstituierende Akt, gerade insofern er *zugleich* den Menschen Jesus zum Sohn des Vaters konstituiert, der Grund des Personseins und infolgedessen der mystischen Vereinigung Jesu mit dem Vater?" (583). Sch. entscheidet sich für die zweite Möglichkeit. Diese Entscheidung aber bringt ihn auf den „Weg der Trinitarier" (584). Der „Grund" der Abba-Erfahrung Jesu wird sodann im Rahmen einer Trinitätstheologie bestimmt. Freilich kann das, was Trinität bedeutet, nur von Jesu Abba-Erfahrung her entwickelt werden. „Erst aus Jesu Leben, Tod und Auferstehung wissen wir, daß die Trinität die göttliche Weise von Gottes absoluter Wesenseinheit ist. Allein von Jesus von Nazaret ... aus kann etwas Sinnvolles über Vater, Sohn und Geist gesagt werden" (584). In diesem trinitätstheologischen Rahmen bestimmt der Verf. das „Wort Gottes" als den „alles tragenden Grund der ganzen Jesuserscheinung" (584). „Denn bedeutsam im Abba-Erlebnis Jesu ist, daß diese einzigartige Zuwendung Jesu zum Vater in absoluter Priorität ‚vorausgegangen' ist und innerlich getragen wird von der einzigartigen Zuwendung des Vaters selbst zu Jesus" (584). Sch. nennt diese Zuwendung des

Vaters „das Wort". Die konstitutive Hinbezogenheit Jesu auf den Vater, die seine Identität begründet, wird zugänglich in der Erfahrung, daß Jesus in Person das „Heil" von Gott ist. – Von der so erreichten Ebene her errichtet der Verf. dann in mehreren Schritten ausdrücklich die Trinitätslehre. Der erste Schritt führt zur „heilsökonomischen Trinität" von Vater, Jesus Christus, Hl. Geist. „Dem Vater *gegenüber* ist Jesus unverkennbar als Person zu bezeichnen ... Auch dem Heiligen Geist *gegenüber* ist Jesus, wenn auch anders als dem Vater gegenüber, ... eine Person. Das bedeutet, daß durch und in der Person des Menschen Jesus Gott uns als interpersonale Beziehung zwischen dem Vater, Jesus Christus und dem Heiligen Geist erscheint" (586). – Der nächste Schritt läßt die Trinität von Vater, Sohn und Hl. Geist ins Licht kommen. Der entscheidende Satz lautet: „Aus der Abba-Erfahrung Jesu geht, aufgrund des Nachdrucks darauf, daß er den Willen des Vaters erfüllte, hervor, daß das gemeinte Korrelat von Vater deutlich ‚der Sohn' ist. Die von Jesus geoffenbarte Fülle oder Trinität der absoluten Einheit Gottes ist somit: Vater, *Sohn*, Heiliger Geist" (587). Freilich wird an dieser Stelle noch nicht deutlich, in welchem Verhältnis der Mensch Jesus zum Sohn Gottes steht. „Als *Offenbarung* Gottes konstituiert Jesus deshalb nicht das, was in Gott dem ‚Sohn Gottes', dem Vater und dem Geist entspricht" (587). Wie aber bestimmt der Verf. das Verhältnis zwischen „Jesus" und „Sohn" positiv? Er antwortet mit dem Begriff der „hypostatischen Identifizierung", den er dem der „hypostatischen Union" vorzieht (593). „Hypostatische Identifizierung" wird so umschrieben: „Dieser Mensch, Jesus, ist in der menschlichen Begrenzung einer (psychologischen und ontologischen) personal-menschlichen Seinsweise identisch der Sohn, d. h. ‚der zweite' der trinitarischen Fülle göttlicher Einheit, ‚der zweite', der in Jesus zu *menschlichem* Bewußtsein und Mitmenschlichkeit kommt ... So ist, dank der hypostatischen Identifizierung dessen, was *von Jesus aus* in Gott ‚Sohn Gottes' genannt wird, mit der personal-menschlichen Seinsweise Jesu, der *Mensch* Jesus eine konstitutive (Sohn-)Beziehung zum *Vater* ..." (592).

Der Verf. kommt zum Ende seiner Darlegungen zu zusammenfassenden Formulierungen wie diesen: „Wenn wir ... *von Jesus aus* schließlich zur Trinität gekommen sind, können wir Jesus schließlich auch von der Trinität her selbst besser verstehen ..." (593). „Jesus von Nazareth, der auferstandene Gekreuzigte, ist der Sohn Gottes in der Weise eines wirklichen und kontingenten Menschen: Innerhalb des Seinsmaßes wahrer und unverkürzter historischer Menschheit brachte er uns – durch seine Person, Predigt, Lebenspraxis und seinen Tod – die lebendige Botschaft von der unbegrenzten Selbsthingabe, die Gott in sich selbst ist und auch für uns Menschen sein will" (594). Sch. hat also herausgearbeitet, daß der „Grund" der Abba-Erfahrung Jesu, die ihrerseits Quelle seines Lebens und Sterbens ist, in seinem „Sohn-Gottes"-Sein besteht. Dieses aber kann in den Kategorien von Schöpfer und Geschöpf nicht zureichend expliziert werden. Das „Sohn-Gottes"-Sein Jesu kann vielmehr nur im Rahmen einer Trinitätstheologie reflektiert werden. Daß dabei über die „heilsökonomische" Trinität hinaus auch die „immanente" Trinität ins Spiel kommt, wird nur gerade noch angedeutet; aber auch das ist nicht ohne Bedeutung. Für den Verf. ist nämlich mit all dem bisher Gesagten gegeben, „daß Gott nicht erst bei der Menschwerdung Jesu Christi ‚trinitarisch' *wird;* diesen Gedanken kann ich nicht denken" (593).

Auf ein Detail sei noch hingewiesen: an mehreren Stellen (583; 598) bezeichnet der Verf. die Abba-Erfahrung als Erfahrung einer „mystischen Verbundenheit bzw. Vereinigung" Jesu mit dem Vater. Eine mystische Vereinigung gilt gewöhnlich als Zielpunkt eines *Aufstiegs* des Menschen von der Welt zum Geist (Gottes) (‚während die konziliare Christologie die Bewegung Christi als *„Abstieg"* deutet: descendit de caelis). Wenn Sch. Jesus auf der letzten Seite seines Buches noch als „Mystiker" bezeichnen kann und damit offensichtlich das Wesen Jesu von Nazaret umschreibt,

so wirkt sich hier bis ins Innerste der trinitätstheologischen Überlegungen hinein aus, was im folgenden näher zu untersuchen ist: daß der Verf. eine „Christologie von unten" (504) entworfen hat. Trotzdem wird man sagen können, daß er im Schlußabschnitt seines Buches die kirchlich-konziliare Christologie im Auge gehabt hat. Letztlich ging es ihm – trotz allem noch zu Sagenden – um sie.

Zu 2: Es ist kein Zufall, daß sich die Aussagen über die trinitarischen Dimensionen des Seins und Handelns Jesu erst am Ende des Buches finden; darin wird erkennbar, daß sie für den Verf. – jedenfalls methodisch – zwar als Ziel, nicht aber als Ausgangspunkt fungierten. Er steuert das Ziel zwar von Anfang an an, unternimmt aber bewußt das Experiment, diese Aussagen als Ende eines langen Weges sich ergeben zu lassen. Der Ausgangspunkt dieses Weges ist nun bewußt nicht der Christusglaube als von der Kirche zu glauben vorgelegter, sondern die Erfahrungssituation des modernen Menschen einerseits und Jesus von Nazaret, wie ihn die neueren exegetischen Untersuchungen vorstellen, andererseits. Der Begriff „Erfahrung" spielt in den Überlegungen, mit denen Sch. einsetzt, eine Schlüsselrolle. Diese Wahl seines Ausgangspunktes stammt aus seiner großen Sensibilität für gegenwärtige Fragestellungen und aus dem Willen zur Identifikation mit den Menschen, denen er begegnet und die ihren Glauben an Christus nicht ohne Mühe aufrecht erhalten. – Darum formuliert er sein Programm zu Beginn so: „Als Glaubender will ich kritisch nach der menschlichen *Verständlichkeit* des christologischen Glaubens an Jesus, vor allem in seinem Entstehen, suchen. Auge in Auge mit den vielen realen Problemen ist es mir fast in der Tat sowohl um eine ‚fides quaerens intellectum' als auch um einen ‚intellectus quaerens fidem' in einem zu tun; das heißt, in der gleichen Ehrfurcht vor dem Glauben und vor der menschlichen Vernunft will ich nach dem verständlichen Sinn des christologischen Glaubens an Jesus von Nazareth für heutige Menschen suchen" (27). Der experimentelle Charakter des Unternehmens, dessen Eigenart sich aus einer methodischen Einklammerung des christologischen Dogmas als der Basis der kirchlichen Christologie ergibt, ist unverkennbar. Nicht ohne Grund lautet der Untertitel: „Ein christologischer Versuch". „Glaubend, aber mich identifizierend mit den Zweifeln über den ‚kirchlichen Christus', die ich um mich herum – in Holland und überall anderswo, wohin ich kam – scharf ausgesprochen sah, manchmal aggressiv, dann wieder voller Trauer, bei anderen aufgrund eines existentiellen Nicht-mehr-Könnens wie früher, habe ich ‚metadogmatisch', das heißt methodisch vom Dogma absehend (wenn auch im Bewußtsein, daß dieses faktische Dogma mich zum Suchen antrieb), Spuren suchen und ihnen folgen wollen, ohne vorher zu wissen, wohin mich dies bringen würde – ohne gar zu wissen, ob dieser Ansatz letztlich nicht mißlingen würde ..." (28). In der methodischen Abstraktion von der Vorgegebenheit der grundlegenden Daten der Christologie durch das kirchliche Dogma liegt in der Tat eine der zentralen Entscheidungen des Verf., ohne die das Buch nicht so hätte geschrieben werden können, wie es nun vorliegt.

Sch. beschreibt in einer umfänglichen „Situationsskizze" (14–27) in eindrucksvoller Weise die „Zweifel über den ‚kirchlichen Christus' ", mit denen er sich identifiziert: 1. Die Heilserwartungen des heutigen Menschen haben weitgehend andere Inhalte als die des Zeitgenossen Jesu. Wie kann Jesu von Nazaret dann als Bringer des Heils auch für heute erwiesen werden?; 2. Die Behauptung, *nur* in Christus sei Heil, stößt auf den Widerspruch anderer Religionen und Kulturen; 3. Es gibt heute außerkirchliche Jesus-Interpretationen, die den Ausschließlichkeitsanspruch der kirchlichen Jesus-Deutung bestreiten; 4. Innerkirchlich haben sich Polarisierungen ergeben dadurch, daß die einen sich mehr auf den irdischen Jesus, die anderen sich eher auf den erhöhten Christus berufen; 5. Die Wahrheitsfrage angesichts der christologischen Aussagen stellt sich erneut in voller Schärfe. Der Rückzug auf die

Behauptung, die Bedeutung Jesu werde nur in individueller, existentieller Erfahrung erfaßbar, ist ein Ausweichen vor berechtigten Fragen; 6. Dem kirchlichen Antisemitismus, den es gegeben hat, ist der Boden zu entziehen.

Wer wollte behaupten, daß diese Schwierigkeiten aus der Luft gegriffen seien! Sch. hat den Finger auf Probleme gelegt, die in der Tat heute viele Christen bedrücken und oft zur Aufgabe des Christusglaubens führen. Er betont ausdrücklich, daß er sein Buch aus einer „pastoralen Intention" (33) geschrieben habe.

Für den Verf. selbst hat offensichtlich die erstgenannte Schwierigkeit das größere Gewicht: wenn die Jünger in Jesus das endgültige Heil von Gott erfahren haben, – wie läßt sich diese Erfahrung auch heute herbeiführen? Diese Frage ist es denn auch, die zur Struktur des ganzen Buches führt: Nach einem vorbereitenden ersten Teil (35–91) beschreibt der Verf. im zweiten (93–351), daß und wie Jesus seinen Zeitgenossen als Heil von Gott erfahrbar wurde. Der dritte Teil ist der Schilderung der verschiedenen Formen der Versprachlichung der ursprünglichen Heilserfahrung durch die frühen Jesusgläubigen gewidmet. Dabei zeigt sich eine breite Variabilität dessen, was bereits damals „Heil in Jesus von Gott" bedeutete. Das ermöglicht es, schließlich im vierten Teil (507–598) die Frage nach der Gestalt zu stellen, die dieses Heil heute haben müßte und was von daher über den Heilbringer Jesus von Nazaret selbst zu sagen wäre.

Dem gewählten Einstieg entspricht es, daß die Darstellung des historischen Jesus einen breiten Raum einnimmt; denn dieser ist es, der ursprünglich als der Bringer des „definitiven Heils von Gott", wie es immer wieder heißt, erfahren wurde. Der Verf. hat die neuere exegetische Literatur eingehend studiert und ihre Ergebnisse in seinen Argumentationsgang eingebaut. Es ist bewundernswert, mit welcher Sicherheit er sich auf dem exegetischen Terrain zu bewegen weiß. Dennoch stellt sich die Frage, ob er seinen Entwurf nicht zu vorschnell auf exegetischen Aussagen basieren läßt, die das Stadium des Hypothetischen noch nicht wirklich überwunden haben. Nur ein Beispiel: Die Exegeten, die sich in den letzten Jahren eingehend mit der Q-Quelle und ihrer Theologie befaßt haben, gehören zu den wichtigsten Gewährsleuten Sch.s und werden von ihm am meisten zitiert: D. Lührmann, K. Berger, S. Schulz u. a. Daß freilich die Q-Quelle, die hinter ihr stehende Q-Gemeinde und die Q-Theologie keine so sichere Basis sind, wie der Verf. offensichtlich voraussetzt, darf nicht übersehen werden (vgl. dazu *G. Schille,* Das vorsynoptische Judenchristentum [Stuttgart 1970]; *ders.,* Was ist ein Logion?: ZNW 61 [1970] 172–182; *E. Güttgemanns,* Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums [München ^{2}1971]; u. a.). Die vielen Detailentscheidungen bleiben der fachexegetischen Diskussion zur Beurteilung überlassen.

Auf zwei Positionen, die Sch. einnimmt und die sein Buch grundlegend prägen, sei dennoch eigens hingewiesen.

a) Der Verf. betont, daß der historische Jesu „an sich" (61) weder von Interesse noch auch überhaupt zugänglich sei, sondern „daß manche Versuche der Vertreter der sogenannten ‚New Quest' noch immer liberale Reste enthalten, so daß sie in Wirklichkeit nach einem ‚Phantom' suchen, einer Art Jesus von Nazaret ‚an sich'. Und dies scheint mir in der Tat nicht nur ein fruchtloses Unterfangen, sondern auch theologisch, kirchen- und gesellschaftskritisch und vor allem religiös ohne jede Perspektive" (60 f.). Die Alternative liegt für Sch. nun keinesfalls in der Kerygmatheologie R. Bultmanns u. a.; von ihr setzt er sich mehrfach eindeutig ab (41; 61 f., 66 etc.). Er sucht einen mittleren Weg: Jesus von Nazaret ist nur im Reflex derer, die in ihm das Heil erfuhren, zugänglich. Was aber diese Menschen als Heil erfahren konnten, hängt innerlich mit der Unheilsituation zusammen, die sie bedrückte und aus der sie herausfinden wollten. Daraus resultiert eine konstitutive Variabilität des Jesus-Bildes und dessen, was jeweils Heil bedeutet. „Jesu Angebot an Menschen einer fast zweitausend Jahre zurückliegenden Zeit ist konkret nicht dasselbe wie sein –

trotzdem permanentes – Heilsangebot an Menschen des 20. Jahrhunderts; denn unser Bedürfnis nach Befreiung und Heil erhält eine geschichtliche Füllung aus unseren konkreten Verhältnissen. Ich sagte schon: Wenn Jesus für uns heute das endgültige Heilshandeln Gottes ist, wie es das für die damaligen Menschen war, so bedeutet dies, daß die Beziehung zu der immer neuen Gegenwart mit-konstitutiv ist für die konkrete Gestalt seines Angebots" (60, ähnlich 48 f. 49–54, bes. 53; etc.). Hier drängt sich freilich die kritische Frage auf (die später noch einmal aufgegriffen wird), ob die entscheidenden Heilsbedürfnisse: Sehnsucht nach Befreiung aus Schuld und Tod, die der Variabilität nicht so unterworfen sind wie andere, demgegenüber sekundäre Heilssehnsüchte, hier nicht doch allzu sehr aus den Reflexionen ausgeklammert sind.

b) Der Verf. arbeitet breit heraus, daß die ersten Jesus-Anhänger in Jesus den „endzeitlichen Propheten" gesehen haben. „Jesus ist der eschatologische Prophet" – das ist nach Sch. „das Grundcredo allen Christentums" (398). Die Identifizierung Jesu mit dem eschatologischen Propheten war bereits vorösterlich möglich und wurde damals auch bereits vollzogen. Alle nachösterlichen Credo-Modelle erscheinen als Entfaltungen dieses Grundcredos. Von dieser Erkenntnis her insistiert der Verf. – gegen Bultmann und die gesamte Kerygma-Theologie – immer wieder auf der Kontinuität zwischen der vor- und der nachösterlichen Christologie. „Daß das Bindeglied zwischen dem irdischen Jesus und dem kerygmatischen Christus die allen Credorichtungen gemeinsame Anerkennung des irdischen Jesus als eschatologischer Prophet ist ... und daß diese Identifizierung ... höchstwahrscheinlich schon vorösterlich ist, hat enorme Konsequenzen. Es deutet auf eine große Kontinuität zwischen dem Eindruck, den Jesus während seiner irdischen Lebenstage gemacht hat, und den augenscheinlich ‚hoch-christologischen' Kerygmata oder Glaubensbekenntnissen der Kirche nach seinem Tod" (425). „In diesem Modell erkannten sie [die ersten Jesusjünger] Jesus vollkommen wieder: so, wie er ihnen im täglichen Umgang erschienen war" (419). Die Ankündigung des eschatologischen Propheten findet sich vor allem in Dt 18, 15–18 und in Mal 3, 1.23 f. Die Haupttexte, die sein Wesen beschreiben, stammen aus Deutero- und Trito-Jesaja (42, 1–6; 49, 1–3; 57, 7; 59, 21; 61, 1–2). Der Nachweis, daß die Jünger in Jesus den eschatologischen Propheten gesehen haben, nimmt einen breiten Raum des Buches in Anspruch.

Wenn der Verf. Jesus als den eschatologischen Propheten herausstellt, entspricht er damit übrigens einer weitgehend übereinstimmenden Auffassung der heutigen historischen Jesus-Forschung. 1962 hatte F. Hahn über den endzeitlichen Propheten noch in einem wenn auch umfangreichen „Anhang" zu seinem Buch „Christologische Hoheitstitel" gesprochen (Göttingen 1962, 351–403). Inzwischen ist die Kategorie des eschatologischen Propheten an die erste Stelle vorgerückt (vgl. dazu z. B. *Fr. Schnider,* Jesus der Prophet (Freiburg/Schweiz – Göttingen 1973). F. Mussner formulierte kürzlich, es sei zu verstehen, „daß am Anfang, besonders im palästina-judenchristlichen Bereich der Urkirche, die Prophetenchristologie das Feld weithin beherrscht hat" [*F. Mussner,* Ursprünge und Entfaltung der ntl. Sohneschristologie, in: L. Scheffczyk (ed.), Grundfragen der Christologie heute (Qd 72) (Freiburg 1975) 77–113, hier 90].

Sch. sieht in dem eschatologischen Prophetentum Jesu den Grund dafür, daß seine Zeitgenossen ihn als den Bringer endgültigen Heils von Gott her erfahren konnten. „Die Seele" des Prophetentums Jesu aber ist seine Abba-Erfahrung, die vom Verf. im letzten Teil des Buches trinitarisch expliziert wird. Die entscheidende Stufe auf dem Weg zu diesem Ziel ist die Deutung Jesu mit Hilfe der Kategorie des endzeitlichen Propheten im zentralen Teil des Werkes.

Zu 3: Führt Sch.s Weg wirklich zu dem vorgegebenen Ziel? Man zögert diese Frage zu bejahen, denn viele exegetische und systematische Einzelentscheidungen haben die

Richtung verändert oder den Weg zu einer Sackgasse gemacht.. Freilich überläßt sich der Verf. letztlich nicht der Eigenlogik der von ihm gesetzten Einzelschritte. Zwei Problemkomplexe werden im folgenden näher untersucht:

a) Es geht zunächst um das (formale) Problem, das sich im Stichwort „Kirche und Kanon als Voraussetzungen der Theologie" anzeigen läßt. Sch. möchte vom kirchlichen Vorgegebensein einer bestimmten Christologie abstrahieren. Das impliziert eine Relativierung des Kanons der ntl. Schriften, denn es besteht ein enger sachlicher Zusammenhang zwischen der im NT kanonisierten und in den Konzilien von Nikaia und Chalkedon dogmatisierten Christologie.

Die trinitarische Christologie der kirchlichen Überlieferung steht faktisch (und nicht ohne inneren Grund) in Kontinuität zu der paulinischen und johanneischen Paschachristologie. Für den Verf. aber ist diese nur eine der Möglichkeiten, wie die frühen Christen ihre Jesus-Erfahrung versprachlichten. Öfter wird betont, daß diese Paschachristologie keineswegs die zur Artikulation des Jesus-Geschehens geeignetste gewesen sei: „Seit dem Konzil von Nizäa wurde ein bestimmtes christologisches Modell – das johanneische – in einer sehr begrenzten Richtung zur Norm erhoben, und in Wirklichkeit hat allein diese Tradition in den christlichen Kirchen Geschichte gemacht. Dadurch kamen die Möglichkeiten des synoptischen Modells in der Geschichte nicht zu ihrem Recht; das Modell wurde in seiner Dynamik gehemmt und begann zu den ‚vergessenen Wahrheiten' des Christentums zu gehören. Zwar ist unsere Zeit nicht durch eine vermittelnde kontinuierliche Tradition mit bestimmten vornizänischen Christologien verbunden, aber es gibt doch in unserer kulturellen und gesellschaftlichen Lebenserfahrung Faktoren, die ständige Fragen an die dominierende Geschichte der nizänischen Geschichte stellen und dadurch Perspektiven eröffnen, die einen Ausblick auf vornizänische Möglichkeiten bieten" (504 f.).

Aber nicht erst das Konzil von Nikaia hat die johanneische und paulinische Pascha-Christologie zur Norm erhoben. Dies geschah bereits durch die Umgrenzung des Kanons der ntl. Schriften, wie Sch. selbst verschiedentlich andeutet (z. B. 350; 357). Er stellt die Verbindlichkeit des Kanons mehrfach in Frage. Einmal heißt es: „Die Gefahr dieses Credos [des paulinisch-johanneischen Pascha-Credos] liegt ... darin, daß es alle anderen Aspekte, m. a. W. das Legitime in den anderen Credo-Schemata und das darin anders ausgerichtete historische Interesse für Jesus von Nazareth, zu verkennen droht. Diese Credo-Richtungen der Pascha-Christologie als solche darf man daher nicht als kanonisch bezeichnen" (386; vgl. außerdem 46; 357 ff.). Sch. gibt den synoptischen und vorsynoptischen, d. h. insbesondere vormarkinischen und als Q-Quelle bezeichneten Traditionen einen eindeutigen Vorrang vor allen späteren Strömungen. In den frühen Traditionen wird am deutlichsten die Kategorie des eschatologischen Propheten greifbar. Und sie bieten die Versprachlichungen der ursprünglichsten Jesus-Erfahrungen.

Wenn Kirche und Kanon nicht mehr die Basis der Christologie bilden, wird das Jesusbild variabel, und auch der eigene Versuch Sch.s, am Ende des Buches doch noch zu einer trinitarischen Dimensionierung der christologischen Aussagen zu kommen, verliert an Verbindlichkeit – was ja auch vorweg vom Verf. zugestanden wird, wenn er sie zu „second-order-Glaubensaussagen" relativiert (579). Die Behauptung, das je neu zu errichtende Jesusbild habe sich dennoch stets vom vor-synoptischen korrigieren zu lassen, schrumpft zu einer letztlich belanglosen Ermahnung zusammen (z. B. 66; 536; ff.). Zwar lastet der Verf. der historischen Erforschung des NT nicht die Begründung des Glaubens an den „Bringer des definitiven Heils von Gott her" auf: „Die historisch-kritische Beschäftigung mit Jesus kann tatsächlich nicht die Grundlage für den Glauben legen" (65). Dies hat stattdessen eine „Vertrauensoption" zu leisten. Aber darin liegt nun doch ein überstark dezisionistisches Moment. „Der christliche Glaube, d. h. eine *bestimmte* Jesusinterpretation, trifft eine Entscheidung gegenüber dieser für die historisch-kritische Forschung offenbleibenden

Ambivalenz und weist im Glauben die Rechtmäßigkeit einer nichtchristlichen (z. B. jüdischen, säkularen oder atheistischen) Jesusinterpretation faktisch ab. Der Gläubige tut dies aufgrund einer Vertrauensoption und erklärt damit die eindeutige, nämlich christlich-gläubige Interpretation zu der einzig wahren, d. h. zu der der historischen komplexen Wirklichkeit Jesu treu entsprechenden (obwohl im Ausdruck multiformen), Antwort" (65; ähnlich 239; 262; 533; 535; 555; 565 f.). Aber, wer legt denn fest, was „christliche Interpretation" heißt. Je ich? – Es ist deutlich, daß die Jesus-Interpretation ins Willkürliche abgleitet, wenn sie nicht einen Anhalt am ntl. Kanon und am kirchlichen Glauben, der sich in den Entscheidungen von Nikaia und Chalkedon artikuliert hat, besitzt. Man mag zwar zu der Erkenntnis kommen, Kanon und Kirche als Rahmen für die theologische Reflexion nicht akzeptieren zu können. Man hat dann aber auch die logischen Folgerungen aus dieser Entscheidung zu bejahen: das Christusbild löst sich ins letztlich Unentscheidbare auf.

b) Der zweite Fragenbereich betrifft inhaltliche Fragen nach Sinn und Stellenwert der auch im vorliegenden Entwurf implizierten Kreuzes- und Auferstehungstheologie. Obwohl der Verf. gegen Ende des Buches immer häufiger und selbstverständlicher vom „gekreuzigten Auferstandenen" spricht, kennt er doch eine theologia crucis et resurrectionis nur in einem sehr reduzierten Sinne. Damit aber gerät in Gefahr, was er angezielt hatte: Jesus von Nazaret als den Bringer eschatologischen Heils von Gott zu erweisen. In dem Maße, als die Theologie des Mysteriums paschale ausfällt, wird das Jesus-Bild rejudaisiert. Dies aber führt konsequent zu einer Moralisierung des Glaubens. Der handelnde Mensch hat nun das Heil, das ihm aus seiner Not heraushelfen soll, in Orthopraxis selbst herbeizuführen. Dabei kann er konsequenterweise nicht an einem ihm und seinem Bemühen vorausliegenden *Gesamtsinn* der Geschichte *partizipieren*. Er kann einen solchen jetzt nur *antizipieren* (548). Die Treue zum Evangelium bekommt nun die Gestalt „einer Praxis faktischer Befreiung" (552). Sch. nimmt die Präsenz eines Gesamtsinns der Geschichte nicht an, aber ihn müßte Jesus von Nazaret doch gebracht haben, und zwar ein für allemal (Hebr. 7,27; 9,12; 10,10), wenn er mit Recht der Bringer eschatologischen Heils genannt werden soll. Nun aber kann der Gesamtsinn nur für die Zukunft erhofft werden. „Die leidvollen Kontrasterfahrungen sind daher das negative und dialektische Bewußtwerden eines Verlangens und einer Frage nach kommendem Sinn und kommender realer Freiheit, nach Heil und Glück" (552). – „Wenn sich die Geschichte konkret als ein unentwirrbares Knäuel von Sinn und Unsinn darbietet, stellt sich die Frage: Was trägt letztlich den Sieg davon: Sinn oder Unsinn? Und wie? Oder ist es eine Geschichte ohne Grenzen, für immer unbestimmt offen? Oder stellt diese Aporie uns die Frage: Müssen *wir* nicht anders werden und eine andere Geschichte machen? In jedem Fall ist dies letztere ein erster sinnvoller Entschluß: Laßt uns versuchen, sinnvoller Geschichte zu machen!" (545). Eine Frage bleibt bei all dem aber letztlich ungelöst: Wer befreit aus Schuld und Sünde und aus Tod? Die Antwort der kanonischen Hl. Schrift und der überlieferten kirchlichen Christologie lautet: der gekreuzigte und auferweckte Christus. Diese Antwort schließt nicht aus sondern ein, daß wir Menschen sinnvoller Geschichte machen sollten. Aber es hängt nicht mehr nur von unserem Handeln ab, ob der Gesamtsinn der Geschichte am Ende ein positiver oder ein negativer ist. Die menschlichen Anstrengungen bilden vielmehr ein in den eschatologischen Gesamtsinn der Geschichte integriertes Echo zu dem, was im Leben, Sterben und Auferstehen Christi sich bereits definitiv „propter nostram salutem" ereignet hat.

Was aber sagt Sch. über das Kreuz und die Auferstehung Christi? Zunächst seine Deutung des Todes Jesu. Er weist verschiedentlich darauf hin, daß zumindest der Q-Tradition eine Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu unbekannt war (vgl. z. B. 243). Die soteriologische Interpretation des Todes Jesu gehört einer späten Schicht an. Sie ist eine unter neuen historischen Bedingungen entstandene Weise, die Heilsbedeutung

des eschatologischen Propheten Jesus zu artikulieren. Die paulinische soteriologische Jesusdeutung kann eine in die Gegenwart reichende Verbindlichkeit nicht beanspruchen (vgl. 258). Sch. geht davon aus, daß der eigentliche Bruch bereits *vor* dem Tod Jesu stattgefunden hat: in der Ablehnung seiner Botschaft. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrung konnte, ja mußte er schließlich mit einem gewaltsamen Tod rechnen. Aber er hat angesichts dieser Todeserwartung seine eigene Heilszuversicht nicht aufgegeben. Die Abba-Erfahrung Jesu zerbricht im Kreuzesleiden nicht. Sch. formuliert: „Die definitive und höchste Offenbarung Gottes fand daher in einer *stillschweigenden,* aber doch *äußerst innigen* Nähe Gottes beim leidenden und sterbenden Jesus statt, der darin die menschliche Lebensbedingung bis auf den tiefsten Grund durchlebt hat und zugleich seine unantastbare Zugehörigkeit zu Gott" (578). Aber hier stellt sich die Frage, ob das biblische Wort von der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz (Mk 15, 34) durch das, was Sch. „stillschweigende Nähe" nennt, eingeholt wird. Sünde, Leid und Tod bleiben letztlich *außerhalb* der Beziehung zwischen Jesus und Gott. Sie sind das Anti-Göttliche, das der Mensch zu überwinden hat. Das Kreuz ist „Index des zu bekämpfenden Anti-Göttlichen in unserer Menschengeschichte" (578). Jesus hat das Anti-Göttliche durch seine unangetastete Zugehörigkeit zu Gott überstiegen. Demgegenüber betonte Paulus, daß Gott der Vater dem Sohne Jesus eine gänzliche Identifikation mit der Sünde und dem Tod zugemutet hat, „damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm" (2 Kor 5, 21). Das ist die Erlösung der Menschen. Die Dimensionen dessen, was im Kreuz Christi geschieht, reichen weiter und tiefer als es aus einer rein vorösterlichen Perspektive scheinen könnte. Sch. schreibt: „Die Zugehörigkeit zu Gott in einer antigöttlichen Situation hat uns zum Heil gereicht" (578). Kann dieses Heil als „eschatologisches" bezeichnet werden? Bleibt der „unaufgearbeitete" Rest hier nicht zu groß?

Auch Sch.s Aussagen über Jesu Auferstehung befriedigen nicht. Zunächst unterscheidet er zwischen der „Ostererfahrung" und ihrer Artikulation als „Auferstehung" (347). Das eine kann ohne das andere gedacht werden. Entscheidend wird nun sein, was Sch. im Auge hat, wenn er von „Ostererfahrung" spricht. „Ostererfahrung" ist offensichtlich nicht die Erfahrung eines neuen schöpferischen Handelns Gottes am gekreuzigten Jesus, der sich als nun in Gottes Gemeinschaft Lebender zu sehen gibt (Zum Sinn und zur Tragweite dessen, was in den biblischen Berichten „Erscheinung" des Auferstandenen heißt, vgl. vor allem *K. Lehmann,* Die Erscheinung des Herrn. Thesen zur hermeneutisch-theologischen Struktur der Ostererzählungen, in: H. Feld/J. Nolte (Hrsg.), Wort Gottes in der Zeit (= FS Schelkle) [Düsseldorf 1973] 361–377). „Ostererfahrung" ist bei Sch. eine Erfahrung, deren „Gegenstand" die Jünger selbst und ihr neuer Bewußtseinsstand nach Jesu Tod ist. Dieser neue Bewußtseinsstand ist dadurch gegeben, daß die Jünger nun auf Jesu irdisches Leben als auf ein abgeschlossenes Leben blicken können. Die „‚Erkenntnis' und ‚Anerkenntnis' Jesu *in seiner Lebenstotalität.* Das nenne ich die ‚Ostererfahrung', die auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebracht werden konnte" (342). Die Ostererfahrung hat noch einen weiteren Aspekt: sie erscheint als eine gnadenhafte Vergebungs- und Bekehrungserfahrung der Jünger nach Jesu Tod. Sie ereignet sich im Zusammenhang mit der durch Petrus initiierten Sammlung der vor Jesu Hinrichtung kleingläubig gewordenen Jünger. Petrus konnte nach Jesu Tod derart tätig werden, weil er als erster die „Ostererfahrung" hatte, d. h. Jesus „neu", also in seiner Lebenstotalität zu sehen lernte. Das Wieder-Zusammenkommen der Jünger implizierte die Überwindung der Kleingläubigkeit, die sie vor Jesu hatte auseinandergehen lassen, also eine „Bekehrung". „Die Erkenntnis der Jünger ist ... zugleich ein wiedererkennendes und doch *neues* Sehen Jesu – Jesu von Nazaret; nicht eines anderen, auch keines Mythos. *Jesus,* wie sie ihn erlebt hatten, bleibt das einzige Kriterium sowohl für ihre Erinnerungen als auch für ihre neuen Erfahrungen nach seinem Tod" (342). Die „Ostererfahrung" reflektierte sich – so der Verf.

– in verschiedenen Interpretationsmodellen, unter denen eines „Auferstehung" heißt (342). – Sofern es jüdischem Denken geläufig war, daß ein leidender Gerechter nach seinem Tod zu Gott erhöht wird, konnte der Gedanke aufkommen, daß auch der am Kreuz hingerichtete Jesus von Nazaret erhöht sein werde. Die Ostererfahrung der Jünger hat bei Sch. eine vorwiegend rückwärtsgewandte Bedeutung: der irdische Jesus ist der eschatologische Prophet bis zu seinem Tod gewesen. Darum kann er auch nach seinem Tod als der Bringer des Heils von Gott her verkündet werden (vgl. dazu neuestens *J. M. Nützel*, Zum Schicksal der eschatologischen Propheten: BZ 20 [1976] 59–94).

Ob die exegetische Forschung zu einer so starken Reduktion der biblischen Auferstehungsaussagen zwingt, ist sehr fraglich. Man kann sich hier z. B. an die Diskussion erinnern, die vor wenigen Jahren die Thesen zur Entstehung des Osterglaubens ausgelöst haben, die R. Pesch vorgelegt hat (*Rudolf Pesch*, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: ThQschr 153 [1973] 201–228; kritisch dazu: *P. Stuhlmacher*, ‚Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!', *ebd. 244–251; M. Hengel*, Ist der Osterglaube noch zu retten?, ebd. 252–269). Der in die vorliegende deutsche Fassung neu eingefügte Abschnitt „Die innere Heilsbedeutung der Auferstehung Jesu" (571–576) setzt zwar einige deutliche Gegenakzente, kann aber die geäußerten Einwände letztlich nicht entkräften, da er nicht systembildend wirkt. Die Reduktion der Kreuzes- und Auferstehungstheologie auf einen Minimalsinn verhindert das Ankommen am intendierten Ziel: Jesus als den Bringer eschatologischen Heils zu erweisen. Ist das Experiment, die Christologie fast ausschließlich auf der ursprünglichen Erfahrung des historischen Jesus zu errichten, gelungen? Obwohl das Buch eine Fülle von exegetischen Informationen und anregenden systematischen Reflexionen enthält, meint der Rez. – summa summarum – die Frage verneinen zu sollen. Eine Christologie, die sich von der Grundlage des Schriftkanons löst, wird beliebig. Eine Christologie, die nicht theologia crucis et resurrectionis ist, wird schließlich irrelevant. Daß übrigens beides eng miteinander verknüpft ist, hat *W. Kasper* mehrfach deutlich gemacht (vgl. z. B. Der Glaube an die Auferstehung vor dem Forum historischer Kritik: ThQschr 153 [1973] 229–241; *ders.*, Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: Scheffczyk, Grundfragen ... (a. a. O.) 141–170). Daß der Weg über eine Prophetenchristologie nicht schließlich in den genannten Schwierigkeiten enden muß, sondern auf eine paulinisch-johanneische und konziliare Christologie hin offen ist, hat F. Mussner (a. a. O.) gezeigt.

W. Löser, S. J.

Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jahrhundert vor Christus*

Von Friedo Ricken, S. J.

Das dreibändige Werk soll den Aristotelismus von der Renaissance unter Andronikos von Rhodos (1. Jh. v. Chr.) bis etwa zur Mitte des 3. Jh. n. Chr. behandeln (XVI). Für diese Abgrenzung kann der Verf. folgende Gründe geltend machen: Die Fragmente der beiden ersten Jahrhunderte nach Theophrasts Tod sind von F. Wehrli gesammelt und kommentiert worden, so daß eine erneute Behandlung sich erübrigt. Hinzu kommt, daß das 1. Jh. v. Chr. für die Geschichte des Aristotelismus einen Einschnitt darstellt: Die beiden Jahrhunderte nach Theophrasts Tod sind für den Peripatos eine Zeit des Verfalls. Dagegen kommt es im 1. Jh. v. Chr. zu einer neuen Blüte der aristotelischen Studien, die allem Anschein nach in Zusammenhang mit einer Neuausgabe aristotelischer Schriften durch Andronikos von Rhodos (XIII f) steht. Diese mit Andronikos beginnende Periode der Aristotelesinterpretation kennzeichnet M. als „Willen zur Orthodoxie": „Die Lehre des Aristoteles erscheint nicht etwa als eine Lehre, die man sich anzueignen hätte, um weiterzukommen; sie stellt nicht etwa den Ausgangspunkt für eigenes Philosophieren dar; sie wird vielmehr als Quelle der Wahrheit überhaupt angesehen. Es gilt also, sie richtig zu interpretieren, sie gegenüber anderen Schulen genauer abzugrenzen und sie auch gegen gelegentliche Einwände oder systematische Angriffe zu verteidigen" (XVI). Mit dieser Charakterisierung ist der zweite Punkt für die zeitliche Abgrenzung des Werkes gegeben: Etwa Mitte des 3. Jh. n. Chr. „rückt der Aristotelismus mehr und mehr in das Innerste der Neuplatoniker. Anstatt ihn zu bekämpfen, was Plotin des öfteren tat, nehmen sie ihn jetzt fast ohne Beanstandung an" (XVI). Nach Porphyrios sind die meisten Interpreten des Aristoteles nicht mehr Aristoteliker, sondern Neuplatoniker.

Der vorliegende 1. Band behandelt das 1. Jh. v. Chr. Eine Rezension kann auch nicht annähernd eine Vorstellung vom Reichtum dieses magistralen Werks vermitteln, das eine souveräne Beherrschung der Texte mit einer sehr ausgewogenen philologisch-historischen Argumentation und philosophischem Unterscheidungsvermögen verbindet. Sie muß sich darauf beschränken, einen groben Überblick über das Ganze zu geben, einige Thesen und Ergebnisse des Buches zu referieren und anhand des einen oder anderen Beispiels einen Einblick in die Arbeitsweise des Verf. zu vermitteln.

Der erste Teil „Wiederentdeckung des Corpus Aristotelicum. Erste Ausgaben" (3–94) befaßt sich mit dem Schicksal der Schriften des Aristoteles in der Zeit nach dessen Tod bis zur Ausgabe des Andronikos; er behandelt Ort und Zeit der Tätigkeit des Andronikos, dessen Ausgabe und sein Verzeichnis der aristotelischen Schriften (die Pinakes). Der zweite Teil „Die ältesten Kommentatoren" (97–193) interpretiert die Fragmente der Aristoteleskommentare des Andronikos von Rhodos, Boethos von Sidon und Ariston von Alexandrien, der dritte Teil „Die innere

---

* *Moraux, Paul,* Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. 1. Bd.: Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr. (Peripatoi, Philologisch-historische Studien z. Aristotelismus, Bd. 5). Gr. 8° (XX u. 535 S.) Berlin–New York 1973, de Gruyter.

Opposition" (197–214) behandelt Xenarchos von Seleukia, der vierte „Ausläufer des hellenistischen Aristotelismus" (217–256) Staseas von Neapel und Kratippos von Pergamon. Unter der Überschrift „Gesamtdarstellungen und Abrisse" (259–514) arbeitet der fünfte Teil die gesamte Diskussion über die Darstellung der peripatetischen Philosophie bei Areios Didymos auf und behandelt dann die philosophischen Schriften des Nikolaos von Damaskus.

Von den verschiedenen möglichen Wegen, Licht in das Schicksal der Schriften des Aristoteles nach dessen Tod zu bringen, entscheidet sich M. für eine kritische Analyse der einschlägigen antiken Berichte (3–5). Sicher ist, daß Theophrast die Bibliothek des Aristoteles erbte und sie testamentarisch seinem Studiengenossen Neleus vermachte (6). M. geht von der allgemeinen Annahme aus, daß im Unterschied zu den exoterischen die Lehrschriften des Aristoteles zu dessen Lebzeiten nicht veröffentlicht worden sind (6–8). Aus der Überlieferung, daß Eudemos an der Redaktion der aristotelischen Metaphysik beteiligt gewesen sei, daraus, daß „die eigene wissenschaftliche Produktion der ersten Generation des Peripatos einen unmittelbaren Zugang zu den Werken des Aristoteles voraussetzt" und der Benutzung der Analytik, der Physik und von De caelo durch Epikur folgert der Verf. die Unhaltbarkeit der These, nach der „die Lehrschriften nur im ‚unveröffentlichten' Originalexemplar existiert hätten, bis der wertvolle Nachlaß zu Beginn des 1. Jh. v. Chr. wieder entdeckt und herausgegeben wurde" (8–11). Als Straton zum Leiter des Peripatos gewählt wurde, kehrte Neleus in seine Heimatstadt Skepsis in der Troas zurück. Ob er die ganze Bibliothek des Aristoteles mitnahm oder einen Teil davon in Athen verkaufte, wissen wir nicht. Sicher ist dagegen, daß Ptolemaios Philadelphos einen beträchtlichen Teil der Bibliothek von Neleus erwarb. M. vermutet, daß es sich vorwiegend um nicht-aristotelische Werke gehandelt habe. Das bedeutet jedoch nicht, wie M. mit guten Gründen wahrscheinlich machen kann, „daß die alexandrinische Bibliothek keine oder nur wenige Werke des Aristoteles besaß" (14). Der Verf. kommt so zu folgendem Ergebnis: „Ein halbes Jahrhundert nach Aristoteles' Tod gab es also in der griechischen Welt mindestens vier Städte, die Lehrschriften des Philosophen besaßen: Skepsis in der Troas, Alexandrien, Rhodos, wo die von Eudem ins Leben gerufene philosophische Tradition weitergepflegt wurde, und sicher auch Athen, denn es wäre völlig unvorstellbar, daß nach Neleus' Weggang der Peripatos überhaupt keine Kopien der wichtigsten Werke des Aristoteles mehr besessen hätte" (15 f). Damit ist aber die Bedeutung der nach Skepsis gelangten Schriften für die Überlieferung des Corpus aristotelicum von vornherein reduziert. Was wissen wir über deren Schicksal? Strabon berichtet: Die Rollen wurden in Skepsis unsachgemäß gelagert, so daß sie stark unter Nässe und Würmern litten. Anfangs des 1. Jh. v. Chr. erwarb Apellikon aus Teos den Nachlaß und versuchte, die stark beschädigten Manuskripte zu ergänzen und ließ neue Abschriften davon anfertigen. Nach Apellikons Tod brachte Sulla dessen Bibliothek nach Rom, wo der Grammatiker Tyrannion sie bearbeitete. Diesem Bericht des Strabon fügt Plutarch, Sulla 26 folgendes hinzu: Tyrannion versorgte den Rhodier Andronikos mit Kopien; dieser machte eine Ausgabe und stellte die noch erhaltenen Verzeichnisse auf (18). In einer eingehenden Interpretation der Berichte des Strabon und Plutarch kommt M. zu folgenden Ergebnissen: 1. Beide sind von einer gemeinsamen Vorlage abhängig. 2. Die Tendenz der Vorlage ist nicht peripatosfreundlich. 3. Die Vorlage möchte in naiv-vereinfachender Weise durch ein unwichtiges historisches Detail (den vorübergehenden Verlust der aristotelischen Lehrschriften) einen komplizierten, auf vielfältige Ursachen zurückgehenden Sachverhalt (die Schwierigkeit des Aristotelestextes und den Verfall des Peripatos) erklären.

Er folgert, daß dem Strabon-Bericht „eine philologisch-philosophiegeschichtliche Deduktion" zugrunde liegt, „die erst nach Entstehung der kommentierenden Aristoteles-Exegese und wahrscheinlich in nicht-aristotelischen Kreisen gemacht worden

ist" (27). Dieses Ergebnis wird bestätigt durch einen Auszug aus Poseidonios bei Athenaios. Auch Poseidonios berichtet vom Kauf der Bibliothek durch Apellikon. Dagegen findet sich bei ihm kein Hinweis „auf eine angebliche Wiederentdeckung des Aristoteles-Corpus durch Apellikon" (28–31).

Die These, auf die es M. in dem referierten 1. Kap. seiner Arbeit ankommt, ist folgende: In keinem Fall handelt es sich bei der auf Apellikon zurückgehenden Ausgabe um eine editio princeps des ganzen Corpus aristotelicum oder des größten Teils davon. Das folgende Kapitel über Tyrannion von Amisos bringt weitere Gründe. Nach der Eroberung Athens ließ Sulla die Bibliothek des Apellikon nach Rom bringen. Bereits vorher hatte Apellikon nach dem Bericht des Strabon eine fehlerhafte Ausgabe der Schriften des Aristoteles anfertigen lassen. Daraus folgert M.: „Wenn der Hinweis Strabons zuverlässig ist, bedeutet er also, daß weder Tyrannion noch Andronikos als Urheber einer editio princeps angesehen werden dürfen" (33). Von einer Aristoteles-Ausgabe durch Tyrannion kann nach M. nicht die Rede sein (33 f). – Der Verf. setzt sich mit der These Useners auseinander, die aristotelischen Pragmatien seien im Jahr 46 v. Chr. zum ersten Mal in Rom zugänglich geworden. M. zeigt anhand reichen Materials, vor allem aus Cicero, „daß das Corpus aristotelicum in Italien in der ersten Hälfte des 1. Jh. nicht völlig unbekannt war" (41). Davon sei jedoch die Frage zu unterscheiden, ob Cicero „von diesen vorhandenen Möglichkeiten tatsächlich Gebrauch gemacht hat" (41). Das meiste ist, was Cicero über Aristoteles berichtet, „einer oft handbuchmäßigen Zwischenquelle entnommen" (42).

Der erste Abschnitt des Kapitels über Andronikos von Rhodos (im 1. Tl.) befaßt sich mit Ort und Zeit seiner Tätigkeit. M. skizziert zunächst die beiden Haupttendenzen der Forschung: „Einige Forscher neigen dazu, Andronikos' Tätigkeit in Athen in der ersten Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts anzusetzen. Gegen diese Frühdatierung vertritt eine zweite Gruppe die These, Andronikos habe in Rom verhältnismäßig spät gewirkt, allem Anschein nach zwischen 40 und 20 v. Chr., also nach Ciceros Tod" (45 f). Das Hauptargument für die Spätdatierung ist die Nachricht über Andronikos bei Plutarch, Sulla 26. Der Verf. macht es wahrscheinlich, daß es sich bei dieser Nachricht um eine Kombination Plutarchs handelt (48 f). Er selbst tritt für die Frühdatierung ein und stützt sich vor allem auf die Nachrichten bei neuplatonischen Aristoteleskommentatoren, nach denen Andronikos der elfte Scholarch des Peripatos seit Aristoteles und Lehrer des Boethos von Sidon war. Bei Boethos aber hat der zwischen 67 und 63 v. Chr. geborene Strabon peripatetische Philosophie gehört (52–58). Wenn man davon ausgeht, daß Andronikos Scholarch des Peripatos war, so ergibt sich, daß er die entscheidende Zeit seines Lebens in Athen und nicht in Rom verbracht hat. Was läßt sich aus den antiken Nachrichten über die Edition und die Pinakes des Andronikos erschließen? Der zweite Abschnitt des Andronikos-Kapitels stellt zunächst fest, daß die Tatsache einer Aristoteles- und Theophrast-Ausgabe durch Andronikos nicht angezweifelt werden kann, da sie nicht nur bei Plutarch, Sulla 26, sondern auch bei Porphyrios, Vita Plotini 24, bezeugt ist (58 f). Der Verf. legt jedoch Wert auf die Feststellung, „daß seine Ausgabe nicht als editio princeps des Corpus und nicht einmal aller Lehrschriften angesehen werden kann" (93). Nach Porphyrios hat Andronikos in seiner Ausgabe die Werke des Aristoteles in Pragmatien aufgeteilt, „indem er die verwandten Stoffe zusammenbrachte". M. fragt, „inwiefern Andronikos' Gruppierung der Aristoteles-Schriften sich aus anderen Quellen (sc. als Porphyrios) wenigstens teilweise rekonstruieren läßt" (60). Er möchte diese Aufgabe anhand antiker Schriftenverzeichnisse lösen. Wir besitzen ein vor Andronikos entstandenes Verzeichnis, das in zwei leicht voneinander abweichenden Fassungen bei Diog. Laert. V 22–27 und dem Anonymus Menagii (= Hesychios) 10 überliefert ist, und den zweifellos nach Andronikos entstandenen, nur arabisch überlieferten Pinax des Ptole-

maios (60). Der Vergleich beider Verzeichnisse zeigt, „daß in der Zwischenzeit ein ziemlich tiefgreifender Prozeß der Vereinigung früher selbständiger Abhandlungen stattgefunden haben muß" (62). „Die sogenannten Lehrschriften, die im vorandronikischen Pinax sehr spärlich vertreten sind, erscheinen nicht nur fast vollständig in der Liste des Ptolemaios; hier haben sie auch Titel, die den uns geläufigen entsprechen, und ihre Bucheinteilung ist auch diejenige, die wir kennen" (61). Aus dem Vergleich ergibt sich jedoch auch, daß Andronikos es nicht „mit einem Haufen völlig ungeordneter Aufzeichnungen zu tun hatte ..., Andronikos dürfte ... einen Prozeß fortgesetzt haben, mit dem bereits vor ihm begonnen worden war und der einer sich bei Aristoteles selbst deutlich abzeichnenden Tendenz entsprach" (62 f). Ob Andronikos eine Edition des *Gesamt*werkes besorgte, wissen wir nicht. M. vermutet, daß „er sich auf die sogenannten Lehrschriften, auf wichtige wissenschaftliche Sammlungen und auf einige vor ihm noch unbekannte Privatdokumente" beschränkte (63), und geht davon aus, daß die Gesichtspunkte, die für die Ausgabe des Andronikos maßgebend waren, auch in dessen Pinakes zur Geltung kamen (64). Aufgrund von Hinweisen im Pinax des Ptolemaios vermutet er, daß Andronikos in dem von ihm selbst verfaßten Pinax „die von ihm getroffene Anordnung des Corpus begründete; er legte Prinzipien dar, nach welchen er die Schriften nach literarischen Kategorien und Sachgruppen geordnet hatte". Er rechtfertigte anhand aristotelischer Selbstzitate die neuen Bezeichnungen für die von ihm geschaffenen Pragmatien, befaßte sich mit Echtheitsfragen u. a. m. (66). Die für die Rekonstruktion der Reihenfolge der aristotelischen Schriften bei Andronikos entscheidende Frage ist daher, „ob sich uns noch erhaltene Dokumente irgendwie auf Andronikos zurückführen lassen oder ob sie völlig unabhängig von seinen Arbeiten entstanden sind" (66). Der Verf. untersucht zu diesem Zweck die „Einteilung der Schriften des Aristoteles", die sich bei den neuplatonischen Kommentatoren Ammonios, Simplikios, Philoponos, Olympiodor und Elias findet, und den Pinax des Ptolemaios. Es gelingt ihm nachzuweisen, daß die neuplatonische Einteilung auf älteren, teilweise bis auf die Alexandriner zurückgehenden Traditionen beruht; für einige Elemente gibt es gute Gründe für die Annahme, daß sie sich in den Pinakes des Andronikos fanden. (So gibt es z. B. ein „wichtiges Indiz" für die Hypothese, daß Andronikos die Logik als Organon bezeichnete „und ihr im Unterricht den ersten Platz zusprach" [78 f].) Daraus ergibt sich jedoch nur, daß Andronikos bestimmte Gruppen innerhalb des Corpus unterschieden hat; die Reihenfolge ist dagegen nicht die des Andronikos (67–80; 93). Für das Verzeichnis des Ptolemaios kommt M. im Unterschied zu der oft vertretenen Ansicht, es handle sich um eine verkürzte Fassung des Pinax des Andronikos, zu folgendem Ergebnis: Es geht nicht auf denselben Urheber wie die neuplatonische Einteilung zurück (85–93). Die Disposition dieses Verzeichnisses weist „nur entfernte, wenig charakteristische Ähnlichkeiten mit den neuplatonischen Einteilungen auf, und ihre Berührungspunkte mit dem, was wir sonst über Andronikos' Verzeichnis wissen, sind so allgemeiner Natur, daß sie nicht auf ein Abhängigkeitsverhältnis schließen lassen" (94).

Ein ausführlicher Bericht über den 1. Tl. erschien dem Rez. aus zwei Gründen angebracht: 1. wegen der großen Bedeutung, die der dort behandelten Frage zukommt; 2. das freilich sehr vergröbernde Referat wollte einen ungefähren Eindruck von der differenzierten und ausgewogenen Argumentationsweise dieses Werkes vermitteln. Für die Teile zwei bis vier müssen einige wenige, willkürlich herausgegriffene Hinweise genügen: M. analysiert das für die einzelnen Autoren überlieferte biographische Material. Durch eine sorgfältige Interpretation der Fragmente versucht er, einen Einblick in die diskutierten Probleme, das philosophische Niveau und die Arbeitsweise der Kommentatoren zu geben. So erfahren wir z. B., daß es sich bei dem Kategorienkommentar des Andronikos um eine Paraphrase gehandelt hat, die sich kritisch-schöpferisch und selbständig mit Aristoteles

auseinandersetzte (98 f). Das Bemühen des Boethos in seinem Kommentar zu derselben Schrift richtet sich darauf, „Aristoteles gegen Mißdeutung, ungerechte Vorwürfe und böswillige Kritik zu rechtfertigen" (148) und „seine nicht zum Ausdruck gebrachten Intentionen zu explizieren" (161). Ariston zählt in seinem Kategorienkommentar „eher zu den Kritikern des Aristoteles als zu dessen treuen Erklärern und Verteidigern" (183). Xenarchos, dessen Darstellung „Die innere Opposition" betitelt ist, beschränkt sich in seiner Schrift „Gegen die fünfte Substanz" darauf, „gegen aristotelische Lehrmeinungen zu polemisieren" (198). Der „anti-idealistische Nominalismus", der seine Kritik kennzeichnet, „begegnet in derselben Generation auch bei Boethos von Sidon und später bei Alexander von Aphrodisias" (205). In mancher Hinsicht scheint Xenarchos sich stoischen Lehrmeinungen anzunähern (203). Die Bedeutung seiner scharfsinnigen Kritik sieht der Verf. darin, daß sie „die späteren Interpreten zweifellos zu einer noch sorgfältigeren Analyse und zu einem noch tiefergehenden Vergleich der Texte" anregte (213). Der Aristotelismus des Staseas und Kratipp bleibt hinter dem Niveau eines Andronikos, Boethos und Ariston weit zurück: Staseas scheint das Corpus Aristotelicum „weder benutzt noch direkt gekannt zu haben" (220); die Theorie des Kratipp über die Mantik „erscheint sicher nicht als Fortsetzung und Entwicklung der von Aristoteles in den Lehrschriften vertretenen Ansicht; sie ... stellt eher eine jener populären Theorien dar, die in der hellenistischen Zeit auf dem Boden allgemeiner platonisch-aristotelischer Anschauungen wuchsen" (256). – Die Interpretation der Fragmente der Kategorienkommentare bringt u. a. ein für die Plotin-Forschung wichtiges Ergebnis: Bereits Boethos setzt sich mit Einwänden gegen die aristotelische Kategorienlehre auseinander, die sich später bei Plotin finden (147. 160). „Daraus erhellt ..., daß mehrere Thesen Plotins zur Kategorienlehre um gut drei Jahrhunderte älter sind, auch wenn es heute keine ausdrücklichen Zeugnisse über ihre Herkunft mehr gibt" (163). Für die Geschichte der Ethik ist von Interesse, daß bei Boethos (178 f) und bei Xenarchos (208–210) dem Begriff des πρῶτον οἰκεῖον eine grundlegende Bedeutung zukommt. Damit ist erneut die Frage nach dem peripatetischen (Dirlmeier) oder stoischen (Philippson) Ursprung der Oikeiosis-Lehre aufgeworfen. Die Frage nach dem Verhältnis von peripatetischer und stoischer Ethik kommt auch zur Sprache bei der Behandlung der Affektdefinition des Andronikos (135 f) und der des Boethos (176–178). Andronikos, der der erste Peripatetiker gewesen sein soll, der den Affekt definiert hat, weist auf den für die stoische gegenüber der aristotelischen Affektenlehre wesentlichen Unterschied hin: Für die Stoa ist der Affekt ein widervernünftiger, für Aristoteles dagegen ein nichtvernünftiger Antrieb, der sich aber auch der Vernunft entsprechend regen kann. Wenn man auch dem Verf. zugibt, daß die Affektdefinition des Andronikos („eine durch die Annahme eines Übels oder eines Gutes hervorgerufene irrationale Bewegung der Seele") „zweifellos durch ähnliche Formulierungen stoischer Herkunft beeinflußt wurde" (135), so ist doch hervorzuheben, daß *jedes* Element dieser Definition sich auch bei Aristoteles findet. Auch nach Aristoteles ist der Affekt eine Bewegung (EN 1106a4f; De an. 403a26) des nicht-rationalen Seelenteils (EN II 4/I 13), die auf dem Anschein, d. h. der Annahme, eines Gutes oder Übels beruht (Rhet. 1382a21f; 1383b13f; 1385b13f; Top. 151a15f; De an. 427b21f).

Von großer Bedeutung für die Frage nach dem Verhältnis zwischen peripatetischer und stoischer Ethik ist der zentrale Abschnitt des 5. Tls., die Analyse der Epitome der peripatetischen Ethik des Areios Didymos (305–443), über die hier abschließend berichtet werden soll. Auf S. 271–276 („Zur Problematik der Darstellung der peripatetischen Philosophie") skizziert M. die heute noch kontroversen Fragen der nun seit fast anderthalb Jahrhunderten andauernden Diskussion. Einigkeit besteht darüber, daß der Grundbestand der Epitome peripatetisch ist. Umstritten ist dagegen, in welchem Ausmaß stoische Elemente aufgenommen wurden, insbesonde-

re, wo der Ursprung der auch von Areios vorgetragenen Oikeiosis-Lehre zu suchen ist. Während die meisten Forscher die stoische Herkunft vertreten, haben v. Arnim und Dirlmeier nachzuweisen versucht, daß die Lehre auf Theophrast zurückgeht. Aufgrund der engen Verwandtschaft zwischen Cicero, De fin. V und dem ersten Teil der Epitome wurde dieser wie De fin. V mit Antiochos in Verbindung gebracht. „Den unterschiedlichen Urteilen über das Ausmaß von Areios' angeblichem Eklektizismus entsprechen die stark auseinandergehenden Ansichten über sein Verhältnis zur aristotelischen Philosophie" (273). In der Darstellung der Ethik begegnen neben Reminiszenzen an EE, MM und EN längere Partien, die dem Aristoteles fremde Lehrmeinungen enthalten. Die Gesamtdisposition der Epitome wurde nach einem bei Aristoteles nicht belegten Schema konzipiert. Areios hat wahrscheinlich nicht die Schriften des Aristoteles, sondern ein Schulkompendium benutzt. Umstritten ist, ob es sich um ein altperipatetisches (v. Arnim, ähnlich Walzer) oder ein jungperipatetisches (Philippson, Dirlmeier) Kompendium handelt. Dagegen fragt M., ob die formalen Kennzeichen der Epitome sich „mit der Annahme einer einzigen Quelle, selbst wenn diese Quelle ein Schulkompendium gewesen sein sollte, überhaupt vereinbaren" lassen. „Sollte man nicht die Möglichkeit in Erwägung ziehen, daß Areios oder seine Quelle eine Sammlung von ziemlich disparatem, heterogenem Material besorgt hätte, ohne dieses Material inhaltlich oder stilistisch restlos zu vereinheitlichen?" (276).

Die Analyse des Aristotelischen in den Prolegomena (305–316) ergibt folgendes: 1. Durch einen Vergleich mit der Affekt-Definition des Andronikos zeigt M., daß die beiden als aristotelisch ausgegebenen Affekt-Definitionen, die sich in den Prolegomena finden, relativ spät entstanden, also keinesfalls altperipatetisch sind (305–308). 2. Sowohl in den Prolegomena als auch im speziellen Teil über die peripatetische Ethik findet sich ein Kommentar zu ein und derselben Telos- oder (was für Areios dasselbe bedeutet) Eudämonie-Definition, die Aristoteles zugeschrieben wird. Aus den Divergenzen der beiden Kommentare schließt M., „daß Areios aus zwei verschiedenen Quellen, die eine jeweils andere Deutung derselben Definition boten, geschöpft hat" (311). Dieses Argument überzeugt nicht; für einen solchen Schluß sind die aufgezeigten Differenzen zu geringfügig. 3. Ebensowenig kann aus der Vielzahl der Eudämonie-Definitionen geschlossen werden, Areios habe „für seine Prolegomena andere Quellen herangezogen als für sein Exposé der aristotelischen Ethik" (312). Alle vom Verf. angeführten Eudämonie-Definitionen sind, wenn auch nicht dem Wortlaut, so doch dem Inhalt nach aristotelisch. 4. M. vergleicht (314 f) die Gütereinteilung in den Prolegomena p. 56, 10–23 mit der in der Darstellung der peripatetischen Ethik p. 135, 1–10. Beide unterscheiden zunächst zwischen καθ' αὑτὰ αἱρετά und δι' ἕτερα αἱρετά. Daß die weiteren Unterteilungen sich nicht völlig decken, ist zuzugeben. Ob die Unterschiede tiefgreifend genug sind, um auf verschiedene Quellen zu schließen, erscheint mir jedoch fraglich. 5. Der Verf. verweist auf folgende Diskrepanz im Prooemium: Einmal behauptet Areios, nach Aristoteles sei der Habitus lediglich um der Tätigkeit willen erstrebenswert; in der Gütereinteilung erscheinen dagegen die Tugenden unter den δι' αὑτὰ αἱρετά. Er folgert: „Einmal mehr zeigt diese Diskrepanz, daß Areios ein sehr disparates Material heranzieht und nicht darauf bedacht ist, den letzten Grad der dogmatischen Einheitlichkeit zu erreichen" (316). Wenn man bedenkt, daß die aufgewiesene Diskrepanz auf Aristoteles zurückgeht (vgl. z. B. EN 1097b2 f mit EN 1098a5 ff), muß man fragen, ob hier nicht eine zu weitreichende Folgerung gezogen worden ist.

Innerhalb der eigentlichen Behandlung der peripatetischen Ethik in der Epitome unterscheidet der Verf. anhand formaler Gesichtspunkte zwei Teile (116, 21–128, 9 und 128, 11–147, 25). Die Analyse des 1. Tl.s (316–350) zeigt dessen Einheitlichkeit auf. Es handelt sich um „die verkürzte Fassung einer ausführlichen systemati-

schen Abhandlung" (349), die sich durchgehend am Oikeiosis-Gedanken orientiert. Die Frage, ob die Epitome als ein Produkt des Synkretismus abgetan werden kann, hängt daher davon ab, ob die Oikeiosis-Lehre peripatetischen oder stoischen Ursprungs ist. Den entscheidenden Ausschlag geben für den Verf. die Argumente von Pohlenz (343–347): „Sehr überzeugend erklärt er schwierige, irgendwie unvollständige oder anstößige Passagen des Areios dadurch, daß sie nur eine Kürzung, eine ungeschickte Anpassung oder Verdrehung von anderweitig gut bezeugten und in sich völlig klaren stoischen Gedankengängen sein können" (345). Die bei Areios vorliegende Fassung der Oikeiosis-Lehre setzt eine auch anderweitig bezeugte Kontroverse zwischen der Akademie (Karneades) und der Stoa im 2. Jh. v. Chr. voraus (346). M. kommt so zu dem Ergebnis, „daß Areios oder wahrscheinlicher seine Vorlage stoisches Material in einer sich für peripatetisch ausgebenden Abhandlung zu verwerten versucht hat, was nicht ohne manche Unebenheit und Ungeschicklichkeit erfolgte. An Theophrast ist also nicht zu denken. Vielmehr haben wir es mit einem Jungperipatetiker zu tun, der nicht selten aus der stoischen Ethik geschöpft hat" (345). Dieser Jungperipatetiker „kann wohl nicht ohne weiteres mit Antiochos identifiziert werden; dennoch ist er in dessen geistiger Nähe zu suchen, und es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß er aus einer Schrift des Antiochos schöpfte" (350). – Der 2. Tl. der Epitome der peripatetischen Ethik (128, 10–147, 25) besteht mit Ausnahme des Abschnitts über die ethische Tugend (137, 13–142, 13) „aus zahlreichen Definitionen und Einteilungen, die nebeneinander gestellt wurden, bisweilen ohne Berücksichtigung ihrer thematischen Zusammengehörigkeit ... Das Ganze ist also kaum mehr als eine halbwegs organisierte Materialsammlung" (351). Die Analyse des Verf. möchte „dieses Material auf seine Qualität und seine Herkunft hin ... überprüfen" (353). Der Rez. beschränkt sich auf einen kurzen Bericht über den Abschnitt „Affekte und Antriebe" (396–402). Die Interpretation zeigt, daß das Kapitel der Epitome über die Affekte (142, 14–143, 23) im wesentlichen peripatetisch ist, zugleich jedoch in weniger bedeutenden Einzelheiten eindeutig stoische Züge aufweist. Die Einteilung der Affekte in edle (z. B. Freundschaft, Empörung, Scham, Mitleid), mittlere (Unlust, Furcht, Zorn, Lust, Begierde) und schlechte (Neid, Schadenfreude, Hybris) hat eine gute Grundlage im aristotelischen Text. Nach Aristoteles unterliegen auch Affekte einer ethischen Bewertung. Das geht nicht nur aus den vom Verf. auf S. 398 aus den Ethiken angeführten Stellen, sondern z. B. auch aus Rhet. 1386b11–15; 1388a35–38 hervor, wo Affekte als Ausdruck eines guten oder schlechten Charakters (ἦθος) gesehen werden. Stoisch ist die Bezeichnung des Affekts als ὁρμή (397). Mit Recht weist M. darauf hin, daß vier der angeführten mittleren Affekte (ausgenommen ist der Zorn) mit den vier Hauptaffekten der Stoiker identisch sind (398); ebenso finden sich in dem Kapitel Hinweise auf die stoische Unterteilung der Begierde. Daß Lust und Unlust den Affekten zugeordnet werden, bezeichnet M. als „eine Auffassung, die denkbar unaristotelisch ist" (398). Diese Behauptung wird man einschränken müssen: Nach Aristoteles ist es für die Affekte kennzeichnend, daß sie von Lust und Unlust begleitet sind (EN 1105b23; Rhet. 1378a20 f; EN 1106b18 '; EE 1220b13 f; 1221b36 f); die Rhetorik definiert bestimmte Affekte als Arten der Unlust (Rhet. 1382a21; 1383b12; 1385b13; 1387a9; 1387b23; 1388a32); in den Besonnenheitsabhandlungen (EN III 13–15; EE III 2) ist die körperliche Lust ebenso wie sonst die Affekte (EN II 4; EE II 2) Gegenstand des richtigen Verhaltens. Berücksichtigt man diese Tatsachen, so kann man in der stoischen Lehre, daß Lust und Unlust Hauptaffekte sind, eine Weiterführung aristotelischer Ansätze sehen. Auch für die in der Epitome behandelten Arten der Freundschaft lassen sich „Anhaltspunkte ... in den Ethiken finden" (400). Für jede der aufgezählten Freundschaftsarten gibt Areios ein Prinzip an. Der Verf. meint, dafür lasse sich keine aristotelische Parallele finden. Könnte man aber nicht z. B. auf EN 1161b16 ff und 1167b17 ff als Grundlage verweisen? Die Behandlung der

Dankbarkeit dürfte, wie bereits von Armin gezeigt hat, ihre aristotelische Grundlage in Rhet. II 7 und EN 1133a2–5 haben. M. weist darauf hin, daß die Dihärese der Dankbarkeit „inhaltlich ... schlecht in eine Erörterung über die πάθη" paßt, „denn zumindest die ersten beiden Bedeutungen (sc. bei Areios) beziehen sich nicht auf einen Affekt, sondern auf konkrete Handlungen, die von einem Affekt herrühren" (402). Diesen Sachverhalt wird man jedoch schwerlich mit dem Verf. (402 Anm. 279) als Indiz „für den kompilatorischen Charakter des πάθη-Kapitels" werten, wenn man bedenkt, daß das Kapitel der aristotelischen Rhetorik, das den Affekt der Dankbarkeit behandeln soll (II 7), lediglich die Analyse einer Handlung bringt, die diesen Affekt hervorruft. Für die Anspielung auf die allegorische Deutung der drei Chariten dürfte, wie M. mit Recht gegenüber von Arnim annimmt, EN 1133a2–5 als Quelle nicht ausreichen; hier liegt es nahe, mit ihm an eine Reminiszenz aus Chrysipp zu denken (402).

Als „Gesamtergebnisse" (435–443) der Analyse der Epitome hält M. fest: Areios hat das Corpus aristotelicum nicht aus erster Hand benützt. Weder die Edition des Andronikos noch die Arbeit der ersten Kommentatoren haben einen Einfluß auf Konzeption und Gestaltung der Epitome gehabt. Die in der Epitome vorgetragenen Lehren sind in ihren wichtigsten Aspekten aristotelisch. Der Verf. wendet sich deshalb gegen die These, Areios sei ein Eklektiker. Auch dort, wo offensichtlich ein stoisches Lehrstück übernommen wurde – nach M. vor allem bei der Oikeiosis-Lehre –, werde versucht, „dieser Antwort einen peripatetischen Charakter zu verleihen" (442). Vor allem die Vielfalt der Darstellungsformen der Epitome zeigt, daß Areios einer Vielzahl von Quellen verpflichtet ist. Es handelt sich um peripatetische Schulkompendien, die vorwiegend aus der 1. Hälfte des 1. Jh. v. Chr. stammen dürften.

Besprechungen

1. Words and Objections. *Essays on the Work of W. V. Quine.* Edited by *D. Davidson* and *J. Hintikka* (Synthese Library). 8° (VII u. 366 S.) Dordrecht 1969, Reidel Publishing Company.
2. Quine, W. V., *Philosophy of Logic.* 8° (XIV u. 109 S.) Englewood Cliffs, N. J. 1970, 1973, Prentice-Hall.
3. Hintikka, Jaakko, *Logic, Language-Games and Information.* Kantian Themes in the Philosophy of Logic. 8° (X u. 291 S.) Oxford 1973, Clarendon Press: Oxford University Press.
4. Rescher, Nicholas, *Conceptual Idealism.* 8° (XIII u. 204 S.) Oxford 1973, Blackwell.

Einige Jahrzehnte hindurch haben viele Logiker und Sprachanalytiker geglaubt, daß die neuere Logik viele der alten philosophisch-metaphysischen Probleme als sinnlos ausweisen oder einer Lösung zuführen würde. Es hat sich jedoch immer deutlicher gezeigt, daß die „ewigen Fragen" der Philosophie nicht so einfach zu beseitigen sind. Vielmehr erstanden sie im neuen Gewande. Dies gilt vor allem für das Problem der Grundlegung und der Realgeltung der logischen Gesetze, mit dem es alle die hier zu besprechenden Arbeiten im wesentlichen zu tun haben.

1. In seinem bekannten Werk „Word and Object" (1960) hatte *Quine* noch versucht, den Sinn von Ausdrücken und die logischen Wahrheiten weitgehend behavioristisch-empirisch zu begründen. Eine Reihe von Logikern und Philosophen, die zwar die Bedeutung der von ihm herausgearbeiteten Probleme anerkennen, haben jedoch auch auf das Ungenügen dieses Ansatzes hingewiesen. Ihre Arbeiten sind zusammen mit Q.s Antworten und einer Bibliographie über seine Verfasserschaft in dem Sammelband „Words and Objections" zusammengefaßt worden. Dieses Buch, das gleichzeitig als Festschrift zu Quines 60. Geburtstag gedacht war, enthält auch noch anderes Material, z. B. einen Aufsatz von *R. B. Jensen* über einen Widerspruchsfreiheitsbeweis des etwas modifizierten Quineschen Logiksystems NF und einen Aufsatz von *G. Berry* über die Notwendigkeit des Begriffsrealismus für die höheren Logiksysteme. – Die übrigen Aufsätze haben es jedoch mit Q.s „Word and Object" zu tun. Dabei ist es freilich sehr problematisch, wenn man wie *J. J. C. Smart* Quines wissenschaftsphilosophischen Standpunkt als „realistisch" kennzeichnet. Gegen einen echten Realismus bei Q. spricht nämlich, daß nach ihm die Existenzbehauptung für Gegebenheiten innerhalb einer Theorie nichts anderes besagt, als daß man solche Entitäten zur Durchführung einer Theorie voraussetzt. Eine sehr wohl berechtigte Kritik von E. Stenius, P. F. Strawson und P. T. Geach wendet sich gegen die von Q. geforderte Ersetzung aller Eigennamen durch prädikative Ausdrücke, um die Existenzvoraussetzungen bei Namen zu vermeiden. Man glaubt, daß dieses Verfahren dem Charakter der singulären Sätze nicht gerecht wird. Dagegen versucht *H. P. Grice* in seinem Aufsatz „Vacuous Names" Q.s System durch ein besseres zu sersetzen. – Was Quines eigentliche Absicht in seinem Buch betrifft, so begrüßt man zwar, daß er versuchte, solche subjektiven Gebilde wie den intensional oder phänomenalistisch verstandenen Sinn von Ausdrücken zu beseitigen. Aber seine Kritiker wie G. Harman, E. Stenius, N. Chomsky, J. Hintikka, B. Stroud meinen zugleich, daß eine rein behavioristische Reduktion des Wortsinnes und der logischen Wahrheit auf empirisch beobachtbares Verhalten aufgrund von Sinnesreizen (stimulus-meaning) keine ausreichende Erklärung abgebe. Ebenso sind E. Stenius u. a. davon überzeugt, daß man nicht ganz ohne solche idealen Gebilde wie Aussagen (propositions) oder Tatsachen (facts) zwischen den sprachlichen Sätzen und der konkreten Wirklichkeit auskommt. Darüber hinaus setzen Stenius und Smart auch noch Q.s „flight from intensions" in Frage, d. h. seinen Versuch, alle nichtkonkreten Gegebenheiten auf extensionale Gebilde (sprich „Klassen") zu

reduzieren. – Weitere Aufsätze befassen sich mit den logischen Bereichen, welche über die elementare Prädikatenlogik hinausgehen, mit der Logik der indirekten Rede (*D. Davidson*), mit der Modalitätenlogik (*D. Føllesdal*) und mit der epistemischen Logik (*W. Sellars*). Die eigentliche Schwierigkeit in bezug auf die Quantifizierung in diesen Systemen kommt in *D. Kaplans* Aufsatz „Quantifying in" ausführlich zur Sprache. Keiner der Aufsätze bietet eine zufriedenstellende Lösung der anfallenden Probleme. Allen aber ist gemeinsam, daß sie nicht sehen, wie man intensionale Gegebenheiten, also etwa außersprachliche Aussagen oder Begriffsinhalte, gänzlich vermeiden kann.

2. Diese Kritik hat sich auf Quines Darstellung in seinem Buch „Philosophy of Logic" von 1970 ausgewirkt, welches 1973 mit gewissen Veränderungen neu gedruckt wurde. Nach wie vor möchte Q. alle vermittelnden Gegebenheiten zwischen den sprachlichen Sätzen bzw. Ausdrücken und der Wirklichkeit, also Aussagen, Tatsachen, Wortsinne u. a. beseitigen. Dabei seien jedoch keine antimetaphysischen Beweggründe im Spiel (3). Entscheidend sei nur, daß man kein ausreichendes Kriterium für die Äquivalenz solcher Sätze angeben könne, die den gleichen Sinn haben bzw. die die gleiche Aussage zum Ausdruck bringen (8). Ein extensionales Kriterium wie das der Austauschbarkeit von Sätzen und Satzteilen salva veritate genüge nicht in modalen und kognitiven Zusammenhängen. Ein stärkeres Kriterium wie das der Gleichheit objektiver Information lasse keine ausreichende Präzisierung zu weder durch Rückgriff auf die Verteilung aller Elementarpartikel in einer möglichen Welt noch durch Rückgriff auf die Gesamtheit aller möglichen Elementarerfahrungen. In diesem Zusammenhange nimmt Q. ausdrücklich von seinem früheren behavioristisch verstandenen Sinnkriterium Abstand (8). Als Grund dafür gibt er an, daß jede Einzelerfahrung immer schon in einen Gesamtzusammenhang von zu erlernenden Begriffen und theoretischen Sätzen eingebettet ist und daher niemals als eine isolierte Gegebenheit mit einem ebenso isoliert vorkommenden Satz verknüpft werden kann (5–7). Das Fehlen eines adäquaten Kriteriums mache es unmöglich, eine Aussage als Aussage aufzuweisen und von allen anderen abzugrenzen. Deshalb müsse man so etwas wie außersprachliche Aussagen überhaupt verwerfen. Als Kritik könnte man hier gegen Q. anführen, daß der Mangel an exakter Präzision noch lange nichts gegen das Vorhandensein intensionaler Gegebenheiten zu sagen braucht. – Nun möchte Q. aber keineswegs auf die Korrespondenztheorie der Wahrheit verzichten. Nach ihm ist daher die Wahrheit bzw. Falschheit von Sätzen (nicht aber von Aussagen) direkt von der Wirklichkeit (nicht aber von Gebilden wie Tatsachen) her zu bestimmen. Über die Struktur der Sprache, nicht aber über ihre Wahrheit spreche man in einer grammatischen Untersuchung, bei der es gelte, die unendliche Menge endlich langer und grammatisch zulässiger Zeichenreihen mit Hilfe eines endlichen Lexikons und endlich vieler (rekursiver) grammatischer Regeln festzulegen. Gegenüber den natürlichen Sprachen zeichnen sich die künstlichen Sprachen der modernen Logik gerade durch ihre exakte und eindeutige Konstruktion aus. Als Minimum sei erforderlich: ein Lexikon, bestehend aus Prädikaten und Variablen sowie vier Regeln (Prädikation, Negierung, Konjugierung und partikuläre Quantifizierung). Alles übrige wie Namen, Tempus der Verben, Adverbien, Modalitäten, kognitive Ausdrücke u. a. sei zu definieren oder auszuschalten. Für diese streng konstruierte Sprache, die der elementaren Prädikatenlogik entspricht, führt Q. mit Hilfe der von Tarski entwickelten Methode eine formale Definition der Wahrheit von Sätzen ein. Da in diesem Fall die Wahrheit bzw. Falschheit der komplexen Sätze aus der Wahrheit bzw. Falschheit ihrer elementaren Bestandteile folgt, bildet nur die Wahrheitsbestimmung dieser Komponenten ein Problem. Sie sind die eigentliche Kontaktstelle zwischen Sprache und Wirklichkeit. Obwohl Q. außerdem noch anhand von Grellings Paradox aufzeigt, daß eine solche Wahrheitsdefinition nur in einer Sprache formulierbar ist, die an sprachlichen Mitteln wesentlich reicher ist als die Sprache, in bezug auf welche sie formuliert wurde, so geht er doch viel zuwenig darauf ein, daß der Begriff der Wahrheit immer nur relativ zu einer Sprache zu bestimmen ist, in absoluter Weise aber durch eine Definition nicht eingeholt werden kann. In einem weiteren Schritt versucht Q. auch den Sonderfall der logisch wahren bzw. falschen Sätze zu bestimmen, da diese ja unabhängig von der Wahrheit und Falschheit ihrer elementaren Komponenten festgelegt werden müssen. Gegenüber

den in der modernen Logik üblichen und untereinander gleichwertigen Präzisierungen des Begriffs versucht er eine generellere Beschreibung der logischen Wahrheit aufgrund der gleichartigen grammatischen Struktur der logisch wahren Sätze. Obwohl er dabei auf große Schwierigkeiten stößt, meint er doch, eine solche Festlegung mit Hilfe rein sprachlicher Begriffe sei notwendig, wenn man andere Systeme als die der elementaren Satz- und Prädikatenlogik auf ihren logischen Charakter hin untersuchen will. Diese rein sprachliche Charakterisierung soll nach Q. keineswegs besagen, daß die Sprache allein Sätze logisch wahr mache und daß die logische Wahrheit nichts mit der Beschaffenheit der Welt zu tun habe. Entscheidend sei nämlich, daß die logischen Wahrheiten zwar beim Erlernen der Sprache miterfaßt werden, daß aber die Sprache und damit auch die Logik nur anhand von Wirklichkeitsstrukturen erlernt werden könne. Deshalb gebe es wohl Unterschiede zwischen logisch wahren Sätzen und wahren Sätzen der Naturwissenschaften, aber es bestehe keine haarscharfe Grenze. Natürlich seien Logik und Mathematik keine empirischen Wissenschaften, aber dennoch gebe es einen gradweisen Übergang von empirischen zu logischen Wahrheiten. Wir haben hier offenbar den Versuch einer realistischen Begründung der logischen Wahrheit vor uns, ohne daß dafür die Existenz idealer Gegebenheiten im platonischen Sinne vorausgesetzt werden muß.

3. *Hintikkas* Ansatz in seinem Buch „Logic, Language-Games and Information" ist von etwas anderer Natur als Quines, wie schon der Untertitel „Kantian Themes in the Philosophy of Logic" verrät. In den Artikeln, die hier zu einem Buch vereinigt sind, geht es auch diesem Verf. um die Sinndeutung der logischen Partikeln (insbes. der Quantifikatoren), um das Problem der Verbindung zwischen Sprache und Wirklichkeit und um die logischen Wahrheiten. In seiner Analyse der Sätze und Schlüsse der elementaren Prädikatenlogik glaubt er Strukturen zu entdecken, die den Hauptideen von Kants Philosophie der Logik und Mathematik entsprechen. In der mehr vom Realismus bestimmten semantischen Charakterisierung der Sätze der Prädikatenlogik war man nämlich oft davon ausgegangen, daß jedem Element eines vorausgesetzten Gegenstandsbereichs ein Name entspricht, und man hatte mit Hilfe dieser Namen eine Totalbeschreibung der Strukturen aller möglichen Welten und darauf der logischen Wahrheiten versucht. H. weist auf die Fraglichkeit dieser Voraussetzungen hin, da bei einem Allsatz ja keineswegs die Allheit der Elemente vorgegeben zu sein braucht und da man gewöhnlich nicht alle Elemente namentlich erfassen kann. – Um eine bessere Beschreibung quantifizierter Sätze und der entsprechenden logischen Schlüsse und Wahrheiten zu geben, modifiziert und präzisiert H. zwei Gedanken Wittgensteins: die Bildtheorie der Sprache und die Idee des Sprachspiels. Nach H. sollen nämlich nicht die quantifizierten Sätze selbst schon Abbilder von Sachverhalten sein, wohl aber die sog. „model sets", die sich aus der Auflösung der betreffenden Sätze in ihre (logischen) Bestandteile ergeben. Da diese Auflösung nur sukzessiv nach gewissen Regeln geschehen kann, ist das Bild der Wirklichkeit mit dem Satz nicht einfach gegeben, sondern wird erst am Ende eines dynamischen Prozesses erreicht, sofern dieser überhaupt zu einem Endpunkt gelangt. Stößt man bei diesem Prozeß auf zwei unvereinbare Bestandteile, so ist damit die Widersprüchlichkeit des betreffenden Satzes und damit die logische Wahrheit seiner Negation gezeigt. Da sich aber zu einem Satz gewöhnlich unendlich viele Bilder konstruieren lassen und der Prozeß deshalb nicht an ein Ende zu kommen braucht, ist man meistens nur imstande, mögliche Arten von Bildern der Wirklichkeit zu konstruieren. Die Übereinstimmung von Bild und Wirklichkeit ist damit noch nicht gegeben, nicht einmal die Sicherheit, ob eine Sorte von Bildern überhaupt mögliche Bilder enthält. Zur Beseitigung dieses Defekts benutzt H. eine modifizierte Idee des Sprachspiels. Er versteht nämlich den Sinn des Existenzquantifikators „es gibt etwas derart, daß ..." im Sinne von „es läßt sich etwas finden derart, daß ...", wobei „finden" freilich im weitesten Sinne (also nicht nur empirisch) verstanden werden soll. Will man hier gegen H. einwenden, daß Existieren nicht das gleiche ist wie Gefunden-werden-können, so muß man zeigen, was Existieren noch darüber hinaus besagt. Auch das Sprachspiel des Findens geschieht in einem Prozeß parallel zu dem der Konstruktion der model sets. Es ist gleichsam ein schrittweises Vergleichen eines Bildes mit der Wirklichkeit. Läßt sich etwas finden (d. h. gibt es etwas), das in bezug auf ein bestimmtes Bild der Wirklichkeit nicht zu einem Widerspruch führt, so ist damit gezeigt, daß das betreffende Bild der Wirklichkeit möglich ist. – Die

Verwandtschaft zu Kant liegt darin, daß nach H. bei der Verifizierung ein quantifizierter Satz nicht einfach mit der objektiven Wirklichkeit oder mit einer zeitlosen Idee einer möglichen Welt verglichen wird. Vielmehr spricht sich im Satz auch der vom Subjekt her zu bestimmende Prozeß des Findens und der Bildkonstruktion aus, und die Wahrheit des Satzes läßt sich nur in bezug auf diese Prozesse finden. Wenn H. auch die quantifizierten Sätze und logischen Schlüsse in einem konstruktivistischen Sinne, also ohne ideales Gegenüber, versteht, so liegt bei ihm freilich noch kein totaler Kantianismus vor, wonach dem konstruierenden Subjekt nur ein gänzlich unbestimmtes „Ding an sich" gegenübersteht. Auch in anderer Hinsicht sieht H. eine Verbindung mit Kant. Unter den Regeln, welche die obigen Prozesse bestimmen, kommt auch die sog. Regel der „existential instantiation" vor, die uns den Übergang von „es gibt etwas derart, daß . . ." zu „A ist derart, daß . . ." erlaubt, wobei „A" ein beliebig zu wählender Name für ein festgelegtes Ding ist. Dieser Regel entspricht bspw. der Übergang von irgendeinem ganz unbestimmten Dreieck zu dem bestimmten und tatsächlich auf das Papier gezeichneten Dreieck, an dem dann Sätze für Dreiecke überhaupt bewiesen werden. Da es sich dabei nach Kant um ein „transzendentales Argument" handelt, weil in ihm ein konkreter Fall a priori konstruiert und angeschaut wird, so muß man nach H. auch für die Logik solche transzendentalen Argumente annehmen. Dazu kommt noch, daß die eben erwähnte Regel gewisse logische Prozesse nicht trivial analytisch, sondern in einem gewissen Sinne zu synthetischen Prozessen macht. Deshalb lasse sich Kants Lehre von den synthetisch apriorischen Urteilen auch für gewisse logische Schlüsse und logisch wahre Sätze als gültig aufzeigen. Nicht einmal die elementare Logik als Ganze sei analytisch, sondern sie enthalte ein synthetisch apriorisches Element, was natürlich noch mehr für alle übrigen Wissenschaften gelte.

4. *Rescher* geht in seinem Buch „Conceptual Idealism" einen Schritt weiter als Hintikka. Das zeigt sich schon darin, daß er Hegel und dessen Nachfolger zu Lehrmeistern machen will, wenn er sich auch sowohl in seinem System wie auch in seiner von der modernen logischen Analyse geprägten Methodik deutlich von diesen absetzt. Über die rein konstruktivistischen Elemente von Kants Philosophie geht er insofern hinaus, als er nicht nur ein apriorisches Element in den zur Wirklichkeitsinterpretation verwendeten Begriffsschemata annimmt, sondern gleichzeitig im Sinne des Idealismus eine grundsätzliche apriorische Prägung aller Begriffe durch den menschlichen Geist behauptet. Deshalb lasse sich die Wahrheit auch nicht durch einen Vergleich mit einer vom Verstande unabhängigen Wirklichkeit feststellen (Korrespondenztheorie), sondern sie sei aufgrund des widerspruchslosen Zusammenhangs des Gedachten zu bestimmen (Kohärenztheorie). Die These von R.s „conceptual idealism" läßt sich folgendermaßen formulieren: Wir erfassen die Einzeldinge eines Sektors der Wirklichkeit nur aufgrund eines Mechanismus der Konzeptualisierung, bei dem der Verstand die Gegebenheiten so bestimmt und transformiert, daß die dabei verwendeten Begriffe selbst nur unter Rückgriff auf die betreffenden Prozesse adäquat verstanden werden können. Es soll sich dabei nicht einfach um einen erkenntnistheoretischen Idealismus handeln, nach dem Gedachtes eben nur im Verstande sein kann, und auch nicht um einen ontologischen, nach dem alle Dinge der Wirklichkeit nur ein Werk des Verstandes sind, sondern um einen begrifflichen Idealismus, nach dem die Objekte als Begriffene stets so konstruiert sind, daß ihr Verständnis einen Rückgriff auf menschliche Prozesse erforderlich macht. Innerhalb dieses Rahmens erörtert R. dann die Verstandes-Abhängigkeit der reinen Possibilien, der möglichen Geschehnisse, der universellen Gesetzlichkeiten, der Einzeldinge, des Raumes und der Zeit, der Eigenschaften von Einzeldingen, der gesamten natürlichen Wirklichkeit und sogar des Verstandes selbst. Man vermißt freilich an vielen Stellen die Genauigkeit, welche eine solche Darstellung erforderte. Deshalb weiß man auch nicht recht, ob R. nur auf den unbestreitbaren Unterschied zwischen der spezifisch menschlichen Erkenntnisweise (modus quo) und dem Erkenntnisgegenstand (id quod) in jedem Erkenntnisakt aufmerksam machen will, oder ob er weit mehr behaupten möchte, nämlich eine Beseitigung des id quod zugunsten des modus quo.

Alle die hier angeführten Arbeiten zeigen, daß die klassischen Probleme der Philosophie nicht einfach tot sind. Sie zeigen außerdem, daß man jetzt an diese Probleme mit den feineren Werkzeugen herangehen kann, welche uns die moderne

logische Analyse zur Verfügung stellt und die bisweilen so technisch sind, daß sie kaum von Laien benutzt werden können. Trotz aller Verschiedenheiten läßt sich aber auch eine gewisse Tendenz erspüren. Einerseits stehen sie alle im Gegensatz zu einem naiven extremen Realismus platonischer Prägung. Andererseits scheint aber auch der etwas primitive Nominalismus der frühen Sprachanalytiker vergessen zu sein. Was zur Frage steht, ist das Verhältnis zwischen der realistisch-objektiven und der anthropologisch-subjektiven Komponente im menschlichen Erkennen.

R. Carls, S. J.

Carl, Wolfgang, *Existenz und Prädikation.* Sprachanalytische Untersuchungen zu Existenz-Aussagen. 8° (220 S.) München 1974. Beck.

Die letzten Jahre haben in der analytischen Philosophie eine gewisse Wandlung in der Einstellung ontologischen Problemen gegenüber zustande gebracht. Freilich meint man mit „ontology" und „ontological commitment" nur etwas, das mit der Existenz und den Existenzbedingungen von Gegebenheiten zu tun hat. Der Verf. möchte jedoch untersuchen, ob ein Zusammenhang mit Auffassungen der klassischen Philosophie besteht und wie dieser näherhin zu charakterisieren ist. Auch in dem neueren Ansatz seien echte philosophische Probleme verborgen, die man herauslösen könne, um so die Möglichkeit einer philosophischen Ontologie aufzuweisen. – Deshalb wendet sich C. zunächst in §§ 2–4 verschiedenen Interpretationen der Existenzsätze zu. Seit langem ist bekannt, daß sich die Existenzsätze in bedeutender Weise von den übrigen inhaltlich bestimmten Aussagen unterscheiden und daß sie sogar zu paradoxalen Konsequenzen führen, wenn man sie parallel zu diesen behandelt. In Existenzsätzen geraten Existenzvoraussetzungen und Existenzbehauptung in Konflikt miteinander. Dies habe dazu geführt, daß man den Existenzsätzen entweder die logische Form prädikativer Sätze abspricht (Russells „Theory of descriptions") oder daß man bei ihnen alle Existenzvoraussetzungen bestreitet (Strawson, Pears, Cartwright). Beide Auffassungen lösen zwar das Paradox der Existenzsätze, aber sie machen nicht gleichzeitig verständlich, wie die Existenzvoraussetzungen der gewöhnlichen Aussagen zu rechtfertigen sind. Diesen Gesichtspunkt will jedoch C. in den Mittelpunkt seiner eigenen Analyse der Existenzsätze stellen. Dabei widmet er sich in §§ 5–7 vorzugsweise einer Analyse des Sonderfalls der nichtsingulären Existenzsätze („Löwen existieren") und zeigt in § 8 außerdem noch, wie auch die singulären Existenzsätze („Sokrates existiert") und die sog. „qualifizierten Existenzsätze" („in der griechischen Mythologie gibt es ...") damit in Einklang zu bringen sind. – C. geht von der in der modernen Logik verbreiteten Auffassung aus, daß der prädikative Ausdruck „existiert" in den partikularisierenden Quantifikator „für irgend etwas gilt, daß ..." umzuwandeln ist. Dadurch sei der Ausdruck freilich nur erklärt, nicht aber eliminiert (73). Während jedoch die modernen Logiker den partikulären Sätzen gewöhnlich eine logische Subjekt-Prädikat-Struktur absprechen und höchstens zugeben, daß sich der Subjekt- und der Prädikatterm auf einen impliziten Sinnbereich beziehen müssen, will C. gerade durch Explizierung dieses impliziten Bereichs ein tieferes Verständnis für die Existenzsätze gewinnen. Jeder nichtsinguläre Existenzsatz wie „Löwen existieren" könne in den quantifizierten Satz „für etwas aus dem Bereich G gilt, daß es ein Löwe ist" und darauf in den partikulären Satz „einige G's sind Löwen" umgeformt werden. Die Gleichwertigkeit dieser Sätze zeige, daß dasjenige, was im Existenzsatz durch das grammatische Subjekt bezeichnet wird, im partikulären Satz zerlegt und zu einer Aussage verbunden wird, und daß das grammatische Prädikat „existieren" kein eigentliches Prädikat, sondern nur ein „Formwort" ist. Deshalb lasse sich auch die Wahrheit eines Existenzsatzes nur dadurch überprüfen, daß man die Dinge, deren Existenz behauptet wird, auf einen größeren Bereich G bezieht und dann untersucht, ob die fraglichen Dinge in G vorkommen. Hier scheint C. freilich nicht richtig gesehen zu haben, zu welchen Folgerungen die Umwandlung der impliziten Sinnbereichsvoraussetzung in ein explizites Prädikat G führt. – Aus diesem Verständnis der Existenzsätze ergibt sich für C. die Notwendigkeit, diesen jeweils größeren Bereich G genauer zu untersuchen. Die Sprachanalytiker hätten zuwenig beachtet, daß ein solcher Bereich nicht beliebig gewählt werden kann. Beim Bemühen um die Festlegung eines Kriteriums für G kommt nach den Darlegungen des Verf. wieder eine Art „arbor Porphyriana" zu ihrem Recht, da der größere

Bereich in etwa die Bedingungen eines Genus gegenüber der Spezies erfüllen muß. Die Verifikation des Satzes „es gibt Löwen" lasse sich nicht adäquat in bezug auf den Bereich der Tiere im Hamburger Zoo durchführen, obwohl es dort (zufällig) Löwen geben kann, sondern auch in bezug auf den Bereich der Tiere oder der Lebewesen, zu denen die Löwen (notwendig) gehören. Ein solcher Bereich werde im Existenzsatz nicht ausdrücklich erwähnt, er sei aber „mit Hilfe der Bedingungen zu bestimmen, unter denen der sinnvolle Gebrauch des Ausdrucks steht, der als Subjekt des Existenzsatzes fungiert" (90). Problematisch ist hier jedoch, daß C. den jeweils größeren Bereich ins Subjekt des partikulären Satzes wandern läßt und dann offenbar von der älteren und recht fraglichen Analyse der partikulären Sätze ausgeht, wonach diese auch eine logische Subjekt-Prädikat-Struktur besitzen und deshalb die Existenz des vom Subjekt Bezeichneten voraussetzen.

Nur sog. „sortale Ausdrücke" können nach C. als Subjekte in nichtsingulären Existenzsätzen fungieren. Dabei ist unter einem sortalen Begriff „ein Prinzip verstanden, das die einzelnen Gegenstände, die unter den Begriff fallen, zu zählen und zu unterscheiden erlaubt" (113). Auch das stimmt mit der traditionellen Auffassung der generischen Ausdrücke überein. Die genaue Analyse der klassifizierenden, individualisierenden und reidentifizierenden Verwendungsweisen der sortalen Ausdrücke kann uns nach C. zeigen, wie jeder von ihnen aufgrund seiner formalen Beschaffenheiten die Festlegung eines größeren Bereichs erlaubt, der zum Subjektbereich des dem Existenzsatz entsprechenden partikulären Satzes gemacht werden kann. Da bei den Dingen, von denen sortale Ausdrücke mit Recht ausgesagt werden, Abgrenzbarkeit und Zählbarkeit besonders hervortretende Eigenarten sind, können es die nichtsingulären Existenzsätze nur mit solchen Dingen zu tun haben. Man hat bei diesen Darlegungen bisweilen den Eindruck, als gehe der Verf. bei seiner im allgemeinen ganz richtigen Analyse von gewissen allzu prinzipiellen Vorstellungen aus und vergesse dabei, diese Vorstellungen genügend mit den konkreten Sachverhalten zu konfrontieren. Dies braucht freilich die eigentliche These C.s nicht zu beeinträchtigen. Für C. ist nämlich wichtig, „daß die Bedingungen, unter denen die Verwendung eines sortalen Ausdrucks steht, einen Gegenstandsbereich anzugeben erlauben, im Hinblick auf den ein Existenz-Satz zu verstehen ist, dessen Subjekt dieser Ausdruck ist" (129). Rein formale Besonderheiten der sortalen Ausdrücke erlauben es uns also, für jeden von ihnen einen allgemeinsten Gegenstandsbereich, einen sog. „Verwendungsbereich" zu finden, dessen Erfassung notwendige Voraussetzung für das Verständnis des sortalen Audrucks selbst ist. Deshalb kann der Verwendungsbereich eines sortalen Ausdrucks niemals leer sein, obwohl es für das Verständnis dieses Ausdrucks nicht notwendig ist, daß es Dinge gibt, auf die er mit Recht angewendet wird. Im Verständnis des sortalen Ausdrucks sei außerdem das individualisierende Prinzip für die Dinge mitangegeben, denen er mit Recht zugeschrieben werden kann. Deshalb sei der Verwendungsbereich stets wesentlich durch das Individualprinzip seiner Elemente charakterisiert. Da nun jeder positive und negative Existenzsatz stets einen nichtleeren Verwendungsbereich für die Dinge voraussetzt, deren Existenz behauptet oder bestritten wird, kann dieser Verwendungsbereich auch als der je größere Bereich G bei der Umwandlung des Existenzsatzes in einen partikulären Satz fungieren. Bei einer solchen Umwandlung werde zwar immer eine explizite Existenz-Aussage beseitigt, aber zugleich werde auch die Richtigkeit einer impliziten Existenzannahme in bezug auf den Verwendungsbereich vorausgesetzt. Die Behauptung von Existenz und Nichtexistenz sei dasselbe wie die Behauptung des Vorkommens und Nichtvorkommens in diesem Bereich, so daß Existenzsätze keineswegs Tautologien bzw. Kontradiktionen sind. Da außerdem jeder sortale Ausdruck auf einen Verwendungsbereich hinweise, sei auch verständlich, warum prädikative Aussagen stets Existenzvoraussetzungen haben. Auf diese Weise sei die Verbindung von Existenz und Prädikation gezeigt.

In ein paar kritischen Anmerkungen muß jedoch auf das Ungenügen der im übrigen ganz richtigen Analyse des Verf. hingewiesen werden. Problematisch ist nämlich, daß C. bei der Umwandlung der Existenzsätze in partikuläre Sätze von vornherein festlegt, daß der je größere Bereich G stets beschränkt sein muß und niemals der allumfassende Bereich aller Gegenstände (alles Seienden) sein dürfe (84 f.). Natürlich unterscheiden sich die beschränkten Verwendungsbereiche für die sortalen

Ausdrücke (die in etwa den Kategorienbereichen der klassischen Philosophie entsprechen) von dem Allbereich insofern, als nur die Elemente der ersteren durch ein spezifisches Individualprinzip charakterisiert werden können, während ein solches Prinzip für den Allbereich nicht zu finden ist. Zahlen werden eben anders gegeneinander abgegrenzt als physische Dinge (131 f.). Die eben erwähnte Festlegung C.s scheint von der älteren Auffassung her bestimmt zu sein, wonach der Subjektbegriff eines partikulären Satzes nicht nur die Existenz überhaupt von irgend etwas, sondern auch die Existenz von Dingen einer gewissen Art (Kategorie) voraussetzt. Versteht man nämlich den partikulären Satz „einige G's sind F's" im Sinne von „irgend etwas ist G und F", so ist der Subjektterm dem Prädikatterm gleichgeordnet, und das unbeschränkte „irgend etwas" trägt den gesamten Bezug auf die Wirklichkeit. Entsprechend läßt sich „F's existieren" in „irgend etwas ist ein F" umformen ohne alle Rücksicht auf einen beschränkten Verwendungsbereich G. Durch diesen fraglichen Ausgangspunkt verstellt sich C. nämlich von vornherein ein Verständnis der ganz allgemeinen Existenzsätze über Gegebenheiten der Verwendungsbereiche selbst (wie „es gibt physische Dinge", „es gibt Zahlen" usw.). Für diese kann man nämlich keinen umfassenderen und zugleich beschränkten Bereich finden, und doch muß ihre Wahrheit feststehen, wenn man andere Existenz-Aussagen machen will (136 f. 149–153). Man kann hier nicht einfach Quines Forderung nach einem allumfassenden Gegenstandsbereich ohne eigentlich tiefere Begründung verwerfen und sich Carnaps problematische Aufteilung in innere und äußere Existenzfragen zu eigen machen (154–157. 18–22). Die Entdeckung des Unterschieds zwischen den Existenzsätzen in bezug auf generische und in bezug auf kategoriale Bereiche ist ja nichts Neues. Aber wenn man den Unterschied dadurch begründet, daß man Sätzen wie „es gibt physische Dinge", „es gibt Eigenschaften" u. a. die Realgeltung abspricht und sie nur als Resultat einer Entscheidung für eine bestimmte Art von Sprache versteht, so ist das kaum zu rechtfertigen. C. hat offenbar nicht einmal bemerkt, daß bei einem solchen Ausgangspunkt alle jene Aussagen nicht mehr verstanden werden können, in denen uneingeschränkt von Gegenständen und Dingen gesprochen wird. Die Beschränkung unseres Redens auf die kategorialen Verwendungsbereiche macht nämlich ein Sprechen über die Verwendungsbereiche selbst unmöglich, und damit auch einen beträchtlichen Teil der Ausführungen C.s in seinem Buch. Deshalb ist es dem Verf. eigentlich nicht gelungen, sein Vorhaben durchzuführen, nämlich die Verbindung von klassischer Ontologie mit Ergebnissen der modernen Sprachanalyse aufzuzeigen. Indem er sich auf die Existenzfragen innerhalb kategorialer Bereiche beschränkte und nicht auch die Möglichkeitsbedingungen des sinnvollen Sprechens über die Existenz der kategorialen Bereiche selbst erörterte, hat er gerade den Schritt unterlassen, der die eigentliche Verbindung der klassischen Ontologie mit der Sprachanalyse enthüllen konnte.

R. Carls, S. J.

Hübner, Reinhard M., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa.* Untersuchungen zum Ursprung der „physischen" Erlösungslehre. Gr. 8° (XII u. 377 S.) Leiden 1974. Brill.

Vorliegende These ist von großem dogmengeschichtlichem, darüber hinaus aber auch allgemein theologischem Interesse. Der Verf. untersucht die Bedeutung der Menschwerdung für die Konstitution des Leibes Christi, der Kirche, die Art der Einheit dieses Leibes und ihr Prinzip, und zwar bei einem der führenden griechischen Väter, nämlich Gregor von Nyssa. Kritisch setzt er sich mit der sog. „physischen" Erlösungslehre auseinander: „Christus hat nicht eine einzelne menschliche Natur angenommen, sondern *die* menschliche Natur. Demgemäß ist in ihm das ganze Menschliche mit der Gottheit zusammengewachsen ... Gregor denkt sich das als einen streng *physischen* Process; der Sauerteig der Gottheit hat den ganzen Teig der Menschheit durchdrungen durch und in Christus" (Harnack). Der Anspruch der These ist beträchtlich. Es gilt, einen quasi totalen Konsens der Gregordeutung und darüber hinaus der Väterinterpretation ins Wanken zu bringen. „Adversarii" sind nicht nur die Ritschl-Schule, die die sog. „physische" Erlösungslehre systematisierte, nicht nur Harnack und sein Anhang, der sie popularisierte und dafür sorgte, daß sie sich heute in jedem Handbuch und Lexikon befindet, auch führende katholische

Gregorinterpreten und Theologen wie Balthasar und Lubac, im Grunde eine ganze Theologengeneration gehören dazu, die, wenn auch in modifizierter Form, sich den vorgeblich platonischen Gattungsrealismus Gregors zunutze zu machen wußte, um ihre Leib-Christi-Lehre, die lehramtlich in der Enzyklika Mystici Corporis ihren feierlichen Ausdruck fand, dogmengeschichtlich zu untermauern.

Der Autor geht nach einem wohlüberlegten strategischen Konzept voran. Die Interpretation unmittelbar mit c. Eun. III, 3 oder ref. con. Eun. 142–44 oder c. Eun. III, 10, 11–15 und ähnlichen Belegtexten für die „physische" Erlösungslehre zu beginnen, hätte nicht weit geführt. Es kam darauf an, diese Texte im Lichte einer prinzipiellen Vorentscheidung gegen die physische Erlösungslehre zu interpretieren. Diese fällt im 1. Kap. des ersten „Der Leib Christi bei Gregor von Nyssa" überschriebenen Teiles: eine Analyse der Lehre vom Leib Christi in seiner eschatologischen Vollendung, exemplarisch durchgeführt anhand von *quando sibi subiecerit*, zeigt, daß bei Gregor im Grunde zwei miteinander verquickte Leib-Christi-Vorstellungen vorhanden sind, eine markellische, nach der der Leib Christi mit dem Menschheitsleib identisch ist, und eine origenistische, gemäß der der Leib Christi im Grunde nur eine Metapher für das Gesamt der rationalen Kreatur darstellt. Das Einheitsprinzip beider Leiber ist je verschieden. Für den Menschheitsleib ist es der Fleischgewordene, für den origenistischen auf Apokatastasis angelegten ist es der Logos in seiner Gottheit. Grundverschieden ist auch die Einheit beider Leiber. Hier „organische Ganzheit mit wechselseitigem Bezug der Glieder", dort lediglich Vollzähligkeit, bzw. die „festumrissene Summe einer in ihrer geistigen Existenz gleichgearteten Vielheit von Individuen unter ihrem geistigen Prinzip". Wenn es wahr ist, daß das Wesen des Leibes Christi sich in seiner eschatologischen Vollendung enthüllt, und wenn anderseits gezeigt werden kann, daß das grundlegendere Prinzip oder Modell nicht das markellische, sondern das origenistische ist, mit der Apokatastasis als Wiedererlangung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit durch Vertreibung alles Bösen aus der geistigen Kreatur, dann hat H. gewonnenes Spiel. Denn dann folgt prinzipiell, daß die markellische Leib-Christi-Vorstellung nicht im eigentlichen Sinne gemeint sein kann, daß es sich vielmehr um ein Bild, eine Metapher handelt, die von den Verfechtern der „physischen" Erlösungslehre nicht als solche erkannt wurde.

Wer H. bis zum Ende des 1. Kap. (einschließlich des folgenden Exkurses) gefolgt ist, wird sich kaum den Argumenten des 2. Kap. verschließen können, in dem die eigentliche Abrechnung mit den Verfechtern der „physischen" Erlösungslehre stattfindet. Hier nämlich wird Text um Text ihren Händen entwunden. Der Aufbau des Leibes Christi wird von Gregor unter dem Bild eines „physischen" Prozesses dargestellt, darf aber gerade deshalb nicht als solcher angesehen werden! Die Formulierungen, die Anlaß zur Aufstellung der physischen Erlösungslehre wurden, sind aus ihrem näheren Kontext heraus zu interpretieren. Es handelt sich um polemische Äußerungen Gregors gegen die verkürzte Gottheit des Sohnes bei Eunomius und gegen die verkürzte Menschheit bei Appollinarius. „Die Frage, wie die physische Gemeinschaft so Grundlage für das geistige Geschehen der Heiligung aller sein kann, daß im Menschen Christus die ganze Menschheit solidarisch geheiligt ist, erhält in diesen Formeln keine Antwort" (134). Nur um das Daß, nicht das Wie der universalen Betroffenheit der Menschen durch die Menschwerdung geht es in dieser bildlichen Rede. Gregor bedient sich dabei – wie übrigens schon Athanasius vor ihm – stoischer Ideen als Interpretamente für die universale Wirkung der Erlösung. Diese sind nicht Produkt philosophischer Spekulation mit dem Ziel, das Wie der universalen Erlösung zu erklären, sondern entsprechen den Forderungen zeitgemäßer Hermeneutik: die kosmologische Theorie soll die unbedingte Zielgerichtetheit und den universalen Erfolg, dessen Gregor aufgrund seines Glaubens an die Apokatastasis, d. h. im letzten aufgrund seiner Schriftauslegung, gewiß ist,, in einem für seine Zeit sprechenden Bild veranschaulichen. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der von der Stoa übernommene Dynamis-Begriff. Nur „keimhaft" ist durch die Menschwerdung der Leib Christi konstituiert, „nicht entschieden ist, in welcher Weise das Wirklichwerden der angelegten Heilsdynamis zu denken ist" (110).

Bleibt Gregor bei der bildlichen Rede stehen oder überwindet er selber das physische Modell Erstling/Teig? Das 3. Kap. zeigt, daß Gregor mit der Lehre von

der Kirche als „neuer Schöpfung" ins Eigentliche vorstößt. Das Bild Erstling/Teig ist Ausdruck für die „pneumatische Einheit der neuen Schöpfung, die in Christi jungfräulicher (d. i. pneumatischer) Geburt, Taufe (pneumatische Wiederkunft) und Auferstehung begonnen wurde" (169–70). Die Kärrnerarbeit ist längst im vorausgegangenen Kapitel getan; hier ist es dem Autor ein leichtes zu zeigen, „daß bei Gregor die physische Gesetzmäßigkeit, mit der die Ökonomie der Inkarnation und der Sakramente das Heil aller dem gemeinsamen Menschheitsteige entstammenden zu garantieren scheint, aufgehoben ist und überall durch die in ihrer Wirksamkeit nicht rational faßbaren Gesetze der pneumatischen Neuschöpfung des Menschen ersetzt wurde, die durch das freie göttliche Angebot des Heils in Christus und die begnadete Annahme dieses Heils durch den Menschen gekennzeichnet ist" (201–2). Näherhin geschieht diese Neuschöpfung in den Sakramenten der Kirche. Taufe, Eucharistie, Buße sind dabei nicht als „physische Vermittlungsmechanismen des transzendenten Heils" konzipiert. Glaube und Tugend sind es, durch die der Leib Christi aufgebaut wird. – Auf die Vollendung der neuen Schöpfung richtet sich konsequenterweise der Blick schließlich im letzten Gregor von Nyssa gewidmeten Kapitel („Der eschatologische Leib"). Im ersten Kapitel Angesprochenes, nämlich der Leib Christi als die wiederhergestellte Einheit von Engeln und Menschen unter ihrem geistigen Prinzip, dem Logos, und der Leib Christi als die Einheit der in ihrer Gottebenbildlichkeit wiederhergestellten Menschen wird hier wieder aufgegriffen und in extenso zur Darstellung gebracht.

Theologiegeschichtlicher Hintergrund von Gregors Leib-Christi-Vorstellung sind Athanasius einerseits und Markell andererseits. Der zweite, kürzere Teil der These (232–324) befaßt sich mit den genannten Autoren. Welche Rolle hatte nach Athanasius die Menschheit Christi? Sind Menschheitsleib und Leib Christi letztlich identisch? Der Autor kommt nach ausführlicher Erörterung der einschlägigen Texte zum Ergebnis: „Die Menschheit Christi ist nicht einfach identisch mit dem Leib Christi, der Kirche, sondern der ‚Ort' der Kommunikation der heiligen Dynamis des Logos und des Menschen" (262). Athanasius kommt nicht als direkter Tradent des von Gregor übernommenen Schemas Erstling/Teig in Frage, wohl aber Markell von Ankyra, wie das nochmals mit überaus reichen Einzeluntersuchungen angefüllte letzte Kapitel der These zeigt. Von Markell aus ist es möglich, die orthodoxe Wurzel der Formel Erstling/Teig auszumachen und damit den geistesgeschichtlichen Ursprung dessen, was als „physische" Erlösungslehre bezeichnet wird, in den Blick zu bekommen. H. legt das Ergebnis seiner traditionsgeschichtlichen Forschung in diesem Punkt als Arbeitshypothese vor: „Die physische Erlösungslehre entstand, wohl völlig unbeabsichtigt, wenn auch aus der Sache mit innerer Notwendigkeit folgend, anläßlich der Abwehr der physischen Erlösungslehre der Gnostiker ... Physisch muß ... auch eine Gegeninterpretation dieser Soteriologie ausfallen, wenn die Identität zwischen Erlöser und Erlösten vom Geistigen ins Körperliche verlegt wird, denn auch hier bleibt die Identität Grund der Universalität: alle sind *ein* Leib, und da der Leib des Herrn erlöst ist, sind alle Leiber in dem einen Leib erlöst" (305–306).

Den platonischen Gattungsrealismus fanden die Anhänger der physischen Erlösungslehre vor allem in Gregors Ausführungen in hom op. 16 über die doppelte Schöpfung des Menschen. Der Verf. legt in einem Exkurs eine radikale Neuinterpretation der Stelle vor: nicht von einem Gesamtmenschen platonischer oder sonstiger begriffsrealistischer Seinsart ist hier die Rede, sondern schlicht und einfach im aristotelischen Sinn vom Allgemeinbegriff Mensch! Dies ergibt sich aus der Analyse des Zusammenhangs nicht weniger als aus dem Vergleich mit anderen Texten. Die hier vorgelegte Interpretation von „soma" und „pleroma" im Sinne von zahlenmäßig begrenzter Summe statt universalen Menschheitswesens bzw. organischer Einheit entzieht nicht nur der physischen Erlösungslehre, sondern auch der Corpus-Christi-Theologie ihre entscheidende Stütze.

Das Plädoyer gegen Gregors vorgebliche Erlösungslehre ist insgesamt beeindruckend. Trotzdem bleiben einige Fragen, z. B. die, ob die Interpretation „unpolemischen" Texten wie hom 13 cant (Jäger 381, 19–382, 6) oder hom 14 cant (Jäger 427, 21–429, 2) wirklich gerecht wird. Ferner fragt man sich, ob so scharf zwischen Bild und Interpretament auf der einen und metaphysischer Spekulation auf der andern Seite unterschieden werden kann, wie es der Verf. tut. Sind da nicht im Grunde

gleitende Übergänge? U. E. ist der Nachweis, daß Gregor nicht platonische, sondern stoische Philosophoumena aufgreift, überzeugender gelungen als der Versuch, ebendiese Philosophoumena als bloße Interpretamente oder gar Bilder für etwas anderes eigentlich Gemeintes aufzuzeigen. Sicher gibt es dafür gewisse Hinweise im Text selber (vgl. z. B. S. 102), aber ist nicht schließlich entscheidend die Unterstellung, daß Gregor nur *ein* grundlegendes Prinzip angewendet haben kann? Doch, zugegeben, daß die physisch klingenden Aussagen nur Bild, nur Interpretament sind, es fragt sich weiter: Bild für was? Interpretament von was? Sollte damit wirklich nur die Universalität bzw. die bloß „keimhafte" Gegebenheit der Erlösung „illustriert" werden? Im Blick auf Athanasius, Inc. 9, scheint uns H. das durch die Bilder und Interpretamente Gemeinte nicht deutlich genug gekennzeichnet zu haben. Athanasius geht es hier nicht nur um die Illustration der Universalität der Erlösung, sondern in erster Linie darum, die Vernichtung des Todes als Werk des Erlösers herauszustellen. Das stoische Bild vom König, der durch seine Anwesenheit in einem Hause die ganze Stadt vor Feinden bewahrt, veranschaulicht im Gesamtduktus der Gedanken der Kap. 6–10 nicht nur die Universalität der Wirkung der Erlösung, sondern vor allem die göttliche Erlösungstat als solche, nämlich seinen stellvertretenden Tod. Auf die absolut notwendige Tat und Initiative des Logos – mit gewiß universaler Wirkung – hebt Athanasius ab. Sollte das physische Bild bei Gregor, statt nur die „Potentialität" des Leibes Christi oder gar nur die universale „Betroffenheit" aller Menschen durch die Heilszusage zu bezeichnen, nicht wie bei Athanasius gerade die aktive Rolle Gottes bei der Erlösung der Menschen „beschreiben"? Der physische Prozeß wäre Bild für die – zusammen mit Tod und Auferstehung – kirchenkonstituierende und in keiner Weise mit dem freien Glauben „konkurrierende" Menschwerdungstat des Logos.

Sicher darf man einem Gregor von Nyssa mehr systematische Konsequenz zutrauen als der Mehrzahl der übrigen Kirchenväter, aber muß er so konsequent (man ist versucht zu sagen: so monistisch) gedacht haben wie sein Interpret? Warum eigentlich kommt eine Mehrzahl von Prinzipien für den Aufbau des Leibes Christi nicht in Frage? Hat Gregor nicht vielleicht gerade als Theologe für den Aufbau des Leibes ein Prinzip *mit*wirksam sein lassen, das in der Tat bei der Vollendung keine Rolle mehr spielte? Vielleicht hat das Wort „mysterion" (Jäger 382, 1), das der Interpret nicht in sein Register aufgenommen hat, in Gregors Reflexion über die Konstituierung des Leibes Christi einen theologischen Stellenwert? Wie konsequent Gregor die „physische" Erlösungslehre aus seiner Soteriologie verbannt hat, hängt schließlich auch von der Frage ab, wie die übrige Tradition, z. B. ein Augustinus, den Leib Christi konzipiert. Denn man wird Gregor jedenfalls nicht zum einzigen weißen unter lauter schwarzen Schafen machen dürfen.

Man muß sich weit umschauen, um eine theologisch gleich gewichtige, methodisch ähnlich überlegene, an geleisteter Einzelinterpretation und traditionsgeschichtlichem Durchblick reiche Arbeit zu finden. Wenn der Rezensent – vielleicht – ein nicht ganz zutreffendes Bild der Arbeit vermittelt, dann liegt das auch daran, daß der Autor sich nicht sonderlich mühte, seine schwere Kost ein wenig mundgerecht zu machen. Es wäre jedoch außerordentlich schade, wenn die Dissertation wegen ihrer nicht leichten Lesbarkeit nur innerhalb des relativ kleinen Kreises der Gregorspezialisten Beachtung fände. H.-J. Sieben, S. J.

Girardet, Klaus M., *Kaisergericht und Bischofsgericht.* Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346) (Antiquitas, Reihe 1, Abhdlgn. z. Alten Geschichte, unter Mitwirkung von *V. Burr* und *J. Straub*, Bd. 21). Gr. 8° (183 S.) Bonn 1975, Habelt.

Intensiv beschäftigt sich die Forschung seit geraumer Zeit mit der sog. Konstantinischen Wende, der Konstituierung eines christlichen Imperiums mit einer schrittweise in den Staat integrierten Reichskirche. Wichtiger Teilaspekt dieses Problemkreises ist die Entstehung und Fortentwicklung der kaiserlichen Synodalgewalt. Ziel vorliegender Studie ist es, die genauere Natur dieser kaiserlich-kirchlichen Institution unter reichs- und kirchenrechtlicher Rücksicht zu bestimmen. Konkret lautet

z. B. die Frage: Wie ist das iudicium Miltiadis von 313, das römische Bischofsgericht, das Konstantin auf die preces der Donatisten hin eingesetzt hatte, rechtsgeschichtlich zu interpretieren? Handelt es sich um eine autonome Synode im Sinne der kirchlichen Tradition oder um einen Rechtsakt des Kaisers und wie wäre dieser im letzteren Falle genauer zu bezeichnen? Gewiß handelt es sich um eine Neuerung im Vergleich zu den vorausgegangenen Konzilien, aber worin besteht sie genauerhin? Darin, daß die Kirche, hier die Donatisten, sich in einem innerkirchlichen Streitfall an den Staat wenden, was doch durch 1 Kor 6 verboten zu sein scheint, oder darin, daß der Kaiser ein transmarines, römisches und kein afrikanisches Gericht mit der Entscheidung beauftragt? Das römische Bischofsgericht von 313 ist nur ein erster Fall einer Serie von ähnlich gelagerten Fällen – schließlich gehört auch Nizäa 325 dazu! –, in denen Kirche und Staat zusammen Synodalgewalt praktizieren. Die Frage lautet: Läßt sich diese fortschreitende Zusammenarbeit auf eine klare rechtliche Formel bringen? Es muß sich dabei um eine Formel handeln, die beiden beteiligten Seiten, der traditionellen synodalen Praxis der Kirche und dem Reichsrecht, der staatlichen Rechtsinstitution gerecht wird. Der Verf. greift auf die vor allem von Schwartz, Straub, Langgärtner, Instinsky vorgeschlagene, durch ihre Einfachheit jedenfalls bestechende Formel zurück: Das Bischofskonzil ist reichsrechtlich ein consilium principis, das beratend an der Urteilsfindung mitwirkt. Die entscheidende Konsequenz aus der Anwendung dieser Formel auf das iudicium Miltiadis: „Das eigentliche Urteil hat in dieser Affäre Konstantin selbst gesprochen" (32). Die Bischöfe haben unter staatsrechtlichem Gesichtspunkt kein Urteil gefällt, sondern lediglich einen Schuldspruch abgegeben, so wie es Aufgabe des den eigentlichen Richter beratenden Gerichtskollegiums ist. Was die Kirche aufgrund der Formel concilium episcoporum = consilium principis bzw. Kaisergericht und Bischofsgericht auf der einen Seite verliert – sie verliert die eigentliche Jurisdiktion in ihren eigenen Angelegenheiten – gewinnt sie auf der anderen anscheinend wieder: das Bischofskollegium als consilium principis spricht nicht wie die übrigen Gerichtskollegien eine unverbindliche Empfehlung aus, der kaiserliche iudex ist vielmehr durch das Urteil der Bischofssynode *moralisch* gebunden. Die Formel trifft, wie es scheint, tatsächlich die von jetzt an fließenden Grenzen zwischen staatlicher und kirchlicher Gerichtsbarkeit. In der Reichssynode (ein qualitativer, kein quantitativer Begriff!) entsteht eine Einrichtung sui generis: „... man kann das Bischofsgericht von Rom ebensowenig eindeutig ein consilium wie eine Synode nennen." (34) Wie souverän Konstantin in der Wahl der Mittel bleibt, zeigt der Fortgang der Geschichte. Die Donatistenfrage wird schließlich nicht durch die neu begründete Institution der Reichssynode, sondern durch persönliche kaiserliche Kognition in Mailand und ein proconsulare iudicium in Afrika (315) zu Ende geführt.

Waren die Synoden von Rom und Arles consilia principis, Konstantin also der eigentliche Richter, dann fällt von diesen Präzedenzfällen entscheidendes Licht auf Nizäa, genauerhin auf die umstrittene Frage der rechtlichen Rolle des Kaisers auf diesem Konzil. „Mit einem Wort: Konstantin erweist sich auch hier wahrhaft als ‚koinos episcopos' – auch in dem dogmatischen Streit um Arius ist er iudex" (50). Unter reichsrechtlicher Rücksicht ist das Votum der Konzilsväter für den eigentlichen iudex „nur der Ratschlag eines consilium, aber als iudicium Dei wie der Beschluß des Senats ein ‚Ratschlag, dessen Befolgung man sich nicht füglich entziehen kann' (Mommsen)" (51).

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf der folgenden Phase der Entwicklung der kaiserlichen Synodalgewalt. Auf eine eher kritiklose Übernahme reichskirchlicher Vorstellungen im Donatistenstreit und in Nizäa folgt, durch die Ereignisse um Athanasius ausgelöst und von ihm mächtig gefördert, eine Phase kritischer Distanzierung und Rückbesinnung auf die kirchliche Tradition autonomer Synoden. Am Beginn dieser Phase stehen die verschiedenen Prozesse gegen Athanasius, die kaiserliche Kognition in Psamatia (331-2) und die Sydode von Tyros (335). G. arbeitet jeweils die reichsrechtlichen Aspekte dieser Prozesse heraus. Müssen die Ausführungen über den niedergeschlagenen Mordprozeß von Antiochien hypothetisch bleiben (hätte der Prozeß stattgefunden, hätte man folgendermaßen verfahren können), so greift in Tyros die Formel concilium episcoporum = consilium princips wieder geschichtliche Wirklichkeit: „Der iudex in diesem Prozeß ist Konstantin, die

Bischöfe sind seine consiliarii" (68). Tyros bedeutet im Sinne der politischen Theologie des Eusebius von Cäsarea eine perfekte Verwirklichung dieser Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche, tatsächlich markiert die Synode aber einen Wendepunkt und schärft das Problembewußtsein: der ambivalente Charakter der kirchlichen iudices als kaiserliche consiliarii wird erkannt und zumindest von den Athanasianern in Frage gestellt. Was historisch gesehen wichtiger ist: es wird mit der römischen Synode von 341 und der dort erfolgten Rehabilitierung des Athanasius ein Gegenprogramm sichtbar: „Ob er (d. h. Julius) es nun wahrhaben will oder nicht: faktisch ist er damit zur obersten Gerichtsinstanz innerhalb der Kirche geworden ... Hier tritt, trotz vieler für alle Beteiligten noch offener Fragen der Abgrenzung von Kirche und Staat, ein „Papst" in Konkurrenz zum kaiserlichen ‚koinos episkopos'" (105).

Diesem Anspruch des Papstes gab Kanon III von Serdika dann die rechtliche Grundlage und genauere Fassung. Wenn auch Serdika das Vorgehen des Julius nicht einfach ratifiziert, so ist doch die Anerkennung Roms als „kirchlicher Supplikationsinstanz" ohne Zweifel aus den gewonnenen Erfahrungen der Jahre 335–342 gewachsen. „Zentrum der Verfassung von Serdika ist also der römische Bischof. Ihm wird die potestas zuerkannt, einstimmige und bisher ‚inappelable' Entscheidungen von Provinzialsynoden, wenn der Verurteilte Einspruch erhebt, zu überprüfen, sie je nach Lage des Falles zu verwerfen und die Neuverhandlung anzuordnen" (128). Indem der römische Bischof zur „Quasiappellationsinstanz" im synodalen Rechtsgang gemacht ist, wird zumindest dem Provinzbischof die legale Möglichkeit genommen, sich unmittelbar an den Kaiser zu wenden. Weitere Kanones grenzen die Appellation an den Kaiser ein und beschneiden die kaiserliche Synodalgewalt. „Es wäre jedoch allzu voreilig, daraus den Schluß zu ziehen, sie (d. h. die Bischöfe von Serdika) verfolgen das weitergesteckte Ziel, sozusagen auf dem kirchlichen Verordnungswege die kaiserliche Synodalgewalt zu unterlaufen und so die jurisdiktionelle Autonomie der vorkonstantinischen Zeit zurückzugewinnen" (137). Ohne den Kaiser sind Streitigkeiten zwischen den Oberbischöfen nach wie vor unlösbar. „Zum anderen weisen die auf die Provinzeinheit bezogenen Bestimmungen kein ressentimentgeladenes Argument gegen Eingriffe des Staates auf" (ebd.). Serdika zeigt kein „neuerwachtes kirchliches Autonomiebewußtsein" an. – Ohne Zweifel hat der Verf. mit vorliegender Arbeit die Forschung einen erheblichen Schritt vorangeführt, sowohl was das besondere Anliegen der Arbeit angeht, nämlich die genauere Deutung der Natur der kaiserlichen Synodalgewalt und ihrer Rezeption durch die Kirche, als auch in zahlreichen Einzelfragen, auf die hier nicht eingegangen werden konnte. Doch auch auf die Grenzen der Arbeit ist hinzuweisen. Die Formel concilium episcoporum = consilium principis, mag sie auf den ersten Blick auch noch so bestechend erscheinen, erweist sich bei näherer Prüfung der Quellen doch höchstens als eine sehr interessante Hypothese. Für ihren Kerngedanken nämlich, daß die fraglichen Konzilien in den Augen des Kaisers nur consilium sind und der Kaiser sich als der eigentliche Richter versteht, vermag G. keinen direkten Belegtext vorzuweisen, und zwar hinsichtlich keines der genannten Konzilien.

Einschlägige Äußerungen Konstantins, so der Brief Aeterna et religiosa (bei Kraft Nr. 7) lassen sich u. E. nur gewaltsam im Sinne der Formel interpretieren (33). Haupttextbasis für die Formel sind nun in der Tat nicht die Briefe Konstantins, sondern ist eine, übrigens seit jeher kontrovers interpretierte Stelle aus der Vita Constantini (I, 44) des Eusebius von Cäsarea. Doch ist es methodisch verantwortbar, die Vorstellung des kaiserlichen Panegyrikers so selbstverständlich wie G. es tut, dem Kaiser selber zuzuschreiben? – Sansterre hat vor kurzem in einer sorgfältigen Studie gezeigt, daß sehr wohl zwischen Eusebius und Konstantin gerade im Hinblick auf die Konzeption der kaiserlichen Synodalgewalt unterschieden werden muß. „Car s'il se vante, d'avoir participé à ce concile comme l'un de ses membres, il ne prétend pas l'avoir dirigé de quelque manière que ce soit" (Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie ‚césaropapiste': Byzantion 42 (1972) 131–195 (176). Ist damit nicht erst recht der Anspruch, eigentlicher Richter gewesen zu sein und die gesamte Synode von Nizäa nur als Beratergremium, als consilium, herangezogen zu haben, ziemlich unwahrscheinlich? Weiter: Dato non concesso, daß VC I, 44 nicht nur die Auffassung des Eusebius, sondern auch die Konstantins wiedergibt und dabei im Sinne des Autors ausgelegt werden darf, ist es methodisch zulässig, diese Stelle zu

interpretieren, ohne VC IV, 24 gebührend in die Erörterung einzubeziehen? – Ein anderer Punkt: Die konsequente Beschränkung auf die Rechtsproblematik der behandelten Synoden ist methodisch sicher zu begrüßen und eine der zahlreichen Qualitäten dieser Arbeit. Wo es sich aber um den Streit zweier Parteien handelt, gibt es normalerweise zwei Rechtsstandpunkte. Zu einer adäquaten, objektiven Darstellung gehört u. E. die Behandlung der Argumente und des Rechtsstandpunktes beider Parteien. Das ist aber in vorliegender Studie nicht in genügendem Maße der Fall. Man hat öfter den Eindruck, daß G. nur den Rechtsstandpunkt der Orientalen im Auge hat, ja sich diesen zu eigen macht. Grundsätzlich freilich stellt sich hier die Frage, ob es möglich ist, die Rechtsproblematik von Synoden zur Darstellung zu bringen unter prinzipieller Absehung von theologischen Fragen. Gewiß, Athanasius wurde wegen disziplinärer Vergehen verurteilt, aber folgt daraus, daß diese der eigentliche Grund der Verurteilung waren? Man wird bei einer rechtsgeschichtlichen Darstellung keine ausführliche Erörterung der theologischen Problematik verlangen dürfen, aber die Reduktion auf das Disziplinäre hat die fatale Folge, daß man sich, ohne es vielleicht zu merken, den Rechtsstandpunkt *einer* Partei zu eigen macht. Der Verzicht auf die Erörterung der „ideologischen" Probleme – zumindest unter dieser Rücksicht oder Kategorie werden u. E. theologische Fragen für den Rechtsgeschichtler greifbar – führt dann schließlich doch in die Nähe des Schwartzschen Athanasiusbildes, von dem sich der Verf. ausdrücklich distanziert (4): „Es ist nicht anders, der erste Kampf eines Papstes mit einem Kaiser drehte sich nicht um den Glauben, sondern um die Macht, und so ist es durch alle Zeiten geblieben." – Einen Mann wie Athanasius vorurteilslos zu behandeln, mag unmöglich sein, nicht unmöglich aber ist kritischer Sinn gegenüber den Behauptungen seiner Gegner. Daran jedoch scheint es G. bisweilen zu fehlen. Für das Scheitern von Serdika z. B. sind seiner Meinung nach die Okzidentalen verantwortlich; denn, indem sie die communio mit Markell und Athanasius aufrechterhielten, brachen sie die Tagesordnung. „Gemäß dieser Tagesordnung gilt ... die communio mit Athanasius und den anderen als suspendiert" (112). G. versucht zwar die Existenz einer solchen Tagesordnung, also einer von beiden Seiten angenommenen, von der westlichen in der Folge gebrochenen „Zwischenlösung" aus dem Synodalbrief der westlichen Seite plausibel zu machen. Die in diesem Sinne angezogenen Sätze beweisen aber eher das Gegenteil. Insofern als de integro alle Fragen diskutiert werden sollen, zunächst die Glaubensfragen, dann die Personenfragen, scheint die Exkommunikation des Athanasius als suspendiert zu gelten. Mit keiner Silbe erwähnt der Verf. das auffallende silentium des Synodalbriefes der östlichen Bischöfe. In ihm wäre doch der Vorwurf eines Bruches der „Tagesordnung" ohne Zweifel an erster Stelle erhoben worden, hätte er stattgefunden, hätte eine solche Abmachung oder „Tagesordnung" überhaupt bestanden.

Gänzlich unerörtert bleiben ferner die beachtlichen Kompromißvorschläge des Ossius, die sehr deutlich zeigen, auf welcher Seite ein Interesse am Zustandekommen eines gemeinsamen Konzils bestand. Warum sollten die Westbischöfe bei den bestehenden Mehrheitsverhältnissen so dumm gewesen sein, sich ins Unrecht setzen zu lassen durch den Bruch einer abgesprochenen Tagesordnung? Der andererseits doch wahrhaftig nahe liegende Gedanke, daß die Ostseite eben wegen der Mehrheitsverhältnisse und des deswegen voraussehbaren Verlaufs des Konzils die communio der Westbischöfe mit Markell und Athanasius als Vorwand zur Sprengung des gemeinsamen Konzils benutzt haben könnte, wird einer Erörterung nicht für wert gehalten. Wenn G. im selben Zusammenhang darauf hinweist, daß die Ostbischöfe auf dem „altkirchlichen Rechtsstandpunkt" beharrten, so ist eine solche Schilderung der Rechtslage u. E. reichlich irreführend, wenn nicht zugleich der Rechtsstandpunkt der Athanasianer samt den entsprechenden Argumenten beigefügt wird.

H.-J. Sieben, S. J.

Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XXVIII. *Expositio super Isaiam ad litteram.* Cura et studio Fratrum Praedicatorum. 8° (85 u. 292 S.) Roma 1974, Editori di San Tommaso, Santa Sabina (Aventino).

Wilhelm von Tocco sagte im Kanonisationsprozeß des Thomas v. A. 1319 aus, von folgendem Erlebnis des Reginald v. Piperno, des wichtigsten der Sekretäre des

Heiligen, erfahren zu haben: Als Thomas an seinem Isaiaskommentar arbeitete, sei er an eine Stelle des Propheten gekommen, die ihm besonders schwierig schien. Er beschloß daher, Gott durch Fasten und intensives Beten um Erleuchtung zu bitten. Eines Nachts nun rief er unerwartet seinen Sekretär Reginald, der in der Nachbarzelle schlief, zu sich, befahl ihm Licht zu machen, das Heft mit dem Isaiaskommentar zu nehmen und zu schreiben (scribatis in quaterno super Ysaiam). Nachdem er ihm lange (diu) diktiert hatte, schickte er ihn wieder zur Ruhe. Diese oft nacherzählte Anekdote ist von besonderem Reiz, wenn man weiß, daß die Originalschrift des Isaiaskommentars wenigstens teilweise erhalten ist (Vat. lat. 9850, ff. 105–114). So nimmt man den neuen, gewichtigen Band, den die unermüdlich tätige Commissio Leonina im Jubiläumsjahr 1974 der gelehrten Welt geschenkt hat, mit besonderer Spannung in die Hand. Bietet sich doch hier die seltene Gelegenheit, die Überlieferung eines Thomaswerkes wenigstens für einen Teil auf ihre Zuverlässigkeit hin zu prüfen.

1. Textgeschichte. Der Benutzer merkt sofort, daß die Editoren (*H.-F. Dondaine*, dessen Name für Qualität bürgt, und *L. Reid* haben die Einleitung unterzeichnet) der textgeschichtlichen und textkritischen Seite ihrer Aufgabe besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben: Eine frühere Anregung aufgreifend (ThPh 45, 1970, 249), haben sie ihre sorgfältige überlieferungsgeschichtliche Untersuchung durch sieben Abb. von Hss. anschaulicher gemacht; darunter sind allein vier Proben aus Vat. lat. 9850. Das erhaltene Autograph umfaßt leider nur ein Viertel des Kommentartextes: es beginnt mit c. 34 und endet kurz nach Beginn von c. 50. So war die Befragung anderer hsl. Zeugen von vornherein notwendig. Es konnten 16 vollständige und 2 fragmentarische Hss. von *Super Isaiam* aufgefunden werden. Ich vermute allerdings, daß die unter den *Manuscrits perdus* verzeichnete Hs. Cheltenham, Phillips 551 in Privatbesitz ist und irgendwann noch einmal auftauchen wird. Verglichen mit der sonstigen Überlieferung der Thomaswerke ist das eine eher spärliche Ernte, und man versteht, daß bereits mittelalterl. Autoren zu Super Isaiam des Thomas v. A. schreiben konnten: raro invenitur. Die Gründe dafür sind, wie gleich zu sehen ist, im Charakter des Werkes selbst zu suchen. – Wichtig für die Überlieferung des Werkes ist der Kolophon, der sich am Schluß der meisten Hss. findet. Danach hat Fr. Jacobinus von Asti das Original aus der *littera illegibilis* (des hl. Thomas) in Reinschrift übertragen; er hat die auctoritates, d. h. die Bibelzitate, vervollständigt und an geeigneter Stelle sog. collationes eines Abschnitts eingefügt. Am Anfang der Überlieferung steht also (wenn man vom Autograph absieht) die Abschrift, die ein gewisser Jacobinus von Asti, zweifellos ein Dominikaner aus der Reihe der Sekretäre des Thomas, offenbar erst nach dem Tode des Heiligen angefertigt hat. Das Autograph war, wie wir kontrollieren können, zur Veröffentlichung nicht aufgearbeitet. Jacobinus hat sich dieser schwierigen und delikaten Aufgabe mit Erfolg unterzogen. Ein besonderes Problem stellten die sog. collationes dar. Ein Blick auf die der Edition beigegebenen Tafeln aus Vat. lat. 9850 zeigt, was damit gemeint ist. Am oberen oder unteren Rand einer Seite, wo er gerade Platz fand, hat Thomas einige Stichworte zu einem Isaiastext notiert, der der jeweiligen lectio (d. h. Perikope) angehört. Diese Stichworte sind nach scholastischem Muster gegliedert; sie sind aber nicht, wie Jacobinus es versucht hat, in den Text des Kommentars eingearbeitet, sondern stehen nur in lockerer Verbindung mit ihm. P.-M. Gils, der z. Z. hervorragendste Kenner der Thomasautographen und einer der Mitarbeiter dieser Edition, hat schon 1958 nicht nur die Echtheit dieser collationes nachgewiesen (gegen Destrez), sondern sie auch überzeugend gedeutet als Ansätze einer geistlichen („mystischen" in der Sprache der Scholastiker) Exegese.

2. Scholastische Exegese. Thomas v. A. ist nicht bekannt und nicht berühmt wegen seiner Schriftkommentare. Tatsächlich hat er sich jedoch unablässig bis an sein Lebensende mit der Erklärung der Hl. Schrift befaßt. Die Bibel war das eigentliche Textbuch, von der ein Magister in Sacra Pagina auszugehen hatte. Freilich sind die Schriftkommentare der Scholastiker für den heutigen Geschmack meistens enttäuschend. Ganz besonders gilt dies von den Werken der Dominikaner, denen kein geringerer als Bonaventura (In Hex. Coll. 22: Op. omn. 5, Quaracchi 1891, 440) nachsagte, es gehe ihnen zum Unterschied von den Minderbrüdern vor allem um die speculatio und dann erst um die unctio. Ein anderer Franziskaner, Roger Bacon,

warf der scholastischen Exegese insgesamt vor, sie entnehme ihre Methode der Philosophie (Op. minus, ed. Brewer, 323). Damit wird schlagartig die Situation klar, in der diese Schriftkommentare entstanden sind. Die bisherige geistliche, dem kontemplativen Leben entstammende und dienende Auslegung der Hl. Schrift war im Niedergang begriffen, weil die lectio divina selbst intellektueller, spekulativer wurde und die Frömmigkeit auf der Suche nach neuen, systematischeren Formen den Zusammenhang mit der lectio divina lockerte. Unverkennbar ist auch der Einfluß des Aristotelismus mit seinem ausgeprägten Kausalitätsdenken und seinem mangelnden Sinn für Geschichte auf die neu aufkommende scholastische Bibelauslegung. – Thomas v. A. übernimmt diese Universitätsexegese, ohne darin eine besondere Originalität zu entwickeln. Dennoch ist man in den letzten Jahren den so lange vernachlässigten thomasischen Schriftkommentaren nachgegangen, weil sie – bei sorgfältigem Vergleich mit den großen systematischen Werken, etwa dem Sentenzenkommentar oder der Summa theologiae – die Entwicklung seines Denkens erkennen lassen, Thomas also historisch begreifen lehren, was die Neuscholastik versäumt hatte. (Vgl. dazu *M. Arias Reyero,* Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen [Einsiedeln 1971], von den Editoren nicht erwähnt). – Erst auf diesem, von den Editoren als bekannt vorausgesetzten Hintergrund versteht man die Eigenart der thomasischen *Expositio super Isaiam.* Sie ist eine kursorische Schrifterklärung, bei der eigentlich theologische Fragen nur kurz gestreift werden. Wegen dieser eruditionis inopia hat sie übrigens, wie die Editoren 4* vermerken, der Dominikaner Sixtus von Siena im 16. Jh. für unecht gehalten. Die von Thomas benutzten Quellen, über die die neue Edition zuverlässig Auskunft gibt, sind in der Tat erstaunlich gering. Im wesentlichen beschränken sie sich auf das damals allgemein verbreitete Standardwerk der *Glossa ordinaria* und die *Postilla in Is.* des Hugo von St-Cher O. P.

3. Datierung. Die kursorische Art des Kommentars und seine theol. Anspruchslosigkeit sprechen ganz entscheidend mit bei dem schwierigen Versuch einer Datierung. In der Vergangenheit sind die verschiedensten Lösungen vorgeschlagen worden, u. a. von M.-D. Chenu, nicht zuletzt aufgrund des eingangs erwähnten Zeugnisses des Wilhelm von Tocco, die letzten Jahre des Heiligen. Die neue Edition hat der Spätdatierung wohl endgültig den Garaus gemacht. Einmal durch den Nachweis, daß die Anekdote um Reginald v. Piperno unzuverlässig ist, am erhaltenen Autograph jedenfalls keine Stütze findet. Zum anderen durch die wichtige paläographische Auskunft, daß die Schrift des Autographs der Zeit zw. 1248 und 1253/1256 angehören muß. R. Guindon hat 1954 (RTAM 21, 312–321) die Hypothese vorgebracht, Super Isaiam sei ein Werk des jungen baccalarius biblicus, entstamme also dem Beginn der Lehrtätigkeit des Heiligen. Die Editoren haben sich mit Recht Guindon angeschlossen. Während es dieser jedoch vermied, sich über Zeitpunkt und Ort der Entstehung auszusprechen (was 20* über die Ansicht Guindons steht, ist darum ungenau!), hatten die Editores Leonini solche Hemmungen offensichtlich nicht. Stand einmal fest, daß Super Isaiam in der Zeit des Bakkalaureats des Heiligen fällt, dann konnte die Erklärung nur 1252–1253 in Paris entstanden sein. Leider haben die Editoren dieses Urteil nicht begründet. – *James A. Weisheipl,* O. P., dessen anregende neue Thomasbiographie (Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Work [Garden City, N. Y., 1974]) die Editoren nicht mehr einsehen konnten (ebensowenig wie dieser die neue Edition), wendet sich in seinem Buch vehement gegen diese Datierung und Lokalisierung von Super Isaiam. Es handele sich vielmehr um Vorlesungen, die Thomas gegen Ende seines Studiums in Köln unter der Regentschaft Alberts d. Gr. gehalten habe. Tatsächlich haben wir keinen einzigen Quellenbeleg dafür, daß Thomas in Paris als baccalarius (cursor) biblicus gewirkt hat. Wilhelm von Tocco (Hystoria c. 14) und Bernard Gui (Legenda c. 11) sagen dagegen ausdrücklich, er sei nach Paris geschickt worden, um die Sentenzen zu lesen, d. h. als baccalarius sententiarius, die nächsthöhere Stufe auf der akademischen Rangleiter, tätig zu sein. Die im 14. Jh. an der Pariser Universität übliche Regelung darf nicht stillschweigend für die 1. Hälfte des 13. Jhs. vorausgesetzt werden, schon gar nicht bei den Mendikanten. So scheint es mir beim gegenwärtigen Forschungsstand plausibler zu sein, daß Thomas die Expositio super Isaiam um 1250 als baccalarius biblicus in Köln ausgearbeitet hat. Wenn sie erst

nach seinem Tode veröffentlicht wurde, dann zweifellos deswegen, weil Thomas sie selbst für unvollkommen hielt und deshalb auch nicht veröffentlichen wollte. – Die Ansicht jedoch, die Weisheipl, a. a. O. 369 f. äußert, Super Isaiam setze sich aus zwei zu verschiedenen Perioden abgefaßten Teilen zusammen (cc. 1–11 und cc. 12–66), findet in der Textgeschichte, wie sie von den Editoren der neuen Ausgabe vorbildlich erarbeitet worden ist, keine Stütze und gründet sich allein auf die größere Ausführlichkeit der ersten Kapitel der Expositio. Die benutzten wenigen Quellen sind in beiden Teilen dieselben, und die Kürze der späteren Kapitel kann viele Ursachen haben, z. B. Zeitdruck. Eine ähnliche Unausgewogenheit in der Kommentierung findet sich in der mittelalterl. Literatur auch sonst, vgl. z. B. die *Expositio in Regulam S. Benedicti* des Abtes Smaragdus (Corpus Consuetud. Monast. VIII [Siegburg 1974]). P. Engelbert, OSB

Heinz, Hanspeter, *Der Gott des Je-mehr.* Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars (DispTheol, Bd. 3). 8° (306 S.) Bern/Frankfurt 1975.

Die theologische Diskussion der letzten Jahre hat sich zunehmend christologischen Fragen zugewendet. Eine unüberhörbare Stimme in diesem Gespräch ist die Hans Urs von Balthasars, dessen breites theologisches Werk seine Mitte in der Christologie hat und insofern eine größere Aufmerksamkeit verdient, als sie ihm bisher entgegengebracht wird. Der Verf. hat im vorliegenden Buch die grundlegenden Linien der Christologie v. B.s nachgezeichnet. Er hat die Aufgabe, die er sich gestellt hat, meisterhaft gelöst. Dadurch, daß er die formalen und inhaltlichen Schwerpunkte, die das Werk v. B.s kennzeichnen, zu seinen eigenen hat werden lassen, gelingt es ihm, seinen Aussagen Proportionen zu geben, die denen des gedeuteten Werkes genau entsprechen. Dabei bedient er sich einer Reihe von Kategorien, die er z. T. der Philosophie von H. Rombach entnommen hat. Sie finden sich – jedenfalls in dieser Ausdrücklichkeit – m. W. bei v. B. selbst nicht, sind aber dennoch geeignet, den Stellenwert der verschiedenen Theologumena und ihre Beziehungen untereinander sogleich klar werden zu lassen, so etwa die Kategorien „Struktur" und „Kontext". Es ist ein großer Vorzug dieser Arbeit, daß sie mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit das mysterium paschale Christi und darin insbesondere den descensus ad inferos als Mitte der Offenbarung Gottes und – dieser angepaßt – der Theologie v. B.s herausgestellt hat.

Die Arbeit hat vier Teile. Der 1. Teil enthält eine Hinführung zum Thema: „Ansatz und Struktur von Balthasars Denken". Dieser Teil umfaßt drei Schritte. Im ersten Schritt stellt H. den „ästhetischen Ansatz" vor. Er hält ihn für die Grundentscheidung, ohne die v. B.s Theologie die Gestalt nicht hätte finden können, die sie tatsächlich gefunden hat. In einem zweiten Schritt, „Theologische Ortsbestimmung", zeigt der Verf., an welcher Stelle v. B.s Denken im Gang der Geistes- und Theologiegeschichte seinen Platz hat. Viele in der Geschichte vorbereitete Elemente sind in die Synthese seines Denkens eingegangen. In einem letzten Schritt schließlich beschreibt der Verf. „Balthasars Weg in sein unterscheidend Eigenes". Er arbeitet heraus, daß dieser Weg eine fortschreitende Konzentration auf die Karsamstagstheologie bedeutet. Er hält den „Abbruch" von „*Wahrheit I*" (1947) für eine wichtige Station auf diesem Wege (82 f.). Hier sei eine „Wende" geschehen. Die Achse Welt–Gott sei damals „umgedreht" worden und habe nun den umgekehrten Richtungssinn Gott–Welt. Hier ist jedoch m. E. eine Korrektur unerläßlich: diese Wende gibt es tatsächlich in v. B.s Denken, aber sie vollzog sich nicht erst 1947 nach dem „Abbruch" von „*Wahrheit* I", sondern viel früher: im Jahre 1929. Seitdem war v. B.s grundlegende Perspektive die „absteigende", die er niemals mehr aufgegeben, wohl aber radikalisiert hat – in der Karsamstagstheologie, wie der Verf. mit Recht betont. – Der 2. Teil beschreibt 4 „Kontexte", die sich um die Gestalt Christi herumlagern. Sie heißen „Trinität", „Kirche", „(Heils-)Geschichte" und „Kosmos". Dabei wird stets eine wechselseitige „Angewiesenheit" sichtbar: der Kontext ist „angewiesen" auf Christus, dieser ist „angewiesen" auf den Kontext. Die Angewiesenheit ist freilich eine je andere, wenn sie in dieser und wenn sie in jener Richtung gelesen wird. Dieser Teil ist von großem Wert, weil er den „Ort" der Ekklesiologie, der Eschatologie, der Theologie des Alten Bundes, der Protologie, der Mariologie usw. im Ganzen der Theologie v. B.s sehr genau sichtbar werden läßt. – Im 3.,

ausführlichsten und im Rahmen der Arbeit gewichtigsten Teil „Jesus Christus – Mitte der Offenbarungsgestalt" stellt der Verf. v. B.s Aussagen zur Gestalt Christi im engeren Sinne vor. Die grundlegende Bewegung, in der diese Gestalt lebt (und stirbt), hat den Namen „Kenosis". Die Kenosis kommt in ihre Vollendung im Descensus ad inferos. Hier geschieht die volle Offenbarung Gottes als trinitarische Liebe, hier die Erlösung der Welt. Die Auferstehung Jesu wird sodann als die „Wahrheit der Kenosis" und die Inkarnation als ihre „Voraussetzung" ausgelegt. Dieser Teil schließt mit einer knappen Darstellung der Mariologie, die v. B.s Christologie „entspricht". – Der kurze 4. Teil: „Ertrag: Balthasar und der Weg der Christologie" stellt heraus, daß das Eigentümliche der Christologie v. B.s in der Integration der mannigfaltigen Elemente zu einer ganzheitlichen Gestalt liegt. Dieser Tatsache versuchte H. in der Art seiner Interpretation gerecht zu werden.

Der Verf. hat in den angedeuteten Rahmen eine Fülle christologischer Aussagen von Balthasars eingetragen. Die Anlage der Arbeit erlaubt es ihm, auch Nuancen noch zur Geltung zu bringen, und zwar stets an der Stelle, die zugleich ihren Stellenwert mit sichtbar werden läßt. V. B.s theologisches Werk ist inzwischen ins fast Unübersehbare angewachsen. Das vorliegende Buch kann dem, der sich mit seinem Denken gründlicher befassen möchte, eine zuverlässige Orientierungshilfe sein. – Einige kritische Bemerkungen seien noch erlaubt. Der Autor betont verschiedentlich, daß er nur den „Ansatz" der Theologie v. B.s darstellen wolle. M. E. wäre es wünschenswert gewesen, wenn er erläutert hätte, was er genauerhin meint, wenn er von „Ansatz" spricht. Im Untertitel des Buches ist vom „christologischen Ansatz" die Rede. Der 1. Teil der Arbeit enthält eine Darstellung des „ästhetischen Ansatzes". Wie verhalten sich „christologischer" und „ästhetischer" Ansatz zueinander? Beides meint doch nicht einfachhin dasselbe. Und doch hängen beide Kennzeichnungen zweifellos innerlich zusammen. Bezeichnet „ästhetisch" eher den methodischen, „christologisch" mehr den inhaltlichen Ansatz? Aber auch diese Distinktion befriedigt nicht ganz. H. hat weitgehend darauf verzichtet, der Herkunft der Fragestellungen und der Lösungselemente aus der Theologie- und Geistesgeschichte genauer nachzugehen, obwohl v. B. selbst sich in mehreren Büchern und Aufsätzen ausführlich dazu geäußert hat. Von daher rührt es, daß die Textstücke, in denen der Verf. dennoch dazu Anmerkungen macht, unsicher und ein wenig floskelhaft wirken. Ob im übrigen v. B.s Beurteilung der christologischen Formel von Chalzedon fast ausschließlich aus „Kosmische Liturgie" (2. Aufl. 1961) erhoben werden kann, scheint fraglich zu sein. Der an sich häufig herbeigezogene Text „Theologie der drei Tage" (und andere Texte) läßt eine gewisse Skepsis der Zweinaturenlehre gegenüber erkennbar werden. – Ein letztes: der Verf. hat sich dazu entschlossen, sich auf eine Darstellung der Christologie v. B.s aus dessen eigener Perspektive zu beschränken. Das hat mancherlei Vorzüge. H. hat die Eingrenzung im übrigen eigens begründet. Dennoch wäre m. E. ein Vergleich mit anderen christologischen Entwürfen, die es gegenwärtig ja in nicht geringer Zahl gibt, auch für die Erkenntnis der Eigenart der Christologie v. B.s hilfreich gewesen. – Diese kritischen Bemerkungen mindern den Wert des Buches nicht. Der Verf. schreibt im Vorwort: „Der Gedanke von H. U. v. Balthasars scheint mir zu jenen zu gehören, denen ein Platz in der Mitte theologischer Diskussion heute gebührt, die zunehmend um das zentrale Geheimnis Christi geht. Der Stimme von H. U. v. Balthasar ein Stück Resonanz und Aufmerksamkeit zu schenken, ist es meinem Versuch seiner Interpretation zu tun." Dieser Versuch ist gelungen. W. Löser, S. J.

Mechels, Eberhard, *Analogie bei Erich Przywara und Karl Barth.* Das Verhältnis von Offenbarungstheologie und Metaphysik. Gr. 8° (272 S.) Neukirchen–Vluyn 1974, Neukirchener Verlag.

Die Welt des Philosophen *E. Przywara* (1889–1972), zwischen 1922 und dem letzten Weltkrieg bekannter Mitarbeiter der „Stimmen der Zeit", und des Theologen *K. Barth* (1886–1968), des profiliertesten Vorkämpfers der „Dialektischen Theologie", liegt den Heutigen fern. Noch mehr gilt das von ihrer Auseinandersetzung um die „Analogie" zu Beginn der 30er Jahre. Der Zugang zur „Analogia entis" des Jesuiten von 1932 und zu den Ansätzen einer „analogia fidei" in Barths

frühen Arbeiten zur „Kirchlichen Dogmatik" und in seinem „Nein! Antwort an Emil Brunner" (München 1934, vgl. besonders 32–37; 41; 51 f.) erschließt sich nicht leicht. Doch rechtfertigt sich solche Mühe, weil sie ein historisch-wissenschaftliches Sonderproblem klärt und vor allem einer Sachfrage gilt, der kein Christ beim Nachdenken über seinen Glauben entgeht, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht. Darum ist der Versuch von Mechels begrüßenswert, das Thema Analogie wenigstens in den Grundzügen bei jenen beiden Kontrahenten systematisch einzuholen, die sich in unserem Jahrhundert am ausdrücklichsten der Frage gestellt haben. – Analogie besagt gleichzeitig Übereinkunft und Verschiedenheit, Unähnlichkeit und Ähnlichkeit, verknüpft also Aspekte, die auf den ersten Blick gegensätzlich, wenn nicht gar widersprüchlich scheinen. Mit Recht wird darum einleitend vom Verf. das Denken der Analogie bei Przywara und Barth jeweils als Weg der Mitte vorgestellt, den jedoch beide auf ganz eigene Weise einschlagen, so daß die wenigen Bemerkungen dazu auf einen Vergleich der Systemstrukturen tendieren lassen (11–29). Ausgangspunkt und Absicht der Untersuchung sind so gewonnen, zumal schon die beiden Namen dafür stehen, daß von katholischer und von protestantischer Seite ein und dieselbe Wirklichkeit christlich erfaßt werden soll. Sind wie hier zwei konkrete, grundsätzlich unterschiedene Denkweisen ausgerechnet in dieser Frage einander gegenübergestellt, dann verwickelt sich das Sachproblem noch einmal zusätzlich, dürfte aber bei umsichtiger Behandlung auch ein wirklich weiterführendes Ergebnis erwarten lassen. – Die nötigen differenzierenden Analysen, eine wenig entgegenkommende Diktion und ein unvermeidlich strenger technischer Aufbau erschweren unstreitig die Lektüre solch einer Untersuchung. Eine ganze Reihe früherer Arbeiten zur Analogieproblematik bei Barth und Przywara bezeugen jedoch ihre Bedeutung über den fachwissenschaftlichen Bereich hinaus. Zum ersten Mal wird hier weiterführend die unterschiedliche Auffassung von Analogie bei beiden durchgängig verglichen; manche neue Deutung, die zu gewohnten Vorstellungen im Gegensatz steht sowie zahlreiche Verstehensnuancen sind das Ergebnis. Am gewichtigsten aber bleibt die Darstellung des Themas selbst.

In vier großen Kapiteln entwickelt die Arbeit die Dimensionen der Analogie. Ihre *Grundlegung* wird bei Przywara von der Philosophie, bei Barth von der Christologie her gewonnen. „Seinsstufung und Zeitlichkeit" (30–75) überschreibt M. die entsprechenden Ausführungen, in denen Zeitlichkeit von vornherein von der „epoché" des Glaubens aus verstanden ist (54–63). Es folgt als zweiter Kreis der Betrachtung das Kapitel „Ontologie und Erkenntnistheorie" (76–124), das die jeweils treibende *Dynamik* im Denken der beiden Kontrahenten erhellen soll, während im dritten Abschnitt „Glauben und Verstehen" (125–158) der für den christlichen Denker naheliegendste Anwendungsbereich zur Sprache kommt. Wie läßt sich über die Dinge, Verhältnisse und Gegebenheiten von Religion und Offenbarung nicht nur reden, sondern auch überlegt Rechenschaft geben, oder: wie ist Theologie dem Menschen möglich? Die Antwort darauf versucht M. mit seinem vierten Kapitel: „Das Problem der Denkform in der Theologie" (159–250). In einem kurzen Schluß (251–267) sind die Ergebnisse noch einmal zusammengestellt; die letzten Seiten bieten ein Verzeichnis der Literatur. – Christlicher Glaube muß immer „gegen eine sich an der Freiheit Gottes vergreifende Einbeziehung des Menschen ins Göttliche oder des Göttlichen ins Menschliche" (26 f.) Front machen. Sinnvollerweise wird man dabei heute – unter Einrechnung des konfessionsbedingt verschiedenen Standorts – die Gedanken der beiden Gelehrten aus den 30er Jahren berücksichtigen, wenn es auch keineswegs reicht, diese einfach zu wiederholen. Statt dessen scheinen die Beiträge Przywaras und Barths zur Analogie in unseren Tagen meist simpel und undifferenziert aufgegriffen, wenn nicht gerade ganz vergessen zu werden. In jedem Fall zieht man Entlastung von einem schwierigen historischen Erbe vor, ein Verlangen, das so weit gehen kann, den Ort des Glaubens und den des Denkens über ihn für völlig beliebig zu halten. Mit beidem aber ist der Christ in eine größere Geschichte eingebunden, so daß die Suche nach einem persönlichen Punkt Null von vornherein illusorisch bleiben muß. Aus dieser Perspektive lehnt M. zu Recht Przywaras und Barths polemisches Verständnis von einander als hermeneutischen Schlüssel der eigenen Deutung ab. Sonst hätte er von Anfang die ausweglose Alternative übernommen, die kein theologisches Sachgespräch mehr zuließe (vgl. 28). Der Vergleich der Systemstrukturen bei beiden soll

eine möglichst objektive Bestimmung ihres Analogiebegriffs erlauben. Hat der Jesuit mehr das Sein der Wirklichkeit im Auge, so geht es Barth vornehmlich um seine Erkennbarkeit. Die Frage verdichtet sich unmittelbar zum Problem des Verhältnisses von Seins- und Erkenntnisordnung (vgl. 75). Beide Autoren sind letztlich Theologen. Ihre Überlegungen lassen deshalb von selbst weiter fragen: „*Muß* nicht der Theologe sich fragen lassen: wie kommt du an den Ort, an dem du stehst? Von dem aus dein Glaube denkt – quaerens intellectum?" und: „*Muß* nicht der Theologe vom ersten Schritt an sich fragen lassen: wie kommst du auf den Weg, auf dem du zu *diesem* Ziel, zu Gott dem Vater Jesu Christi unterwegs bist – quaerens fidem?" (124). Offenkundig ist hier schon einschlußweise auf die Denkform angespielt, das Kernproblem im Gegenüber von Barth und Przywara (vgl. 158), aber nicht weniger auch Schlüssel dafür, ob das Grundanliegen der Analogie wirklich erfaßt und damit Rechtfertigung von Glaube und Offenbarung dem Menschen möglich ist.

Der vierte Teil der Arbeit läßt sich schon vom Umfang her als ihr Herzstück erkennen. Denkform – das wird gleich deutlich – hängt natürlich unübersehbar auch von konfessionsspezifischen Merkmalen ab und bestimmt zentrale Denkinhalte. Dennoch kann bei Barth und Przywara heute der katholische bzw. protestantische Ausgangspunkt nicht mehr direkt und einfach in Anschlag gebracht werden. 1959 nennt Barth zwar den Jesuiten noch „exemplarisch katholisch", während dieser schon anfangs in Barths Denken eine „urechte Wiedergeburt des Protestantismus" zu erkennen meinte. Stellte man jedoch in unseren Tagen diese Frage nach der Exemplarität, man müßte sie mit Mechels für beide mit einem Ja und Nein zugleich beantworten (vgl. 260). Haben also so dezidierte Kämpfer wie Barth und Przywara inzwischen eine Eindeutigkeit verloren, die sie tatsächlich einmal besaßen oder hat sich vielleicht seither gezeigt, daß sie selbst ihre Position und ihr Denken so vereinfachend sahen, daß sie bei sich und dem Gegner eine Eindeutigkeit gegeben glaubten, die von keiner sachlichen Basis zureichend abgestützt war? Der Autor entscheidet sich für die zweite Beurteilung und bleibt mit dem Hauptergebnis seiner Arbeit „am Ende in der Schwebe" (6). Das Werk beider Denker behält also eine tiefere Unterschiedlichkeit, die sich auch durch anstrengende denkerische Betrachtung und Vertiefung nicht überbrücken läßt. Wichtig für die Sache und für M.s Sicht scheint darum vor allem seine Bestimmung: „Die Differenz zwischen Przywara und Barth an dieser Stelle [Ontologie und Erkenntnistheorie; Zufügung] liegt m. E. nicht in der Alternative ‚natürliche Theologie – Offenbarungstheologie', sondern in der Differenz zwischen ‚Werkzeuglichkeit', die von der ‚reductio in mysterium' her definiert ist – und ‚Werkzeuglichkeit', die von der ‚Verheißung' (promissio) her definiert ist." (89) Entsprechend begründet ist der Nachweis, daß es Przywara keineswegs um ein Prinzip natürlicher Theologie zu tun war und daß Barth nicht einfach jede von der Schöpfung her bestehende unangreifbare Bestimmung des Menschen zum Sein mit Gott leugnet (vgl. 114 f.). In minuziösen Präzisierungen wird die je eigene Denkform beider Theologen sowie ihre differenzierte Rechenschaft vom christlichen Glauben herausgearbeitet. Damit sind beide eben trotz aller Unterschiede letztlich doch um die gleiche Sache bemüht. – Zunächst geht es ihnen, wie M. zeigt, eindeutig um den Vorrang der Sache des Glaubens vor dem Denken; insofern läßt sich keinem die Christlichkeit bestreiten. Sie warnen ausdrücklich vor der Verwechslung von Glauben und natürlicher Theologie; sie wollen das menschliche Sein total und nicht nur partiell durch Glaube oder Unglaube bestimmt sehen und halten das Glaubensdenken für „anfanglos" (vgl. 149 f.). Gerade in diesen Übereinstimmungen denunzieren sie gemeinsam Gefahren unzulässiger Verfremdung im aktuellen Bereich von Glauben und Denken: pseudophilosophische Theologie ebenso wie pseudotheologische Philosophie (vgl. 154). Dieses Bemühen um die Sache führt auf ein erstaunliches Ergebnis, das M. so formuliert: „In der Abwehr einer Vereinnahmung des Evangeliums, sei es durch die Häresie des restaurativen Kollektivs, sei es durch die Häresie der bürgerlichen Religion, zeigen sich bei Przywara und Barth konvergierende Linien. Hier mag sich bei allen Differenzen eine Solidarität höherer Ordnung ankündigen: alles radikale Denken, das von der Wurzel her denkt, ist gefährlich. Und das macht: es wird so gerne verschwiegen." (264) – In ökumenischer Sicht schneiden M.s Darlegungen manche vordergründige Hoffnung ab. Aber das von ihm versuchte Gespräch jenseits polemischer Vereinfachungen bietet neben aller Ernüchterung doch einige offene Möglichkeiten; das Ergebnis bleibt in

der Schwebe. So versteht etwa Przywara – für jeden Christen gültig – zu zeigen, „wie das Denken des Menschen, der sich in Jesus Christus von Gott angenommen weiß, frei wird, weil er glaubt und sich deshalb *in* seinen Grenzen annehmen kann" (247). Nach Barth ist der Mensch immer schon in Adam oder in Christus; darum gilt ganz allgemein: „Wie er nicht als sein eigener und seiner Sünde Zuschauer denken konnte, so kann er auch nicht als Gottes und sein eigener Zuschauer denken" (248). Jeder fachwissenschaftlich reservierte Sonderbezirk erweist sich gegenüber solcher Frage nach dem Christlichen als inadäquat.

So weist die Idee der Analogie bei Przywara und Barth trotz ihrer nicht leichten Darstellung, trotz aller feinen formalen Unterschiedlichkeiten in ihrer Behandlung hinter eine bloß gelehrte, vielleicht gar esoterische Gedankenwelt zurück auf die gelebte Wirklichkeit christlichen Glaubens. Damit sind die theoretischen Aporien nicht aufgehoben, aber – dem Zug der Sache zwischen Gott und Mensch folgend – wird eine weitere Dimension ansichtig, in der sich Analogie als Lebens- und nicht mehr nur als Denkinstrumentarium zu bewähren hat. Erst dort steht sie unter Verheißungen, die über den formalen Logos von Analogie weit hinausreichen, aber die theoretische Beschäftigung mit ihr nur um so unerläßlicher machen. Daran erinnert zu haben, muß Mechels gedankt sein. K. H. Neufeld, S. J.

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. II: E–G. Gr. 8° (XII u. 1082 S.) Stuttgart 1975, Klett.

Band I (Buchstaben A–D) wurde hier 50 (1975), 90/91 gewürdigt; dieser Band (Buchstaben E–G) zeichnet sich durch die gleichen Vorzüge aus; alle seine Beiträge studiert man mit Gewinn. – Der Umfang der Beiträge wechselt stark; die umfangreichsten sind „Geschichte" mit 125 und „Freiheit" mit 118 Seiten; umfangreich sind auch „Fortschritt" mit 74 Sn. sowie „Gesellschaft, bürgerliche" mit 82 und „Gesellschaft, Gemeinschaft" mit 62, beide zusammen also 144 Sn. Besonders kurz sind „Faschismus" mit nur 8 und „Feudalismus" mit 14 Sn., schöne Beispiele dafür, wie man auf wenig Raum viel unterbringen kann. – In engem Zusammenhang stehen die Beiträge „Geschichte" (gewissermaßen als Oberbegriff), „Entwicklung" und „Fortschritt"; von diesen erscheint „Entwicklung" am besten gelungen; da erlebt der Leser geradezu mit, wie dieser Begriff sich „entwickelt" oder „entfaltet".

Solange Moraltheologie noch lateinisch vorgetragen wurde, konnte man den deutschen Hörern nicht tief genug den Satz einprägen: honor non est in honorato, sed in honorante; Beitrag *„Ehre"* (1–63) zeigt sehr instruktiv die Zusammenhänge zwischen der äußeren und der sog. inneren Ehre, den Bedeutungswandel von Ehrenbezeigung zu dem, was „Reputation" begründet. – Von besonderem Interesse ist der Beitrag *„Eigentum"* (65–115). Als Papst Pius XI. in einer Ansprache vom 16. 5. 1926 von der Vielfalt der Gestalten sprach, die das Eigentum im Lauf der Geschichte angenommen habe, waren diese Worte in den Wind gesprochen; auch daß er sie in der Enzyklika „Quadragesimo anno" (Ziff. 49) wieder aufgriff, änderte daran nichts; unser katholisches Schrifttum redete weiter so, als ob die mit der Französischen Revolution durchgebrochene Vorstellung vom Eigentumsrecht eine „ewige Kategorie" wäre. Was an solchem Wandel sowohl der Sache als auch ihrer begrifflichen Erfassung nach allein schon in dem begrenzten Zeitraum sich zugetragen hat, über den dieses Werk zu berichten unternimmt, sollte genügen, um uns davor zu bewahren, unseren heutigen Vorstellungen vom Eigentum überörtliche und überzeitliche Gültigkeit zuzuschreiben. Wie sehr insbesondere unsere Vorstellungen über den Zusammenhang von Eigentum und Freiheit der Überprüfung bedürfen, lehren die Ausführungen in Tl. VII. 6 des Beitrags „Freiheit" (519 ff.). – Der Beitrag *„Freiheit"* (425–542) ist in 10 Abteilungen aufgegliedert, die von 6 verschiedenen Bearbeitern beigesteuert sind. Der damit verbundene unbestreitbare Vorteil, für jede Abteilung einen besonders gut beschlagenen Fachmann beiziehen zu können, geht jedoch leider auf Kosten geradliniger Gedankenführung und des inneren Zusammenhangs. Der Leser fühlt sich mit Fachwissen überschüttet, gewinnt aber keinen rechten Überblick und noch weniger einen einprägsamen und

daher bleibenden Gesamteindruck. Bei anderen Beiträgen, an denen mehrere Bearbeiter beteiligt sind, geht die Unterteilung weniger weit, vor allem aber bleibt überall die führende Hand des über dem Ganzen waltenden Meisters spürbar. – Zu den bestgelungenen Beiträgen möchte ich „*Friede*" (543–592) zählen. Der Leser sieht die von Anfang bis zu Ende durchlaufenden Gedankenstränge wie verschiedenfarbige Fäden bald nebeneinanderher, bald wieder auseinanderlaufen, dann wieder sich zu Knoten verschlingen, die der Verf. wieder entwirrt: eine Diktion, deren begriffliche Präzision jedem scholastischen Autor Ehre machen würde, zugleich ausgezeichnet durch schöne Anschaulichkeit; der Beitrag liest sich geradezu spannend. Das Thema Bellizismus/Pazifismus (575/6) sähe man gern bis zur Gegenwart weitergeführt, aber das würde den Zeitrahmen überschreiten, den dieses Werk sich aus guten, im Vorwort zum 1. Band dargelegten Gründen gesetzt hat. – Ob es glücklich war, „*Gesellschaft, bürgerliche*" (719–800) und „*Gesellschaft/Gemeinschaft*" (801–862), beide vom gleichen Verf., in getrennten Beiträgen behandeln zu lassen, darf man bezweifeln. Jeder dieser Beiträge bildet ein Ganzes für sich, so daß er als Monographie hätte veröffentlicht werden können. Die enge Berührung, ja weitgehende Überschneidung der beiden Themen macht jedoch Wiederholungen unvermeidlich; im Sammelband, wo die Beiträge unmittelbar aufeinanderfolgend nebeneinander stehen, sind solche Wiederholungen verdrießlich, erst recht, wenn der Leser sich erinnert, wörtlich das gleiche an früherer Stelle schon einmal gelesen zu haben (827 = 765). Dem reichen und wertvollen Gehalt der Beiträge tut das keinen Abtrag. Der Beitrag „*Gesetz*" (863–922) ist juristisch sehr instruktiv, geht aber doch vielleicht mehr als für die Absicht dieses Werkes notwendig auf technische Singularitäten ein; das geht auf Kosten der philosophischen Grundlagen und der soziologischen Implikationen. – Der dem staatsrechtlich bedeutsamen Begriff der „*Gewaltenteilung*" (923–958) gewidmete Beitrag wird genau an der Stelle brennend interessant, wo er sich erlaubt, ein wenig über den Zeitrahmen, den dieses Werk sich gesetzt hat, hinauszugreifen. In geringerem Grade gilt das auch von dem zwar nicht ausschließlich, aber doch in der Hauptsache die völkerrechtliche Seite des Begriffs „*Gleichgewicht*" (959–996) behandelnden Beitrag des gleichen Verf.s. Die ökonomische Seite des Begriffs „Gleichgewicht" wird nur flüchtig berührt. Um seine Bedeutung im diplomatischen Verkehr und für das Völkerrecht zu klären, genügt das offenbar vollauf; mit Rücksicht auf seinen umfangreichen, aber oft sehr unklaren Gebrauch in den Wirtschaftswissenschaften wäre eine gründliche begriffsgeschichtliche Untersuchung, was „Gleichgewicht" im ökonomischen Bereich bedeutet, bedeutet hat oder bedeuten kann, außerordentlich erwünscht. – Der Beitrag „*Gleichheit*" (997–1046) verdeutlicht wie kein anderer unsere Anfälligkeit für Wunschdenken und die entsprechende Blindheit für Unbequemes und Unerwünschtes. Unsere noch so tiefe und feste Überzeugung von der Gleichheit vor Gott hindert uns nicht, die gröbsten und unbegründetsten Ungleichheiten als etwas Selbstverständliches hinzunehmen, ja sie als notwendig und gottgewollt zu verteidigen, bis die Benachteiligten sie ernsthaft in Frage stellen und Gleichberechtigung erkämpfen. Auch wo die politische Gleichberechtigung längst selbstverständlich geworden ist, sind wir oft noch weit davon entfernt, sie auch für den „sozialen" Bereich gelten zu lassen. Wenn der Verf. feststellt, für die „spätantike und frühmittelalterliche Welt" sei „nicht mehr die Gleichheit, sondern die Ungleichheit" der „angemessene Strukturbegriff" und die Kirche sei „nicht mehr der Kritiker dieser Gesellschaft, sondern deren positiver Theoretiker" (1002) gewesen, so trifft das leider auch noch für spätere Zeiten weitgehend zu. Einigen Nachdenkens bedarf es, um herauszubekommen, was der Verf. meint, wenn er die „Goldene Regel" in seine Überlegungen über Gleichheit einbezieht und sie als den „biblischen Satz von der gleichen Vergeltung" bezeichnet, der „lediglich eine formale und subjektiv variierbare Klugheitsmaxime beinhaltet" (1004); demnach würde die „Goldene Regel" für ihn zu den heute so beliebten „Leerformeln" zählen. – Der letzte, wieder hauptsächlich verfassungsrechtliche Beitrag „*Grundrechte*" (1047–1082) führt noch einmal, ähnlich wie „Gewaltenteilung" und „Gleichgewicht", bis an die Gegenwart heran; die „Grundrechte" des Bonner Grundgesetzes werden eben noch gestreift.

Vom Rezensenten eines Nachschlage- oder Sammelwerkes wird im allgemeinen nicht erwartet, daß er alle Beiträge liest; man gestattet ihm, sich mit einer

wohlüberlegten Auswahl zu begnügen. Wenn ich hier nur über gut die Hälfte der insgesamt 21 Beiträge berichtet habe, schließt das nicht aus, daß ich aufgrund von „Autopsie" versichern kann, daß alle Beiträge ohne Ausnahme wert sind, nicht nur gelesen, sondern studiert zu werden. „Ideae sunt aeternae et immutabiles" war einer der ersten Lehrsätze, die uns in unserem Studium eingeprägt wurden; richtig verstanden ist und bleibt er wahr. Zu diesem richtigen Verständnis leistet ein Werk wie dieses unschätzbare, um nicht zu sagen unersetzliche Hilfe.

Bei der Druckkorrektur sind leider in den lateinischen Zitaten manche Fehler stehengeblieben, so müßte es bspw. S. 746, Z. 7/8 heißen: „coniunctis viribus ... promove*a*nt" (richtig wäre „promove*re*nt", aber die damaligen Autoren kannten anscheinend oder befolgten jedenfalls keine consecutio temporum); S. 970, Z. 11 muß es offenbar heißen „dila*tan*dorum". In einigen Fällen zweifelt man, ob man die richtige Lesart vor sich habe, und fragt sich, welches wohl die richtige sein möge. S. 10, Z. 8 muß es heißen 4. *Lateran*konzil; S. 108, Anm. 230 lies Rösler (so an anderen Stellen richtig). Wirklich sinnstörende Druckfehler sind mir nicht aufgefallen; ein so gediegenes, auch vom Verlag so gut ausgestattetes Werk sähe man gern ganz druckfehlerfrei.

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

Umschau

1. Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie

Blondel, Maurice, Zur Methode der Religionsphilosophie. Eingel. von *Hansjürgen Verweyen*, übers. von *I.* u. *H. Verweyen* (Theologia Romanica 5). 8° (212 S.) Einsiedeln 1974, Johannesverlag. – Eine Übersetzung von Blondels berühmtem „Brief über die Anforderungen des heutigen Denkens an die Apologetik und über die Methode der Philosophie bei der Untersuchung des Problems Religion", der sog. „Lettre" von 1896, ist – nach fast achtzig Jahren! – wohl endlich an der Zeit gewesen, zählt doch ein Kenner wie bspw. H. Bouillard die Seiten des entscheidenden mittleren Teils zu den „bemerkenswertesten, die Blondel geschrieben hat". – Wer freilich die bisherigen Übersetzungen Blondelscher Werke gelesen hat und um die Schwierigkeiten seiner Sprache weiß, wird den vorliegenden Band zunächst zurückhaltend betrachten. Eine sorgfältige Lektüre zeigt aber den Rang dieser Übersetzung und das literarische Gespür der Übersetzer. Wem fällt schon ein, die „vieilles troupes fidèles" als „die alten Kämpen" einzudeutschen (136) oder auch nur die „idées qui passent" als die „außer Kurs geratenen" Ideen zu übersetzen (103)? Bei der gewundenen Syntax und der etwas weitläufigen Sprache B.s verhelfen solche Wendungen zu dem Maß an Lesegenuß, das auch ein schwieriger Text zuweilen bieten sollte. – Schwieriger wird es freilich, wenn die Übersetzer noch einen weiteren Schritt hin zum kommentierenden Übersetzen tun, so wenn S. 150 „le progrès de notre volonté" mit „das dialektische Fortschreiten (progrès) unseres Wollens" wiedergegeben wird, wobei die im Originaltext nicht vorkommende – wenn auch sachlich korrekt interpretierbare – „Dialektik" nochmals zur Unterteilung dieses etwas umständlichen Satzes als Subjekt eingebracht wird. Hier ist der deutsche Text eleganter als der französische und der Ausdruck „progrès" gewissermaßen einem philosophisch exakteren Äquivalent gewichen. Die Übersetzer scheinen dabei – wie an einigen anderen Stellen – der Versuchung nicht ganz zu entgehen, die Blondelsche Terminologie berichtigen, erklären oder manchmal – wenn auch nur nuanciert – abschwächen zu wollen. Mit diesen Ausführungen soll lediglich die Art der Übersetzungen ein wenig charakterisiert werden. Die wissenschaftliche Arbeit mit solch komplexen Texten setzt ja ohnehin immer wieder den Vergleich am Original voraus. – Nur einige Kleinigkeiten seien noch erwähnt: 137, letzte Z.: „einem"; 139, Z. 4: „wie es"; 146, Z. 20 f.: „von der sie" (entspr. weiter); 153, Z. 27: müßte u. E. heißen „von ihrer Seele"; 176, Z. 15: „Philosophie, weil sie sich"; 206, Anm., Z. 4 v. u.: „im Menschen"; 192, Z. 3: die Übersetzung von „corps" mit „Corpus" statt „Leib" – eine typisch Blondelsche Härte – stört das Bild (vgl. auch 193). – Die Redaktion des Textes ist durchweg sehr sorgfältig. Sie korrigiert einige Versehen des franz. Abdrucks von 1956, bietet die Seitenzählungen dieser franz. Ausgabe sowie des Originalabdrucks von 1896, verdeutscht fremdsprachige Zitate und gibt Nachweise, wo diese bei B. fehlen. An einigen Stellen sind allerdings lat. und griech. Wendungen B.s gleich in der Übersetzung wiedergegeben (147, 176, 185 u. ö.), auch hätten der Klarheit halber erläuternde Zusätze der Übers. besser mit eckigen Klammern bezeichnet werden sollen (vgl. 145, 153 f., 156 f. u. ö.).

Fast so umfangreich wie der Text B.s (101–212) ist die Einführung von H. Verweyen. Sie sucht den geistigen Hintergrund des Frühwerkes von B. durch eine Art Situationsschilderung des franz. Katholizismus im 19. Jh., eine knappe Skizze der zeitgenössischen franz. Philosophie und eine kurze Darstellung von B.s Entwicklung vorzubereiten und erläutert in längeren Abschnitten die „Action" von 1893 und die „Lettre". Bei einer Textausgabe wäre allerdings eine deutliche Trennung von historischem und systematischem Kommentar einerseits sowie dem eigenen Interpretationsansatz und dem theologisch/philosophischen Denken des Kommentators anderseits von Vorteil gewesen. In der vorliegenden Form dürfte es für den

unvorbereiteten Leser schwer sein, die Fäden zu entwirren, zumal Verweyens kritische Bemerkungen derart grundsätzlich sind, daß sie selbst eine umfangreichere Begründung voraussetzen und eine ausführliche Auseinandersetzung erforderten. So bestreitet er – in Überfragung seiner Kritik der sog. „Maréchal-Schule" in seinem Buch über die „Ontologischen Voraussetzungen des Glaubensaktes" (1969) –, daß die Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung im Rahmen der Blondelschen Sicht der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt geklärt werden könne (75, vorher 54); so kritisiert er in der Darstellung des ersten Teils der „Lettre" die religionsphilosophischen Verdikte B.s des öfteren von der fundamentaltheologischen Sicht aus (79, 80) und unterstellt, daß B. den Sinn solcher Fragestellung nicht gesehen habe (75), – obwohl doch der Titel der „Lettre" nicht ohne Grund so präzis und umständlich formuliert sein dürfte; schließlich schiebt Verweyen eine im Zusammenhang relativ umfangreiche Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes" ebenfalls in die Darstellung der „Grundlinien der ‚Lettre' von 1896" ein (82 ff.) und sucht als Ausweg aus der „methodologischen Verwirrung" der Blondel, Rahner usw. mit dem Karl-Barth-Wort weiterzukommen, „daß dem Theologen die Eifersucht der Philosophie (wie alle Laster des Menschen) ganz gleichgültig zu sein hat" (84), was zwar ein kräftiges Wort ist, aber den Sinn von B.s Bemühen gänzlich in Frage stellt. Dazu kommen noch einige unnötige polemische Wendungen, die ohne Schaden hätten unterbleiben können (vgl. S. 83 zu J. B. Metz, S. 98 zur „Neuen Suche nach dem historischen Jesus" u. a. m.).

Wir wollen die Berechtigung der einzelnen Anfragen hier nicht bestreiten. Sie sind aber zum einen in diesem Zusammenhang zu wenig entfaltet; zum anderen erscheint es didaktisch als unklug, in einem Kommentar „für solche Leser ..., die hier erstmals dem Schaffen dieses Philosophen [Blondel] begegnen" (13), schon auf skizzenhafte Weise derart grundlegende Probleme anzureißen. Es wäre u. E. besser gewesen, sie eigens kritisch zu untersuchen. Schließlich ist es durch diese Überfrachtung – die sich ja auch im Buchpreis ausdrückt – leider auch erschwert, den Text z. B. als Grundlage für Seminarübungen zu benutzen.

Ausdrücklich sei noch angemerkt, daß diese Einwände zunächst die Form der Einleitung betreffen. Daneben bleibt vieles, was der nüchternen Information und dem historisch-systematischen Verstehen dient. So bleibt zu hoffen, daß einzelne Schwächen nicht der Verbreitung des Werkes im Wege stehen werden, vielmehr wäre zu wünschen, daß die Übersetzung der „Lettre" – ähnlich wie vor etwa zehn Jahren die Ausgabe von „Geschichte und Dogma" – dieser endlich Heimatrecht in der deutschen Theologie – wenn schon nicht Philosophie – gibt. B. schreibt in der „Lettre" (hier 134), daß es Lehren gebe, die schon alt geboren würden. Man könnte den Satz umwenden: Es gibt auch „alte Lehren", die „neu" bleiben. Der vorliegende Text Blondels gehört sicher zu diesen, und die chronische Methodendiskussion der Fundamentaltheologie wird sicher auch heute noch von diesem „discours de la méthode" lernen können. A. Raffelt

Meslin, Michel, Pour une science des religions. 8° (272 S.) Paris 1973, Ed. du Seuil. – Das Verdienst dieses Buches ist es, das religiöse Phänomen in den heutigen Problemzusammenhang einzufügen. Es geht dem Verf. um eine Hinführung zum Studium und zum Verständnis des Religiösen inmitten der vielfältigen Erfahrungen der menschlichen Kulturen. Um die moderne Fragestellung besser zu begreifen, steht am Anfang eine „Geschichte der Religionsgeschichte". Dabei wird der Zusammenhang von Kritik und Sentiment, von Vernunftbindung und Irrationalität, von Individuum und Geschichte, von psychologischen und soziologischen Fragestellungen deutlich. Der Hauptteil kreist das religiöse Phänomen von den Gesichtspunkten her ein, die das geisteswissenschaftliche Denken heute bestimmen. Am Anfang stehen die soziologischen Gegebenheiten, das Verhältnis von Wirtschaft und Religion, Gesellschaft und Religion und die Ausbildung der gesellschaftlichen Formen der Religionen. Es folgt als nächster Ansatzpunkt der psychoanalytische Gesichtspunkt, die Freudsche sowie die Jungsche Interpretation des Religiösen, sodann die Phänomenbeobachtung, die ihrerseits aber nicht mehr geschichtslos erfolgen kann. So ergibt sich anschließend die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Struktur, nach der Vergleichsmethode, für den französischen Raum

zugespitzt in der Frage nach der strukturalistischen Analyse und dem Ort des Heiligen in ihr. Die Aufschlüsselung dieser verschiedenen Ansatzpunkte ruft dann nach einer Hermeneutik des religiösen Symbolismus und der Behandlung des Mythischen, das nach der Stunde des Todes in einer gegenwärtig feststellbaren Remythisierungstendenz neue Aktualität erlangt. M. möchte auf eine religiöse Anthropologie hinaus, die es dem Menschen auch heute ermöglicht, in seiner Angst und Verlassenheit, in seinem inneren Schweigen jene geheimnisvolle Realität zu entdecken, die er als richtungweisend für sein Leben annehmen oder ablehnen kann. Eine Übersetzung dieses anregenden Buches ins Deutsche wäre wünschenswert.

H. Waldenfels

Légaut, Marcel, Meine Erfahrung mit dem Glauben. Gr. 8° (408 S.) Freiburg 1972, Herder. – In einer Zeit, in der Gott mehr oder weniger tot zu sein scheint, weil er aus dem Erfahrungshorizont einer technisch-wissenschaftlichen, auf Machbarkeit und Nützlichkeit ausgerichteten Welt herausfällt, tut weniges so not wie das Zeugnis selbsterfahrener und also gotterfahrener Menschen, die – in stiller Meditation gereift und durch schöpferische Inspiration angeleitet – dem modernen Bewußtsein neue Wege zur Selbstfindung zu weisen vermögen, die sie bereits als Vorläufer beschritten haben. Zu solchen Menschen gehört zweifellos Marcel Légaut, zum Bauern gewordener Mathematikprofessor, dessen Zeugnis und Werk „Meine Erfahrung mit dem Glauben" Frucht einer langjährigen, zu innerst gelebten Auseinandersetzung mit dem Christentum ist und das mit dem Anspruch auftritt, eine „Einführung in das Verständnis des Christentums" – so der Original- und Untertitel – zu bieten. – Zunächst jedoch geht es im 1. Tl. um das Verständnis von Person und Wirkung des Jesus von Nazaret, das sich – so der Autor – nur dem erschließt, der selbst schon aus einer Grunderfahrung und Selbsterkenntnis heraus lebt, einer Aufgeschlossenheit gegenüber dem Wesentlichen, dem Selbst, welches bei L. das Universale heißt, das – zu unbegreiflich, zu dynamisch, zu paradox – alle Rahmen sprengt, in welche es eine dogmatisch fixierte, zur Ideologie gewordene Glaubenslehre preßte, die allzusehr dem historisch bedingten Verstehenshorizont ihrer Zeit unterworfen war. Dagegen setzt L. den Glauben an Jesus, dessen Botschaft und Person (in merkwürdiger Inkonsequenz vom Menschlich-Allzumenschlichen seiner Anhänger und seiner Zeit ausgenommen) „reiner Ausdruck des Universalen" (151) sein könne, weil hier die „paradoxen Bedingungen" für die Wirksamkeit des Universalen in so vollkommener Weise erfüllt seien, daß L. selbst sich „über eine so glückliche Abstimmung mit den Geschehnissen" (157) verwundert. – Verwundert wird sich auch im 2. Tl., der von der Schöpfung und dem Gebet handelt (Verwunderung als „Schwelle zur Anbetung") und der erst eigentlich die mystische Tiefe der Einfühlung und Einsicht L.s in Grundbezüge des Lebens verrät, welches den oben verliehenen Lorbeer rechtfertigt, so z. B. wenn er das Abhängigkeitsverhältnis des Schöpfers von seinem Werk in einer „geheimnisvollen Umarmung" begreift, „in der Schöpfer und Schöpfung sich zu gegenseitiger Fruchtbarkeit umschlungen halten" (178), oder wenn er gegen die Nützlichkeit des nur gemachten Werkes, das sich in seinem praktischen Zweck erschöpft, weil es den Makel der Knechtschaft trägt, die Fruchtbarkeit des geschaffenen, des „geborenen" Werkes abhebt, das den Menschen zu sich selbst kommen, in ihm Verborgenes offenbar werden läßt und ihn zur Selbstschöpfung befreit: „Immer und überall ist das schöpferische Werk potentiell zu einer neuen Fruchtbarkeit fähig" (172). Klingt dies nicht ganz johanneisch?! – Im 3. Tl. schließlich setzt der Verf. seine Kritik am Christentum als kollektiver „Autoritätsreligion" fort: Es müsse – so seine berechtigte Forderung – sich mehr und mehr in eine „Religion des Anrufs" umwandeln, in Saat und Ferment, wie Jesus es verstanden habe, auf dessen innere Motive L. sich leider allzuoft unselbstkritisch beruft und in seinem Sinn auslegt, so auch wenn er bezüglich des Abendmahles als gesicherte Absicht Jesu erklärt, daß dieser ein Gedächtnis-, aber kein liturgisches Kultmahl gewollt habe, das der damaligen jüdischen und heidnischen Umwelt vielleicht entsprochen haben mochte, nicht jedoch den „spirituellen Interessen der Christen" (313), was richtiger hieße: *seines* Verständnisses vom Christen. Hier wiederholen sich denn auch die Schwächen des ersten Teils: Ohne Berücksichtigung der Tatsache, daß der Jesus der Evangelien immer schon der verkündete Christus der Urkirche ist und also schöpferische, inspirierte (!)

Theologie, mißversteht der Verf. das Christentum – in dessen Verständnis er ja doch einführen will – in dem Maße, wie er den „Christus der Theologie" (309) und damit auch den „Jesus der Geschichte" mißversteht, denn Christus ist der „universale Jesus" (144). – So bietet L.s Werk nicht eigentlich eine Einführung in das Christentum, eher den ernsten Anruf und Aufruf eines suchenden Christen zu einer fundamentalen Erneuerung der christlichen Spiritualität, was „notwendigerweise eine neue Blüte der Mystik" (371) erfordert, eine neue, umfassende Innerlichkeit. Ein gewagter Versuch? Vielleicht, aber sicher ein notwendiger, weil der inneren Notwendigkeit entsprungener und gerade deshalb Frucht selbstschöpferischer Freiheit.

K. W. Hälbig

Sesboüé, Bernard, L'Evangile dans l'Eglise. La Tradition vivante de la foi („Croire et comprendre"). 8° (174 S.) Paris 1975, Ed. du Centurion. – In 36 schmalen Bänden, von denen in erstaunlich kurzer Zeit mehr als die Hälfte schon veröffentlicht wurde, soll die Reihe „Croire et comprendre" einem breiteren Publikum rasche und begründete Information über die wesentlichen Punkte christlichen Glaubens und ein Verständnis ihrer Bedeutung für Leben und Denken des Christen heute ermöglichen. Das Interesse des Theologen wird vor allem der Themenauswahl und der Darstellung der Einzelfragen gelten. In beiden Punkten weicht die Reihe von der üblichen Schematik ab und bezieht vor allem aktuelle Aspekte ein. Ein Blick auf schon erschienene Titel zeigt das gleich; etwa „L'Eglise, peuple de Dieu", „L'expression de la foi dans les cultures humaines", „Le devenir de la foi", „Le monde à venir", „Jésus Christ dans le débat des hommes", „Evangile, violence et paix", „Célébration dans la vie chrétienne" usw. Die Bände sind in vier Gruppen aufgeteilt, von denen die erste Fragen des „Glaubenden", die zweite solche der „Offenbarung", die dritte jene des „Lebens" und die vierte schließlich die der „Gemeinschaft" sammelt. – Der hier anzuzeigende Versuch von S. scheint in glücklicher Weise die Eigenheiten und Vorzüge der ganzen Reihe zu illustrieren. Sein eigentliches Thema ist die Tradition (10), dargestellt jedoch als das Evangelium in der Kirche oder die lebendige Weitergabe des Glaubens. Einleitend bestimmt der Verf. kurz den Sinn von Evangelium, wie er gemeinhin verstanden wird. Dieses unterliegt den Bedingungen der Zeit; das Problem der immer gültigen Wahrheit und des zeitlich-geschichtlichen Wandels erweist sich so als Kern der Frage nach der Tradition, der Überlieferung, dem fortdauernden Leben des Evangeliums. Gerade in unseren Tagen wird diese Spannung vielfach als Zerreißprobe empfunden; um so sensibler reagiert der Christ auf die Gegebenheiten des Problems überhaupt. In einem ersten Teil „L'Evangile à l'épreuve du temps" (11–26) erarbeitet S. in diesem Sinn seine Fragestellung. Die Lösung legt er darauf in zwei Schritten vor: „L'Evangile dans l'histoire" (27–135) und „L'avenir de l'Evangile" (137–167). Dabei wird in gleicher Weise die theoretische wie die praktische Seite berücksichtigt; beide werden mit Hilfe bestimmter Beispiele anschaulich verdeutlicht. Die lehrhafte Tradition des Evangeliums zeichnet S. nach an der Bildung der Glaubensbekenntnisse, dem Kampf des Irenäus von Lyon gegen die Gnosis des 2. Jh.s, den dogmatischen Entscheidungen von Nikaia und Chalkedon, dem Streit um das Evangelium in der Reformation. Der Lebensweg des Evangeliums findet dann seine Illustration in einem Blick auf die Heiligen, auf die Mission der Kirche und auf ihr Verhalten zu den neueren Fragen der menschlichen Gesellschaft. Schließlich ergänzt er diesen Blick in die Geschichte durch einen Ausblick auf die Zukunft, in dem er vor allem „Das Evangelium als Aufgabe" und „Die Aufgaben des Evangeliums" angesichts der modernen Gegebenheiten und Fragen unterstreicht. – Weniger die sachlichen Positionen als ihre übersichtliche und eingängige Behandlung, ihre geschickte Auswahl und Zusammenstellung sowie ihre zugängliche Fassung machen die Originalität dieses Buches aus. Da es diese Vorzüge mit der übrigen Reihe offensichtlich teilt, ist hier ein lebendiger und ansprechender Überblick ermöglicht, an dem sich der heutige Mensch ausgewogen orientieren kann. Weder das Schema des Katechismus noch das eines Kurses in Theologie haben hier Pate gestanden, und das läßt sich nur als Vorteil werten. In diesem Sinn soll hier auf die Reihe und auf den Band von Sesboüé hingewiesen sein.

K. H. Neufeld, S. J.

Kolping, Adolf, Fundamentaltheologie, Bd. II: Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes. Gr. 8° (XXIV u. 783 S.) Münster 1974, Regensberg. – Der monumentale Band stellt die Fortsetzung eines 1968 erschienenen 1. Bandes dar, den der Verf. unter das Thema „Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung" gestellt hatte. Ein 3. Band, der die „Kirche als Offenbarungsgemeinde" behandelt, soll folgen. Vergegenwärtigen wir uns kurz den Aufbau des vorliegenden Bandes. Einleitende Abschnitte behandeln „Die Offenbarungsgeschichte im Horizont der Kosmologie, Ethnologie und Religionsgeschichte" sowie den „Mensch(en) und Offenbarungsglauben in einer evolutiven Welt". Hier zeigt sich bereits das Bestreben K.s, auch die Ergebnisse der Profanwissenschaften, und zwar sowohl der Natur- wie der Humanwissenschaften, in die Fundamentaltheologie einzubringen. Der Mensch als Empfänger der geschichtlichen Offenbarung erscheint als Schöpfung der letzten Stunde, wobei sich für den Verf. die Frage, ja geradezu die „Grundproblematik einer Offenbarung Gottes inmitten dieser evolutiven Welt" (52) stellt. Die biblische Antwort auf diese Frage entfaltet der Autor in zwei Schritten, die der Offenbarung Gottes in Israel und in Jesus Christus gewidmet sind. Tl. I, „Israel als kultureller Raum und geschichtlicher Ansatz der übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Menschen" (61–234), behandelt nacheinander „Israels Glaube(n) im Wandel der Geschichte" und „Israels Gottes-Glaube(n) und Messias-Hoffnung". Von der theologischen Eigenart dieses Teils soll weiter unten noch die Rede sein. Er ist beherrscht von dem Grundgedanken des „geschichtlich gleichbleibenden Antlitzes Gottes", wie es wiederholt heißt. Tl. II geht über zu „Höhepunkt und Zentrum der geschichtlichen übernatürlichen Offenbarung Gottes: Jesus von Nazareth" (235–710). Zwar wird hier keine vita Jesu mehr im klassischen Sinne versucht. Dafür gliedert sich dieser umfangreiche Hauptteil, nach einer Einführung über „Die Grundlagen unserer Kenntnis des geschichtlichen Jesus", in Abschnitte über „Die Gottesoffenbarung in Jesus von Nazareth" in Wort und Werk, d. h. in Jesu Predigt, Jesu Machttaten, in seinem letzten Mahl und in seinem Tun und Leiden der letzten Tage, wobei das Osterereignis dem 3. Band vorbehalten bleibt. Die Predigt Jesu wird besonders unter ihrer eschatologischen Rücksicht dargestellt mit einem längeren Abschnitt über eine mögliche Rede Jesu vom Menschensohn (die in Frage gestellt wird).

Es ist nicht möglich, in einer kurzen Rezension auf alle Einzelheiten dieses umfangreichen Buches einzugehen. Wir müssen uns auf das Wesentliche beschränken. Darum kurz etwas zur allgemeinen Charakteristik, zu dem Fortschritt, den u. E. das Buch von K. gebracht hat, und zu seinen Grenzen, wie wir sie sehen. Bezüglich der allgemeinen Charakteristik kann auf bereits Gesagtes zurückgegriffen werden: K. bemüht sich, neben der systematischen Theologie auch die Exegese des AT und NT sowie in begrenztem Umfang auch die Profanwissenschaften heranzuziehen. Gerade auf dem Gebiet der Exegese muß ihm hier eine große Belesenheit zugestanden werden. Zwar wird es wenige Studenten geben, die sich der Mühe unterziehen werden, den detaillierten Ausführungen K.s über Jesu Botschaft zu folgen. Doch findet schon derjenige, der sich zu Einzelfragen informieren will, nützliche Hinweise, auch bibliographischer Art. Mit der exegetischen Fundierung hängt der Hauptgewinn des Buches, vor allem im Vergleich mit der Fundamentaltheologie *A. Langs*, auf die S. 688–692 ausdrücklich verwiesen wird, zusammen. Er scheint mir vor allem darin zu bestehen, daß K. neutestamentliche Positionen aufgibt, auf denen Fundamentaltheologen wie Lang noch ihr System aufgebaut hatten. Jesus hat nach K. weder den Messias- noch den Menschensohntitel auf sich angewandt, ja den letzteren vermutlich noch nicht einmal gebraucht (was über das Ziel hinausschießen könnte). Auf jeden Fall läßt sich aus dem angeblichen Gebrauch dieser Titel im Munde Jesu nichts mehr für sein Selbstverständnis gewinnen. Es läßt sich nach K. noch nicht einmal sagen, Jesus habe sich stufenweise als den verheißenen Heilsbringer bekannt (vgl. 689). Auch gegenüber einem (göttlichen) Sendungsbewußtsein Jesu muß äußerste Vorsicht walten; auf jeden Fall läßt es sich nicht aus den Amen-Worten, „Ich-bin-Worten" oder „Ich-bin-gekommen-Worten" herauslesen, da deren Authentizität von der neueren Kritik bezweifelt wird und sich zu den Amen-Worten jüdische Parallelen beibringen lassen. Geht man von dem Prinzip aus, daß fundamentaltheologische Beweisführung in positiven Fragen von möglichst vorsichtigen Prämissen ausgehen sollte, so wird man diese Vorsicht K.s auf der Grundlage der von ihm sorgfältig eingearbeiteten exegetischen Literatur begrüßen. In dieser negativen Abgrenzung seiner Position dürfte K. zweifel-

los über das letzte vor ihm erschienene fundamentaltheologische Lehrbuch hinausführen. Weniger überzeugend findet der Rez. die nun positiv von K. herausgearbeiteten Glaubwürdigkeitsgründe. Selbst wenn man mit dem 1. Band K.s der Auffassung ist, daß es außer dem Glauben selbst und seinem Inhalt noch Gründe geben könne und solle, die zum Glauben führen und die Glaubwürdigkeit des Glaubens aufzeigen (was hier nicht diskutiert werden soll), so müssen diese Gründe doch einerseits positiv auf das Christentum (und nur dieses) hinweisen und andererseits die Eigenart des christlichen Glaubens als Glauben wahren. Diese Voraussetzungen scheinen indes bei den von K. herausgestellten Glaubwürdigkeitsgründen nicht hinreichend gegeben zu sein. Als Glaubwürdigkeitsmotiv namentlich der alttestamentlichen Offenbarung wird wiederholt (und schon auf dem Klappentext) der „geschichtliche Vorgang des gleichbleibenden Antlitzes Gottes", und zwar „als historisch-empirische" Tatsache, genannt. Läßt sich aus einem solchen gleichbleibenden Gottesbild einer Religion wirklich ihre Glaubwürdigkeit beweisen, und zwar so, daß damit der Glaube nur an diese Religion gerechtfertigt wird? Kennen nicht auch nachbiblisches Judentum, Islam und vielleicht sogar Buddhismus ein solches „gleichbleibendes Antlitz Gottes"? Und wenn darunter der geschichtliche Vorgang der Offenbarung selbst verstanden sein sollte, ist dieser dann noch eine „historisch-empirische Tatsache"? Damit kommen wir zu dem zweiten Beweisgang K.s und seiner Schwierigkeit. Als Glaubwürdigkeitsmotiv des Christentums wird von K. herausgestellt, daß es auf die letzten Fragen des Menschen antwortet: „Zu den Gründen gehört aber auch *die Korrespondenz, die zwischen den Ansprüchen des menschlichen Herzens und der biblischen Lehre besteht*, die Harmonie zwischen der Offenbarung und den Erwartungen echter Menschlichkeit" (707). Bleibt hier noch der übernatürliche Charakter der Offenbarung gewahrt? Muß nicht göttliche Offenbarung als göttliche Selbstmitteilung von ihrem Wesen her über das hinausgehen, was der Mensch von sich aus selbst in seinen besten Stunden erträumen kann? Hier bleiben Fragen offen, die die systematische Grundlegung der Fundamentaltheologie betreffen. Die Vorentscheidungen hierzu sind schon in Band I des hier besprochenen Werkes gefallen. Sie werden sich vermutlich bis in den 3. Band hinein auswirken.

J. Beutler, S. J.

2. Dogmatik. Dogmengeschichte. Patristik

Balthasar, Hans Urs von, Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Gr. 8° (456 S.) Einsiedeln 1974, Johannes-Verlag. – Nach drei früheren Aufsatzbänden (Verbum Caro, 1960; Sponsa Verbi, 1961; Spiritus Creator, 1967) legt der Verf. nun einen vierten Band seiner „Skizzen zur Theologie" vor. Es handelt sich um 18 Aufsätze, die er in den letzten Jahren verfaßt hat und die z. T. bisher unveröffentlicht, z. T. aber auch bereits an anderen Stellen zugänglich waren. In allen geht es um zentrale Fragen der christlichen Theologie. Die eigentümliche Kraft und Bewegtheit, die jedem einzelnen Text, aber auch der Zusammenstellung der Aufsätze im ganzen eignet, resultiert – so scheint es – aus dem nicht systematisierbaren Ineinander mehrerer Spannungseinheiten. Auf vier solcher Polaritäten sei im folgenden aufmerksam gemacht: 1. Die hier vorgelegte Theologie ist in einem *biblische und systematische Theologie*. Die Themenstellung bei den verschiedenen Aufsätzen entstammt stets einem systematischen Interesse. Die Problemlösungen werden immer aus Aussagen der Schrift entwickelt. Der Leitfaden der Schriftauslegung aber ist ein kirchlicher. – 2. Das in „Pneuma und Institution" Dargebotene genügt den Ansprüchen *sowohl des reflektierenden Theologen als auch des kontemplierenden Beters*. Das gilt nicht nur für die Aufsätze, in denen eine Frage aus dem Bereich der Theologie des geistlichen Lebens behandelt wird (das sind alle Texte im II. Tl. des Bandes „Im Kirchenbereich"), sondern auch für diejenigen, in denen es primär um die Trinitätslehre, die Christologie, die Ekklesiologie und die Eschatologie geht (im I. Tl.: „Im Quellbereich" und im III. Tl.: „Im Endbereich"). – 3. Diese Theologie schwingt im Hin und Her der *Bewegung zwischen Konzentration und Explikation*. Der springende Punkt, ohne den die Argumentation in jedem der vorgelegten Aufsätze zusammenbrechen würde, ist die Christologie, die ihrerseits ihre Mitte in der Theologie der drei Tage und noch genauer in der Theologie des Descensus ad inferos hat. Mit diesem Zentrum stehen die Trinitätstheologie als Ausweitung der Christologie nach „rück-

wärts" sowie die Ekklesiologie als ihre Ausweitung nach „vorwärts" in engstem Zusammenhang. Die Konzentration auf diese Mitte hat ein ergänzendes Gegengewicht in der Auslegung des Reichtums. Der Verf. beweist in den in „Pneuma und Institution" zusammengestellten Aufsätzen erneut seine bewundernswerte Fähigkeit, in immer neuer Weise auf diesen Reichtum aufmerksam zu machen. – 4. Der Verf. arbeitet in den Texten immer neu *das „unterscheidend Christliche"* heraus. Das hindert ihn aber nicht, mit der gleichen Intensität dessen *Katholizität* herauszustellen. Seine Theologie erweist ihre Katholizität dadurch, daß sie im Gespräch mit dem Menschheitsdenken aller Räume und Zeiten auf die dort liegenden „logoi spermatikoi" zu achten bestrebt ist und ihre Fähigkeit demonstriert, sie ins Innere der Catholica einzubergen. W. Löser, S. J.

Congar, Yves, Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut – Salut et libération (Cogitatio Fidei 85). Gr. 8° (204 S.) Paris 1975, Cerf. – Das Thema ‚Kirche' hat den bekannten Dominikanertheologen Congar zeit seines Lebens beschäftigt. Hier legt er einen neuen Versuch vor, dem Wesen und Sinn der christlichen Glaubensgemeinde näherzukommen; einmal, indem er einem wichtigen Zug ihres auf dem II. Vat. Konzil erneuerten Selbstverständnisses nachgeht, dann, indem er die säkularen Wünsche und Hoffnungen der heutigen Welt ernst nimmt und den möglichen Beitrag der Kirche bei deren Durchsetzung prüft. Der doppelte Untertitel „Kirche, Sakrament des Heils" und „Heil und Befreiung" präzisiert von vornherein diese beiden Teile der Untersuchung. Sie entstanden übrigens unter verschiedenen Voraussetzungen und Bedingungen; das erklärt ihre Unterschiede. Dennoch ergänzen sich die beiden Studien gegenseitig und vertiefen den Blick auf die Kirche als „ein messianisches Volk". – Die fünf Kapitel des 1. Tl.s entfalten das in der deutschen Theologie schon länger verhandelte Thema der Kirche als Sakrament. Dieser Gedanke und die Geschichte seines Verständnisses vermag einleuchtend den geistigen Wandel, aber auch die Kontinuität zu erhellen, durch die das II.Vat. Konzil mit dem ersten verbunden ist. In einer Betrachtung darüber (13–25) klärt C. den Ausgangspunkt seiner ersten Untersuchung. In klassischer Weise fragt er dann nach dem ‚Sakrament' in der Schrift und der Vätertradition (27–45), der Verbindung von ‚Mysterium' und ‚Sakrament' in der alten Kirche (47–55) sowie nach der Idee der Kirche als Heilssakrament in der modernen Theologie (57–74). Damit führt er zu der ihn eigentlich bewegenden Schlußfrage des 1. Tl.s „Qui est sacrement du salut?" – Wer ist Heilssakrament? Zwei Antworten sind möglich: entweder ist die Institution das Sakrament des Heiles oder aber das Volk Gottes selbst (75). Das von C. auf über 20 S. dargelegte Ergebnis seiner Betrachtung kann nicht fraglich sein; er betont den persönlichen Charakter der christlichen Wirklichkeit, die persönliche Verbindung zwischen Christus – dem neuen Volk Gottes – den Menschen. In diesem Sinn gilt schließlich dem Ökumeniker Congar: „Le programme de l'Eglise-sacrement universel de salut est celui de l'oecuménisme" (87). Angesprochen ist damit der allgemeine christliche Heilsauftrag in der Welt und zugleich die Frage gestellt, wie dieses Heil sich in der modernen Öffentlichkeit vor allem angesichts der vielfältigen innerweltlichen Heilserwartungen darstellt. – An Bewegungen zur Weltverbesserung fehlt es nicht; allenthalben machen sich Messianismen bemerkbar, die mindestens eine verbreitete und tiefsitzende Hoffnung der heutigen Menschen spiegeln. Doch um nicht schon von vornherein die Dinge durcheinanderzubringen, geht C. an diese Fragen streng von den eigenen theologischen Voraussetzungen aus heran. Er stellt den 2. Tl. seines Buches auf eine umfassende Übersicht über den Schriftbefund zum Begriff ‚Heil' (101–144). Mit dieser bibeltheologischen Zusammenfassung verfolgt er nicht nur das Ziel, eine Grundvorstellung statistisch zu erfassen und zu klären, sondern möchte auch das Verhältnis durchsichtig machen, das schon im AT und NT zwischen dem von Gott verheißenen und in Jesus Christus gewirkten Heil einerseits und den bestimmten und begrenzten Alltagswünschen und -hoffnungen der Menschen besteht. Theologisch wichtig ist es C. festzustellen: „le salut de Jésus-Christ englobe les libérations humaines" (134); denn damit ist das Prinzip für die spätere Antwort schon in der maßgeblichen Tradition des Christentums aufgezeigt. – Das heutige Problem von „Befreiung und Heil" (145–163) wird vom Verf. mit zwei Überlegungen vorgestellt, von denen sich die erste mit verschiedenen historischen Heilsideen befaßt, während die zweite auf das Gegen- und Miteinander christlichen Heils und

menschlicher Befreiungen eingeht. Der christliche Heilsgedanke ist vor allem durch die Fülle, die Vollendung gekennzeichnet, wie C. seit frühen Jahren immer wieder betont. Stichworte wie ‚totalité, plénitude, intégrité, perfection, complétude, réussite' (vgl. 154, 162 f.) haben hier ihren Platz. Man stößt damit auf C.s qualitative Bestimmung der Katholizität, wie er sie schon 1937 in „Chrétiens désunis" entwickelt hat und wie sie sich seither in seiner Theologie so fruchtbar erwiesen hat. Das gilt auch heute, selbst wenn in der genaueren Erklärung jetzt die eschatologische Sicht gegenüber der ursprünglich inkarnatorischen weitaus gewichtiger geworden ist. – In diesem Sinn versteht sich schließlich das Endkapitel seines Buches „Menschliche Befreiungen innerhalb des Heils und der Sendung Christi" (165–195) ohne weiteren Kommentar. Auf die Kirche gesehen ergibt sich hier zunächst eine Unterscheidung zwischen einer Betrachtung der Glaubensgemeinde in Absetzung von der menschlichen Gesellschaft und der Sicht der Kirche als messianisches Volk, das aus den Menschen genommen ist, aber mit ihnen an der Welt baut im Blick auf das verheißene Reich (vgl. 175). In jedem Fall ist mit dieser unterschiedlichen Betrachtung auch die Frage nach der kirchlichen Mission gestellt; dazu gibt C. ebenfalls einige interessante Bemerkungen ab. Für den deutschen Leser dürfte jedoch die abschließende Betrachtung „Politique et Foi" (182–195) noch wichtiger sein, weil sich C. hier mit Erscheinungen auseinandersetzt, die nicht nur in Frankreich, sondern auch in weiten Bereichen der Dritten Welt anzutreffen sind. Bei uns scheinen sich diese Probleme kaum so aufzudrängen, so daß sie hierzulande weithin akademischen Charakter in den Diskussionen behalten, der aber ihr wirkliches Gewicht verkennen läßt. – Im ganzen eine interessante und anregende Studie, die vor allem geeignet scheint, das deutsch-französische Theologengespräch zu animieren. Denn einerseits ist hier von Art und Thematik her ein leichter Zugang gegeben, da C. weiß, was bei uns an Theologie getrieben wird, und doch in durchaus eigener, französischer Weise seine Fragen behandelt; anderseits bleibt er zugleich erstaunlich offen gegenüber Neuansätzen und Versuchen, die diesseits des Rheins wenig zugänglich und verständlich scheinen, solange sie nicht, wie hier von ihm, mit bekannten Positionen vermittelt werden. K. H. Neufeld, S. J.

Hein, Kenneth, Eucharist and excommunication. A study in early Christian doctrine and discipline (European University Papers, Series XXIII Theology, Vol. 19). 8° (XIII und 491 S. maschgeschr.), Bern/Frankfurt 1973, Lang. – Der Verf. legt seine Studien zur Lehre und Disziplin bezüglich des Verhältnisses zwischen Eucharistie und Exkommunikation in zwei Teilen vor: im ersten geht er den biblischen Aussagen nach, im zweiten stellt er den Beitrag der Theologie der Kirchenväter (bis Cyprian einschließlich) dar. Das Buch bedeutet eine wertvolle Ergänzung der bisher schon vorliegenden Untersuchungen zum altkirchlichen Institut der Exkommunikation (vgl. etwa B. Poschmann, K. Rahner, H. Karpp u. a.). Diese hatten ihr Augenmerk vorwiegend auf das Verhältnis der Exkommunikation zum Sakrament der Buße gerichtet. Hier wird nun herausgearbeitet, daß die Exkommunikation als Ausschluß aus der Gemeinschaft der Kirche konkret Ausschluß von der Teilnahme an der Eucharistie war; denn Kirche und Eucharistie gehören aufs engste zusammen (vgl. Kap IV: „The eucharistic character of the church"). Die im NT bezeugte Ordnung der eucharistischen Mahlgemeinschaft hat ihre Wurzeln in der kultischen Disziplin des damaligen Judentums (Kap I: „Cultic discipline in Judaism"). Die Übernahme dieser Praxis durch die Gemeinde des Neuen Bundes geschieht aber nicht ohne eine Anpassung an deren neue Erfordernisse (Kap II: „Religious discipline in the Gospels"). Der Verf. sammelt und deutet sodann alle ntl. Texte, die zum Thema Eucharistie und Exkommunikation sprechen (vor allem Kap V: „The historical basis of ecclesial excommunication", und Kap VI: „Discipline in the pauline and pastoral letters", schließlich Kap VII: „Discipline in the letter to the Hebrews, the Catholic letters and the Apocalypse"). Im Raum der ntl. Kirche hatte der Ausschluß von der Eucharistie einen hauptsächlich pastoralen Sinn: der Sünder sollte durch diese Maßnahme zur Besserung seines Lebens bewegt werden, – das ist kurzgefaßt das Resultat der Analysen des ersten Teils. – Der 2. Tl. zeigt die Entwicklung des Sinnes der Exkommunikation in den ersten Jahrhunderten der christlichen Geschichte. Dabei beginnt H. mit der Didache und endet mit Cyprian von Karthago. Die frühesten christlichen Zeugnisse stehen noch ganz im Zeichen der Kontinuität mit der biblischen

Lehre und Disziplin. Aber im Laufe der Zeit treten neue Motive hinzu, ja bei Cyprian mündet die Entwicklung in ein Dilemma ein, das bis heute nicht eigentlich gelöst werden konnte. Im Streit um den Ostertermin hatten sich die Probleme bereits angekündigt (im 2. Jh.); denn in dieser Auseinandersetzung zwischen Rom und Kleinasien kam es dazu, daß der eine Teil den andern von der Teilnahme am religiösen Leben, insbesondere an der Eucharistie, ausschloß. Kann in diesem Fall von „Exkommunikation" gesprochen werden? In der Zeit Cyprians (Mitte des 3. Jh.s) wurde das Problem, das schon im Streit um den Ostertermin sichtbar geworden war, vollends offenkundig. In Cyprians Ekklesiologie wird die Einheit mit der Kirche als in der Einheit mit dem Bischof gründend gedeutet. Was geschieht nun, wenn ein Bischof (samt den ihm zugeordneten Christen) oder gar mehrere Bischöfe die Gemeinschaft mit der übrigen Kirche aufgeben? In dieser Weise drohte damals Papst Stephan, die nordafrikanischen Bischöfe zu exkommunizieren, es sei denn, sie beendeten die Praxis der Wiedertaufe von durch Häretiker getauften Christen, die der Kirche beitreten wollten. Cyprian jedoch und die anderen nordafrikanischen Bischöfe hielten die von ihnen geübte Praxis für die einzig legitime. In dieser Situation stellte sich die Frage nach dem Sinn der Exkommunikation so: ist es überhaupt sinnvoll, und wenn ja, in welcher Weise, von „Exkommunikation" zu sprechen, wenn sich ganze Teile der Kirche gegenüberstehen? Auf welcher Basis kann eine Theologie der Exkommunikation und der Verweigerung der eucharistischen Gemeinschaft einer anderen Kirche gegenüber errichtet werden? – In diese Fragestellung führen die Analysen der altkirchlichen Lehre und Disziplin hinein. H. versucht nicht, eine Antwort zu geben; vielmehr konstatiert er, daß diese alte Fragestellung – mutatis mutandis – auch die gegenwärtige ist, zumal seitdem das 2. Vat. Konzil den anderen christlichen Gemeinschaften auch die Kirchlichkeit zuerkannt hat. Diese Feststellung ist im übrigen auch der Ansatzpunkt für die gegenwartsbezogenen Aussagen, die der Verf. sowohl im Vor- als auch im Nachwort der Arbeit macht: kann die gegenseitige Verweigerung der eucharistischen Gemeinschaft zwischen den Kirchen in der derzeitigen ökumenischen Situation begründet aufrecht erhalten werden? H. plädiert dafür, den pastoralen Notwendigkeiten mehr Gewicht als den doktrinalen Gesichtspunkten zuzuerkennen, zumal da die doktrinalen Differenzen bezüglich der Eucharistie mehr auf der Ebene der sprachlichen Fassung als in der Substanz der Sache selbst lägen. Der Vater dieses Gedanken dürfte freilich vor allem der Wunsch H.s, daß es so sei, sein. Mit der Distinktion zwischen der Sache selbst einerseits und ihrer sprachlichen Artikulation andererseits wird man den Differenzen zwischen einer katholischen und einer reformatorischen Eucharistie- bzw. Abendmahlslehre wohl nur z. T. gerecht werden. Beide sind integrale Teile der Gesamtgefüge reformatorischer bzw. katholischer Glaubenslehre, und zwischen diesen bestehen eben doch nach wie vor nicht unerhebliche Unterschiede, die ihren Ursprungsort letztlich in der Gotteslehre selbst haben. – Diese kritische Anmerkung betrifft nur den Rahmen, in den der Verf. die Arbeit einordnet, die in ihrer Struktur und der Sprache nach vorbildlich durchsichtig und prägnant ist. Sie ist gründlich gearbeitet und wird künftig für die theologische Durchdringung der mannigfachen Fragen um die communicatio in sacris unentbehrlich sein.

W. Löser, S. J.

Vogt, Hermann Josef, Das Kirchenverständnis des Origenes (Bonner Beitr. z. KirchGesch., Bd. IV). Gr. 8° (XV und 363 S.), Köln–Wien 1974, Böhlau. – So unwahrscheinlich es klingen mag: eine eingehende Studie zum Kirchenverständnis des Origenes fehlte bislang noch. Sie liegt also nunmehr vor. V. legt seiner Untersuchung einen auf den ersten Blick etwas überraschenden, bei näherem Zusehen aber recht überzeugenden Plan zugrunde. Er packt gleichsam den Stier bei den Hörnern und widmet sein 1. Kapitel der Hierarchie (3–80), die zugestandenermaßen „nicht die origenische Ekklesiologie beherrscht" (2). Der Verf. hat recht, wenn er in der Einleitung den erwarteten Einwand vorwegnehmend bemerkt: „Daß mit der Darstellung der Hierarchie begonnen wird, bedeutet . . ., daß sich, wenn über die Funktion und Stellung der Amtsträger Klarheit geschaffen ist, die entscheidenden Aussagen über die Kirche leichter formulieren lassen" (2). Besondere Beachtung verdienen in diesem der Hierarchie gewidmeten Kapitel die Ausführungen zur apostolischen Sukzession der kirchlichen Amtsträger. Fehlt bei Origenes auch nicht, was inhaltlich

mit apostolischer Sukzession gemeint ist, so zieht er doch anderseits einen deutlichen Trennungsstrich zwischen den Aposteln und den Bischöfen. Denn „die Kirchenämter gehören auf jeden Fall in die Reihe der leiblichen, historischen Dinge, denen die geistlichen und übersinnlichen (‚noeta') gegenübergestellt werden" (17), die Würde und der Vorrang der Apostel wird dagegen „in der Linie der inneren Vollkommenheit der Seele und als deren eigentliche Verwirklichung oder Musterbeispiel" (16) gesehen. In eher lockerer Folge schließen sich an die Fragen der Hierarchie im eigentlichen Sinn (Anerkennung und Zahl der kirchlichen Rangstufen, Erhabenheit der Kirchenämter, die Frage nach der apostolischen Sukzession, die Apostelwürde, apostolische Sukzession der kirchlichen Amtsträger, Amtsaufgaben der Kleriker, objektiver Amtsbegriff) verwandte Probleme an: Freiheit der Kleriker von weltlichen Geschäften, Frauen im kirchlichen Dienst. Ein informativer Abschnitt ist ferner den „Lehrern" gewidmet. So sehr Origenes auch wünscht, daß der Bischof gleichzeitig „Lehrer" bzw. der fähigste „Lehrer" Bischof sei, so soll es doch auch immer völlig freie „Lehrer" geben, „also Leute, die nicht von einer menschlichen Autorität zum Lehren bestellt werden, sondern aus eigenem Entschluß auftreten und sich anbieten, die andern zu belehren. Lehre ist sozusagen freies Angebot auf dem Markte des Geistes. Allerdings ist von seiten der Hörer Vorsicht am Platze, und auch derjenige, der sich als Lehrer anbieten will, muß sich zuerst selbst prüfen" (66). Abschließend wird die u. a. von K. Rahner affirmierte Vorstellung einer inneren Hierarchie im Sinne einer Stufenfolge verschieden vollkommener, noch auf dieser Welt lebender Christen, deren verborgene Funktion der äußeren Hierarchie entspricht, entschieden abgelehnt. – Der Abschnitt über die innere Hierarchie leitet zu einem 2. knappen Kapitel, „Die Gläubigen", über (81–117). Gibt es auch keine innere verborgene Hierarchie, so gibt es doch, übrigens nach außen sich kund tuende, Unterschiede unter den Gläubigen: außer den ‚Pneumatikern' kennt der ‚Pastoraltheologe' Origenes verschiedenste Arten von Christen. V. hebt in diesem Zusammenhang den „Gemeinschaftsbezug christlicher Vollkommenheit" hervor. – Nachdem die zwei Kategorien von Kirchengliedern, Hierarchie und Gläubige, von einander abgehoben und gegenübergestellt wurden, wird in einem „Testfall", nämlich der Buße und Sündenvergebung (118–192), im wohl interessantesten Kapitel der Studie, ihr kirchliches Funktionieren analysiert. Es gibt zwar gegen das Urteil der Amtsträger, selbst das ungerechte Urteil, keine irdische Instanz; aber damit kann man sich abfinden, „weil das kirchliche Urteil etwas Vorläufiges, Revidierbares ist, weil m. a. W. gar nicht gesagt ist, daß, wer von der Kirche verurteilt ist, auch von Gott verurteilt ist, oder weil das Wort vom Binden und Lösen im Himmel und auf Erden eben nicht mit Selbstverständlichkeit von den richtenden, exkommunizierenden und rekonziliierenden Bischöfen gilt. Das Urteil des Bischofs schafft also doch einen neuen Tatbestand, den es hinzunehmen gilt, aber eben nur den der äußeren Gemeindezugehörigkeit oder der Trennung von der Gemeinde, nicht aber einen Heils- oder Unheilstatbestand" (140). Im entscheidenden Testfall, der Exkommunikation, erweist sich somit das kirchliche Amt als höchst relativiert, zwar nicht im donatistischen Sinn auf die Tugend des Bischofs relativiert, aber doch auf sein richtiges, eben mit dem Himmel übereinstimmendes Urteilen. Konsequenterweise macht Origenes vom klassischen „Bußtext" Mt 16, 18 ff. keinen Gebrauch bei der Begründung der kirchlichen Bußpraxis, wird hier doch dem Amt eine Verheißung gegeben, die es de facto oft nicht einlöst. „Gott bedient sich (zwar) der Organe der Kirche, aber er kann auch unmittelbar am Sünder wirken" (168). Entsprechend entscheidend ist die ‚Eigenleistung' des Büßers. – Das abschließende längste Kapitel (193–348) faßt die Kirche als ganzes in den Blick. Wiederum in eher lockerer Folge werden einzelne ihrer Aspekte analysiert. Zunächst mehr ihr Wesen und ihre Eigenschaften (Kirche und Synagoge, Kirche aus den Völkern, Kirche von Anfang der Welt, Kirche als Braut Christi, als Mutter, als Leib Christi und Tempel Gottes, Heiligkeit und Herrlichkeit der Kirche. Gegen H. U. von Balthasar und K. Rahner bestreitet V., daß die Kirche als solche von Origenes als Sünderin betrachtet wird). Dann richtet sich der Blick mehr auf ihre Tätigkeit: Kirche und Hl. Schrift, die Verkündigungstätigkeit, die Lehre, die Überlieferung, die Theologie in der Kirche. – Den Abschluß bildet ein Abschnitt über „Dreieinigkeit und Kirche" und die „Kirche und die Geschichte". – Auf den einen oder andern Einwand, z. B. den mangelnder bzw. einer von außen an Origenes herangetragenen Systematik und einer bei historischen Arbeiten nicht üblichen praktischen Abzweckung der Studie kommt V.

selber in seinem ‚Vorwort' bzw. seiner ‚Vorbemerkung' zu sprechen: „... eine möglichst vollständige und systematisch abgerundete origenische Ekklesiologie zu erstellen", war nicht beabsichtigt. „Es wird bewußt mit den heute drängenden Fragen an Origenes herangegangen" (2). Nicht weniger beabsichtigt ist die praktische Abzweckung, die sich u. a. in zahlreichen in die Abhandlung eingesprengten Hinweisen auf kirchliche Fehlentwicklungen (21, 105, 186 ff. usw.) und in meist treffenden Seitenhieben und kritischen Bemerkungen an die Adresse der Exegese (274), Dogmatik (280), Theologie überhaupt (285) usw. anzeigt. Es kommt V. darauf an, „einige Kriterien herauszustellen, nach denen sich kirchengeschichtliche Entwicklungen beurteilen, vielleicht sogar Fehlentwicklungen korrigieren lassen" (1–2).

H.-J. Sieben, S. J.

Gülzow, Henneke, Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius (Beitr. z. hist. Theol., hrsg. von *Gerhard Ebeling*, 48). Gr. 8° (IX und 167 S.), Tübingen 1975, Mohr/Siebeck. – Die Studie untersucht den Briefwechsel zwischen Rom und Karthago während der römischen Sedisvakanz nach dem Tode Bischof Fabians (Febr. 250–Jan. 251). Sie betrifft also im wesentlichen die Briefe 8, 9, 20, 21, 22, 27, 28, 30, 31, 35, 36 und 37 des Corpus Cyprianum. Im 1. Tl. wird die zeitliche Reihenfolge der Korrespondenz gemäß dem neuesten Stand der Forschung bestimmt und das Ergebnis in zwei übersichtlichen Tabellen festgehalten (1–19). Im 2. Tl. (20–109) werden die oben genannten Briefe samt den Nachrichten über die verlorengegangenen Schreiben dieser Zeitspanne (der römische Bericht vom Tode des Fabian, der 2. Brief der Römer an den Klerus von Karthago, der Brief der römischen Bekenner an die Konfessoren in Karthago, der 5. Brief Cyprians an den römischen Klerus) in ihrer chronologischen Reihenfolge auf ihre genauere Motivation und Zusammenhänge hin analysiert. Den breitesten Raum (20–51) nimmt dabei – seiner Bedeutung entsprechend – die Analyse von Brief 8 ein, den G. übrigens in eigener Rezension vorlegt. U. a. aus der fehlenden Adresse folgert er die Zusammengehörigkeit dieses Briefes mit dem verlorenen Schreiben der Römer über den Tod Fabians. Entsprechend nennt er ihn „das kritische Begleitschreiben der Römer über die Flucht Cyprians". „Beide Schreiben stimmen nicht zufällig in der Abfassungszeit überein und haben den gleichen Überbringer, sie gehören auch inhaltlich ganz eng zusammen. Der 8. Brief setzt den Zusammenhang mit dem Bericht vom Martyrium Fabians voraus; denn die hier vorgetragene Polemik ist deutlich von dem Gegensatz zwischen dem glänzenden Vorbild des Märtyrerbischofs Fabian und dem pflichtvergessenen Cyprian getragen, obwohl Fabian mit keinem Wort erwähnt wird" (40). Daß dieser Interpretation das Zeugnis des Cyprian, der in ep 9 beide Schreiben als zwei völlig selbständige und voneinander unabhängige Briefe behandelt, nicht unbedingt entgegensteht, vermag der Verf. u. E. recht überzeugend zu zeigen. Cyprian hatte alles Interesse daran, die Sendung nicht als Einheit zu betrachten, sondern den ersten Teil, nämlich den Bericht über das Martyrium, in Empfang zu nehmen, den anhangartigen zweiten Teil jedoch, postwendend an die Absender zurückzuschicken. „Die Frage, ob die Römer ihn eines Schreibens würdigen und damit anerkennen oder nicht, stand in unmittelbarem Zusammenhang mit der für ihn bangen Frage, ob er sich als geflohener Bischof vor seiner Gemeinde behaupten und weiterhin würde durchsetzen können" (47). – Sehr bedenkenswert scheint uns auch der Versuch G.s, aus ep 55, 5 auf die verlorene Unterschrift des Novatian zu ep 30, dem ersten Brief des römischen Klerus an Cyprian (Anerkennungsschreiben), zu schließen. Daß diese Unterschrift des Schismatikers später weggelassen wurde, nimmt in der Tat nicht wunder. – Unter der Überschrift „Die geschichtliche Bedeutung der Korrespondenz" wird nach dem 2. mehr analytischen Teil knapp (110–152) die Geschichte der Beziehungen zwischen Rom und Karthago für das Jahr der römischen Sedisvakanz rekonstruiert (leider gibt es dabei zahlreiche Wiederholungen im Vergleich zum 2. Teil!): die Flucht des Bischofs, die Reaktion der Römer, die Antwort Cyprians, die Verhältnisse in Karthago im Frühjahr 250, das Rechtfertigungsschreiben Cyprians, der zweite Versuch der Römer, auf die Karthager in der Gefallenenfrage einzuwirken, Cyprian erzwingt eine Entscheidung, die Anerkennung Cyprians durch die Römer usw. bis zum Ende der Korrespondenz zwischen den beiden Gemeinden. Ein bei der Lektüre aufgefallener Schönheitsfehler der im übrigen eher präzisen Studie: die Lektoren sind doch wohl keine

„recht hohen Würdenträger in der klerikalen Hierarchie", wie G. S. 77 behauptet. Als eine kleine Übertreibung wird man es bezeichnen müssen, wenn der Verf. Novatian und Cyprian für „zwei der bedeutendsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte überhaupt und sicher die bedeutendsten dieser Epoche" (V) hält. Man darf nicht vergessen: beider Zeitgenossen sind Origenes und Dionysios ‚der Große'! Übrigens, Novatian in den Titel der Studie zu setzen, scheint uns auch ein wenig zu viel der Ehre. Der römische Presbyter bleibt in diesem Jahr der römischen Vakanz doch noch ganz im Hintergrund und im Schatten des „papa" Cyprian von Karthago.

H.-J. Sieben, S. J.

Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly, 22–24 septembre, édités par *Charles Kannengiesser* (ThéolHist 35). 8° (305 S.) Paris 1975, Beauchesne. – Das 1973 zur 1600-Jahr-Feier des Athanasius von Alexandrien veranstaltete patristische Kolloquium hatte offensichtlich bei den Teilnehmern so guten Anklang gefunden, daß man sogleich für das nächste Jahr eine analoge Veranstaltung plante. Das Thema ergab sich, wie der verdienstvolle Organisator beider Kolloquien und Herausgeber der Akten, Ch. Kannengiesser, freimütig bekennt, rein zufällig. A.-M. Mallingrey und A.-M. La Bonnardière schlugen einen Gedankenaustausch über Johannes Chrysostomus und Augustinus vor. Die Einladung zur Teilnahme am Kolloquium scheint – im Unterschied zum Athanasiustreffen im Vorjahr – nur an französischsprachige Forscher gerichtet oder nur von solchen angenommen worden zu sein. Die Akten zeugen von einer sympathischen, um nicht zu sagen freundschaftlichen Atmosphäre. Waren beim Athanasiustreffen noch schrille und dissonante Stimmen einiger Historiker zu hören, so verlief das Augustinus-Chrysostomuskolloquium demgegenüber in ungetrübter Harmonie und Einstimmigkeit. In der Abfolge der vier Themenkreise: Bischofsamt, Mönchtum, Bibelbenutzung und Theologie (‚invention theologique') kommt das Bemühen der Veranstalter zum Ausdruck, die übliche schematische Gegenüberstellung Augustinus' als Theologen der Gnade und Chrysostomus' als Theologen der Freiheit zu überwinden und beide Kirchenlehrer von ihrer jeweiligen historischen, ja soziologischen Einwurzelung her in den Blick zu bekommen. *C. Lepelley* („Saint Augustin et la Cité Romano-Africaine") und *A. Natali* („Christianisme et Cité à Antioche à la fin du IV siècle d'après Jean Chrysostome") ist es ohne Zweifel in gut dokumentierten Beiträgen gelungen, das Bischofsamt beider Kirchenlehrer historisch zu situieren. Weder in Nordafrika noch in Antiochien lebte der Bischof schon in einer christlichen Gesellschaft (chrétienté); die bürgerliche und die christliche Gemeinde sind noch durchaus unterscheidbare Gebilde. Ebenfalls noch unter dem Stichwort ‚Bischofsamt' folgt eine Meditation von *A. Mandouze* – im wesentlichen im Anschluß an Enarr. in Ps. 126,3 – über Augustins Konzeption des Bischofsamtes als Dienst an der Kirche. A. M. Malingrey eruiert daran anschließend aus Chrysostomus' Traktat de sacerdotio die Vorstellungen des östlichen Kirchenlehrers über das genannte Amt. – Das Thema „Mönchtum" behandeln *J. M. Leroux* für Chrysostomus und *L. Verheijen* für Augustinus. Von Interesse sind dabei die scharfsinnigen Beobachtungen des letzteren zur Schriftbegründung des Mönchslebens durch Augustinus: in der Auslegung von Apg 4, 31–35 spiegelt sich dessen wandelndes und wachsendes Verständnis der Vita monastica als Bruderschaft im Heiligen Geiste. Vom Thema her hätte der Beitrag Verheijens auch unter dem folgenden Stichwort (‚le recours à la bible') abgehandelt werden können. Hier werden aus dem schier unbegrenzten Forschungsgebiet zwei deutlich eingrenzbare Themen herausgegriffen: Bibel und Liturgie *(A.-M. La Bonnardière,* La bible ‚liturgique' de S. Augustin; *M.-L. Guillaumin,* Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome) und die Weisheitsbücher bei Augustinus (A.-M. La Bonnardière) und bei Johannes Chr. (*A.-M. Malingrey).* Die beiden Hauptreferate zum Themenkreis „Theologie" stammen von *Ch. Kannengiesser* und *B. Bobrinskoy.* Der Hrsg. vorliegender Akten untersucht das Ostergeheimnis nach den Römer- und Ersten-Korintherbrief-Homilien des Chrysostomus. Der Beitrag des orthodoxen Theologen zeichnet sich dadurch aus, daß er bei seinem Thema, der Rolle des Hl. Geistes in den Sakramenten, nicht nur einen der beiden Kirchenväter behandelt, sondern beide konfrontiert. – Zum Abschluß meldet sich dann noch einmal – unter dem Stichwort „Theologie" logisch zwar nicht sehr befriedigend eingeordnet – die Geschichtswissenschaft zu Wort. In einem beachtlichen Beitrag sucht *Ch. Pietri* die beiden Kirchenlehrer historisch – oder besser noch geo-

graphisch – „anzunähern", indem er den Personenkreis identifiziert und umschreibt, der zwischen beiden die Verbindung herstellt: L'aristocracie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone. H.-J. Sieben, S. J.

Dideberg, Dany, Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè, préface d'*A.-M. La Bonnardière* (Théologie historique 34). 8° (IV u. 254 S.) Paris 1975, Beauchesne. – Der Anspruch der Väter, biblische Botschaft und nichts als die biblische Botschaft zu verkünden, halte einer kritischen Prüfung nicht stand, heißt es. Seit langem wisse man, was alles in ihre Verkündigung an Nicht-Biblischem eingeflossen ist, einfließen mußte. Das Schriftzitat sei oft nicht mehr als bloßes Ornament, selbst massives Zitieren garantiere keine biblische Theologie, es diene bisweilen nur dazu, die tatsächlichen „Quellen" zu kaschieren. Dies allgemeine Mißtrauen bezüglich der Bibelnähe der Vätertheologie trifft naturgemäß gerade die spekulativen Köpfe unter ihnen, z. B. einen Mann wie Augustinus. In der angedeuteten Situation ist diese vorliegende Studie warm zu begrüßen, denn in ihr wird der Versuch gemacht, die Bibelnähe des Augustinus in einer so zentralen Frage wie der seiner Lehre über die Caritas zu testen. Augustinus tritt mit dem Anspruch auf, seine Lehre über die Caritas aus der Schrift zu schöpfen, genauerhin weitgehend aus 1 Jo. Trifft das wirklich zu? Wie weit stimmt dieser Anspruch? – Die gestellte Aufgabe war nicht leicht zu lösen. Eine Vers für Vers voranschreitende Analyse des Johannesbriefkommentars wäre der hohen Perfektion der Augustinischen Systematik schwerlich gerecht geworden; eine ausschließlich systematische Abhandlung hätte die gestellte Aufgabe, den Test von Augustins Bibelnähe, kaum bewältigen können. Der Verf. wählt einen Mittelweg. Er entscheidet sich zwar klar und deutlich für eine systematische Darstellung von Augustins Lehre über die Caritas, basiert aber jeden einzelnen Schritt auf und konfrontiert ihn mit den entsprechenden zugrunde liegenden Aussagen des 1 Jo. Augustins Lehre über die Caritas gliedert er in 6 Schritte oder Kapitel: 1) Das Gebot der Bruderliebe, 2) Vollendung und Wachstum der Bruderliebe, 3) Bruderliebe als das unterscheidend Christliche, 4) Bruderliebe und Vereinigung mit Gott durch Liebe, 5) Die Vollendung der Gottesliebe, 6) Gott als Liebe, das Mysterium der Bruderliebe. – Bei der genannten system. Darstellung von Augustins Lehre über die Liebe beschränkt sich D. nicht auf die betreffenden Aussagen im Johanneskommentar, sondern er bezieht die übrigen Werke des Kirchenvaters mit ein. Damit kommen Genese und Entwicklung von Augustins Auslegung einzelner Verse des 1 Jo zur Darstellung, was ohne Zweifel einen besonderen Vorzug dieser Studie ausmacht. Um das Charakteristische der Augustinischen Exegese eines Verses in den Blick zu bekommen, konfrontiert sie unser Autor gelegentlich mit derjenigen seiner Zeitgenossen und Vorgänger. Auf diese Weise entstehen auslegungsgeschichtlich interessante Durchblicke. Die Sekundärliteratur zum Thema Caritas/Amor bei Augustinus ist bekanntlich kaum noch zu überblicken, selbst zu den Traktatus in epistolam Joannis ad Parthos gibt es schon eine ganze Reihe aufschlußreicher Studien. D. ist es bestens gelungen, die vorliegenden Ergebnisse in eine neue Perspektive zu stellen, d. h. zu zeigen, „wie Augustinus den Brief des heiligen Johannes erklärt und daraus eine Theologie der Agape schöpft und wie, tiefer gesehen, beide, der Lieblingsjünger und der afrikanische Bischof, in der Überlieferung der Kirche Zeugen des Gottes sind, der Liebe ist" (53). Fällt aufs Ganze gesehen der Test auf Bibelnähe der Augustinischen Caritaslehre im Sinne vorausgehenden Zitats recht positiv aus, so notiert D. doch anderseits gelegentlich auch die Diskrepanz zwischen der Lehre des 1 Jo und der des afrikanischen Theologen. So weicht z. B. Augustins Auslegung von 1 Jo 3,2 mindestens in zwei Punkten vom vorgegebenen Text ab. Der Schrifttext spricht nicht unmittelbar von der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott, wie Augustinus das im Gefolge der übrigen Vätertheologie der imago Dei tut, sondern mit Christus, in dem und durch den der Mensch Gott ähnlich wird. Gemäß dem Schrifttext ist die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott ferner keine eigentliche Bedingung für die Schau Gottes, wie Augustinus offensichtlich annimmt (160). Eine ähnliche Diskrepanz konstatiert D., wenn Augustinus die Liebe zwischen Gott und Mensch als Werk des Hl. Geistes bezeichnet. „Nirgendwo verbindet der hl. Johannes die Liebe direkt mit dem Wirken des Geistes ... Für den hl. Johannes besteht die Gabe des Geistes zunächst im Glauben, aufgrund dessen der Gläubige erkennt, daß er in

Gemeinschaft mit Gott lebt, wie er sich in Jesus Christus offenbart hat" (171). – „Wenn der hl. Augustinus ein Theologe ist, dann ist er ein biblischer Theologe; seine Lehre entspringt der Bibel." Die Studie stellt einen insgesamt überzeugenden Versuch dar, diese These A.-M. La Bonnardières (zit. S. 50) für einen bestimmten Lehrpunkt, nämlich Augustins Konzeption der Caritas, zu dokumentieren.

H.-J. Sieben, S. J.

Mayer, Cornelius Petrus, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins, II. Teil: Die antimanichäische Epoche (Cassiciacum Bd. XXIV, II). Gr. 8° (517 S.) Würzburg 1974, Augustinus. – Von der auf insgesamt 5 Bände geplanten Untersuchung stellt vorliegender Band den zweiten Teil dar (vgl. unsere Besprechung des ersten Teiles in dieser Zschr. 45 (1970) 128–130). Er ist, wie der Untertitel zeigt, der Darstellung der Augustinischen Zeichenlehre in der antimanichäischen Epoche des Kirchenlehrers gewidmet. Als ‚Leitfaden der Untersuchung' verwendet M. den um 397 von Augustinus abgefaßten Teil von De Doctrina Christiana, d. h. Buch I–III, 25, ein Werk also, das sich ex professo mit der Zeichenlehre befaßt. Einem kompakten Abriß dieser Lehre nach De Doctrina II (Kap. III) schickt M. je ein Kapitel zur Biographie und zum Schrifttum Augustins im betreffenden Zeitabschnitt voraus. Wichtig für das Verständnis der Zeichenlehre des Augustinus sind hier die Ausführungen M.s über den Manichäismus als Gegenposition. Die Augustinische Hermeneutik ist im Ansatz und der Durchführung antimanichäisch. Die folgenden Kapitel (vom Verf. als Hauptteil bezeichnet) behandeln thematisch relativ disparate Themen. Ihr gemeinsamer Nenner ist die Zeichenlehre. Augustins neuplatonische Ontologie wird unter dem Titel „Das verweisend Seiende" vom Verf. sehr treffend dem verweisungslosen manichäischen Dualismus gegenübergestellt (4. Kap.). – Das folgende Kapitel untersucht die „Zeichenhaftigkeit der Zeit und die Verweisungsfunktion der Heilsgeschichte" auf dem Hintergrund dieser neuplatonischen antimanichäischen Ontologie. „Die Geschichte verweist sowohl in ihrem Teilen wie auch als Ganzes analog zur Schöpfung auf ihren transzendenten Grund" (197). Methodisch überzeugend kommt M. im Anschluß daran auf das erkenntnistheoretische Prinzip dieser in der Geschichte ergehenden Kundgabe Gottes, nämlich die Inkarnation der sapientia, zu sprechen (6. Kap.). Der Verf. macht es hier u. E. überzeugend deutlich, wie sehr Augustins Christologie von seiner neuplatonischen Ontologie her zu verstehen ist. Grundlegend ist das Schema Immutabile/mutabile. Weitere Verweisungsschemata sind vox/verbum und via/patria. Auf dieser Grundlage, nämlich der ontologischen und christologischen Struktur der Offenbarung, erschließt sich dann erst der Zugang zur hermeneutischen Theorie Augustins (7. Kap.). M. unterscheidet hier zwischen höheren und niederen Auslegungsregeln. Zu den niederen hermeneutischen Regeln gehört das von Augustinus in De Doctrina Christiana II und III Ausgeführte. Als höhere hermeneutische Regeln haben nach Auffassung des Verf. „die aus dem Schema mutabile/immutabile abgeleitete und mit der regula veritatis identische regula dilectionis" zu gelten. – Das 8. und letzte Kapitel ist der hermeneutischen Praxis Augustinus gewidmet: „Hermeneutik im Dienste der Apologetik und der theoretischen Durchdringung der Heilswahrheiten". M. zeigt hier, wie Augustinus die Figuralexegese des AT handhabt, aber auch, wie er das NT und die christlichen Feste und Riten interpretiert. Gewisse Einzelheiten wird man anders sehen können als M., gegen die Gesamttendenz der Schrift mag man ernste Bedenken haben (eine vom Ansatz und vom Thema her bedingte Überbetonung des intellectus zu Ungunsten von amor/caritas), insgesamt aber wird man die Untersuchung vor allem wegen der Fülle der Durchblicke und des verarbeiteten Materials nicht ohne großen Nutzen lesen.

H.-J. Sieben, S. J.

Riou, Alain, Le monde et l'église selon Maxime le confesseur, préface de *M.-J. Le Guillou* (Théologie Historique 22). 8° (280 S.) Paris 1973, Beauchesne. – Die in Maximos mehr als einen nur begabten Kompilator sahen, waren in der Vergangenheit Ausnahme. Die große Wende in der Beurteilung dieser faszinierenden Gestalt des 7. Jh. kam durch *H. U. von Balthasar* (Kosmische Liturgie [1941], 2., völlig veränderte Aufl. 1961). Seither ist eine ganze Reihe sehr nützlicher weiterführender Studien erschienen. In dem Maße, als Klarheit über einzelne Punkte erzielt ist, wird

deutlich, was noch zu tun übrig bleibt (vgl. die Liste der Desiderate bei Balthasar, S. 13). Vorliegende schmale Studie (Korpus der Arbeit, S. 33–200) sucht Antwort auf die kapitale Frage, wie Maximos das Verhältnis Schöpfer/Geschöpf konzipiert, und zwar unter den drei Aspekten der Heilsgeschichte : Schöpfung (Kosmologie), Christologie und Ekklesiologie (Pneumatologie). Der Schwerpunkt und die Originalität liegen dabei im 2. und 3. Teil, die im wesentlichen eine Interpretation des 42. Kapitels der Ambigua darstellen. Zentral ist die Unterscheidung zwischen dem ‚Logos der Natur' und dem ‚Tropos der Existenz', die nicht auf die thomistische zwischen Essenz und Existenz reduziert werden darf. R. zeigt zunächst, wie diese Unterscheidung sich allmählich im Werk des Maximos herauskristallisiert und wie es ihm mit ihrer Hilfe gelingt, die Erneuerung der menschlichen Natur durch die Menschwerdung des Sohnes zu konzipieren. Diese ‚Theologie der Hypostase' erlaubt nicht nur die Kenose des Sohnes bis zur äußersten Konsequenz zu affirmieren (Christus hat in der Menschwerdung nicht nur den Logos der menschlichen Natur angenommen, sondern auch deren durch die Sünde verderbten Tropos mit ihren Folgen), sie erlaubt auch eine völlig neue Sicht der Erneuerung der Welt in Christus. „Nach dem göttlichen Heilsplan erhält die zum Sein kommende Kreatur nicht nur ein Wesen, eine Natur, sondern auch eine Hypostase als persönlichen Modus, diese Natur zu vollenden und zu erneuern. Andererseits darf diese ‚Natur' nicht als ursprünglich kosmologischer Begriff verstanden werden, sondern vielmehr als direkter Verweis auf den göttlichen Heilsplan und -rat" (91). Nicht mehr um Teleologie der Natur geht es, sondern um Eschatologie der Welt. Zugrunde liegt dieser Sicht eine Theologie, nach der die Schöpfungsordnung dem Menschwerdungsgeheimnis nachgeordnet ist. „Vorgefaßt im trinitarischen Ratschluß ist die hypostatische Union die Achse der Schöpfung, das Ziel (Skopos), nach dem das Universum geschaffen wurde" (95). Unter der Überschrift „Die Verklärung – eschatologisches Symbol der Gegenwart Gottes in der Welt" entfaltet R. sodann die Implikationen dieser Christologie für die Gotteserkenntnis (105–121). Apophase und Kataphase sind dabei nicht als Etappen der Gotteserkenntnis gegenübergestellt bzw. einander nachgeordnet, sie beziehen sich auch nicht ‚regional' auf Ontologie und Transzendenz, sondern durchdringen sich wechselseitig. Sie gründen letztlich in der ‚symbolischen' Struktur des Geheimnisses der hypostatischen Union, in der Unterscheidung zwischen dem Logos der Natur und dem Tropos der Existenz. – Das dichte 3. Kap. zieht die aus der Christologie sich ergebende Konsequenz für die Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie. „Die sakramentale Taufe führt uns in der Nachfolge des Sohnes zur eschatologischen Vollendung der Taufe im Bekenntnis. Die Kirche, die in der Taufe die Sohnschaft im Geheimnis schenkt, ist als sakramentaler Leib Christi durch den Geist berufen, das freie und persönliche Bekenntnis der Zeugen des Auferstandenen zu werden, die durch ihr Martyrium seine Züge erneut verwirklichen" (129). Die Kirche wird zur „ikonischen Gegenwart Gottes in der Welt". In ihren Sakramenten ist die Kirche Mystagogin des Hl. Geistes, schließlich aber die „Braut, die durch den Geist zur Hochzeit des Lammes geladen ist". Und was von der Kirche gesagt ist, gilt selbstverständlich für den einzelnen Christen. – Der Verf. versteht es ausgezeichnet, die Theologie des Bekenners in den Zusammenhang seines geistlichen Itinerariums, besser seines konkreten Lebensweges zu stellen. Was Maximos über die kenotische Erfahrung der Kirche sagt, durch die sie dem Bild ihres Hauptes verähnlicht wird, entspricht der ‚eschatologischen' Erfahrung seines eigenen Lebens. Für den eingekerkerten Bekenner, der sein Martyrium erwartet, stellt die Liebe, die auch die Feindesliebe einschließt, das „letzte Wort des Evangeliums dar, der Abgrund der Kenose. In ihr hat sich auf dem Kreuz das Heil der Welt ereignet, in ihr ist das Ziel des göttlichen Heilsplanes erreicht, in ihr wird die Eschatologie in jeder Zeit realisiert in denen, die ergänzen, was am Leiden Christi noch aussteht" (185). – Drei Appendices füllen die Seiten 201–261: 1. eine chronologische Tabelle zum Leben des hl. Maximos, 2. eine interessante Zusammenstellung und Interpretation von ‚Primatstexten', 3. eine Übersetzung des Kommentars zum Vaterunser und der ersten Zenturie über Theologie und Ökonomie. Diese bisher wohl spekulativste Studie der Reihe „Théologie historique" verdient das Interesse gerade auch der systematischen Theologen. Riou ist es u. E. gelungen, die „unheimliche Gegenwart" (Balthasar) grundlegender Probleme des 7. Jhs. aufzuzeigen. H.-J. Sieben, S. J.

Hamman, A. G., Jacques-Paul Migne – Le retour aux Pères de l'Eglise (Le Point Théologique 16). 8° (180 S.) Paris 1975, Beauchesne. – Der Name Migne verbindet sich mit den beiden Reihen der Werke der lateinischen und griechischen Kirchenväter die bis heute das umfassendste und zugänglichste Corpus der christlichen Tradition darstellen. Der Todestag des Herausgebers jährte sich 1975 zum 100. Mal; aus diesem Anlaß fand im Mai in Chantilly bei Paris über Werk und Persönlichkeit Mignes ein Kongreß von Patristikern und Patrologen statt, zu dem Papst Paul VI. ein eigenes Würdigungsschreiben verfaßte (vgl. DC 72 [1975] 556–558). H., der heute die Patrologie Mignes weiterführt, unternimmt es in dem anzuzeigenden Band, Voraussetzungen und Bedingungen darzustellen, unter denen die mehr als 350 Bände der Patrologie um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts ediert wurden. Dadurch möchte er zugleich Bedeutung und Sinn dieser herausgeberischen Leistung angesichts zahlreicher Kritiken verständlich machen. – In der Einleitung (9–35) wird knapp die Überlieferung der schriftlichen Zeugnisse des Christentums bis in die Neuzeit nacherzählt. In sieben Kapiteln kann man darauf eine Charakteristik des letzten Jahrhunderts (37–50), eine Vorstellung von Mignes Lebensweg (51–70) sowie seiner Person (71–87) lesen, bevor H. näher auf frühere Sammlungen von Väterschriften (89–111), auf die Genese der beiden Patrologien Mignes (113–139), ihre Aufnahme in der Öffentlichkeit (141–152) und auf Folgerungen eingeht, die sich für uns heute aus der Geschichte Mignes und seines Werkes aufdrängen (153–165). Im Anhang sind ein Brief Mignes an seinen Mitarbeiter Kard. Pitra und Übersichten über die von ihm herausgegebenen Werke (über die Patrologie hinaus) abgedruckt. – So bietet der Band nützliche und nötige Hintergrundinformation, Nachdenkenswertes über den Sinn von Textausgaben für die Theologie und ein anschauliches Stück Geistesgeschichte des französischen Katholizismus. Daß der Verf. Werk und Person Mignes verteidigt, ist ihm um so weniger zu verdenken, als er auch die Kritik nennt. Diese Übersicht ist nützlich, und dafür ist H. zu danken. Gleichzeitig ist aber mit ihm zu wünschen, daß sein Versuch eine eingehendere und genau sichtende Studie anregt (vgl. 5).

K. H. Neufeld, S. J.

3. Moraltheologie

Guerber, Jean, Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne; l'abbé Gousset et ses précurseurs (1785–1832) (AnalGreg Vol. 193). Gr. 8° (XX et 378 pp.) Roma 1973, Università Gregoriana. – In der gallikanischen Kirche, auch soweit sie dem Jansenismus widerstand, herrschte vom Ende des 16. bis zum ersten Drittel des 19. Jh. ein heute nicht mehr vorstellbarer moraltheologischer und pastoraler Rigorismus, der seinen Ausdruck vor allem darin fand, die sakramentale Lossprechung aus einer Vielzahl von Gründen entweder zu verschieben oder überhaupt zu versagen und auf diesem Wege die Gläubigen vom Kommunionsempfang auszuschließen. In den 1830er Jahren trat ein Umschwung ein; mit einemmal übernahm der französische Klerus die eine goldene Mitte einhaltende moraltheologische Lehre des hl. Alphons von Liguori und ging zu einer ihr entsprechenden pastoralen Praxis über. Wie es zu diesem Wandel kam und wie er sich vollzog, unternimmt der Verf. zu klären. Den durchschlagenden Erfolg führte *Th. Gousset* herbei (damals Professor am Priesterseminar Besançon, zuletzt Erzbischof von Reims und Kardinal). Ohne umfangreiche und langwierige Vorarbeiten, die ihm den Boden bereiteten, wäre ein solcher Erfolg ganz und gar unerklärlich; sie haben sich aber ganz im Verborgenen abgespielt. Mit viel Mühe und Scharfsinn gelingt es dem Verf., viel von diesen, in der Hauptsache insgeheim von „ultramontanen" Kreisen geleisteten Vorarbeiten aufzudecken und die Zusammenhänge zu entwirren, geht dabei aber selbst und führt seinen Leser mehr als notwendig auf verschlungenen Wegen. Im Ganzen ein historisch und theologisch hochinteressantes Thema. Leider wirkt das Übermaß der vielfach belanglosen Einzelheiten, auf die der Verf. eingeht, ermüdend; viele für den französischen Leser geläufige Bezugnahmen und Anspielungen sind für den Nicht-Franzosen, der sie nicht zu entschlüsseln vermag, eher verwirrend als geeignet, ihm ein wirklich lebendiges und farbenreiches Bild der Ereignisse, der geistigen Strömungen und der Personen zu vermitteln. Für eine knappe Zusammenfassung wäre man dankbar.

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

Curran, Charles E., Politics, Medicine, and Christian Ethics. A dialogue with Paul Ramsey. Gr. 8° (228 S.) Philadelphia 1973, Fortress Press. – Fragen der politischen und der medizinischen Ethik beschäftigen in zunehmendem Maße die Öffentlichkeit. Wie denken darüber christliche Theologen in anderen Ländern, vor allem in den Vereinigten Staaten, die an der Spitze der technisch-wissenschaftlichen Weltbeherrschung stehen und deshalb von diesen Problemen mit besonderer Dringlichkeit konfrontiert werden? In diesem Buch setzt sich ein bedeutender Moraltheologe von der katholischen Universität in Washington mit dem Denken von Paul Ramsey auseinander, dem protestantischen Ethiker, von dem gesagt wird, daß er mehr als jeder andere über solche Fragen geschrieben hat. Die Liste der aufgeworfenen Probleme ist beeindruckend: Der Staat in ethischer Sicht; Macht, Gewalt und multinationale Systeme; Kirche und Politik; gerechter Krieg heute; Rechtfertigung einer Revolution; Atomkrieg und Abschreckung; Kriegsdienstverweigerung; Abtreibung; Organtransplantation; medizinische Experimente; Definition des Todes und Grenzen der Pflicht zur Lebenserhaltung; Humangenetik – um nur einige Stichworte zu nennen. Diese hochaktuellen Fragen werden jeweils in der Form abgehandelt, daß C. zunächst die Position von Paul Ramsey darstellt und eine eigene Kritik daran anschließt. Dadurch soll zugleich ein Beitrag zum ökumenischen Dialog geleistet werden. – So viele wertvolle Gedanken und Anregungen man in dieser Diskussion findet, so bleibt doch ein gewisses Gefühl des Unbehagens: Ist das verwendete Instrumentarium der traditionellen (katholischen wie evangelischen) Theologie den aufgeworfenen Problemen überhaupt angemessen oder müßte nicht angesichts der gewandelten Weltsituation radikaler und grundsätzlicher gefragt werden? Beruht nicht die (gemeinsame) Verteidigung der deontologischen Methode in der Ethik insofern auf einem Mißverständnis, als auch in einer theologisch konzipierten Ethik die Frage nach der Erlaubtheit der Mittel in sinnvoller Weise gestellt werden kann und gegebenenfalls negativ zu entscheiden ist? Ramsey argumentiert sehr stark innerhalb des Rahmens der bestehenden Ordnung und könnte deswegen gelegentlich einer Ideologisierung des Bestehenden verdächtigt werden, weil er seine Stellungnahme nicht umfassend genug begründet. Aber auch sein katholischer Gesprächspartner arbeitet keine klare Gegenposition heraus, sondern beschränkt seine Kritik weitgehend auf Bemerkungen von der Art, daß er einige Akzente wohl etwas anders setzen würde, ohne seinerseits dies wirklich überzeugend zu begründen. Was hilft es aber, wenn über solche ethischen Fragen zwar eine gewisse Übereinstimmung zwischen den christlichen Theologen verschiedener Konfession erzielt wird, diese gemeinsame Ethik aber wegen ihrer Bindung an einige (nicht mehr allgemein anerkannte) Voraussetzungen nur noch wenig Einfluß auf das öffentliche Bewußtsein auszuüben vermag? W. Kerber, S. J.

Piegsa, Joachim, Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann (Moraltheol. Studien, hist. Abtlg., hrsg. v. *J. G. Ziegler*, Bd. 2). Gr. ° (192 S) Düsseldorf 1974, Patmos. – Nahezu lebenslang hat der Tübinger Moraltheologe *F. X. Linsenmann* um das Spannungsverhältnis von Freiheit und Gesetz in der Botschaft Christi und im Leben des Christen gerungen. Dieses geistige Ringen zeichnet P. sorgfältig nach, begnügt sich aber nicht mit der bloßen Berichterstattung des Historikers, sondern tritt auch selbst in die Sachfragen ein und setzt sich auch mit den Auffassungen seines Helden grundsätzlich auseinander. Das gilt insbesondere von Kap. II unter der Überschrift „Freiheit und probabilistische Kasuistik" (84–131), worin Piegsa viel Eigenes bietet, leider jedoch ebenso wie Linsenmann selbst mit dem Probabilismus nicht recht klar kommt, woran allerdings die Probabilisten selbst einen guten Teil der Schuld tragen, indem sie ihre gute Sache oft so kläglich schlecht vertreten. Um der grundsätzlichen Bedeutung der Sache willen sei es gestattet, darauf etwas ausführlicher einzugehen, dies um so mehr, als Piegsa selbst, um auf den Grund der Dinge zu kommen, bis zu *B. Medina* zurückgeht, wobei er die bemerkenswerte Entdeckung macht, daß dessen Aussagen zum Teil anders lauten, als sie von Autoren, die sich auf ihn berufen, wiedergegeben werden. Viel schlimmer aber ist die *un*scharfe, manchmal geradezu fehlerhafte Wiedergabe der eigenen Lehre bei probabilistischen Autoren. Nur so konnte selbst ein Mann wie Linsenmann ein weitgehend verzerrtes Bild des Probabilismus gewinnen und zu der Meinung kommen, daß nach *Soto* „der

Probabilismus nur noch auf kleinliche und fast kindische Fragen anwendbar" sei (94/5). Auf quæstiones *facti* (nur davon kann bei Soto die Rede sein) ist ein „Moralsystem", gleichviel ob tutioristisch, probabilistisch oder (falls es das gibt) laxistisch in der Tat genau so wenig anwendbar wie ein Schraubenzieher zum Ziehen von Quadratwurzeln. Alle „Moralsysteme" stimmen darin überein, daß sie sich einzig und allein auf den Fall einer quæstio *iuris* beziehen, nämlich den Weg zeigen wollen, wie die Frage zu beantworten ist: wie habe ich zu handeln, wenn die quæstio iuris, *ob* diese Handlung gut oder böse ist, *weder* durch principia directa (z. B. Diebstahl ist Sünde) *noch* durch principia reflexa (z. B. der nicht überführte Angeklagte ist mangels Beweises freizusprechen) mit Sicherheit entschieden, der dieserhalb bestehende Zweifel also *nicht behoben* werden kann? Bei „kleinlichen, fast kindischen" Fragen des Alltags tritt dieser Fall kaum ein; bei den großen, schicksalschweren Entscheidungen des Staatsmanns (Atombombe), des großen Unternehmers, des Gewerkschaftsführers oder anderen Verbandsleiters ist das geradezu die *Regel;* obendrein sind es oft Entscheidungen, denen weder durch Nichtstun noch durch Auf-die-lange-Bank-schieben ausgewichen werden kann. Mit vollem Recht verweist hier der hl. Thomas auf die *Klugheit;* diese von ihm erteilte Weisung ist unüberholbar richtig. Das ungeheuerliche *Mißverständnis* ist dieses, als wollten die „Moralsysteme" oder speziell der Probabilismus die Tugend der Klugheit *ersetzen.* Nichts wollen sie weniger als das! Sie wollen vielmehr den von der Klugheit zu vollziehenden Denkprozeß, genauer gesprochen den Abschluß dieses Denkprozesses, *formalisieren* oder in anderer Ausdrucksweise angeben, wie *logisch sauber* das Fazit der angestellten Überlegungen zu ziehen ist. Die probabilistische Lösung ist diese: *bleibt* ungeachtet der angestellten oder anzustellenden Bemühungen die quæstio iuris, ob diese zu tun *gut oder böse* ist, unentschieden („offen"), *dann* kann ich in einem *ersten* Schritt auf gute (ernsthafte, stichhaltige, einen vir prudens beeindruckende) Gründe hin mich für die Meinung entscheiden, sie sei *nicht* böse, und in einem *zweiten* Schritt auf Grund dieser von mir für richtig (!) gehaltenen Meinung, obwohl sie objektiv irrig sein kann, mir das für jede sittliche Handlung unerläßliche *sichere* Gewissensurteil bilden: *hier und jetzt;* d. i. bei diesem Sachverhalt und bei diesem meinem Erkenntnisstand, *darf* ich es tun. In nicht-formalisierter Weise denken und handeln m. E. alle einigermaßen gewissenhaften und mit einem Mindestmaß von Klugheit begabten Menschen so. Der Probabilismus ist gar nichts anderes, als die formalisierte Anwendung der Klugheit; der Vorschlag, ihn aufzugeben und zu der früheren Verfahrensweise zurückzukehren, bedeutet daher gar nichts anderes als die Rückkehr von der wissenschaftlich geschliffenen zur primitiven Verfahrensweise. Die prudentia ist nun einmal keine Willens-, sondern eine Verstandestugend; darum genügt guter Wille allein nicht, sondern es gehört dazu auch das know how; der Verstand bedarf methodischer Anleitung, wie er seine Überlegungen anzustellen hat; wie er sie zum guten Ende bringt, sagt ihm das „Moralsystem", hier der Probabilismus. Auch Piegsa lehnt die vorgeschlagene „Repristination" ab (128), aus anderen, ebenso triftigen Gründen allgemeiner Art. – Strenggenommen ist die Überschrift dieses Kap. II eine contradictio in adjecto. Der Sache nach haben Probabilismus und Kasuistik nichts miteinander gemein; ganz im Gegenteil: da, wo die Kasuistik mit ihrem Latein *am Ende* ist, wo sie die Antwort auf die quæstio iuris, auf die Frage nach der geltenden und anzuwendenden *Norm* schuldig bleibt, genau da setzt das „Moralsystem", in unserem Fall also der Probabilismus, ein und gibt dem Mann der Praxis, der handeln und, um sittlich einwandfrei zu handeln, sich ein sicheres Gewissenurteil bilden, sich in seinem Gewissen entscheiden *muß* und dieser Entscheidung gar *nicht* ausweichen *kann,* genau das, was er dazu nötig hat, was dagegen die Gesetzesauslegung (Norminterpretation) ex supposito ihm nicht zu geben vermag. So in systematischer Sicht; geschichtlich gesehen besteht zwischen dem Elend der seinerzeitigen Kasuistik und dem Aufkommen der „Moralsysteme" ein sehr enger Zusammenhang, und die vorliegende Arbeit ist ihrer Absicht nach ein Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie.

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

Kovács, Elisabeth / Roth, Gottfried, Anselm Ricker und seine Pastoralpsychiatrie 1824–1902/3 (Wiener Beitr. z. Theol., 41). 8° (144 S.) Wien 1973, Dom-Verlag. – Als Teilgebiet der Pastoralanthropologie, die sich um die anthropologischen Grundlagen und Voraussetzungen für die Heilssorge der

Kirche um den leidenden Menschen bemüht, sucht die Pastoralpsychiatrie in besonderer Weise die leibgeistige Dimension menschlichen Krankseins zu erfassen. Als Dienst der Theologie an der Psychiatrie ist sie zugleich auf deren empirische Ergebnisse und Theorienbildungen verwiesen, auf die sie sich stützen muß und die sie kritisch zu hinterfragen hat. – Die Anfänge der Pastoralpsychiatrie lassen sich im deutschen Sprachgebiet bis ins 19. Jh. zurückverfolgen. Zu jener Zeit vermuteten noch ernst zu nehmende Psychiater, daß laxe Moral und sündhafte Handlungen die Ursache von geistigen Erkrankungen sein könnten. So erklärte der Nervenarzt Heinroth (1773–1843): „Es gibt keine Geisteskrankheiten, außer da, wo ein völliger Abfall von Gott stattgefunden hat." Und ein Lehrbuch der Psychiatrie begann mit den Worten: „Irrsinn ist die Geißel, durch die der Zorn des Allmächtigen sündige Menschen trifft." Wenig später kam jedoch der Einbruch naturwissenschaftlicher Prinzipien in die Psychiatrie und damit ein radikales Umdenken: „Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten" (Griesinger, 1845). Sie wurden als bloße Naturvorgänge definiert und klassifiziert. Der Kranke wurde zum anatomischen Substrat, dessen Lebensfunktionen mit biologischen Methoden exakt erfaßt werden sollten; die menschliche Persönlichkeit wurde aus dem Krankheitsbegriff ausgeklammert. Dieses Menschenbild glich insofern dem der damaligen Theologie, als diese dem Gehirn und dem menschlichen Leib einen nur instrumentalen Charakter für das Seelenleben zuschrieb. – In dieser Situation erschien 1888 die erste systematische Abhandlung einer Pastoralpsychiatrie, deren Verfasser der Wiener Pastoraltheologe Anselm Ricker war. Als Pastoralpsychiatrie definierte er den „systematischen Inbegriff jener Regeln und Vorschriften, welche der Seelsorger bei der Behandlung Geistesgestörter mit Rücksichtnahme auf die allgemeinen pastorellen Grundsätze zu befolgen hat". Im Sinne des Psychiaters Griesinger meinte er zwar, „daß jede Seelenkrankheit eine leibliche Krankheit voraussetzt und nur in dieser wurzelt". Zugleich setzte er sich damit jedoch von zeitgenössischen Psychiatern ab, die eine Identität von Gehirn und Seele annahmen. Die Seele sei eine geistige, d. h. von der Materie unabhängige Substanz, was Ricker damit begründete, daß „die Seele des Menschen geistige, d. h. sinnliche Eindrücke übersteigende Thätigkeiten vollzieht", indem sie rein Geistiges – wie z. B. Gott und Freiheit – denke. – Dem Seelsorger, der sich um psychisch Kranke müht, empfahl Ricker Geduld und Langmut, Entschiedenheit und Festigkeit. Gerade durch verstehende Gespräche und Aussprachen könne der Patient wieder in eine Ausgeglichenheit gebracht werden – was an Methoden des heutigen Pastoral Counseling erinnert, das sich aus der Gesprächspsychotherapie entwickelt hat. – Es ist das Verdienst von G. Roth, der als Nervenarzt in Wien tätig ist und einen Lehrauftrag für Pastoralmedizin an der dortigen Universität hat, die Bedeutung Rickers auf die weitere Entwicklung der Pastoralpsychiatrie und -psychologie untersucht zu haben. Die Wurzeln der Pastoralpsychiatrie sieht R. schon in der Patristik und später besonders in den Unterweisungsbüchern der mystischen Theologie grundgelegt. Denn „jede ernsthafte und sachgerechte discretio spirituum, die die Eigenständigkeit religiöser Phänomene, deren theogene, dämonogene bzw. pathogene Verursachung respektiert, verlangt eine Abgrenzung zu abnormen und pathologischen Zustandsbildern und eine Aufdeckung uneigentlicher Motive" (103). Während es aber in der Seelenführung um eine Unterscheidung zwischen echter und unechter Religiosität geht, will die eigentliche Pastoralpsychiatrie nach (!) einer diagnostischen Entscheidung praktische Hilfen für die Seelsorge geben. Allerdings kommt dabei auch eine Pastoralpsychiatrie nicht um die Frage nach echter und unechter Religiosität herum. Probleme um Schuld und Schuldgefühle tauchen jedoch bei Ricker noch nicht auf, sondern wurden erst in neuerer Zeit vor allem von der Pastoralpsychologie aufgenommen. Das mag vielleicht erklären, warum dem Werk Rickers keine besondere Wirkung beschieden sein konnte. – Wie der von E. Kovács vorgelegte Lebensabriß Rickers zeigt, lag dessen Stärke überdies in der praktischen Seelsorge, die er zwanzig Jahre vor seiner Lehrtätigkeit und später auch während dieser mit großem Einfühlungsvermögen und Erfolg ausübte. So bleibt die Auseinandersetzung R.s mit jeden Überlegungen Rickers, die sich auf das Wesen der menschlichen Seele und das Wesen der Geisteskrankheiten beziehen, notwendigerweise recht blaß, während die Darstellung der pastoralen Gedanken Rickers, die allerdings ausführlicher hätte sein können, auch heute noch interessant und lesenswert ist.

W. Ruff, S. J.

4. Soziologie

Uhl, Bernd, Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947 (Beitr. zu Wissenschaft und Politik, Bd. 11, hrsg. Konrad Adenauer Stiftung, Institut für Begabtenförderung). Gr. 8° (186 S.) Mainz 1975, v. Hase & Köhler. – Die recht nützliche Arbeit gibt einen guten Überblick über die unter dem Namen „christlicher Sozialismus" oder „Sozialismus aus christlicher Verantwortung" unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg im deutschen Raum aufgetretenen Bestrebungen und Bewegungen. Nach dem Buchtitel würde man erwarten, es solle die ihnen allen gemeinsame „Idee", ihr Grund- oder Kerngedanke, entwickelt und genauer untersucht werden; gemeinsam ist ihnen jedoch lediglich der gute Wille, vom christlichen Welt- und Menschenbild ausgehend und aus christlichem Impuls eine gesellschaftliche Ordnung zu schaffen, die der sozialen Gerechtigkeit voll und ganz genüge tut, und damit zu erweisen, daß es dazu keineswegs erforderlich ist, einen mit dem christlichen Glauben unvereinbaren Sozialismus zu übernehmen. – Dargestellt werden der „christliche Sozialismus" nach *Eberhard Welty* (61–92), der „Sozialismus aus christlicher Verantwortung" des Frankfurter Kreises (93–126) und der von der CDUD in der sowjetischen Besatzungszone unternommene, von der Besatzungsmacht unterdrückte Versuch eines „christlichen Sozialismus" (127–151). Die Darstellung ist solid fundiert. Die von U. an Welty geübte Kritik vermag ich allerdings nur sehr eingeschränkt zu teilen; was er Welty vorwirft, sind keine revolutionären Extravaganzen, sondern ganz im Gegenteil traditionelles scholastisches Gedankengut, über das erst das 2. Vatikan. Konzil hinausgeschritten ist. – Der 7. und 8. Abschnitt (152–167) versuchen eine Gesamtwürdigung; sie enthalten einige kluge Gedanken sowie die in diesem Zusammenhang überraschende, an sich durchaus berechtigte Aufforderung an den politischen Katholizismus, „sein affektbeladenes und geschichtlich bedingtes Verhältnis zum Liberalismus auf geistigem, politischem und ökonomischem Gebiet endgültig (zu) klären" (164). Leider erstreckt U. diese Klärung auf den ökonomischen Bereich und *endet* mit einer Apologie der „sozialen Marktwirtschaft". – Wie unzureichend dagegen der politische Katholizismus, wenn man von einem solchen heute überhaupt noch sprechen kann, sich bisher mit dem *Sozialismus* auseinandergesetzt hat, zeigt das vom Vorsitzenden der Konrad Adenauer Stiftung dem Buch vorangestellte „Vorwort", wonach *der* Sozialismus (also alles, was unter dem Namen „Sozialismus" antritt) „säkulare Religion" und als solche mit dem seinem Wesen nach „eschatologischen Christentum" absolut unvereinbar, ein „christlicher Sozialismus" also ein *Un*begriff ist, nichtsdestoweniger aber nach dem 2. Weltkrieg „Realisierungschancen eines christlich motivierten Sozialismus" bestanden, ja *höher* gestanden haben sollen, *„als je zuvor"* (6). Wie diese beiden Aussagen miteinander vereinbar sein sollen, ist nicht zu ersehen. Ein solches Vorwort verstellt nur den Blick auf die vom Verf. gebotene sachliche Darstellung dessen, was sich 1945–1947 zugetragen hat. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Garcia Rubio, Alphonso, Evangelio y Liberacion; la Teologia politica latinoamericana (1960–1971). Excerpta ex dissertatione ad lauream. 8° (83 pp.) Alicante 1973. – Aus einer umfangreichen, bei der theologischen Fakultät der Pontificia Universitas Gregoriana eingereichten und von ihr angenommenen Dissertation wird hier ein Kapitel vorgelegt, das also wohl den wesentlichen Gehalt des Ganzen darbietet. Für den europäischen Leser ist es beeindruckend, wie bestimmt und selbstsicher der Verf. feststellt, die unter- oder minderentwickelten („peripherischen") Länder Latein-Amerikas würden von den fortgeschrittenen (Europa, USA u. a. m.) nicht nur materiell ausgebeutet, sondern seien von ihnen auch geistig ganz und gar abhängig, und dies gelte auch von ihrem christlichen Glauben und von der mit ihm sich befassenden Wissenschaft, der Theologie, die infolge ihrer Abhängigkeit von der europäischen den Bedürfnissen Latein-Amerikas nicht zu genügen vermöge. An einigen Stellen schränkt G. R. diese Anklage auf die katholische Soziallehre ein; alsdann würde man bereitwillig anerkennen, daß die in den Ländern des alten Europa gewachsene Soziallehre mit den uns hier auf den Nägeln brennenden Fragen gerade genug zu tun hatte und daher für die drüben aktuellen

Fragen keine Lösungen bereithält. Insoweit aber ist die Soziallehre gar nicht Theologie, sondern angewandtes Naturrecht oder natürliche Ethik, worin Nicht-Christen, ja alle Menschen mit gesundem Menschenverstand und einigermaßen gutem Willen mit uns übereinstimmen oder mindestens übereinstimmen können. Dem Verf. geht es aber eindeutig um *echte* Theologie, ja um die *ganze* Theologie. *Ihre* Aufgabe sei es, die ungerecht bedrückte Bevölkerung Latein-Amerikas von dem äußeren und inneren Druck zu befreien und die in den inneren Verhältnissen der lateinamerikanischen Länder institutionalisierten Gewaltverhältnisse zu überwinden. Ganz unverkennbar schlägt hier eine wenn auch nicht unbedingt marxistische, so doch stark von Marx beeinflußte Sicht des Verhältnisses von Theorie und Praxis durch, der offenbar breite lateinamerikanische Kreise sich unkritisch verschrieben haben. – Völlig zutreffend sagt G. R., dem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben unterentwickelter Länder die europäischen oder us.-amerikanischen Praxen und Methoden aufzunötigen, führe zwar zu Modernisierung, aber nicht zu echter Entwicklung; eine solche müsse aus eigenen letzten Quellen schöpfen und lasse sich nur aus eigenem freiem Entschluß ins Werk setzen. In vorsichtiger Analogie gilt das gewiß auch vom religiösen Leben und vom religiösen Fortschritt, aber eben doch nur in engen Grenzen. Sich eine substantiell vom europäisch-us.-amerikanischen Kapitalismus verschiedene Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung auf den eigenen Leib zuzuschneidern, steht Latein-Amerika selbstverständlich völlig frei; der christliche Glaube aber ist für alle Zeiten und alle Länder substantiell ein und derselbe, und daher hat auch die Theologie als die Wissenschaft von diesem Glauben es immer mit der einen und unwandelbaren Substanz dieses Glaubens zu tun. Der Verf. schießt also weit über das Ziel hinaus. Nichtsdestoweniger sollten wir Europäer keine Steine auf diese latein-amerikanischen Theologen werfen, die sich der schweren und gewiß nicht auf den ersten Anhieb zu lösenden Aufgabe unterziehen, ihrer Kirche das geistige Rüstzeug zu erarbeiten, dessen sie bedarf, um in der *ihr zukommenden Weise* an dem offenbar unaufhaltsam in Gang gekommenen Prozeß der Verselbständigung und Befreiung teilzunehmen. Welche Art der Beteiligung der (hierarchischen) Kirche dabei zukommt, ist eine echt theologische Frage, die sich nur von dem Auftrag her beantworten läßt, den Jesus Christus seiner Kirche erteilt hat. Vielleicht käme es an erster Stelle darauf an, die Frage selbst richtig zu stellen. Die römische Bischofssynode 1971 hat gezeigt, wie weit wir noch von voller Klarheit oder gar Einigkeit entfernt sind. Die Problemlage kann aber hüben und drüben gar nicht so verschieden sein, daß wir nicht sowohl aus den beiderseits unvermeidlich unterlaufenden Fehlern als auch aus den allmählich erzielten Fortschritten wechselseitig voneinander lernen könnten.

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

Krahl, Helfried, Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit (Franziskan. Forschungen, H. 26) (Erziehungswissenschaft). Gr. 8° (115 S.) Werl/Westf. 1974, Dietrich-Coelde. – Seine Arbeit, so schreibt der Verf., setze sich zum Ziel, „aufzuweisen ..., daß die franziskanische Geistigkeit auch einen sozialerzieherischen Aspekt hat" (103). Das bedarf jedoch überhaupt keines Beweises. Wenn franziskanische Geistigkeit oder Geist des hl. Franziskus das vollkommene Leben nach dem Evangelium in dienender Liebe zu Gott und zum Nächsten ist, dann ist das doch ohne weiteres die ideale Grundlage für alles Gute, was man Menschen antun kann, und wird sich daher ganz von selbst entfalten, sobald nur erst einmal das Verständnis für Sozialpädagogik sich erschlossen hat und das dringende Bedürfnis nach Sozialerziehung erkannt ist. – Informativ ist Kap. VII „Das soziale Feld im Lichte der neuen Regelerklärungen" (74 ff.), insbesondere die dort als ein Beispiel mitgeteilten „neuen Satzungen der Kapuziner" (76–80).

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

Spieker, Manfred, Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs (Abhandlungen z. Sozialethik, 7). Gr. 8° (296 S.) München–Paderborn–Wien 1974, Schöningh. – Statt „Neomarxismus" hieße es im Buchtitel besser „marxistischer Revisionismus", denn davon handelt das Buch, zunächst kurz vom *Bernsteinschen* Revisionismus um die Jahrhundertwende (24–41), sodann ausführ-

lich von der nach der Erschütterung durch den XX. Parteitag der KPdSU allenthalben einsetzenden, sehr viel tiefer greifenden Revision des gesamten Marxschen Lehrgebäudes (42 ff.). Besondere Aufmerksamkeit findet dabei der französische Revisionist *Garaudy*, der sozusagen als Paradigma dient, um darzustellen, wie die Revision, ausgehend von der Anthropologie (Wiederentdeckung des Individuums) über die Erkenntniskritik zu den politischen und sozioökonomischen Kernaussagen der Marxschen Lehre vordringt. Auf diese Weise gewinnt der Leser ausgezeichneten Einblick in die innere Folgerichtigkeit dieser Entwicklung. Allenfalls kann man zweifeln, ob die den Gegenstand der Revision bildende authentische Lehre des Meisters so eindeutig feststeht, wie der Verf. das offenbar unterstellt. So werden beispielsweise, wenn er die Verelendung des Proletariats als „Angelpunkt der Marxschen (er selbst schreibt allerdings: der marxistischen) Klassenlehre" bezeichnet (154), marxistische Ökonomen widersprechen und belegen, daß Marx ernsthaft mit gewerkschaftlichen Erfolgen, mit steigender Lebenshaltung, ja sogar mit Ersparnisbildung (!) der Arbeiter gerechnet hat; ebenso gibt es Belege dafür, daß Marx die Verbindung von Revolution und Gewalt, die nach dem Verf. „für Marx, Engels und Lenin ein zentraler Bestandteil der Revolutionslehre war" (159), nicht als zwingend ansah, er vielmehr in fortgeschrittenen Ländern auch eine gewaltlose Revolution für möglich gehalten hat u.a.m. – Was S. dartun will und in der Tat schlüssig nachweist, ist dieses, daß der Revisionismus, so tief er auch ging und so wesentliche Grundlagen des Marxismus als Weltanschauung er preisgab, dennoch auf keinen gemeinsamen Boden mit dem christlichen Offenbarungsglauben kam; was er sich unter christlichem Glauben vorstellt, ist jeden objektiven Gehaltes bar; dafür unterschiebt er den von ihm in seinen Sprachgebrauch übernommenen termini der theologischen Fachsprache, insbesondere der „Transzendenz", einen völlig anderen, für unser Verständnis nichtssagenden Sinn. – Sein eigentliches Anliegen ist wohl die im Untertitel des Buches angedeutete Zweifelsfrage: ist ein *Dialog* zwischen katholischen Theologen und diesen Revisionisten *sinnvoll*, ja, ist er überhaupt *möglich?* Was er dazu ausführt, ist zwar m. E. bei weitem nicht so wohlgelungen wie seine Darstellung und Kritik des Revisionismus, aber es ist schlüssig und an seinem Ergebnis kommt man nicht vorbei. Solange die Revisionisten daran festhalten, den katholischen Teilnehmern am Dialog zuzumuten, eine Umdeutung des christlichen Glaubens, die diesen jeglichen realen Inhalts entleert, zu akzeptieren und zur Grundlage des Gesprächs zu machen, kommt die katholische Position überhaupt nicht ins Spiel und kann es daher auch zu keiner Konfrontierung der beiderseitigen Positionen kommen. Und was dabei herauskommt, wenn katholische Theologen sich auf ein solches Spiel einlassen, charakterisiert S. ebenso beißend wie treffend als „Soziologisierung der Theologie" (236). Wir *müssen* zu einem echten Dialog kommen; dazu muß es aber jedem Partner freistehen, seine Position so zu vertreten, wie *er selbst* sie versteht, und muß jeder bereit sein, die Position des anderen *gelten* zu lassen, selbstverständlich nicht als wahr, wohl aber als *unverfälschten* Gegenstand des mit blanken geistigen Waffen auszutragenden Streites. Der Verf. wird mit Gegnerschaft zu rechnen haben, aber er verdient Dank für dieses Buch.

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

5. Kanonistik

Dolezalek, Gero, Verzeichnis der Handschriften zum Römischen Recht bis 1600. Materialsammlung, System und Programm für elektronische Datenverarbeitung. Materialaufbereitung: *Gero Dolezalek*, Aachen bis Paris und Vatikan; *Hans van de Wouw*, Paris bis Zwickau; *Christine Messmer*, Datenaufnahme auf Lochstreifen. 4 Bde. 8° (unpaginiert) Frankfurt 1972, Max-Planck-Institut für europ. RechtsGesch. (Computer-Ausdruck). – Das vorliegende „Verzeichnis der Handschriften zum Römischen Recht bis 1600" gewinnt unvermittelt plastische Konturen, stellt man es Paul Koschakers „Europa und das Römische Recht" oder den zehn Versuchen „Vom Römischen Recht" Franz Wieackers gegenüber. Um jedoch Inhalt und Bedeutung des Verzeichnisses eindeutiger zu bestimmen, muß

zum Ausdruck gebracht werden, daß die Bibliographie zur Geschichte der juristischen Romanistik um ein bisher noch nicht vorhandenes, modernes und umfassendes Verzeichnis der Handschriftenquellen bereichert worden ist. – Die vier „grünen Bände" enthalten noch etwas mehr, als der Buchtitel annehmen läßt. Im „tempus"-Register nennen sie als älteste Handschrift eine aus dem 2. Jh., nämlich „London British Museum, Papyrus 2585". Auch die Kollationen, Abschriften und Notizen von Eduard Schrader, „Tübingen Mc 303, 304, 311, 321", die in der Chronologie an letzter Stelle stehen, sind erst nach 1600 entstanden, sie entstammen dem 19. Jh. Dem Inhalt des Verzeichnisses hat *G. Fransen* sachkundige und ins einzelne gehende Aufmerksamkeit geschenkt. Seiner kompetenten Rezension ist kaum etwas nachzutragen (RevHistEccl 69 [1974] 805–808). Wir dürfen uns somit auf einige orientierende Hinweise beschränken. – Dem Anfang von Bd. III ist ein *Beiheft* eingebunden. Es bringt „Benutzungshinweise", „Zusatzregister für Handschriften mit Texten des Corpus Iuris Civilis", „Kataloge zu Handschriften in mehr als einer Bibliothek" und schließlich das „Verzeichnis der ausgewerteten Literatur". Es ist paginiert (von S. 1–111), während die einzelnen Bände nicht paginiert wurden. Ein 8seitiges, loses *Beiblatt* faßt die praktischen Angaben des „Beihefts" zusammen und führt in leicht verständlicher Art in das Lesen der Handschriftenbeschreibungen ein (mehrsprachige Ausfertigung!). – Das *Grundverzeichnis* füllt die beiden ersten Bände. In ihm werden die Hss zum Römischen Recht in alphabetischer Abfolge der Ortsnamen (Aachen bis Montserrat; Monza bis Zwickau) vorgelegt. Das „Beiheft" bietet hierzu (4–15) Abgrenzung und Einzelheiten des Stoffes. Das Ausgangsmaterial bestand aus 15 000 Karteikarten. Es wurden 6794 Hss rezensiert. Diesem Kernstück galt die Hauptarbeit und das besondere Bemühen des Verf. Manuskripte, die eingesehen wurden, sind durch Sternchen vor der Ortsangabe gekennzeichnet. Soweit sie bekannt und notwendig sind, folgen die weiteren Angaben: Name der Bibliothek (Abkürzungen), jetzige und veraltete Signaturen, Provenienz/Kopist, Anzahl der Folia, Beschreibstoff, Höhe und Breite in mm, Herkunft nach Land und Ort, Bogenfaltung, Jahrhundert / Jahreszahl, Folia-Angabe für Beginn und Ende des Textes, Autorenname, Titelangabe, Incipit, Explicit, Katalogverweisung und Literaturhinweis. – Den sachlichen Erfordernissen entsprechend wurden die Möglichkeiten der Computertechnik bei der Anfertigung der *Register* weitestgehend ausgeschöpft. Elf spezielle Verzeichnisse – technisch wären noch weitere möglich gewesen –, die sich auf die Bde. III und IV verteilen, schließen das „Grundverzeichnis" auf. Im Bd. III gibt es deren sechs: Auctores, auctores (cognomina), possessores, tempus, origo-fascicula, scribae. Ihnen folgen im Bd. IV weitere fünf: Incipit, incipit II, explicit, explicit II, tituli. Der Wert dieser Register ist unschwer zu erkennen: Gleichzeitigkeit der Abfassung, Häufigkeit und Ausbreitung der Manuskripte zum Beispiel lassen sich vom Verzeichnis so weit ablesen, daß sich schnell der Ansatzpunkt für Einzeluntersuchungen ausmachen läßt, sagen wir etwa für den typischen Handschriftenbestand der Kathedralbibliotheken oder für einen Kanon der gängigen juristischen Manuskripte. – Sein Zustandekommen verdankt das Verzeichnis nicht zuletzt einer forschungsmethodischen Notwendigkeit. Die „grünen Bände" konnten und sollten der Projektgruppe Legistik im Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte als bibliographische Handreichung für die (jetzt auslaufende) spezielle Glossatorenarbeit dienen. Sie haben die Erwartungen nicht enttäuscht. Ein Gegenstück zu Stephan Kuttners „Repertorium der Kanonistik 1140–1234", nämlich das Ms eines „Repertorium der legistischen Handschriften 1100 bis 1250", kann demnächst in Druck gehen. Ein Bericht über die Erfahrungen bei der Anfertigung des Verzeichnisses wurde von D. am 23. 8. 1972 in Toronto als Diskussionsbeitrag auf dem Vierten Internationalen Kongreß der klassischen Kanonistik vorgetragen: „Computers and Medieval Manuscripts of Roman Law" (Bulletin of Medieval Canon Law 4 [1974] 79–85). Gelegentlich dieses Kongresses und einer weiteren Zusammenkunft im April 1973 wurde ein „General inventory of canon law manuscripts" in die Planung aufgenommen. Das Kanonistische Institut der Univ. Freiburg/Brsg. (G. Fürst; H. Zapp) übernahm unter Mitwirkung des Berkeley-Instituts die Aufstellung einer vollständigen Bibliographie von Veröffentlichungen (Bücher, Kataloge, Artikel), aus denen alle über kanonistische Manuskripte vorhandenen Informationen gesammelt werden sollen.

Fachgelehrte wollen sich dann den zusammenhängenden Gebieten des bibliographierten Materials widmen. Das Verzeichnis soll in Anlehnung an die „grünen Bände" elektronisch programmiert und verarbeitet werden (vgl. *G. Dolezalek*, Bibliographie mit Hilfe elektronischer Datenverarbeitung, in: Datenverarbeitung in Steuer, Wirtschaft und Recht 2 [1973] 66–73). Man kann nur wünschen, daß diesem Projekt Erfolg beschieden ist, da es die Manuskripte vom „Liber extra" bis zum Konzil von Trient einschließlich erfassen soll (vgl. „Annual Report", in: Bulletin of Medieval Canon Law 3 [1973] IX. XV–XVI). – Zunächst aber wird nun nicht nur die legistische Forschung, sondern der romanistische Zweig der Rechtsgeschichte schlechthin aus diesem vierbändigen Verzeichnis der Hss zum Römischen Recht Nutzen ziehen. Die Mühe dürfte sich lohnen, es von Zeit zu Zeit immer wieder durch Zusätze auf den neuesten Stand zu bringen. Dabei lassen sich auch jetzt noch vorhandene Unebenheiten glätten. Mit Bedauern nimmt man nicht selten im „Grundverzeichnis" diejenigen Vermerke zur Kenntnis, die Manuskriptverluste anzeigen wie: verschollen, verbrannt 1944, noch vorhanden?

F. O. Busch, S. J.

Coing, Helmut (Hrsg.), Handbuch der Quellen und Literatur zur neueren europäischen Privatrechtsgeschichte. I. Bd.: Mittelalter (1100–1500). Die gelehrten Rechte und die Gesetzgebung (Veröffentl. des Max-Planck-Instituts für europ. Rechtsgesch.). 4° (XXIV u. 911 S.) München 1973, Beck. – Helmut Coing, dem bekannten Frankfurter Juristen, gelang es, im Rahmen des von ihm geleiteten Max-Planck-Instituts namhafte Kollegen für seinen Plan zu interessieren, Quellen und Literatur zur neueren europäischen Privatrechtsgeschichte in einem mehrbändigen Handbuch bibliographisch, im weitesten Sinn des Begriffs, zu erfassen, systematisch aufzugliedern und zu ordnen und sie kritisch zu kommentieren. Der erste Band dieses der juristischen Quellenforschung zugeordneten Standardwerks liegt bereits vor. Er hält, was sein Titel verspricht, und ist ein Instrument auch für die Forschungsarbeit der Kirchenrechtsgeschichte, da insbesondere auch die wechselseitigen Beziehungen zwischen Legistik und Kanonistik zur Darstellung kommen. Anlaß also, die Leser dieser Zeitschrift darauf aufmerksam zu machen. – C. beschreibt in der Einleitung den Plan des Werks und die allgemeinen Grundlagen der mittelalterlichen Rechtsentwicklung, um im Anschluß daran im 1. Tl. des Handbuchs („Wissenschaft") die juristische Fakultät und ihr Lehrprogramm zu erörtern. Es folgen die Abschnitte über die legistische Literatur der Glossatorenzeit (Peter Weimar), über die der Kommentatoren und die zur Ausbreitung des gelehrten Rechts (Norbert Horn), über die kanonistische Literatur und diejenige zum Zivilprozeß (Knut Wolfgang Nörr). – Der 2. Tl. („Institutionen") umfaßt die Quellen zu den grundlegenden Institutionen der europäischen Länder (Gunter Gudian), die zur gelehrten Gerichtsbarkeit der Kirche (Winfried Trusen) und solche zum öffentlichen Notariat (Armin Wolf). – Im 3. Tl. („Gesetzgebung") werden die Gesetzgebung der entstehenden Territorialstaaten (Armin Wolf), die Quellen des Handelsrechts (Hansjörg Pohlmann) und die Entwicklung des Corpus iuris canonici (Knut Wolfgang Nörr) behandelt. – Im 4. Tl. („Rechtsprechung") sind, unter Verwendung der hinterlassenen Materialien von Carl Blell, die Rechtsprechungssammlungen der mittelalterlichen Rota (Geschichte; Decisiones) dargeboten (Gero Dolezalek/Knut Wolfgang Nörr). – Die Anmerkungen am Fuß der Seiten sowie die Personen-, Sach-, Initia- und Handschriftenregister sind technisch gut gearbeitet und befriedigen. Ebenso können die typographischen Unterschiede bei der Gestaltung der optisch zu differenzierenden Text- und Literaturabschnitte als durchaus geglückt bezeichnet werden. – Alles in allem: Ein Werk, das trotz der Vielzahl der Mitarbeiter wie aus einem Guß wirkt (zweifellos das Ergebnis des kritisch durchdachten Gesamtkonzepts ausgesprochen aktueller Prägung). – Die Quellen und die Literatur zur Neueren Zeit der europäischen Privatrechtsgeschichte (1500–1800) sollen demnächst erscheinen, und zwar auf mehrere Bände verteilt, und darauf folgen ebenso die des 19. Jh. (1815–1914). Man darf diese Fortsetzung mit einiger Spannung erwarten und wünschen, daß damit der Sinn für grundlegende Quellenarbeit nicht nur in der Rechtsgeschichte neue Impulse erhält und daß die noch ausstehenden Bände in ihrem methodisch-kritischen Anspruch dem des ersten Bandes in nichts nachstehen.

F. O. Busch, S. J.

Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik

Von Bruno Schüller

Was die Christlichkeit einer christlichen Ethik ausmache, ist eine Frage, mit der die katholische Moraltheologie sich schon ein gutes Jahrzehnt intensiv beschäftigt. Ihr wird eine solche Bedeutung beigemessen, daß sogar die Internationale Theologenkommission sie zum Gegenstand ihrer Sitzung vom Dezember 1974 gewählt hat [1]. Der intensiven gemeinsamen Bemühung scheint bislang der erwünschte Erfolg einer zufriedenstellenden Klärung versagt geblieben zu sein. Jedenfalls ist nicht davon die Rede, daß sich irgendwo ein Konsens anbahnt, eher ist das Gegenteil der Fall. Es mehren sich die Variationen in der Stellungnahme zum Thema. G. E. Moore meinte seinerzeit, Schwierigkeiten und gegensätzliche Auffassungen, an denen die Ethik so überreich sei, müßten in der Hauptsache auf eine ganz einfache Ursache zurückgeführt werden: Man gebe sich daran, Fragen zu beantworten, bevor man sich exakt vergewissert habe, *was für eine* Frage man beantworten wolle; oft genug komme es vor, daß man zu einer bestimmten Frage weder mit Ja noch mit Nein Stellung nehmen könne, da es sich gar nicht um eine einzige, sondern um ein ganzes Bündel von Fragen handle [2].

Einer dissonanten Diskussion eine solche Diagnose zu stellen, war sicher schon zu Moores Zeiten nicht im mindesten originell. Das tut nichts, wenn die Diagnose nur korrekt ist. Das unverkennbare Engagement, mit dem zur Christlichkeit christlicher Ethik so oder so Stellung genommen wird, mag einer sorgfältigen Analyse der Fragen, die man stellt, und der Sprache, in der man seine Fragen formuliert, nicht gerade förderlich sein. Außerdem könnte einem Moraltheologen der Gedanke kommen, er dürfe sich auf Analysen der genannten Art nicht einlassen, da er sonst nicht bei seiner Sache bleibe, sondern in die Logik abirre [3]. Wie dem auch sei – ob Moores Diagnose in einem bestimmten Fall zutrifft, ob in einer Diskussion klar zu unterscheidende Fragen halb oder ganz ineinandergeschoben werden, so als wären sie eine einzige Frage, das läßt sich nur nachweisen, indem man

[1] *J. Ratzinger*, Prinzipien christlicher Moral (Einsiedeln 1975), hat drei Aufsätze herausgegeben, die mit der Kommissionsarbeit in Zusammenhang stehen: 1. *H. Schürmann*, Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen; 2. *J. Ratzinger*, Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral; 3. *H. U. von Balthasar*, Neun Sätze zur christlichen Ethik. Auf diese Aufsätze wird im folgenden öfter Bezug genommen.

[2] *G. E. Moore*, Principia Ethica (Cambridge [1]1903) Preface.

[3] Vgl. *H. Rotter*, Grundlagen der Moral (Zürich 1975) 8.

die nötigen Unterscheidungen vornimmt und ihre sachliche Tragweite demonstriert. Es sind vor allem zwei Distinktionen, die, wie es scheint, der gegenwärtigen Diskussion über das Proprium christlicher Ethik zugute kommen könnten, und zwar die Distinktionen zwischen: 1. Paränese und normativer Ethik; 2. Genese und Wahrheitswert (Geltung) sittlicher oder sittlich bedeutsamer Einsichten. Es soll nicht behauptet werden, diese beiden Unterscheidungen, wenn konsequent durchgeführt, ließen deutlich erkennen, was genau die Christlichkeit einer christlichen Ethik ausmache. Aber sie dürften doch wenigstens für die Sichtung und Scheidung einiger Fragen von Nutzen sein.

Paränese und normative Ethik

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ruhe die christliche Ethik auf einem nur ihr eigenen Grund auf. Die Abfolge von Evangelium und Gesetz, von göttlichem Indikativ und göttlichem Imperativ scheint das zu beweisen. Ganz deutlich ausgesprochen ist dieses Folgeverhältnis Eph 5, 1 f.: „So ahmet nun Gottes Weise nach als (von ihm) geliebte Kinder und wandelt in der Liebe, wie auch Christus euch geliebt und sich für uns dahingegeben hat." Vom sittlichen Imperativ: „Wandelt in der Liebe", wird gesagt, er habe seinen Maßstab an der Liebe Gottes und an der Liebe Christi zu uns Menschen. Er ist darum Aufforderung, die Liebe Gottes und die Liebe Christi *nachzuahmen*. Aber zugleich werden die Liebe Gottes und die Liebe Christi als Grund dafür angesehen, daß die Christen in der Liebe wandeln sollen. Die zitierten Verse müssen auch so gelesen werden: „Ahmet Gottes Weise nach, *weil* (von ihm) geliebte Kinder!", „Wandelt in der Liebe, *weil* auch Christus euch geliebt hat" [4]. Kurzum, die Liebe Gottes und Christi sind sowohl Grund als auch Maßstab für die von Christen geforderte Liebe. Diesen Zusammenhang findet man ebenso klar ausgesprochen in der, wie man sagen könnte, originär christlichen Fassung des Gebots der Nächstenliebe, Joh 13, 34: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe, daß ihr einander lieben sollt." [5]

Bekanntlich gibt es im NT, vorab im Corpus Paulinum, zahlreiche Belegstellen für diese Art einer Verknüpfung der sittlichen Forderung mit dem Evangelium als dem Wort von Gottes Handeln zum Heil der

[4] *H. Schlier*, Der Brief an die Epheser (Düsseldorf [4]1963) 230 u. 255: „Das kathós schließt ... beides, Vergleich und Begründung, ein. In der Parallelstelle 5,2 überwiegt sogar der begründende Charakter dieser Konjunktion." Siehe auch *H. D. Wendland*, Ethik des NT (Göttingen 1970) 92 u. 95.

[5] *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes (Göttingen 1964) 403: „Mit diesem kathós ... ist nicht der Grad und die Intensität des agapân beschrieben (Loisy), auch nicht allein seine Art und Weise als die des Dienens, sondern es ist damit der Grund des agapân bezeichnet." Vgl. auch *A. Wikenhauser*, Das Evangelium nach Johannes (Regensburg [3]1961) 202.

Menschen [6]. Es sei nur noch an zwei Texte erinnert: Als mit Gott Versöhnte laßt euch mit Gott versöhnen! (2 Kor 5, 19 f.); Als solche, die der Sünde schon gestorben sind, sollt ihr nicht mehr sündigen! (Röm 6, 8–13; vgl. auch 1 Kor 5, 7; Gal 5, 24 f.; ebenso Röm 12, 1 und Eph 4, 1, wo der kerygmatische Teil der Briefe mit ihrem paränetischen Teil verknüpft wird). Häufig wird das Evangelium so zur Sprache gebracht, daß seine Maßgeblichkeit für den Imperativ nur in Erscheinung tritt, insoweit dieser als Sollenssatz wiederholt, was als Evangelium durch einen Ist-Satz ausgesagt wird: Wir sind solche, die schon im Geiste leben; darum sollen wir im Geiste wandeln! (Gal 5, 25). Allerdings, auch im AT wird vom Gesetz gesagt, es habe seinen Grund in den Taten Jahwes für das Heil Israels [7]. Das neutestamentliche Verhältnis von Evangelium und Gesetz ist im AT deutlich wiederzuerkennen in dem von Bund und Tora. Bevor Jahwe in den Zehn Worten seinen sittlichen Willen ausspricht, erinnert er daran, daß er Israel aus der ägyptischen Knechtschaft befreit, somit sich als sein Erlöser erwiesen hat. Die Rückbindung der sittlichen Forderung an Gottes Heilshandeln charakterisiert demnach die biblische Ethik im Ganzen. Aber da das neutestamentliche Evangelium sich zweifellos vom alttestamentlichen unterscheidet, so läßt sich annehmen, daß es auch der sittlichen Forderung ein eigenes Gepräge gibt. Das alles ist oftmals dargelegt worden und hat etwas Einleuchtendes an sich. Trotzdem mag man sich veranlaßt sehen, einmal genauer nachzuprüfen, was im Verhältnis von Evangelium und Gesetz, von Bund und Tora so einleuchtend zur Sprache kommt. Als erster Text für diese Nachprüfung sei Dt 15, 12–15 ausgewählt. Es werden dort Verordnungen gegeben für die Freilassung von Sklaven. Ist ein Sklave Hebräer, so soll er nach sechs Jahren Sklavendienst freigelassen und bei dieser Gelegenheit mit allem Lebensnotwendigen versehen werden. Nachdem das festgelegt ist, heißt es zur Begründung: „Denke daran, daß (auch) du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten und daß der Herr, dein Gott, dich befreit hat; darum gebiete ich dir heute dieses!" Das in diesem Text angegebene Verhältnis von alttestamentlichem Evangelium und Gesetz läßt sich offensichtlich auf den kurzen Satz bringen: Wie du, als du Sklave warst, befreit worden bist, so sollst auch du deine Sklaven freilassen! Man braucht nicht viel Scharfsinn, um darin die Goldene Regel wiederzuerkennen. Als Grundform dieser Regel gelte die Formel: Behandle die andern so, wie du von den andern behandelt werden willst. Es darf dabei unterstellt werden, jeder wolle vom andern *gut* behandelt werden. Man kann nun die

[6] Das Evangelium, verstanden als Wort Gottes, ist selbstverständlich zuerst performative Rede, d. i. verbum efficax.

[7] *G. von Rad*, Theologie des AT, Bd. 1 (München [5]1968) 207 f.; *N. Lohfink*, Das Siegeslied am Schilfmeer (Frankfurt 1964) 151 ff.

Goldene Regel in zwei andere Formeln transformieren, je nachdem ob man sich auf die gute Behandlung durch andere als etwas schon Geschehenes oder als etwas noch zu Erwartendes bezieht: 1. Du bist von andern gut behandelt worden; behandle auch du die andern gut; 2. Behandle die andern gut, und auch du wirst von andern gut behandelt werden (Variante: damit auch du von andern gut behandelt wirst). Man braucht nur den weiteren Schritt zu tun und auch Gott (Jahwe, Christus) zu den andern zu zählen, und man scheint im Verhältnis von Evangelium und Gesetz (Bund und Tora) die in die Formel 1 transformierte Goldene Regel vor sich zu haben: Gott hat dir Gutes getan; tu auch du den andern Gutes. Damit stellt sich die Vermutung ein, im Verhältnis von Evangelium und Gesetz könne es kaum um normative Ethik gehen. Die Goldene Regel, im Sinne von Mt 7, 12 und Lk 6, 31 ausgelegt, definiert das sittlich Gute. Das sittlich Gute ist aber nur notwendiger, nicht zureichender Bestimmungsgrund für das sittlich Richtige [8]. Aber selbst die Goldene Regel wird durch das Verhältnis von Evangelium und Gesetz nicht eigentlich analysiert und begründet, sondern eher in Erinnerung gerufen und in den Dienst einer eindringlichen Mahnung gestellt. Die Aufforderung: Tu den andern Gutes, wie Gott dir Gutes getan hat!, heißt im Grunde: Handle so, wie es die Goldene Regel gebietet!, was wiederum gleichsinnig ist mit der Mahnung: Handle sittlich gut! Wer sich so an einen andern wendet, übt ohne allen Zweifel Paränese.

Die Dt 15, 12 niedergelegte Rechtsbestimmung, man solle jemanden aus dem eigenen Volk nicht länger als sechs Jahre als Sklaven behalten, kann sicher nicht als sittlich richtige Bestimmung ausgewiesen werden durch einen Hinweis darauf, daß Jahwe einst Israel aus ägyptischer Knechtschaft befreit hat. Die sittliche Richtigkeit dieser Rechtsbestimmung wird offensichtlich vorausgesetzt. Die Erinnerung an Jahwes Befreiungstat soll dazu dienen, den Angesprochenen zur Einhaltung der Rechtsbestimmung zu bewegen: Laß einen Sklaven frei, wenn es deine Rechtspflicht ist, ihn freizulassen [9]. Der paränetische Charakter des Dekalogs ergibt sich ohnehin schon daraus, daß seine Gebote und Verbote durchweg die logische Form sittlicher Selbstverständlichkeiten haben. Die Maßgeblichkeit des Heilshandelns Gottes läßt sich hier rekonstruieren, indem man den Inhalt des Evangeliums sowohl von der ersten wie von der zweiten Tafel des Dekalogs her auslegt: 1. Jahwe hat dich befreit vom Sklavendienst für fremde Götter; darum sollst du keine fremden Götter neben Jahwe haben! 2. Jahwe hat dir Recht verschafft; darum sollst auch du den andern Recht verschaffen. Es dürfte völlig klar sein, daß die inhaltliche

[8] *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile (Düsseldorf 1973) 56 ff.

[9] *G. von Rad*, Das fünfte Buch Mose, ATD 8 (Göttingen 1964) 77 z. St.: der Text „schiebt dem Hörer die Gehorsamsfrage aufs Persönlichste ins Gewissen."

Aufgliederung des Dekalogs sich nicht aus der Befreiungstat Jahwes (allein) herleiten läßt.

Eph 5, 3 ff. wird der sittliche Imperativ: „wandelt in der Liebe!" ausführlich expliziert durch analytisch evidente Verbots- und Gebotsreihen: nicht Unzucht, Unkeuschheit, Habsucht, törichtes Geschwätz oder leichtfertiger Scherz, nicht Götzendienst; sondern Danksagung, Güte und Gerechtigkeit. Die Art und Weise, wie hier die Liebe (agape) negativ abgegrenzt wird durch die Aufzählung von Lastern, läßt die starke Vermutung aufkommen, es sei schon zur Selbstverständlichkeit geworden, daß Liebe der Inbegriff der sittlichen Forderung ist, weshalb das Wort „Liebe" formaliter als sittliches Wertungswort gebraucht wird ganz wie „Güte" und „Gerechtigkeit" [10]. Man vergegenwärtige sich, von was für einer Liebe Gottes und Christi im neutestamentlichen Evangelium die Rede ist. Es ist die Liebe dessen, der die Menschen mit sich versöhnt, sie von ihrer Sünde befreit, gerecht macht und in den Dienst der Gerechtigkeit stellt. Es handelt sich mithin um eine Liebe, die sich auf den Menschen als ein sittliches Wesen bezieht und die darum in sich selbst sittlich charakterisiert ist. Das Evangelium ist eine Aussage über die sittliche Güte Gottes, wie diese sich als solche bekundet an den Menschen, die, gemessen an der sittlichen Forderung, sich als Sünder erweisen. Insofern spricht sich schon das Evangelium selbst in der Sprache der Moral aus.

Evangelium und Gesetz, wenn formuliert, gehen allerdings in unterschiedliche ethische Sätze ein. Das Gesetz artikuliert sich in Sollenssätzen wie: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; es ist sittlich gut und gefordert, daß jeder seinen Nächsten liebt wie sich selbst. Das Evangelium hingegen äußert sich in Sätzen wie: Gott vergibt dir deine Sünden; du bist der Sünde gestorben und in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt. Das sind zwar indikativische Sätze. Sie sagen etwas aus über Gottes faktisches Handeln und über des Menschen faktische Befindlichkeit. Aber zugleich beurteilen sie dieses Handeln und diese Befindlichkeit von einem sittlichen Standpunkt aus. Sie sind ethische Sätze im selben Sinn wie: Peter ist gerecht, weil er Gleiches gleich behandelt. Dabei ist die ethische Regel, gerecht sei, wer Gleiches gleich behandelt, als gültig und anerkannt vorausgesetzt. Die Aussage hat in recto zu ihrem Gegenstand Peters frei eingenommenes Verhältnis zu dieser ethischen Regel: Peter verhält sich faktisch so, wie es die ethische Regel fordert. Das alles besagt: Das Evangelium handelt von sittlicher Güte als einer *Wirklichkeit*. Insofern das Evangelium im Handeln Jesu Christi besteht, bekundet es sittliche Güte,

[10] Das Wort „agape" steht auch in Tugendkatalogen. Vgl. Gal 5,22; 2 Kor 6,6; 1 Tim 6,11.

die zur Wirklichkeit geworden ist durch vollendeten Gehorsam. Auch insoweit den Christen zugesprochen, meint das Evangelium im Gehorsam verwirklichte sittliche Güte: Die Christen sind der Sünde gestorben, wie es von ihnen gefordert ist, und in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt, wie es von ihnen gefordert ist. Als Kunde vom Handeln Jesu Christi und vom Sein der Christen, ist das Evangelium *erfüllte* sittliche Forderung, wohingegen das Gesetz noch *zu erfüllende* sittliche Forderung ist. Das läßt wiederum erkennen, daß es im Verhältnis von Evangelium und Gesetz nicht um normative Ethik, nicht um die inhaltliche Bestimmung und Artikulation der sittlichen Forderung gehen kann.

Angenommen, jemand sei gerecht, er beweise das durch sein Denken und Handeln; so ist er dadurch für jeden, der sich zur Gerechtigkeit aufgefordert weiß, ein *Vorbild*. Wenn ich anerkenne, daß Peter mich gerecht behandelt hat, so trifft mich eben dadurch die Mahnung: Wie Peter dich behandelt hat, so behandle auch du ihn und die andern. Damit ist man wieder bei der Goldenen Regel. Der Christ anerkennt, daß Gott ihm nichts als (sittliche) Güte und Liebe erwiesen hat. Also findet er sich kraft dieser Anerkennung aufgefordert, Gott als sein Vorbild nachzuahmen und ebenso wie Gott allen Gutes zu erweisen (nach dem Maße des ihm Möglichen). Die Goldene Regel, in die Formel 1 transformiert, macht denjenigen, von dem man Gutes empfangen hat, zum Vorbild für das eigene sittliche Verhalten: Wie Christus uns geliebt hat, so sollen auch wir einander lieben; wie Gott in Christus uns vergeben hat, so sollen auch wir einer dem andern vergeben (Eph 4, 32). Die Maßgeblichkeit des Evangeliums als des Wortes vom Handeln Gottes und vom Handeln Christi zum Heil der Menschen ist die Maßgeblichkeit des Vorbildes. Das Vorbild ist aber von sich aus selbst norma normata. Das leuchtet unmittelbar ein, sooft die Vorbildlichkeit des Vorbildes als Erfüllung der sittlichen Forderung in der Form des Gehorsams charakterisiert werden muß. Dann ist eben die sittliche Forderung die norma normans, der gegenüber das Vorbild als norma normata erscheint. Das gilt auch für die Vorbildlichkeit Jesu Christi, sooft im NT sein Leben und Sterben als Gehorsam, als Erfüllung des Willens des Vaters vorgestellt wird. Es bereitet jedoch einige Schwierigkeiten, von Gottes vorbildlichem Handeln als einer norma normata zu denken. Das ist selbstverständlich nur möglich, wenn man vom Standpunkt des Menschen aus die rein noetische Struktur der Einsicht in Gottes Vorbildlichkeit betrachtet. Nur wenn man annimmt, der Mensch erfahre sich bereits aufgefordert, sittlich gut zu sein, kann für ihn Gott, sobald als die absolute Wirklichkeit sittlicher Güte erkannt, als unbedingt nachzuahmendes Vorbild erscheinen. Würde man sich das Handeln Gottes und das Handeln Christi als den Begriff sittlicher Güte konstituierend den-

ken, so befände man sich in einem theonomen und christonomen Moralpositivismus. Man würde dann implizit behaupten, „sittlich gut handeln" bedeute ebensoviel wie „handeln wie Gott" und „handeln wie Christus", wobei weder das Wort „Gott" noch das Wort „Christus" „sittliches Gutsein" als Bedeutungsmerkmal enthalten dürften. Aber wie jeder Moralpositivismus, so destruiert auch ein theonomer und christonomer Moralpositivismus alle echte Moralität. Die Vorbildlichkeit Gottes und die Vorbildlichkeit Christi sind nicht Maßstab für die *Bedeutung* „sittlichen Gutseins", sondern für die *Verwirklichung* sittlicher Güte. Auf sie wird darum hingewiesen, wo es um die Erfüllung der sittlichen Forderung geht, also im Kontext einer Paränese.

Wollte man vom Handeln Gottes zum Heil der Menschen logisch ursprünglich auf das sittlich gesollte Handeln der Menschen füreinander schließen, so sähe man sich sofort mit der Schwierigkeit konfrontiert, zu bestimmen, in welcher Hinsicht des Menschen Handeln dem Handeln Gottes, wennschon ähnlich, so doch auch zutiefst unähnlich sein müsse. Nur Gott kann sittliche Schuld vergeben. Was heißt es dann, daß die Menschen einander vergeben sollen? Gott wirkt das Heil der Menschen. Die Menschen können demgegenüber meist nur einer für des andern Wohl wirksam tätig werden. Wie läßt sich vom Heil des Menschen aus ermitteln, worin das Wohl des Menschen besteht? Gott ist der Allmächtige. Der Mensch ist ein endliches Wesen, dem von vornherein enge Grenzen gesetzt sind, wenn es gilt, die Gesinnung der Liebe in Taten der Liebe zu übersetzen. Schließlich dürfte bei dieser Bestimmung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nicht vergessen werden, daß wir Menschen keine andere Möglichkeit haben, von Gottes Handeln zu denken und zu sprechen, als die, ursprünglich aus unserer Menschenwelt gewonnene Begriffe und Vorstellungen in Analogie und Gleichnis auf dieses göttliche Handeln anzuwenden.

Die biblische Rede von der Nachahmung Gottes kennt keine dieser Schwierigkeiten, weil sie zu einer Paränese gehört. Das tertium comparationis wird durch einen Ausdruck wiedergegeben, der den Inbegriff sittlicher Güte meint. Nicht anders verhält es sich mit der Vorbildlichkeit Christi. „Jesu Verhalten" ist „Beispiel und Maßgestalt dienender und sich hingebender Liebe" [11]. Was wäre das für eine Liebe, die nicht dienen und sich nicht hingeben wollte? Sie könnte jedenfalls nicht als Summe der sittlichen Forderung begriffen werden. Durch das Wort „dienen" läßt sich „Liebe" gerade als sittliche charakterisieren. Und wenn die sittliche Forderung sich durch ihre Unbedingtheit auszeichnen sollte, wie anders könnte man sie dann anneh-

[11] *H. Schürmann*, a. a. O. 18.

men als „aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele"? Wofern man sittlicher Güte nur ihre Unbedingtheit beläßt, fordert sie in bestimmten Konfliktsituationen auch die Preisgabe des eigenen Lebens. Erst recht ist Feindesliebe Kriterium ihrer Echtheit. „Denn auch die Sünder lieben die, welche sie lieben" (Lk 6, 32) [12]. Was immer man zur Kennzeichnung des Verhaltens Jesu anführen mag, es beweist, daß Jesus die sittliche Forderung als den Willen des Vaters erfüllt hat bis zum Äußersten. Da aber die sittliche Forderung an alle ergeht, so trifft auch alle, die an Jesus Christus glauben, das Gebot: „Wandelt in der Liebe, wie auch Christus euch geliebt und sich für uns dahingegeben hat" (Eph 5, 2). Die Maßgeblichkeit des Handelns Gottes und Christi könnte am ehesten die Vermutung aufkommen lassen, im Verhältnis von Evangelium und Gesetz werde die Antwort gegeben auf die Grundfrage der normativen Ethik. Insofern sie jedoch die Maßgeblichkeit des nachzuahmenden Vorbildes ist, beweist sie, daß bei der Verknüpfung des Gesetzes mit dem Evangelium Paränese geschieht. Allerdings ist damit der tiefste Sinn einer Paränese, die sich auf das Evangelium nicht bloß als Maßstab, sondern vor allem auch als Grund für die Erfüllung der sittlichen Forderung beruft, noch kaum angedeutet. Wenn das Evangelium, den Menschen zugesprochen, schon erfüllte sittliche Forderung ist, wenn Gott die Welt schon mit sich versöhnt hat, wenn also die Menschen schon mit Gott versöhnt *sind*, dann ist nicht recht zu sehen, wozu es noch die Mahnung braucht, die Menschen sollten sich mit Gott versöhnen lassen. Es scheint hier ein Dilemma im ursprünglichen Sinne des Wortes vorzuliegen. Entweder ist der Indikativ des Evangeliums wahr; dann scheint der Imperativ des Gesetzes sinnlos, weil überflüssig. Oder der Imperativ des Gesetzes ist sinnvoll; dann scheint der Indikativ des Evangeliums nicht wahr sein zu können. Das ist das Dilemma, um das es letzten Endes im Streit zwischen Augustinus und Pelagius, zwischen den Reformatoren und der katholischen Theologie sowie innerhalb der katholischen Kirche im sogenannten Gnadenstreit zwischen Dominikanern und Jesuiten ging. Als Auflösung dieses Dilemmas bietet sich an: Eine Paränese, die sich auf das Evangelium als ihren Grund bezieht, gibt zu verstehen, daß die Erfüllung der sittlichen Forderung, wenngleich ganz die freie und verantwortliche Tat des von der Forderung betroffenen Menschen, dennoch zuvor und zugleich von Gott in Christus geschenkte Erfüllung ist.

Eine Paränese, die nicht an das Evangelium erinnert, könnte aus einem pelagianischen Mißverständnis der sittlichen Forderung hervor-

[12] Darum kann Feindesliebe, wenn sie einer nur dem Freund geltenden Liebe entgegengestellt wird, den Inbegriff sittlicher Güte darstellen. Als solche ist sie geeignet, das tertium comparationis zu bilden zwischen dem Handeln des himmlischen Vaters und dem Handeln seiner Söhne. Vgl. Mt 5,44 f.; Lk 6,35.

gehen und bei andern ein solches Mißverständnis hervorrufen oder fördern. Sie könnte Aufforderung zur Werkgerechtigkeit sein und dadurch gerade verhindern, was sie ihrem Wortlaut nach bewirken will, nämlich die Erfüllung der sittlichen Forderung. Anders die Paränese unter Berufung auf das Evangelium. Sie gibt der göttlichen Gnade Raum. Sie hat die paradoxe Form von Phil 2, 12 und 13: Mühet euch um euer Heil mit Furcht und Zittern! „Denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen wirkt um seines Wohlgefallens willen." Hält man sich das vor Augen, so wird möglicherweise noch besser begreiflich, warum Evangelium und Gesetz in der beschriebenen Weise einander entsprechen. Evangelium und sittliche Forderung meinen beide das Heil des Menschen. Das Evangelium, insofern dieses Heil ganz souveräne Gnadentat Gottes ist. Die sittliche Forderung, insofern dieses selbe Heil dem Menschen nur zugesprochen sein kann, indem der Mensch es sich in freiem Gehorsam zusprechen läßt. Die Paränese, die an das Evangelium erinnert, hört deswegen nicht auf, sich in echten Imperativen zu äußern. Sie muß darum in eine zweite Art von Paränese übergehen, in die Paränese, die auf das kommende Gericht hinweist, auf die Vergeltung nach den Werken. Auch sie kann auf die Goldene Regel gebracht werden, und zwar auf die Formel 2 der transformierten Regel: „Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet werden, und verurteilt nicht, so werdet ihr nicht verurteilt werden, sprechet frei, so werdet ihr freigesprochen werden! Gebt, so wird euch gegeben werden! . . . Denn mit welchem Maß ihr meßt, mit dem wird euch wieder gemessen werden" (Lk 6, 37 f.). Das Vaterunser verbindet die Bitte um göttliche Vergebung mit der Versicherung, daß die Bittenden ihrerseits einander Vergebung gewähren. Das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18) gibt an, wie Paränese unter Berufung auf das Evangelium und Paränese unter Hinweis auf das Gericht miteinander zusammenhängen. Nachdem ihm vom König die Schuld von 10 000 Talenten erlassen worden ist, trifft der Knecht einen seiner Mitknechte, der ihm hundert Denare schuldig ist. In dieser Situation ist an den Knecht Paränese in beiden Formen zu richten: Dir ist vergeben worden; vergib auch du deinem Mitknecht; oder es wird dir Vergebung nicht gewährt bleiben! Hier tut sich das weite Problemfeld auf, das die dogmatische Theologie in den Traktaten über die Gnade und die Rechtfertigung behandelt. Darauf braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht eingegangen zu werden. Es kommt nur auf die Einsicht an: Wo im AT und NT die sittliche Forderung vorgebracht wird in Verbindung mit dem Evangelium und dem kommenden Gericht, geschieht Paränese, nicht normative Ethik. Wie schon mehrfach erwähnt, äußert Paränese sich in ethischen Sätzen, deren Wahrheit sich von selbst versteht. Es wäre aber verkehrt, daraus zu folgern, Paränese sei eine Sache, die man nicht

ganz ernst zu nehmen brauche. Gewiß, Paränese vermittelt von sich aus keine neuen sittlichen Einsichten. Aber sie bewirkt oder will bewirken, daß der Angesprochene sich von seinen sittlichen Einsichten persönlich betroffen sein läßt, sie erfährt als Aufforderung, umzukehren, Buße zu tun, sein Leben zu ändern, das zu tun, wovon er weiß, daß er es tun soll. Paränese ist nicht primär nach ihrem Wahrheitswert, sondern nach ihrem Wirkungswert zu beurteilen, ob sie wirkungsvoll oder wirkungslos ist, ob sie gelingt oder mißlingt. Man würde sich von ihr nur eine sehr unzureichende Vorstellung machen, wenn man sie bloß in Tugend- und Lasterkatalogen, in Gebots- und Verbotsreihen wie dem Dekalog und den Haustafeln wiedererkennen wollte. Paränese geschieht auch in Fabeln, Parabeln, Gleichnissen und Erzählungen [13]. Am wirksamsten scheint sie zu sein, wenn sie in der Form des „reinen guten Beispiels" auftritt. Davon schreibt M. Scheler: „Nichts gibt es auf Erden gleichzeitig, was so ursprünglich und was so unmittelbar und was so notwendig eine Person selbst *gut werden läßt*, wie die einsichtige und adäquate bloße Anschauung einer guten Person *in* ihrer Güte" [14].

Unter einer anderen Rücksicht erfährt der Mensch Paränese in ihrer zur Wirkung gekommenen Form an seinem Gewissen, sofern dieses ihn hier und jetzt auffordert, ermahnt, warnt, verurteilt oder freispricht. Alle unter Menschen durch Worte oder wortlos geübte Paränese kann nur gelingen, wenn sie aufgenommen wird vom Gewissen der Angesprochenen und damit zur Paränese von deren eigenem Gewissen wird. Insofern das Gewissen zum Tun des Guten auffordert und das Tun des Bösen verurteilt, vermittelt es Gottes ureigene Paränese. In der reformatorischen Theologie wird diese göttliche Paränese dargestellt in der Lehre von den „usus legis". Diese Lehre hat von Hause aus nichts mit normativer Ethik zu schaffen. Sie handelt davon, wie Gott seinen sittlichen Willen zur Geltung bringt, dem Sünder gegenüber durch Anklage und Schuldspruch, dem Gerechtfertigten gegenüber durch Paraklese. Die Abfolge von Evangelium und Gesetz kennzeichnet biblische Paränese, Joh 13, 34 christliche Paränese im besonderen.

Es sei dem nun eine sehr alte und ökumenisch weit verbreitete These normativer Ethik gegenübergestellt. Sie lautet bei F. Hürth – P. M. Abellán: „Alle sittlichen Gebote des ‚Neuen Gesetzes' sind auch Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Christus hat dem natürlichen Sittengesetz keine einzige moralische Vorschrift rein positiver Art hinzugefügt ... Das gilt auch vom Gebot der Liebe ... Die sittliche Forderung, Gott zu lieben und um Gottes willen auch die Men-

[13] Ein Stück großartiger Paränese liegt vor 2 Sam 12, 1–15.

[14] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Bern/München ^{5}1966) 560. Die erste Hervorhebung ist von mir.

schen, ist eine Forderung des natürlichen Sittengesetzes" [15]. R. Bultmann formuliert die These einmal so: „Es gibt, auf den Inhalt der moralischen Forderung gesehen, keine spezifisch christliche Ethik; und wenn man etwa das Liebesgebot als ein spezifisch christliches Gebot bezeichnen wollte, so soll man bedenken, daß Paulus das Liebesgebot die Zusammenfassung der Gebote des Gesetzes nennt; diese können aber jedem Menschen bekannt sein, ehe er die christliche Verkündigung gehört hat. Jedermann hat ein Gewissen und kann wissen, was gut und böse ist. Echte christliche Verkündigung hat in bezug auf die Ethik nicht besondere Forderungen vorzubringen." [16] Es handelt sich bei dieser These um normative Ethik, insofern sie Stellung nimmt zur Frage, wie der Christ die sittliche Forderung erkenne. Er tue das prinzipiell wie jedermann sonst, nämlich durch sein Gewissen oder seine natürliche Vernunft. Das natürliche Sittengesetz, wie die katholische Theologie es versteht, ist eben der natürlichen Vernunft als ihrem subjektiven Erkenntnisprinzip zugeordnet. Es soll hier nicht darauf eingegangen werden, wie man versucht hat, die zitierte These zu begründen. Ein Suárez, Butler, Newman, Rashdall und viele andere waren in Personalunion ebenso Philosophen wie

---

[15] De principiis, de virtutibus et praeceptis, Pars I (Romae 1948) 43; ebenso *F. Suárez*, De legibus, 1,10 c. 2 n. 5–12; *F. A. Göpfert*, Moraltheologie, Bd. 1 (Paderborn ^{6}1902) 27 (vgl. dort auch die wichtige Fußnote); *E. Genicot*, Theologiae Moralis Institutiones, Vol. I (Lovanii ^{5}1905) 125; *J. Mausbach*, Kath. Moraltheologie, Bd. 1 (Münster $^{2-4}$1922) 64; *A. Vermeersch*, Theologia Moralis, T. 1 (Romae ^{4}1947) Nr. 153; *M. Zalba*, Theologiae Moralis Summa, Vol. I (Matriti 1952) Nr. 368. Alle zitierten Moraltheologen fügen diese These selbstverständlich ein in das Verhältnis von Natur und Gnade, Schöpfung und Bund, und zwar in der Art des Grundsatzes: gratia supponit naturam et perficit eam. Darum schreibt *K. Martin*, Lehrbuch der kath. Moral (Mainz ^{2}1851) 42, das „christliche Gesetz" sei „seinem Inhalt nach Integrierung und letzte Vollendung" des „Naturgesetzes". Fast wörtlich dasselbe *A. Koch*, Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg i. Br. 1905) 58. Auch Kardinal *J. H. Newman* teilt diese Auffassung. Vgl. dazu *E. Bischofsberger*, Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentalethik John Henry Newmans (Mainz 1974) 144 ff. Etwas gegenüber dem natürlichen Sittengesetz Neues sehen die meisten genannten Theologen in den drei Evangelischen Räten. – In der Anglikanischen Kirche wird dieselbe These vertreten allem Anschein nach schon von *R. Hooker* (1554–1600) in seinem klassischen Werk „Of the Laws of Ecclesiastical Polity", Everyman's Library, Vol. 201 (London 1969) 199 ff., bes. 210; sicher von Bischof *J. Butler* (1692–1752) in seinem berühmten Werk „The Analogy of Religion", zuerst veröffentlicht 1736. Vgl. die Ausgabe in der Reihe „Milestones of Thought" (New York 1961) 183; so auch *H. Rashdall*, Christ and Conscience (London 1916).

[16] Glauben u. Verstehen, Bd. III (Tübingen ^{3}1965) 125. Zu andern neueren ev. Theologen, die sich im selben Sinne aussprechen, vgl. *B. Schüller*, Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, TheolPhil 41 (1966) 495 Anm. 22; vgl. auch *E. Troeltsch*, Grundprobleme der Ethik, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Neudruck der 2. Aufl. 1922 (Aalen 1962) 598 f. Von den Reformatoren stellt T. fest: „Das sittliche Naturgesetz ist auch ihnen die Forderung der Vernunft und identisch mit dem Dekalog, der nur eine kurze Zusammenfassung, ein göttlicher Auszug aus dem Naturgesetz ist. Es ist das Sittengesetz des Urstandes und das Sittengesetz Christi, der ja nur den Dekalog bestätigt und erneuert hat." Vgl. ferner *P. Althaus*, Die Ethik Martin Luthers (Gütersloh 1965) 32 ff.

Theologen. Sie dürften sich in der Lage gesehen haben, auf philosophischem Wege die Geltung all jener sittlichen Forderungen nachzuweisen, von denen sie sich als Christen betroffen wußten.

Diese These, die auch heute noch oder heute wieder von einer Reihe Moraltheologen vertreten wird, ist – mirabile dictu – seit einiger Zeit in den Verdacht geraten, nicht nur neu, sondern auch einem rationalistischen Geist entsprungen zu sein. Indem man augenscheinlich Paränese und normative Ethik für ein und dasselbe hält, meint man, durch diese These werde auch die Besonderheit biblischer und christlicher Paränese, mithin jedes Proprium einer christlichen Ethik, bestritten. Dieses Mißverständnis erklärt dann wiederum, daß man sich darangibt, aus der Schrift die Christlichkeit christlicher Paränese aufzuzeigen, in der Meinung, dadurch die vermeintlich rationalistische These der normativen Ethik widerlegt zu haben. Selbstverständlich, der Christ ist aufgefordert, Christus nachzufolgen und ihn nachzuahmen. „Jesu Verhalten" ist „Beispiel und Maßgestalt dienender und sich hingebender Liebe". Sein Wort ist „letztgültige sittliche Norm" [17]. Selbstverständlich, „Christus ist der konkrete kategorische Imperativ, sofern er ... kraft seines Leidens ... uns innerlich ermächtigt, mit ihm (cum ipso) den Willen des Vaters zu tun [18]. Nur ist mit diesen Aussagen christlichen Glaubens überhaupt nichts zur Frage gesagt, *wie* man noetisch ursprünglich den sittlichen Willen Gottes erkenne, ob nur durch Glauben als eine bestimmte Weise der Erkenntnis oder schon durch Vernunft. Jesu Wort ist „letztgültige sittliche Norm" auch dann, wenn man annimmt, daß „Christus sua auctoritate haec praecepta (naturalia) denuo confirmavit et maiorem vim obligandi eis addidit" [19].

Auffallend an den zitierten Aussagen ist, daß ein Vokabular verwendet wird, das man eher in der normativen Ethik erwartet. Christus sei „der konkrete kategorische Imperativ". Das liest sich so, als ob Kants verschiedene Formulierungen des kategorischen Imperativs ersetzt werden sollten durch eine Aufforderung wie: „Handle jederzeit so, wie Christus gehandelt hat!" Doch wenn man dieser Aufforderung den gleichen logischen Status zuschreiben wollte, den Kant den Formulierungen des kategorischen Imperativs zuschreibt, so wäre man mitten in einem christonomen Moralpositivismus. Aber so ist es wieder nicht gemeint, da Christus insofern „Imperativ" genannt wird, als er „den Willen des Vaters" tut. Dann wäre also der „Wille des Vaters" oder der „Wille Gottes" eigentlich der kategorische Imperativ.

Daß christliche Paränese und normative Ethik nicht dasselbe sind, wird einem nicht lange verborgen bleiben können, sobald man es nicht

[17] So *H. Schürmann*, a. a. O. 17 ff.
[18] So *H. U. von Balthasar*, a. a. O. 71.
[19] *F. Hürth – P. M. Abbelán*, a. a. O. 43.

unterläßt, einzugehen auf solche Fragen wie jene „kasuistischen Entscheidungen von großer Tragweite, vor die sich die heutige Kirche gestellt sieht“ [20]. Darüber kann man sich bei K. Barth unterrichten, der einmal den Versuch unternommen hat, von Jesus Christus her eine normative Ethik zu entfalten. Nach den abenteuerlichen Analogieschlüssen in „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ [21] heißt es schließlich in der „Politischen Entscheidung in der Einheit des Glaubens“, bei seinen Stellungnahmen zu politischen und rechtlichen Fragen sei auch der Christ aufgefordert, „sich seines eigenen Verstandes zu bedienen“ [22]. Die biblische Ethik ist zum weitaus größeren Teil Paränese. Das erklärt, wieso Exegeten ausführliche und vorzügliche Arbeiten zur neutestamentlichen Ethik schreiben können, ohne daß sie sich irgendwann genötigt sehen, die eigentümliche Fragestellung und Problematik einer normativen Ethik ausdrücklich zu formulieren [23]. Gewiß, da Paränese Ruf zur Umkehr und Aufforderung zur Entscheidung zu sittlicher Güte ist, kann man Paränese nicht darstellen, ohne den Unterschied zwischen Gut und Böse zu analysieren. Demgemäß nehmen in exegetischen Arbeiten zur Ethik des NT Themen wie Werkgerechtigkeit, Moralität im Unterschied zu bloßer Legalität, die Unbedingtheit (= Radikalität) der sittlichen Forderung, das Tun des Guten um des verheißenen „Lohns“ willen usw. einen breiten Raum ein. Die weite Sphäre des sittlich Richtigen und Falschen wird in der Paränese des NT oft mit Hilfe von Tugend- und Lasterwörtern umgriffen. Und genauso wird diese Sphäre oft in exegetischen Arbeiten erörtert. Das alles ist in sich völlig unanfechtbar. Nur wenn dann doch zu einer Frage der normativen Ethik Stellung genommen wird, liegt nicht selten eine petitio principii vor, also genau der Fehler, der entstehen muß, wenn man Paränese für ein Argument in der normativen Ethik ausgibt. So wird beispielsweise die Unauflöslichkeit der Ehe mit der sittlichen Forderung absoluter Treue begründet, während in Wirklichkeit der Inhalt ehelicher Treue ganz davon abhängt, ob die Ehe mit Recht für unauflöslich zu gelten hat [24].

---

[20] *H. U. von Balthasar*, a. a. O. erklärt, auf diese Fragen nicht eingehen zu wollen.

[21] ThStudn, H. 20, 1946.

[22] Theol. Existenz heute, N. F. 34, 1952, 8.

[23] Vgl. bspw. die ausgezeichneten Aufsätze von *H. Schlier*, Vom Wesen der apostolischen Ermahnung, in: ders., Die Zeit der Kirche (Freiburg [4]1966) 74–89; Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, in: ders., Besinnung auf das NT (Freiburg 1964) 340–357; ders., Nun aber bleiben diese Drei. Grundriß des christlichen Lebensvollzugs (Einsiedeln 1971); *E. Neuhäusler*, Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung (Düsseldorf 1962); *W. Schrage*, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese (Gütersloh 1961) kommt im Schlußkapitel einer normativen Ethik so nahe, wie es wohl möglich ist, ohne daß der Schritt zur systematischen Ethik gemacht wird.

[24] *K. H. Schelkle*, Theologie des NT, Bd. III (Düsseldorf 1970) 41.

Ein Theologe, von der Bibel her vorwiegend mit Paränese vertraut, scheint es nicht immer ganz leicht zu haben, Zugang zur normativen Ethik zu finden. Er mag z. B. den beiden rivalisierenden Theorien ethischer Normierung, der teleologischen und deontologischen Theorie, begegnen und sich das Urteil bilden: „Paulus kennt . . . ebensosehr das ‚teleologische' Motiv (kommendes Gericht und Vergeltung) wie er ‚deontologisch' von den Implikationen des Glied-Christi-Seins her argumentiert." [25]. Aber wer mit dem kommenden Gericht ‚argumentiert', übt Gerichtsparänese und befaßt sich nicht mit normativer Ethik. Die lex praemians und die lex poenalis setzten die lex moralis (praecipiens vel prohibens) als schon ermittelt voraus. Nur wenn schon feststeht, daß eine bestimmte Handlungsweise sittlich verwerflich ist, kann man sinnvollerweise einschärfen: Wer trotzdem so handelt, wird das Himmelreich nicht ererben. Glied Christi ist man kraft des Evangeliums. Von den Implikationen des Glied-Christi-Seins her ‚argumentieren' bedeutet demnach, Paränese üben unter Berufung auf das Evangelium. Das mag genügen als Beleg dafür, daß es bei der Bestimmung des Propriums einer christlichen Ethik nützlich wäre, Paränese und normative Ethik zu unterscheiden. Im übrigen braucht man bei F. Hürth – P. M. Abellán nur nachzulesen, was sie in den Kapiteln „De fine ultimo", „De virtutibus theologicis", „De actu salutari et honesto" sowie „De lege nova" schreiben, und man wird nicht länger daran zweifeln, daß ihre These zur normativen Ethik keineswegs besagt, es gebe kein Proprium christlicher Ethik. Die Auffassung, das Gebot der Liebe als Inbegriff der sittlichen Forderung sei der natürlichen sittlichen Vernunft prinzipiell (per se) einsehbar, ist einem Einwand ausgesetzt, der zwar nicht geradezu auf ihre Bestreitung, wohl aber auf ihre wesentliche Einschränkung abzielt. Man erinnert an all die Irrungen und Wirrungen, denen erfahrungsgemäß Menschen erliegen, die sich für ihr Verständnis der sittlichen Forderung allein auf ihre natürliche Vernunft verlassen müssen. Paulus zeichnet davon ein eindrucksvolles Bild in Röm 1. Dieses Urteil des hl. Paulus bemüht man sich durch vielerlei Belege zu bestätigen, beispielsweise indem man zum Vergleich mit der christlichen Ethik Aristoteles, Epikur, die Stoa, Kant oder Scheler u. a. heranzieht. All diese historischen Ausformungen einer philosophischen Ethik sollen durch ihre Mängel und Irrtümer demonstrieren, was es tatsächlich mit der Vernunft des Menschen auf sich habe. Auf den Glauben sei Verlaß, nicht auf die Vernunft. Zum Zweck einer Prüfung dieses Einwandes empfiehlt es sich, zwischen der Genese und dem Wahrheitswert sittlicher Einsicht zu unterscheiden.

[25] *J. Ratzinger*, a. a. O. 61 Fußnote.

Genese und Wahrheitswert (Geltung) sittlicher Einsicht

Unter „christlicher Ethik" versteht man oft die sittliche Forderung, wie Jesus selbst sie gelebt und verkündet hat. Für jeden, der an Jesus glaubt, ist das ein normativer Begriff von Ethik. Die Person Jesu verbürgt ihm die Geltung oder die Wahrheit dieses Verständnisses der sittlichen Forderung. Man muß dann fragen, ob das, was ein Martin Luther, Johannes Calvin oder Alfons von Liguori an Ethik geschrieben und gepredigt haben, „christliche Ethik" genannt werden kann. Das hängt offensichtlich davon ab, ob und in welchem Ausmaß sie tatsächlich das interpretierend wiedergeben, was sie sicher wiedergeben wollten, nämlich die sittliche Forderung, wie Jesus sie gelebt und verkündet hat. Luther hätte einem von Liguori und ein von Liguori einem Luther nur unter substantiellen Einschränkungen zugestanden, er trage christliche Ethik vor. Jeder hätte zur Rechtfertigung seiner Kritik von sich selbst weg auf das NT oder bestimmte Schriften des NT verwiesen. In der Tat, wer sich ein Urteil über christliche Ethik im definierten Sinn bilden will, muß sich darauf verlegen, aus diesen Schriften herauszuarbeiten, wie Jesus die sittliche Forderung verstanden und ausgelegt hat. Er wird dabei eventuell auch einen Luther, Calvin oder von Liguori als Kommentator heranziehen, aber ihnen nur insoweit zustimmen, als sie ihm helfen, die ursprüngliche sittliche Botschaft Jesu zu begreifen. Zum Zweck eines Vergleichs soll der christlichen Ethik jenes Verständnis der sittlichen Forderung gegenübergestellt werden, das der natürlichen Vernunft per se zugänglich ist. Es könnte „natürliche Ethik" oder „philosophische Ethik" heißen. Auf welche Weise läßt sich diese natürliche Ethik gewinnen? Man könnte auf den Gedanken kommen, in diesem Falle müsse man sich an die Philosophen halten, an Aristoteles, die Stoa und Kant. Aber sofort würde sich die Frage nach dem Wahrheitswert stellen: Kant, gestützt allein auf seine Vernunft, legt die sittliche Forderung so und so aus; aber ist seine Auslegung auch richtig? Diese Frage ist allein schon deswegen unvermeidlich, weil ein Aristoteles, die Stoa und Kant zumindest nicht vollkommen einer Meinung sind über das rechte Verständnis der sittlichen Forderung. Offensichtlich verhalten diese Philosophen sich zu der richtigen (wahren) natürlichen Ethik, wie Luther, Calvin und von Liguori sich zur normativ verstandenen christlichen Ethik verhalten. Sie sind zwar alle darauf aus, von ihrer Vernunft einen richtigen Gebrauch zu machen und die sittliche Forderung richtig auszulegen. Aber ihr bloßes Wollen ist kein Kriterium für ihren Erfolg. Wer sich über den Erfolg unterrichten will, hat keine andere Möglichkeit als die, sich selbst ans Philosophieren zu begeben und sich reflex darüber Rechenschaft abzulegen, welches Verständnis der sittlichen Forderung sich seiner Vernunft als richtig darbietet.

Wenn er klug ist, wird er dabei auch bei Aristoteles, Kant und andern in die Schule gehen. Nur ein „iurare in verba magistri" darf es für ihn nicht geben. Er muß systematisch philosophische Ethik betreiben, was etwas anderes ist als das Studium der Geschichte philosophischer Ethik.

Außer dem dargelegten normativen Begriff christlicher und natürlich-philosophischer Ethik gibt es noch einen andern Begriff von Ethik, der „historisch-genetisch" genannt werden kann. Es ist durchaus üblich, von Luthers, Calvins oder Liguoris Ethik ohne jede Einschränkung zu sagen, es handle sich um christliche Ethik. Wie ist dann das Adjektiv „christlich" zu verstehen? Es dient dazu, diese Ethik von ihren ‚Erzeugern' und von der Weise ihres ‚Erzeugtwerdens' her zu charakterisieren. Luther, Calvin und von Liguori waren Christen und Theologen. Es war ihre erklärte Absicht, die Ethik Jesu zu verstehen und auszulegen. Sie geben das dadurch zu erkennen, daß sie sich in ihrer Argumentation auf das NT als ihre letzte Autorität stützen. Das ist Grund genug, sie „christliche Ethiker" und ihre Ethik eine „christliche Ethik" zu nennen, wobei man offenläßt, in welchem Ausmaß ihre Ethik übereinstimmt mit der Ethik, die Jesus selbst gelebt und verkündet hat. Von „natürlicher" und vor allem „philosophischer Ethik" spricht man wohl meistens in diesem historisch-genetischen Sinn. Es kommen einem nicht die geringsten Bedenken, ebenso die Ethik eines G. E. Moore wie die eines H. A. Prichard „philosophische Ethik" zu nennen, obwohl beide die sittliche Forderung weitgehend gegensätzlich auslegen, also zumindest nicht beide die richtige (wahre) natürliche Ethik erreicht haben können.

Wenn Theologen, Exegeten wie Systematiker, einen Vergleich zwischen christlicher Ethik und natürlicher Ethik anstellen, denken und schreiben sie von christlicher Ethik durchweg in einem normativen Sinn. Sie berufen sich dabei auf einen Augustinus, Thomas von Aquin oder Luther nicht so, als wären diese ihre letzten Gewährsleute, von denen aus nicht an eine höhere Instanz appelliert werden könnte. Dieselben Theologen sprechen jedoch meistens von der natürlichen Ethik in einem historisch-genetischen Sinn. Das ist völlig legitim, so oft man, wie vor allem Exegeten, von einer vorwiegend historischen Absicht geleitet ist. „Um die Eigenart des urchristlichen Ethos recht klar herauszuarbeiten", kontrastiert man mit ihm „erst die jüdische, dann die heidnische Ethik" der Umwelt des Urchristentums [26]. Nur muß man sich dabei bewußt bleiben, daß eventuelle Unterschiede zwischen dem urchristlichen Ethos und der stoischen Ethik nicht auch Unterschiede zwischen christlicher Ethik und einer normativ verstandenen natürlichen Ethik zu sein brauchen. Es heißt beispielsweise, der

[26] *H. Preisker*, Das Ethos des Urchristentums (Darmstadt ³1968) 11.

„Begriff der tapeinophrosyne" begegne „in der Profangräzität nur in sensu malo". In der Stoa komme er sogar in den Lasterkatalogen vor [27]. Daraus kann nicht gefolgert werden, die im NT „tapeinophrosyne" genannte sittliche Haltung sei einer normativ verstandenen natürlichen Ethik fremd. Es könnte ja sein, daß die Stoiker in diesem Punkt keinen guten Gebrauch von ihrer Vernunft gemacht haben, wie ja auch ein Christ und Theologe in seinem Glaubensverständnis irren kann. Wie das angeführte Beispiel zeigen kann, braucht es allerdings auch für einen historisch gemeinten Vergleich einige Vertrautheit mit der systematischen Ethik. Wenn das Wort „tapeinophrosyne" bei den Stoikern in den Lasterkatalogen vorkommt, im NT dagegen eine sittliche geforderte Grundhaltung meint, so ergibt sich daraus unmittelbar nur, daß Stoa und NT vom *Wort* „tapeinophrosyne" einen konträren sittlich-wertenden Gebrauch machen. Darin käme nur dann auch eine konträre sittliche Beurteilung einer bestimmten inneren Einstellung zum Ausdruck, wenn Stoa und NT diese Einstellung logisch vorgängig zu ihrer sittlichen Beurteilung in allen relevanten Merkmalen gleich charakterisierten.

Es scheint indessen nicht selten vorzukommen, daß Theologen in systematischer Absicht *die* christliche Ethik mit *der* natürlichen Ethik vergleichen wollen und dabei so vorangehen: Sie geben als natürliche Ethik die Ethik irgendwelcher Philosophen aus, die Ethik eines Epiktet, Kant, Scheler oder Bloch; oft genug in Form sehr summarischer philosophiegeschichtlicher Erinnerungen oder durch Hinweise auf das, was an philosophischer Ethik gerade en vogue ist. Dabei scheint zudem noch der Gedanke mitzuspielen, genuine philosophische Ethik sei das, was die andern, d. h. die Nichtchristen, an Ethik betreiben [28]. Es ist klar, auf diese Weise kommt ein von vornherein schiefer (und unfairer) Vergleich zustande. Z. B. stehen dann einander gegenüber die *eine* christliche Ethik, in sich wahr und gewiß, und die scheinbar verwirrende Meinungsvielfalt der Philosophen, angefangen von einem Plato bis zu den neueren Positivisten und Analytikern. Die Überlegenheit der christlichen Ethik, die auf *diese* Weise in Erscheinung treten soll, erklärt sich einfach durch ein logisches vitium subreptionis. Man braucht „christliche Ethik" nur in einem historisch-genetischen Sinn zu nehmen, und es fällt nicht sonderlich schwer, von ihr ein ähnlich verwirrendes Bild zu zeichnen wie von der historisch-genetisch verstandenen philosophischen Ethik.

---

[27] *W. Schrage*, a. a. O. 204.

[28] Umgekehrt halten manche philosophische Ethiker es für „unfein", sich mit theol. Ethik zu befassen. Man kann Philosophen begegnen, die allen Ernstes der Meinung sind, unter Theologen sei der theonome Moralpositivismus herrschende Lehre.

Ordnet man die christliche Ethik dem Glauben, die natürliche Ethik der Vernunft zu, so manifestiert sich derselbe Fehler in der Art und Weise, wie man oft Glaube (fides) und Vernunft (ratio) miteinander vergleicht. Man denkt von „Glaube" in einem normativen Sinn, so daß „Glaube" ebensoviel heißt wie „wahrer Glaube". Das mag deswegen besonders nahe liegen, weil in theologischer Sprache „Glaube" sehr oft für „Glaubenswahrheit" (fides quae creditur) steht. Im Unterschied dazu nimmt man das Wort „Vernunft" in einem genetischen Sinn, weshalb man ohne Inkonsistenz der Vernunft alle möglichen Selbsttäuschungen und Irrungen zuschreiben kann. Das liegt nun wiederum insofern nahe, als man meist von „Vernunft" als einem Erkenntnis*vermögen* denkt. Unter den gemachten Annahmen leuchtet es ohne weiteres ein, daß der Glaube gegenüber der Vernunft die Aufgabe eines kritischen Wächters wahrzunehmen hat, da nun einmal die Wahrheit den Irrtum als solchen aufdeckt. Nur ist es kein großes Kunststück, das Verhältnis von Glaube und Vernunft so zu fassen, daß unvermeidlich eine Vertauschung der Rollen stattfindet. Man gebrauche das Wort „Glaube" in einem genetischen Sinn, woraufhin es auch Irrglauben und Aberglauben in sich begreift. Alsdann verstehe man „Vernunft" in einem normativen Sinn, so daß damit nur die „wahre Vernunft" (= „die das Wahre erkennende Vernunft") gemeint ist. Und schon kommt der Vernunft dem Glauben gegenüber das Amt eines kritischen Wächters zu. Und tatsächlich mag sich als logisch absurd erweisen, was ein Theologe für ein mysterium fidei ausgibt [29]. Will man Glaube und Vernunft unter einem gnoseologischen Aspekt miteinander vergleichen, so muß man wahre Glaubenserkenntnis wahrer Vernunfterkenntnis oder Glaubenswahrheiten Vernunftwahrheiten gegenüberstellen. Dann wird sich als Verhältnisbestimmung ergeben: fides supponit rationem et transcendit eam. Dementsprechend sind miteinander zu vergleichen die sittliche Forderung, wie Jesus sie gelebt und verkündet hat, einerseits und die sittliche Forderung, wie sie sich als Vernunftwahrheit darbietet, anderseits. Da der Christ an Jesus Christus glaubt, hat er die Gewißheit, daß Jesus die sittliche Forderung durch sein Leben vollkommen erfüllt und durch sein Wort authentisch ausgelegt hat. Er hat damit auch allen Grund, sich in rebus morum auf Jesus als unfehlbare Autorität unbedingt zu verlassen. Nur folgt daraus nicht im mindesten, daß die von Jesus gelebte und ausgelegte sittliche Forderung den Bereich möglicher Vernunfterkenntnis übersteigt. Theologisch gesehen, ist die sittliche Forderung, soweit der natürlichen Vernunft prinzipiell zugänglich, Gebot des

[29] Vgl. dazu *J. Ratzinger*, a. a. O. 61: Es gibt „zu allen Zeiten beides, den Vernunft-Schein und das Erscheinen der Wahrheit durch die Vernunft". Ohne Zweifel. Nur gibt es zu allen Zeiten auch den Schein des Glaubens und das Erscheinen des Wortes Gottes durch den Glauben.

Schöpfers. Hält man sich das vor Augen, so ist nicht zu sehen, wie man ausschließen könnte, daß Jesus gerade das Gebot des Schöpfers gegen eventuelle Mißverständnisse wieder hätte zur Geltung bringen wollen. Doch davon abgesehen, ob und inwieweit die sittliche Forderung, wie Jesus sie gelebt und interpretiert hat, im Bereich möglicher Vernunfteinsicht liegt, das muß sich grundsätzlich dadurch herausfinden lassen, daß man den Versuch unternimmt, die sittliche Botschaft Jesu von der Vernunft her einsichtig zu machen. Man hat sich hier auch als Christ und Theologe aufs Philosophieren einzulassen. Es kann dagegen nicht eingewendet werden, da der Christ nun einmal glaube, tauge er schlecht für ein solches Philosophieren; er neige dazu, für Vernunfterkenntnis auszugeben, was er letztlich nur seinem christlichen Glauben verdanke. Diese Neigung zu einem Rationalismus gibt es. Nur gibt es bei Theologen auch die entgegengesetzte Neigung zu einem Fideismus: die Möglichkeiten der Vernunft möglichst eng zu fassen, damit der Bereich des Glaubens sich desto weiter erstrecke. Dem Fideisten sind philosophische Skepsis und philosophischer Positivismus die liebsten unter allen historischen Erscheinungsformen der Philosophie. Doch wie sollte jemand, der die Bereiche des Glaubens und der Vernunft gnoseologisch gegeneinander abzugrenzen versucht, anders irren können als dadurch, daß er entweder rationalistisch oder fideistisch denkt? Wenn aber der Christ nur deswegen für die Philosophie schlecht taugen sollte, weil er irren kann, so taugt jedermann sonst auch schlecht für die Philosophie, weil jedermann sonst auch irren kann.

Ob jemand, der philosophische Ethik systematisch betreibt, Christ ist oder nicht, das sagt zunächst nur etwas über die Genese, nicht aber über den Wahrheitswert seiner Ethik aus. Es scheint sich zu empfehlen, daß man sich an einem ganz einfachen Beispiel daran erinnert, inwiefern Fragen der Genese und Fragen des Wahrheitswertes einer (wirklichen oder vermeintlichen) sittlichen Einsicht auseinandergehalten werden müssen. Ein Schüler macht seine Rechenaufgaben und schreibt nieder: $2+2=5$. Man kann nun fragen, ob diese arithmetische Aussage wahr oder falsch ist, mit welchem Recht wir behaupten, sie sei ein Fehler. Dabei geht es um den Wahrheitswert einer arithmetischen Aussage. Man kann aber auch fragen, wie es gekommen sei, daß der Schüler diesen Fehler gemacht habe, ob er mit seinen Gedanken woanders war oder bei der Erläuterung der Additionsregeln gefehlt habe. Dabei geht es um die genetische Erklärung einer irrigen arithmetischen Aussage. Man wende nicht ein, das Beispiel sei schlecht gewählt, da zwischen einer arithmetischen Aussage und einem sittlichen Werturteil ein fundamentaler Unterschied bestehe. Dieser Unterschied braucht nicht bestritten zu werden. Vorausgesetzt jedoch, man anerkennt, daß auch sittliche Aussagen *wahrheitsfähig* sind, d. h., daß sie

wahr oder falsch sein können, so ist evident, daß auch bei ihnen sauber unterschieden werden muß zwischen ihrer Genese und ihrem Wahrheitswert oder ihrer Geltung [30].

Die Genese vor allem existentiell bedeutsamer Einsichten und Irrtümer hängt allem Anschein nach mit der sittlichen Befindlichkeit der Menschen zusammen. Wer sich einem Leben in Selbstsucht verschreibt, mag dadurch verschlossen werden gegenüber dem sittlich Geforderten, so daß er es tatsächlich nicht erfaßt. Die Vernunft des Menschen ist, wie die Kirche lehrt, „primi hominis culpa obtenebrata" (Dz 1670). Die Enzyklika „Humani Generis" gibt dazu eine Erläuterung. Sittliche Wahrheiten seien derart, daß sie den Menschen zu einem selbstlosen Leben aufforderten. Infolge der Erbsünde stehe der Mensch aber unter dem Einfluß eigensüchtigen Begehrens. In rebus morum rede er sich darum gerne ein, es müsse falsch oder wenigstens zweifelhaft sein, wovon er nicht wolle, daß es wahr sei. Das erkläre, warum der Mensch oft solche Schwierigkeiten habe, zu richtigen sittlichen Einsichten zu gelangen (Dz 2305). Im Hinblick darauf stellt das 1. Vatikanische Konzil fest, es brauche die jüdisch-christliche Offenbarung, damit die Menschen, wie sie faktisch sind, „expedite, firma certitudine et nullo admixto errore" erkennen, „quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt" (Dz 1786). Da anderseits der Glaube auch Gehorsam ist, Umwandlung „durch die Erneuerung des Sinnes", bringt er eine existentielle Aufgeschlossenheit mit sich für das, „was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene" (Röm 12, 2; vgl. auch Phil 1, 9 f.). Das alles sind Aussagen zur *Genese* sittlicher Einsichten und Irrungen. Sie gelten nicht einer gnoseologischen Abgrenzung des Bereichs möglicher Vernunfterkenntnis von der Glaubenserkenntnis. Weder die „Wertblindheit" eines Menschen noch seine existentielle Aufgeschlossenheit bewirken eine Änderung im erkenntnistheoretischen Status eines moralischen Werturteils.

Der (rechtfertigende) Glaube im paulinischen Sinn ist nicht nur eine bestimmte Weise der Erkenntnis, sondern vor allem auch sittlicher Gehorsam, Absage an die Sünde und Entschlossenheit zu einem Leben im Dienst der Gerechtigkeit. Das mag erklären, warum der Glaubens-

---

[30] Vgl. dazu *Kant*, Kritik der reinen Vernunft (Ak. Ausg. Bd. III) 100 f.; *J. Habermas*, Zur Logik der Sozialwissenschaften (Frankfurt 1970) 52 f.: „Nachdem Moore und Husserl, von verschiedenen Seiten ausgehend, die strikte Trennung zwischen logischen und psychologischen Untersuchungen durchgeführt und damit eine alte Kantsche Einsicht wiederhergestellt hatten, ließen auch die Positivisten von ihrem Naturalismus ab ... Seither lassen sich Fragen der Genesis mit solchen der Geltung nicht mehr naiv in einen Topf werfen." Dieses Zitat dürfte wichtig sein, da das von H. herausgestellte Verhältnis von Erkenntnis und Interesse erfahrungsgemäß oft mißverstanden und zur Rechtfertigung der Vermengung von Fragen der Genese mit Fragen der Geltung herangezogen wird.

gehorsam als existentielle Aufgeschlossenheit für das sittlich Gesollte und die Glaubenserkenntnis, insofern von Vernunfterkenntnis abzuheben, bisweilen ungeschieden ineinsgesetzt werden. Die traditionelle katholische Theologie kennt den Begriff einer „fides informis", eines Glaubens, der auch dem Sünder möglich ist, also nicht zugleich fundamentaler sittlicher Gehorsam ist. Anderseits muß der Glaube als sittlicher Gehorsam auch eine existentielle Aufgeschlossenheit bewirken gegenüber der sittlichen Forderung als einer Vernunftwahrheit. Nun ist die Genese von richtigen Einsichten und Irrtümern ein äußerst komplexer Vorgang, bei dem eine Menge verschiedenartiger Faktoren zusammenwirken mögen. Unter diesen Faktoren ist die sittliche Befindlichkeit eines Menschen nur einer, wenn auch möglicherweise ein sehr wichtiger. Die Christen der Urgemeinde haben trotz ihres aufrichtigen Glaubensgehorsams an gewissen Formen der Sklaverei nichts sittlich Bedenkliches gefunden. Man kann darum nur sagen, unter sonst gleichen Bedingungen (ceteris paribus) habe derjenige die bessere sittliche Einsicht, der sich gewandelt habe „durch die Erneuerung des Sinnes". Doch müßte er dadurch – *ceteris paribus* – auch der bessere philosophische Ethiker sein. „Glaube" im Sinne von „Gehorsam" ist ein positives (religiös-)sittliches Wertungswort wie „Treue" und „Gerechtigkeit". Als solches hat es einen konträren Gegensatz in „Unglaube" (= „Ungehorsam") wie „Treue" in „Untreue" und „Gerechtigkeit" in „Ungerechtigkeit". Anders verhält es sich, wenn mit „Glaube" eine bestimmte Weise der Erkenntnis gemeint ist. Vernunfterkenntnis ist etwas anderes als Glaubenserkenntnis. Aber zwischen beiden herrscht kein konträrer Gegensatz, sowenig wie zwischen Sinneserkenntnis und Vernunfterkenntnis. Indem man Erkenntnis als einen Wert in sich selbst betrachtet, kann man die verschiedenartigen Erkenntnisweisen in eine hierarchische Skala bringen, etwa je nach der existentiellen Bedeutsamkeit der Wahrheiten, die einer bestimmten Erkenntnisweise primär zugeordnet sind. Nur werden auch dann keine konträren Gegensätze zwischen diesen verschiedenen Erkenntnisweisen sichtbar. Auch das Wort „Vernunft" wird, nicht ganz unähnlich dem christlichen Wort „Glaube", bisweilen als positives praktisches Wertungswort gebraucht. So kann es etwa heißen, die Vernunft gebiete dieses oder jenes Verhalten. Als praktisches Wertungswort hat es, wie nicht anders zu erwarten, einen konträren Gegensatz, nämlich „Unvernunft". Je nach dem Kontext läuft das Gebot der Vernunft hinaus auf ein zweckentsprechendes, sinnvolles oder auch ein sittlich gutes und richtiges Verhalten. Läßt man nun das gnoseologische Bedeutungsfeld von „Glaube" und „Vernunft" sich überschneiden mit deren Bedeutungsfeld einer religiös-sittlichen und praktischen Wertung, so ergeben sich verblüffende Folgerungen: Der Glaube, weil nicht Vernunft, wird zur Unvernunft; die Vernunft, weil nicht Glau-

be, wird zum Unglauben. Das scheint die These ad absurdum zu führen, auch für den Christen sei die sittliche Forderung ursprünglich Sache der Vernunft und nicht Sache des Glaubens. „Die Abdrängung der inhaltlichen Moral aus dem Bereich des Glaubens ... bedeutet eine Verketzerung der Vernunft." Denn dadurch „wird der Glaube aus dem Raum der Vernunft herausgezogen und das Vernünftige nicht als möglicher Inhalt auch der Welt des Glaubens zugelassen. Damit ist entweder der Glaube für unvernünftig oder die Vernunft für ungläubig erklärt, oder beides zusammen." [31] Ein Argument, so merkwürdig wie die in ihm vorgenommene Umwandlung einer simplen Nicht-Identität in einen konträren Gegensatz, einer gnoseologisch gemeinten Aussage in ein religiös-sittliches Werturteil. Der Umwandlungsprozeß läuft ungefähr über folgende Wortreihen ab: a. Nicht-Glaube (nicht glaubend), ungläubig; b. Nicht-Vernunft (nicht vernünftig), unvernünftig. Versteht man unter „Glaube" im paulinischen Sinn den „Glaubensgehorsam", dann ist es analytisch evident, daß Glaube und Ethos untrennbar zusammengehören. Dann *heißt* eben „Glaube" ebensoviel wie „Entschlossenheit gegen die Sünde und für die Gerechtigkeit". Zum Beleg dafür läßt sich die gesamte paulinische Paränese anführen. Nur ist damit nichts darüber gesagt, ob der Glaube als bestimmte Erkenntnisweise logisch ursprünglich die Einsicht in Gut und Böse, in Sünde und Gerechtigkeit vermittelt. Indem man gerne das noble Wort „Entscheidung" zur Charakterisierung des Glaubens verwendet und von „Glaubensentscheidung" spricht, verwischt man den Unterschied zwischen Glauben als Gehorsam und Glauben als Erkenntnisweise. Denn wir gebrauchen das Wort „entscheiden" sowohl in einem kognitiven wie in einem volitiven Sinn: a. er kann nicht entscheiden (= nicht beurteilen, nicht ausmachen), ob diese Handlungsweise richtig oder falsch ist; b. er kann sich nicht entscheiden (= nicht entschließen), das zu tun, wovon er weiß, daß er es tun soll. Während es völlig unbestritten und unbestreitbar ist, daß der (rechtfertigende) Glaube als Gehorsam Entscheidung für Moralität ist, ist es die quaestio disputata, ob der Christ durch seinen Glauben als Erkenntnisweise darüber entscheide (= sich ein Urteil bilde), worin der Unterschied zwischen Gut und Böse, sittlich Richtig und sittlich Falsch bestehe.

Die Unterscheidung zwischen der Genese und dem Wahrheitswert sittlicher Einsichten sollte hier dazu dienen, den genauen Sinn der traditionellen These zu verdeutlichen, auch für den Christen sei die Erkenntnis der sittlichen Forderung logisch ursprünglich Sache seiner Vernunft und nicht seines Glaubens. Es geht bei dieser These nur um den gnoseologischen Status der Urteile über die sittliche Forderung,

[31] *J. Ratzinger*, a. a. O. 64.

nur um die Frage, ob diese Urteile *logisch* unabhängig von der jüdisch-christlichen Glaubenserkenntnis als wahr oder falsch erweisbar seien. Die These äußert sich überhaupt nicht zur Genese der Erkenntnis der sittlichen Forderung. Sie ist darum vollkommen vereinbar mit all dem, was Schrift, Tradition und Erfahrung sagen über den Einfluß der sittlichen Befindlichkeit des Menschen auf seine sittlichen Einsichten und Irrungen. Und tatsächlich ist es so, daß viele jener Theologen, die diese These verfechten, mit größtem Nachdruck hervorheben, für die Genese richtiger Einsicht in die sittliche Forderung könne die Bedeutung der jüdisch-christlichen Offenbarung schwerlich überschätzt werden [32].

Die Distinktionen zwischen Paränese und normativer Ethik sowie zwischen Genese und Geltung sittlicher Einsichten können die Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik, wie sie derzeit diskutiert wird, nur zu einem Teil klären helfen. Es sei zum Schluß nur noch an ein Problem erinnert, das neuerdings in diesem Zusammenhang zur Sprache gebracht wird. Das Problem ist, wie man sagen könnte, metaethischer Natur. Indem man anscheinend voraussetzt, erst durch jüdisch-christlichen Glauben werde der Mensch seines Verhältnisses zu Gott als seines Schöpfers inne, setzt man die Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik gleich mit der Frage nach dem Proprium einer theistischen Ethik. Die These, die sittliche Forderung, wie Jesus sie verkündet hat, sei der natürlichen Vernunft per se zugänglich, wird dann implizit dahin ausgelegt, die sittliche Forderung Jesu könne sich als gültig erweisen auch unter der Annahme eines Atheismus. Das dürfte eindeutig einer Problemverschiebung gleichkommen. Mit dieser Bemerkung soll selbstverständlich nicht bezweifelt werden, daß es sehr des Nachdenkens wert ist, wie weit man mit einer natürlichen Ethik kommt, wenn man den Atheismus einmal als wahr unterstellt. Wie es scheint, erlaubt es die metaethische Theorie des Dezisionismus, einer Spielart des Nonkognitivismus, darüber aufschlußreiche Überlegungen anzustellen. Nur steht dabei nicht das Proprium einer christlichen Ethik zur Diskussion. Zumindest dem Judentum und dem Islam muß man zugestehen, daß sie mit den Christen der Substanz nach den ersten Glaubensartikel teilen.

[32] Bspw. *J. Butler*, a. a. O. 183: Christ „published anew the law of nature, which man had corrupted; and the very knowledge of which, to some degree, was lost among them ... To which is to be added, that he set us a perfect example, that we should follow his steps."

Die Begründung moralischer Urteile nach R. M. Hare

Von Friedo Ricken, S. J.

R. M. Hare gilt als der bedeutendste Ethiker der *ordinary language analysis*. Das zeigt nicht zuletzt die umfangreiche und differenzierte kritische Reaktion, die seine beiden Bücher „Die Sprache der Moral" und „Freiheit und Vernunft" im angelsächsischen Raum hervorgerufen haben, und die zunehmende Beachtung, die seine Arbeiten auch in der deutschsprachigen Diskussion finden [1]. Das Charakteristische der Ethik Hares besteht in dem Versuch, den Ansatz Kants mit dem des Utilitarismus zu verbinden. Im folgenden wird gefragt, ob dieser Versuch gelungen ist. Dazu soll einer der zentralen Abschnitte bei Hare, seine Theorie der Begründung moralischer Urteile im zweiten Teil von „Freiheit und Vernunft" (S. 105 ff.), diskutiert werden. Die Auseinandersetzung beschränkt sich auf zwei Punkte: 1. die formale Schlüssigkeit des Begründungsverfahrens; im Zusammenhang damit wird es notwendig sein, auf Hares Analyse von „sollen" einzugehen

---

[1] Für wesentliche Verbesserungsvorschläge danke ich Ernst Tugendhat. – *Veröffentlichungen Hares:* The Language of Morals (Oxford 1952); dt. Übers.: Die Sprache der Moral (Frankfurt 1972) (im folgenden: SM). Freedom and Reason (Oxford 1963); dt. Übers.: Freiheit und Vernunft (Düsseldorf 1973) (im folgenden: FV). Die Seitenangaben beziehen sich auf die deutschen Übersetzungen. – H.s Aufsätze sind in folgenden Bänden gesammelt: Essays on Philosophical Method (London 1971); Practical Inferences (London 1971) (dieser Band enthält auf S. 117–120 eine Bibliographie der Veröffentlichungen H.s bis 1971); Applications of Moral Philosophy (London 1972); Essays on the Moral Concepts (London 1972). – *Literatur zu Hare* (ohne Anspruch auf Vollständigkeit; Rezensionen sind von Ausnahmen abgesehen nicht aufgeführt; einige Angaben verdanke ich Hans Kraml SJ): *E. M. Adams*, Mr. Hare on the Role of Principles in Deciding: Mind 65 (1956) 78–80; *R. B. Braithwaite*, Rez. zu The Language of Morals: Mind 63 (1954) 249–262; *R. B. Brandt*, Ethical Theory (Englewood Cliffs, N. J. 1959) 221–225; *J. A. Brunton*, Restricted Moralities: Philosophy 41 (1966) 113–126; *I. Craemer-Ruegenberg*, Moralsprache und Moralität (Freiburg–München 1975) 48–92; *K. Cramer*, Hypothetische Imperative, in: M. Riedel, Rehabilitierung der praktischen Philosophie I (Freiburg 1972) 159–212; 199–204; *H. M. Curtler*, What Kant might say to Hare: Mind 80 (1971) 295–297; *Ch. Daniels*, Hare on the Meaning of ‚Good': Mind 79 (1970) 139–141; *A. R. Dilanni*, L'analyse du langage et les jugements moraux dans l'œuvre de R. M. Hare: RevPhLouv 65 (1967) 281–331; *B. N. Fleming*, Mr. Hare and Naturalism: Analysis 15 (1954/55) 82–85; *R. T. Garner*, Decisions and Justification in the Moral Philosophy of R. M. Hare: Personalist 51 (1970) 157–173; *D. P. Gauthier*, Practical Reasoning (Oxford 1963) 13–15; 96–98; 168–170; *ders.*, Hare's Debtors: Mind 77 (1968) 400–405; *P. J. McGrath*, R. M. Hare: A Prescriptive Theory of Ethics: Philos. Studies 14 (1965) 30–54; *R. Hancock*, A Note on Hare's The Language of Morals: Philos. Quarterly 13 (1963) 56–63; *N. Hoerster*, R. M. Hares Darstellung der goldenen Regel: PhJb 81 (1974) 186–196; *R. L. Holmes*,

(II); 2. Hares Versuch, moralische Urteile durch den Rückgriff auf Neigungen zu begründen (III). Zuvor sei jedoch Hares Begründungsverfahren in groben Umrissen skizziert (I).

I.

Die Begründung eines moralischen Urteils ist nach Hare durch dessen logische Eigenschaften bedingt: Moralische Urteile sind universalisierbar und präskriptiv. Präskriptivität besagt: Moralische Urteile dienen wie alle Werturteile dazu, Handlungen zu leiten. Wie aber unterscheiden sie sich dann von Imperativen? Gewöhnliche Imperative beziehen sich auf eine *individuelle* Situation oder Handlung; Werturteile und moralische Urteile dagegen auf eine *Art* von Situation oder Handlung (SM 10.3; 11.5). Sie sind deshalb notwendig universalisierbar. Das bedeutet: Wer in einem Werturteil einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte Handlung empfiehlt, empfiehlt damit zugleich jeden Gegenstand oder jede Handlung, der (die) dem (der) betreffenden in den relevanten, d. h. den Eigenschaften, aufgrund deren wir ihn empfehlen, gleich ist. Verhält er sich anders, so zeigt er, daß er die Bedeutung der Wertprädikate nicht verstanden hat. Die Universalisierbarkeit der Werturteile beruht darauf, daß sie außer dem präskriptiven auch einen deskriptiven Bestandteil haben: Wir empfehlen eine Sache oder Handlung wegen bestimmter Eigenschaften, z. B. ein Auto wegen seines Beschleunigungsvermögens (SM

The Case against Ethical Naturalism: Mind 73 (1964) 291–295; *W. D. Hudson,* Modern Moral Philosophy (London 1970) 155–248; 294–307; 311–329; *F. Kaulbach,* Ethik und Metaethik (Darmstadt 1974) 126–155; *G. C. Kerner,* The Revolution in Ethical Theory (Oxford 1966) 138–196; *C. R. Kording,* On the Tenability of Liberalism: Mind 79 (1970) 109–114; *D. Locke,* The Trivializability of Universalizability: PhRev 77 (1968) 25–44; *W. G. Lycan,* Hare, Singer and Gewirth on Universalizability: Philos. Quarterly 19 (1969) 135–144; *J. C. Mackenzie,* Prescriptivism and Rational Behaviour: Philos. Quarterly 18 (1968) 310–319; *G. Madell,* Hare's Prescriptivism: Analysis 26 (1965/66) 37–41; *M. Mothersill,* Rez. zu The Language of Morals: JPh 51 (1954) 24–28; *R. W. Mulligan,* The Rationality of R. M. Hare's Moral Philosophy: Mod. Schoolman 49 (1971/72) S. 1–11; *P. J. Olscamp,* Hare's Failure to define Good Reasons: Mind 79 (1970) 241–244; *A. Pieper,* Analytische Ethik – Ein Überblick über die seit 1900 in England und Amerika erschienene Ethik-Literatur: PhJb 78 (1971) 144–176; *dies.,* Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit (Stuttgart 1973) 80–82; *T. M. Reed,* The Implications of Prescriptivism: Philos. Quarterly 19 (1969) 348–351; *A. Ross,* On Moral Reasoning: Dan. Yearbook of Philosophy 1 (1964) 120–132; *E. von Savigny,* Die Überprüfbarkeit der Strafrechtsätze (Freiburg–München 1967) 57–60; 65–67; *ders.,* Die Philosophie der normalen Sprache (Frankfurt 1969) 169–225; *M. G. Singer,* Freedom from Reason, PhRev 79 (1970) 253–261; *D. S. Scarrow,* Hare's Account of Moral Reasoning: Ethics 76 (1965/66) 137–141; *L. W. Summer,* Hare's Argument against Ethical Naturalism: JPh 64 (1967) 779–791; *M. T. Thornton,* Hare's View of Morality: Mind 80 (1971) 617–619; *G. J. Warnock,* Contemporary Moral Philosophy (London 1967) 30–47; *M. Warnock,* Ethics since 1900 (London 1960) 89–92; *H. J. White,* An Analysis of Hare's Application of the Thesis of Universalizability in his Moral Arguments: Austr. JPh 47 (1969) 174–183.

7; FV 2.5). Da diese Eigenschaften den *Grund* der Empfehlung oder Vorschrift darstellen, verhält nur der sich folgerichtig, der jeden Gegenstand oder jede Handlung empfiehlt bzw. vorschreibt, der (die) ebenfalls die genannten Eigenschaften aufweist (FV 2).

Die für die Begründung *moralischer Urteile* entscheidende Frage ist, wie der Zusammenhang von beschreibendem und wertendem Bestandteil ausgewiesen werden kann. M. a. W.: Welchen Grund können wir jeweils dafür anführen, daß wir Handlungen mit diesen bestimmten Eigenschaften, z.B. solche, die zum Glück der anderen beitragen, empfehlen oder vorschreiben? Der wertende Bestandteil ergibt sich nicht analytisch aus dem beschreibenden. Daraus, daß eine Handlung bestimmte Eigenschaften aufweist, folgt nicht analytisch, daß sie vorgeschrieben ist. Das wäre ein Verstoß gegen das Hume'sche Gesetz, nach dem kein Schlußsatz im Imperativ gültig aus einer Prämissenmenge gefolgert werden kann, die nicht mindestens einen Imperativ enthält (naturalistischer Fehlschluß) (SM 5).

Eine erste Antwort ist, daß jedes singuläre Moralurteil ein allgemeines Prinzip impliziert [2]. Z. B. „Du solltest ihm das Geld zurückzahlen, denn du hast es ihm versprochen" impliziert „Man sollte immer das Geld zurückzahlen, das man versprochen hat zurückzuzahlen" (SM 10.3; vgl. SM S. 237). Wie aber wird dieses allgemeine Prinzip begründet? Auf Hares Antwort in „Die Sprache der Moral" möchte ich nicht eingehen. Er vertritt dort offensichtlich einen dezisionistischen Standpunkt: Wir entscheiden uns für diese Prinzipien, ohne daß wir für diese Entscheidung einen Grund anführen könnten [3].

Das in „Freiheit und Vernunft" entwickelte Begründungsverfahren [4] beruht auf Hares Analyse von „sollte", die daher zunächst zu referieren ist. Es wurde bereits gesagt, daß alle singulären „sollte"-Sätze universelle „sollte"-Sätze implizieren. Diese lassen sich durch universelle Imperative ersetzen. Ist es aber überhaupt möglich, universelle Sätze im Imperativ-Modus zu bilden? Hare nennt zwei Schwierigkeiten: 1. Der Imperativ ist auf das Futur beschränkt; ein universeller Satz ist auf alle Zeiten anwendbar. 2. Es lassen sich keine Imperative mit dem unpersönlichen „man" bilden. Hare löst diese Schwierigkeiten durch die Unterscheidung zwischen dem, was er als Phrastikon und Neustikon bezeichnet (SM 2.1; 12.5). Unter dem

---

[2] Ich beschränke mich im folgenden auf moralische Urteile mit dem Prädikat „sollte". Urteile mit anderen moral. Prädikaten, z. B. „gut" oder „richtig", lassen sich nach SM 12.2 f in solche mit „sollte" umformen.

[3] Zur Diskussion vgl. z. B. *Adams, Garner, Kerner* 166; 175–182.

[4] Ich gebrauche das Wort „Begründungsverfahren" im Anschluß an die dt. Übers. der Überschrift von FV 6 „Eine moralische Begründung" (A Moral Argument). Es handelt sich jedoch nicht um eine Begründung im eigentlichen Sinn, sondern um eine Falsifikation.

Phrastikon eines indikativischen oder imperativischen Satzes versteht er den Bestandteil, der den Sachverhalt formuliert, um den es in dem betreffenden Satz geht, ohne jedoch mitzuteilen, welche Stellung der Sprecher zu diesem Sachverhalt bezieht. Die Stellungnahme des Sprechers wird durch das Neustikon hinzugefügt. Mit seiner Hilfe teilt der Sprecher mit, ob er sagen will, daß der im Phrastikon dargestellte Sachverhalt der Fall ist oder herbeigeführt werden soll. Ein universeller Imperativ läßt sich nun dadurch bilden, daß man das Phrastikon eines universellen Indikativsatzes mit einem imperativen Neustikon versieht. Wie lassen sich mit Hilfe dieser Analyse von „sollte" Moralurteile begründen? Hare überträgt in FV 6.2 f. Poppers Falsifikationsmodell auf den praktischen Bereich. Nach Popper gibt es in der Wissenschaft keine induktiven Schlüsse von Beobachtungsdaten auf wissenschaftliche Gesetze. Wissenschaftliche Gesetze sind vielmehr immer bloße Hypothesen. Es gibt kein Begründungsverfahren, das von Beobachtungsdaten zur *Wahrheit* einer Hypothese führt. Das Verfahren der Wissenschaftler besteht vielmehr darin, daß sie Hypothesen aufstellen und durch Experimente zu zeigen versuchen, daß diese Hypothesen falsch sind. Eine Hypothese gilt so lange als wissenschaftliches Gesetz, bis sie durch Experimente falsifiziert worden ist. Die Falsifikation geschieht durch singuläre Tatsachenbehauptungen. Zeigt die Beobachtung, daß p der Fall ist, während aus der Hypothese folgt, daß nicht-p der Fall ist, so ist die Hypothese falsifiziert. Im praktischen Bereich entspricht der wissenschaftlichen Hypothese ein universeller Imperativ. Aus den logischen Regeln von „sollte" ergibt sich, daß wir mit jedem „sollte"-Satz (ausdrücklich oder implizit) einen universellen Imperativ aussprechen. Hare fragt, wie ein solcher Imperativ falsifiziert werden könne. Das Testverfahren besteht in der Frage, ob ich bereit bin, diesem Imperativ zuzustimmen, wenn die von ihm einem anderen Menschen befohlene Handlung mich betrifft. Stellt sich dieser Handlungsweise des anderen von meiner Seite aus eine Abneigung entgegen, so kann ich den an den anderen gerichteten einzelnen Imperativ nicht akzeptieren. Kann ich aber den einzelnen Imperativ nicht akzeptieren, so kann ich auch den universellen Imperativ, aus dem der einzelne logisch folgt, nicht akzeptieren. Damit ist der universelle Imperativ falsifiziert.

II.

Hare faßt in FV 6.2 sein Begründungsverfahren folgendermaßen zusammen: „Wenn wir uns in einem konkreten Fall in der Frage, was wir tun sollten, zu entscheiden versuchen, dann halten wir dabei ... nach einer Handlung Ausschau, auf die wir uns selbst festlegen können (Präskriptivität), von der wir aber auch zugleich bereit sind,

sie als Beispiel für einen Handlungsgrundsatz zu akzeptieren, der auch für andere in ähnlichen Umständen als Vorschrift zu gelten hat (Universalisierbarkeit). Wenn wir uns irgendeinen Handlungsvorschlag ansehen und finden, daß seine Universalisierung Vorschriften ergibt, die wir nicht akzeptieren können, weisen wir diese Handlung als eine Lösung für unser moralisches Problem zurück – wenn wir die Vorschrift nicht universalisieren können, kann sie kein ‚sollte' werden" (S. 108 f).

Halten wir zunächst fest, was nach Hare Ausgangspunkt der moralischen Überlegung ist: „Was sollte ich tun?" ist die Frage eines *rational* Handelnden (SM S. 35). Insofern unterscheidet sie sich von der Frage, was ich am liebsten tun möchte (FV 5.4). Geht man von Hares Analyse von „sollte" in SM 12.5 aus, so zielt die Frage auf eine *Vorschrift*. Kann er mit Hilfe seines Verfahrens diese Frage eines rational Handelnden nach einer Vorschrift beantworten? Was versteht er unter Rationalität? Befriedigt dieser Begriff? Fragen wir zunächst, welche Antworten aufgrund des dargestellten Verfahrens möglich sind.

A. *Was ergibt sich, wenn der hypothetisch angenommene universelle Imperativ nicht falsifiziert wird?* Hares Antwort auf diese Frage ist nicht klar. Es sind zwei Möglichkeiten denkbar:

1. Der hypothetisch angenommene Satz *kann* zu einer allgemeinen Vorschrift werden. Zu diesem Ergebnis führt die Prüfung einer Maxime durch Kants kategorischen Imperativ: Eine Maxime, die als allgemeines Gesetz gewollt werden kann, *kann* zu einer allgemeinen Vorschrift werden. Das bedeutet: Jeder kann so handeln, d. h. es ist *erlaubt*, nach dieser Maxime zu handeln. Interpretiert man Hare in dieser Weise, dann ist seine Frage nach einer Vorschrift nicht beantwortet.

2. Der Fragende akzeptiert den geprüften Satz als allgemeine Vorschrift. Diese Interpretation ist m. E. die einzige Möglichkeit, wie die Geltung universeller präskriptiver Sätze nach Hare verstanden werden kann. Hare spricht deshalb in SM 4 von Prinzipienentscheidungen. Die Sätze, in denen Moralwörter vorkommen, sind normalerweise „Ausdruck von Prinzipienentscheidungen" (SM S. 105). „Wenn ich sage ‚Hiermit erkenne ich dieses oder jenes Prinzip an', dann ist das so gut, als ob ich das Prinzip wirklich verkünde" (SM S. 240). Diese Interpretation wirft zwei Fragen auf: a) Welchen Grund hat der Fragende, den Satz als allgemeine Vorschrift anzunehmen? Wie kann seine Entscheidung gerechtfertigt werden? Aus dem Test ergibt sich nicht, daß eine allgemeine Vorschrift besteht, sondern nur, daß jeder so

handeln *kann*[5]. Daß ein Handlungsgrundsatz als allgemeine Vorschrift akzeptiert werden kann, ist also ein Kriterium für seine Universalisierbarkeit, aber nicht für seine Präskriptivität im Sinne einer Vorschrift. b) Ist die Analyse der universellen „sollte"-Sätze, die Hare nach dieser Interpretation vertritt, haltbar? Daß alle in einer bestimmten Weise handeln sollten, bedeutet danach „Ich will (ich fordere), daß ich und alle anderen in dieser Weise handeln". Bei diesem Satz ist es sinnlos zu fragen, ob er wahr oder falsch sei und wie seine Wahrheit ausgewiesen werden könne. Bei „Alle sollten in dieser Weise handeln" kann man diese Fragen jedoch stellen. Dieser Satz macht keine Aussage über eine Forderung, die ich stelle, sondern über eine Vorschrift, die unabhängig von meinem Willen besteht. Daß beide Sätze nicht dasselbe bedeuten, ergibt sich auch daraus, daß man bei „Ich will (ich fordere), daß . . ." fragen kann, ob ich das will oder fordere, was ich fordern sollte. Dieser Einwand will nicht die Bedeutung der persönlichen Entscheidung für die Annahme eines moralischen Prinzips in Frage stellen. Er will nur zeigen, daß dessen Geltung nicht auf dieser Entscheidung beruht. Daß beides zu unterscheiden ist, ergibt sich daraus, daß man sich auch gegen ein geltendes Prinzip (was immer das bedeuten mag) entscheiden kann. – Am Ende von „Die Sprache der Moral" macht Hare sich selbst diesen Einwand. Er fragt dort, ob die von ihm vorgelegte Analyse von „sollte" dem alltäglichen Sprachgebrauch entspreche, und stellt folgenden Unterschied fest: Nach seiner Analyse, so führt er aus, wären wir es, die mit „sollte"-Sätzen andere zu bestimmten Handlungen auffordern, „doch wenn ich in der gewöhnlichen Sprache sage, daß sie (sc. die Leute) eine bestimmte Art von Handlung tun sollten, bin nicht ich es, der ihnen das sagt; ich berufe mich auf ein Prinzip, das in gewissem Sinn schon besteht; es ist, wie die Moralphilosophen ständig sagen, objektiv" (S. 241). Hare lehnt diesen Einwand mit der Begründung ab, „daß moralische Urteile nicht bloße Tatsachenfeststellungen sein können, und daß sie, wenn sie das wären, nicht die Funktion erfüllen würden, die sie erfüllen, oder daß sie nicht die logischen Merkmale haben würden, die sie haben. Mit anderen Worten, Moralphilosophen können nicht beides haben; entweder müssen sie das unreduzierbar vorschreibende Element in moralischen Urteilen anerkennen, oder aber sie müssen gestatten, daß moralische Urteile, wie sie sie interpretieren, Handlungen nicht in der Weise leiten, wie sie es nach gewöhnlichem Verständnis offensichtlich tun" (ebd.). In dieser Begründung ist m. E. die wichtige Unterscheidung zwischen „objektiv" und „deskriptiv" übersehen. Daß eine

[5] Daß jeder so handeln *kann*, bedeutet nach H., daß der Handlung von meiner Seite her keine Abneigung entgegensteht, wenn ich mich in die Rolle eines von ihr Betroffenen versetze. Dieser Begriff des Könnens wird unten in Teil III diskutiert.

Forderung objektiv ist, besagt nicht, daß sie eine Tatsachenfeststellung ist. Hare verfällt dem Fehler, zusammen mit dem Naturalismus auch den Objektivitätsanspruch moralischer Sätze abzulehnen.

B. *Was ergibt sich, wenn der hypothetisch angenommene Satz falsifiziert wird?* In diesem Fall gibt das Verfahren keine Antwort auf die Frage „Was sollte ich tun?". Die Frage zielt auf eine Vorschrift. Ergebnis des Verfahrens ist die Falsifikation einer universellen Vorschrift. Der Fragende erfährt also lediglich, daß keine universelle Vorschrift besteht, unter die die in Aussicht genommene Handlung fällt. Die Handlung ist also nicht geboten. Damit bleibt jedoch offen, ob sie verboten oder erlaubt ist.

C. Hares Verfahren, das ist das Ergebnis der bisherigen Untersuchung, gibt keine Antwort auf die Frage des rational Handelnden, wenn diese auf eine (universelle) Vorschrift geht. Ist dies aber die einzige Möglichkeit, nach dem richtigen Handeln zu fragen? In welchen Situationen stellen wir überhaupt die Frage, was wir tun *sollten*? In dem Beispiel, durch das Hare sein Argumentationsverfahren verdeutlicht, geht die praktische Überlegung von einer Neigung aus: Ein Gläubiger fragt sich, ob er seine Schulden dadurch eintreiben sollte, daß er den Schuldner ins Gefängnis werfen läßt. „Ohne Zweifel ist er *geneigt,* dies zu tun, oder er *will* (wants) es tun" (FV S. 110; Herv. d. Orig.). D. P. Gauthier [6] hat darauf hingewiesen, daß Hares Frage für dieses Beispiel falsch gestellt ist. Der Gläubiger möchte den Schuldner ins Gefängnis werfen. Er fragt nicht, ob es ihm vorgeschrieben oder geboten sei, dies zu tun; seine Frage lautet vielmehr, ob das, was er tun möchte, erlaubt ist. Nach einer universellen Vorschrift fragt man dagegen, wenn man eine Handlung unterlassen möchte. In diesem Fall lautet die Frage, ob die Unterlassung erlaubt oder die Handlung geboten ist. Kann Hares Verfahren in der Weise abgewandelt werden, daß man von der Frage ausgeht, ob eine Handlung erlaubt sei? Nach Gauthier [7] bricht Hares Begründung zusammen, wenn sie nicht von dem universalisierbar und vorschreibend gebrauchten „sollte" ausgeht. Denn nur aus einem universell vorschreibenden Satz folgen Imperative, die sich gegen die Neigungen des Fragenden richten. Dagegen ist Hare in FV S. 219 (vgl. S. 122) der Ansicht, sein Verfahren sei auch dann schlüssig, „wenn wir anstelle von ‚vorschreiben' ‚erlauben' lesen". Wie Hares Verfahren in diesem Fall abgewandelt werden muß, hat M. P. Thornton in einer Erwiderung auf Gauthier gezeigt: Die Universalisierung von „Ich darf andere in dieser Situation so behan-

[6] Hare's Debtors 400 f.
[7] Ebd. 401–403.

deln" ergibt „Jeder, der in derselben Situation ist, darf andere ebenso behandeln". Daraus folgt der singuläre Satz „x darf in dieser Situation mich so behandeln". Er läßt sich interpretieren als Negation der Aufforderung, daß x mich nicht so behandelt:

(1) Nicht (x behandle mich nicht so).

Nun stehen aber von meiner Seite dem Sachverhalt, daß x mich so behandelt, Abneigungen entgegen. Sie lassen sich in folgendem Imperativ formulieren:

(2) x behandle mich nicht so.

Zwischen (1) und (2) besteht aber ein kontradiktorischer Widerspruch [8], so daß Hares Verfahren für „darf" schlüssig ist. Mit dem in dieser Weise abgewandelten Hareschen Verfahren ließe sich auch eine Antwort gewinnen auf die Frage, ob eine Handlung allgemein vorgeschrieben ist. Dazu wäre zu prüfen, ob die Unterlassung der Handlung generalisierbar ist. Ist das nicht der Fall, so darf die Handlung von niemand unterlassen werden, d. h. sie ist allgemein vorgeschrieben [9]. Man könnte nun fragen: Ist, wenn man von der Analyse von „erlauben" oder „dürfen" ausgeht, Hares These noch haltbar, moralische Urteile seien universalisierbar und *präskriptiv?* Sind auch Sätze, die sagen, daß man so handeln *darf*, präskriptiv, oder sagen sie nur, daß eine Handlung universalisierbar ist, d. h. daß jeder so handeln *kann*? Dieser Einwand trifft Hare nicht, denn er versteht „präskriptiv" in einem weiten Sinn, der „erlaubt" einschließt (FV S. 37 Anm. 7). Nach SM 2.3 (S. 41) können Sätze mit „erlaubt" durch die Negation des imperativen Neustikon wiedergegeben werden: Für „Du kannst (darfst) die Tür schließen" kann geschrieben werden „Ich sage dir nicht, die Tür nicht zu schließen".

Es hat sich ergeben: Hares Verfahren ist *formal* schlüssig, wenn man nicht wie er in FV 6.2 von der Frage ausgeht: „Sollte ich in dieser Weise handeln?", sondern von der Frage „Darf ich in dieser Weise handeln?" (bzw. „Darf ich diese Handlung unterlassen?"). Ich darf in dieser Weise handeln, wenn jeder so handeln kann. Was aber ist nach Hare das Kriterium dafür, daß jeder so handeln kann? Hare würde antworten: Daß jeder so handeln kann, bedeutet, daß der Handlung von meiner Seite her keine Abneigung entgegensteht, wenn ich mich in die Rolle eines von ihr Betroffenen versetze. Für Hares Verfahren ist die Falsifikation eines allgemeinen präskriptiven Satzes anhand von Neigungen ein wesentlicher und charakteristischer Schritt. Hält er einer kritischen Prüfung stand?

---

[8] Thornton 617: B's desire not to be put in prison by C commits him to rejecting the moral judgement that C may put him in prison: the former is expressible as „Fiat that C does not put me in prison", and the latter entails „Not (Fiat that C does not put me in prison)"; and these are contradictories. Vgl. *Hoerster* 189.

[9] Vgl. *M. G. Singer,* Verallgemeinerung in der Ethik (Frankfurt 1975) 279 f.

III.

Hare stellt diesen Schritt in FV 6.2 f folgendermaßen dar: Er entwickelt in Analogie zu Poppers Wissenschaftstheorie ein Falsifikationsverfahren für universelle Imperative. Der Unterschied zwischen der Falsifikation einer wissenschaftlichen Hypothese und der eines universellen Imperativs besteht in folgendem: Eine wissenschaftliche Hypothese wird durch singuläre Tatsachenbehauptungen, ein universeller Imperativ dagegen durch singuläre Vorschriften (Imperative) falsifiziert. Wenn aus der wissenschaftlichen Hypothese folgt, daß p der Fall ist, während die singuläre Tatsachenbehauptung lautet, daß nicht-p der Fall ist, so ist die Hypothese falsifiziert. Folgt aus einem universellen Imperativ ein singulärer Imperativ, der wegen einer ihm entgegenstehenden Neigung (die in einem Imperativ zu formulieren ist) nicht angenommen werden kann, so ist der universelle Imperativ falsifiziert.

Ich möchte die kritische Interpretation des skizzierten Verfahrens damit beginnen, daß ich Hares Begriff der Neigung zu klären versuche (1.). In einem zweiten Schritt soll anhand der Frage, ob das Verfahren imstande ist, in einem Konflikt von Neigungen eine Entscheidung herbeizuführen, dessen Leistungsfähigkeit überprüft werden (2.). Abschließend sei auf zwei grundsätzliche Fragen hingewiesen, die sich aus Hares Verfahren für eine philosophische Ethik ergeben (3.).

1. Es ist zunächst wichtig darauf hinzuweisen, daß es sich bei der Neigung, durch die ein universeller Imperativ falsifiziert wird, nicht um eine Neigung dessen handelt, der die praktische Überlegung anstellt. Wer überlegt, ob er in einer bestimmten Weise handeln darf, muß sich vielmehr in die Situation all derer versetzen, die von der Handlung betroffen würden, wenn die zu prüfende Handlungsanweisung zu einem universellen Imperativ würde. Der allgemeine Imperativ wird also nicht durch die tatsächlichen Neigungen des Überlegenden falsifiziert; vielmehr geht der Überlegende von der Hypothese aus, er sei in der Lage eines von der Handlung, die der universelle Imperativ vorschreibt, Betroffenen. Er betrachtet dessen Neigungen als seine eigenen und fragt, ob er mit diesen Neigungen dem aus dem universellen Imperativ sich ergebenden ihn hypothetisch betreffenden singulären Imperativ zustimmen könnte (FV 6.4; 6.9; 7.1). Was aber versteht Hare, um zur eigentlichen Frage zu kommen, unter „Neigung" (inclination), „wünschen" (to want) und „Abneigung" (aversion)? Er gebraucht diese drei Wörter, wenn man von der Negation in „Abneigung" absieht, in derselben Bedeutung. Was bezeichnen sie? Es sind folgende beiden Interpretationen möglich:

a) Neigungen sind empirische, psychische Tatsachen. So wird Hare

z. B. von Hoerster verstanden [10]. Für diese Interpretation könnte man vor allem auf FV 7.4 verweisen [11], wo Hare die Frage stellt, ob es möglich sei, Meßsysteme zu entwickeln, die ein genaues gegenseitiges Abwägen von Wünschen, Neigungen usw. gestatten. Diese Interpretation ist aus folgendem Grund abzulehnen: Träfe sie zu, so beruhte Hares Falsifikationsverfahren auf einem naturalistischen Fehlschluß. Denn in diesem Fall würde vom Bestehen einer Tatsache auf das Nichtbestehen einer Vorschrift geschlossen. Diese Möglichkeit wird von Hare jedoch ausdrücklich ausgeschlossen. In FV 6.9 (S. 127 f) betont er, sein Beweisgang versuche nicht, ein Moralurteil oder die Negation eines Moralurteils aus einer Tatsachenfeststellung über jemandes Neigungen herzuleiten.

b) Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß nach Hares Auffassung sprachliche Äußerungen über Neigungen nicht deskriptiv, sondern präskriptiv zu verstehen sind [12]. Hare kann die Neigungen in dieser Weise interpretieren, weil er unter ihnen nicht psychische Zustände, die einer Entscheidung vorausgehen, sondern Wünsche versteht, die auf einer Entscheidung beruhen. Daß man eine bestimmte Neigung hat, besagt dann, daß man etwas Bestimmtes *will;* Gegenstand der Neigung ist etwas, für das man sich entschieden hat. Eine solche Entscheidung läßt sich aber als Imperativ interpretieren, denn sie stellt für den Entscheidenden selbst oder (und) für andere eine Aufforderung dar.

Geht man von diesem Begriff der Neigung aus, so ist Hares Falsifikationsverfahren folgendermaßen zu verstehen: Aus dem universellen ergibt sich ein singulärer Imperativ, dem meine hypothetische Neigung entgegensteht. Diesen singulären Imperativ kann ich nicht akzeptieren, denn wenn ich zu etwas entschlossen bin, kann ich (es sei denn, ich ändere meinen Entschluß) nicht einer Aufforderung zustimmen, die sich gegen diesen meinen Entschluß richtet. Oder anders formuliert: Würde ich dem universellen Imperativ zustimmen, so würde ich eine bestimmte Handlungsweise für alle in Frage kommenden Fälle wollen. Das ist aber nicht möglich, denn es gibt (hypothetische) Fälle, für die ich diese Handlungsweise nicht will. Damit ist aber der universelle Imperativ falsifiziert.

Was ergibt sich aus dieser Interpretation für Hares Begründungsverfahren? Geht man von diesem Begriff der Neigung aus, so führt er moralische Prinzipien letztlich auf Entscheidungen zurück. Denn dann

[10] *Hoerster* 188: H.s zusätzliche Prämisse ist „ein empirischer Satz über die Wünsche und Interessen des Urteilenden".

[11] Vgl. FV 7.3; 6.5 S. 116: „Unsere Neigungen (inclinations) sind ohnehin in den meisten wichtigen Lebensfragen annähernd die gleichen (sehr wenige möchten z. B. gerne verhungern oder von Autos überfahren werden)".

[12] Das ist z. B. in FV 5.3 und 9.4 (S. 190) deutlich ausgesprochen. Vgl. auch FV 6.9 S. 129.

handelt jeder moralisch, der entschlossen ist, die Folgen seiner eigenen Handlung zu tragen, wenn er in der Rolle eines von diesen Folgen Betroffenen wäre. Um moralisch zu handeln, muß ich mich fragen: Wie würde ich mich entscheiden, wenn ich in der Lage eines von meiner Handlung Betroffenen wäre? Wenn ich in diesem hypothetischen Fall bereit wäre, die Folgen meiner Handlung zu tragen, so bin ich zu dieser Handlung moralisch berechtigt. Wenn ich also z. B. im Fall einer Verschuldung bereit wäre, ins Gefängnis zu gehen, so bin ich berechtigt, meinen Schuldner ins Gefängnis werfen zu lassen. Daß nach Hares Auffassung moralische Prinzipien letztlich auf Entscheidungen beruhen, wird besonders aus seinen Ausführungen über den Fanatiker (FV 9) deutlich. Was Hare unter einem Fanatiker versteht, zeigt er am Beispiel eines Nationalsozialisten, der die Auffassung vertritt, alle Juden müßten ausgerottet werden, und der in dem hypothetischen Fall, daß er selbst ein Jude wäre, bereit wäre, sich in die Gaskammer schicken zu lassen (FV 9.4). Der Fanatiker wäre also in einem hypothetischen Fall bereit, die Folgen seiner Handlung zu tragen. Das ihn als *Fanatiker* Kennzeichnende ist die Bereitschaft, *exzentrische* Folgen auf sich zu nehmen. Der fanatische Nationalsozialist z. B. unterscheidet sich von den meisten Menschen dadurch, daß diese nicht bereit wären, sich wegen eines Rassenideals unbringen zu lassen. Das in unserem Zusammenhang Entscheidende an Hares Ausführungen über den Fanatiker ist, daß man nach Hare gegen den Fanatiker nicht moralisch argumentieren kann. D. h. es gibt nach Hare keine Argumente, durch die man zeigen kann, daß die Position des fanatischen Nationalsozialisten unmoralisch ist (FV 6.9; S. 130 f; 9.4; S. 192 f) [13]. Moralisch argumentieren läßt sich nur gegen den, der für die Ausrottung einer Rasse eintritt, ohne im hypothetischen Fall bereit zu sein, selbst die entsprechenden Folgen auf sich zu nehmen. Die Entscheidung, welche Folgen man in einem hypothetischen Fall zu übernehmen bereit wäre, ist moralischen Kriterien entzogen. Sie ist ihrerseits jedoch letztes Kriterium dafür, welche Handlungsregeln als universelle Imperative gewollt werden können. Es wird unten (unter 3.) darauf einzugehen sein, welche Folgerungen sich aus dieser Position Hares für den Begriff des moralischen Sollens ergeben.

---

[13] Dadurch verlieren nach H. die moralischen Argumente jedoch nicht ihre Bedeutung. Der Fanatiker ist für ihn ein Grenzfall. Die moralischen Argumente sind deshalb wirksam, weil unsere Neigungen in den meisten wichtigen Lebensfragen annähernd die gleichen sind (FV S. 116). Der Fluchtweg des Fanatikers braucht nicht durch eine logische Barriere versperrt zu werden. „Es genügt vielmehr, daß, wie die Menschen und die Welt nun einmal sind, wir uns ziemlich sicher sein können, daß dieser Fluchtweg wohl von kaum jemandem mit offenen Augen eingeschlagen werden dürfte" (FV S. 130 f.; vgl. S. 193).

2. Man hat gegen Hare eingewendet, sein Verfahren versage, wenn zwei verschiedene Neigungen im Spiel seien [14]. Dieser Einwand läßt sich anhand folgender Überlegung verdeutlichen: In Hares Verfahren kommt der Neigung an zwei verschiedenen Stellen eine Bedeutung zu. Voraussetzung jeder moralischen Überlegung ist, daß man eine Neigung zu einer bestimmten Handlung hat. In Hares Beispiel in FV 7.1 möchte B Trompete spielen, während A im Zimmer nebenan klassische Musik hören möchte. B fragt sich, ob er unter diesen Umständen Trompete spielen sollte. Er versetzt sich in die Situation von A und fragt, ob er in dessen Situation einem universellen Imperativ zustimmen könnte, der die Handlungsweise von B befiehlt. Einem solchen Imperativ würde die Neigung von A, ungestört vom Trompetenspiel des Nachbarn klassische Musik zu hören, entgegenstehen. B kann folglich, wenn er sich in die Lage von A versetzt, diesem Imperativ nicht zustimmen. Er kommt also zu dem Ergebnis, daß niemand unter diesen Umständen Trompete spielen sollte. Daraus folgt ein singulärer Imperativ, der B das Trompetenspiel unter diesen Umständen untersagt. Nun aber ergibt sich aufgrund von Hares Voraussetzungen, daß B auch diesem Imperativ nicht zustimmen kann. Denn ihm steht die Neigung von B, Trompete zu spielen, entgegen. Damit ist aber auch der universelle präskriptive Satz, daß man unter diesen Umständen nicht Trompete spielen sollte, falsifiziert. Hares Voraussetzungen führen also dazu, daß man keinen der beiden kontradiktorischen universellen präskriptiven Sätze annehmen kann. D. h. B sollte die Handlung weder tun noch unterlassen. Wie kann Hare diesem Einwand entgehen? Daraus, daß B's universeller präskriptiver Satz falsifiziert ist, folgt nach Hare nicht, daß B zu dem Schluß kommen wird, er sollte nie Trompete spielen, wenn A zuhause ist (FV S. 133). B wird vielmehr nach einer neuen Hypothese (im vorliegenden Beispiel: nach einer Zeiteinteilung für Trompetenspielen und Stillsein) suchen, die den Neigungen beider in einem höchstmöglichen Maß entspricht. Ein entsprechendes Verfahren schlägt Hare für die Fälle vor, wo die Wünsche von mehreren Betroffenen im Spiel sind: Man versetzt sich in die Lage eines jeden Betroffenen und berücksichtigt alle Wünsche entsprechend ihrer Intensität (FV S. 141). Falsifiziert wäre dann jeder universelle präskriptive Satz, dem eine *nicht berücksichtigte* Neigung entgegensteht. Nicht falsifiziert wäre die Vorschrift, die die Neigungen des einzelnen zwar nicht vollständig, aber doch in dem Ausmaß, als das unter Berücksichtigung der Neigungen aller anderen Betroffenen möglich ist, befriedigt.

[14] Z. B. *Kerner* 187: Moral arguments are possible in so far as there already is a uniformity of inclinations among men; *Hoerster* 196: „Hares Test würde also (in der Person desselben Urteilenden!), je nach der Rolle, die dieser hypothetisch einnimmt, einander widersprechende moralische Urteile ermöglichen".

Wie ist Hares Falsifikationsverfahren hier modifiziert? Bei diesem Vorgehen werden die Neigungen aller Beteiligten eingeschränkt. Jeder muß also in einem gewissen Ausmaß gegen seine Neigungen und die der anderen handeln. Wie ist nach Hares Falsifikationstheorie eine solche Einschränkung möglich? Orientiert man sich an der Darstellung in FV 6.9, so sollte man erwarten, daß die stärkste Neigung bestimmend ist, weil man einem Imperativ, der sich gegen diese richtet, nicht aufrichtig zustimmen kann (S. 130). Die Einschränkung der Neigungen wird dadurch möglich, daß Hare eine Neigung bezüglich der Neigungen (die ich im folgenden als Neigung zweiter Ordnung bezeichnen werde) einführt: B ist nicht bereit, „die universelle Vorschrift aufzustellen, jemandes Wünsche oder Abneigungen sollten von den anderen mißachtet werden – weil daraus logisch folgen würde, daß auch seine eigenen Wünsche und Abneigungen von anderen mißachtet werden sollten" (FV S. 133). B's Neigung, daß seine Neigungen proportional zu den Neigungen der anderen berücksichtigt werden, ist größer als seine Neigung, daß seine Neigungen von den anderen völlig mißachtet werden. In dieser Fassung der Hare'schen Theorie werden die universellen präskriptiven Sätze nicht mehr durch Neigungen erster Ordnung (z. B. die Neigung, nicht ins Gefängnis zu kommen; ungestört klassische Musik zu hören) falsifiziert. Der Grund, weshalb B einen universellen präskriptiven Satz, der gegen die Neigung von A ist, nicht annehmen kann, liegt nicht nur darin, daß er sich in die Neigung von A versetzt und den Satz anhand dieser Neigung falsifiziert. Entscheidend ist vielmehr: Wenn er sagt, er dürfe so handeln, daß die Neigung von A nicht berücksichtigt wird, stellt er damit die allgemeine Vorschrift auf, jeder dürfe so handeln, daß die Neigungen der anderen nicht proportional berücksichtigt werden. Das aber ist gegen seine Neigung zweiter Ordnung, daß seine Neigungen erster Ordnung in höchstmöglichem Maß, d. h. proportional zu den Neigungen aller anderen, berücksichtigt werden. Hare kommt also *für die Falsifikation* mit einer einzigen Neigung aus, von der man annehmen kann, daß sie bei allen dieselbe ist. Der Rekurs auf die Neigungen erster Ordnung der anderen hat bei dieser Interpretation nur noch die Funktion, mich zu vergewissern, daß sie proportional berücksichtigt sind, d. h. ich vergewissere mich durch ihn, daß ich nicht nach einem durch die Neigung zweiter Ordnung falsifizierten universellen präskriptiven Satz handle.

3. Hält Hares Theorie in dieser Fassung einer kritischen Prüfung stand? Ich möchte abschließend auf zwei für eine philosophische Ethik grundlegende Fragen hinweisen, die Hare nicht beantwortet.

a) Welche Gesichtspunkte sind für eine Einschränkung der Neigungen, die man berechtigterweise von sich und anderen fordern kann,

bzw. für eine gerechte Verteilung der Güter, entscheidend? Hares Auffassung, die vor allem in seinem Kapitel über den Utilitarismus (FV 7) deutlich wird, daß Neigungen als solche den Ausgangspunkt bilden für die Überlegung, in welchem Ausmaß die Neigungen aller zu berücksichtigen sind, scheint mir unhaltbar zu sein. Sie führt, überspitzt formuliert, zu der Folgerung: Wer seine Neigungen am wenigsten einschränkt und die größten Ansprüche stellt, hat die größten Rechte. Ist es aber mit meinem Wunsch, daß meine Neigungen in höchstmöglichem Maß erfüllt werden, vereinbar, daß ich meine Neigungen zugunsten beliebiger Wünsche anderer (z. B. eines bis an die Grenze des Pathologischen gehenden Besitztriebs meiner Kontrahenten) einschränken soll? Darauf könnte man antworten: Es sind nur die berechtigten Neigungen der anderen zu berücksichtigen; berechtigt aber sind die Neigungen, die in einer Proportion zu den Neigungen aller anderen stehen. Damit ist die Schwierigkeit jedoch nicht gelöst. Denn auch in diesem Fall hat der, der die größten Neigungen hat, die größten Rechte, weil im Kalkül der Neigungen seine Neigungen den größten Faktor darstellen.

b) In Hares Theorie wird der kategorische Anspruch moralischer Urteile aufgegeben. Nach ihr lassen sich nur hypothetische, aber keine kategorischen moralischen Forderungen aussprechen. Wir können immer nur sagen: „Wenn du in einem hypothetischen Fall, wo du selbst in der Lage des Betroffenen wärest, nicht bereit wärest, die Folgen deiner Handlungsweise zu tragen, darfst du nicht so handeln." Dagegen können wir niemals kategorisch fordern: „Du darfst, wie immer du dich auch zu dem hypothetischen Fall stellen magst, daß du selbst in der Rolle eines von deiner Handlungsweise Betroffenen wärest, nicht so handeln." Wenn man mit Kant daran festhält, daß die moralische Sprache kategorische Forderungen ausdrückt, d. h. Forderungen, die für jedes vernünftige Wesen als solches unabhängig von allen Neigungen gelten, dann wird Hares Theorie der moralischen Sprache nicht gerecht. Gibt man aber Kants Analyse auf, so stellt sich die Frage, wie die moralische Sprache sich von anderen vorschreibenden Sprachen unterscheidet. Nach Kant drücken moralische Vorschriften eine unbedingte, objektive und allgemein gültige Notwendigkeit aus (GMS Akad.-Ausg. IV 416). Hare ist dagegen, wie oben in Teil II gezeigt wurde, offensichtlich der Ansicht, daß Objektivität und Präskriptivität nicht miteinander vereinbar sind, d. h. daß man, um die Präskriptivität der moralischen Sprache zu wahren, für die Begründung moralischer Forderungen letztlich auf Entscheidungen zurückgreifen muß. Gegen diese These läßt sich auf jeden Fall einwenden, daß der Begriff einer objektiven Forderung, d. h. eines Satzes, der eine gegenüber allen vernünftigen Wesen als solchen, also unabhängig von ihren subjektiven Zielen oder Entscheidungen, geltende Forderung

ausspricht und damit Präskriptivität und Objektivitätsanspruch in sich verbindet, kein widersprüchlicher Begriff ist. Eine solche objektive Forderung wäre überall dort gegeben, wo ein vernünftiges Wesen als solches etwas *notwendig* will oder etwas nicht wollen *kann*. Das Wesen der moralischen Forderungen liegt nach Kant darin, daß sie eine solche Notwendigkeit ausdrücken (GMS Akad.-Ausg. IV 416; Kp V § 1). Das Problem liegt also nicht, wie Hare anzunehmen scheint, im *Begriff* eines objektiven und zugleich präskriptiven Satzes, sondern in der Frage, wie man eine solche Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit aufzeigen kann. Kant nennt in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (Akad.-Ausg. IV 424) als Kriterien, daß die Generalisierung einer Handlungsmaxime nicht zur Unmöglichkeit der Handlung oder zumindest nicht zu einem Widerspruch im Willen führen darf[15]. Der Widerspruch im Willen spielt auch bei Hare eine Rolle: Die Falsifikation eines universellen Imperativs beruht darauf, daß man, würde man den universellen Imperativ akzeptieren, eine bestimmte Handlungsweise zugleich (aufgrund des universellen Imperativs) für alle Fälle und (aufgrund der entgegenstehenden Neigung) nicht für alle Fälle wollte. Der Widerspruch im Willen bei Hare ist jedoch für die Begründung eines kategorischen Verbotes nicht ausreichend, weil er nur zustande kommt aufgrund einer Entscheidung (darüber, welche Folgen zu akzeptieren ich in einem hypothetischen Fall bereit wäre), die ihrerseits keinen rationalen Kriterien mehr unterliegt. Hares Theorie könnte nur dann eine kategorische Forderung begründen, wenn es möglich wäre zu zeigen, daß ein vernünftiges Wesen als solches die höchstmögliche Erfüllung seiner Neigungen notwendig will.

[15] Vgl. dazu *M. G. Singer*, Verallgemeinerung in der Ethik (Frankfurt 1975) Kap. IX.

Intellectus plene resolvens

Bonaventuras Beitrag zu einer Philosophischen Theologie

Von Carl-Friedrich Geyer

Die verschiedenen Schwierigkeiten, die sich einer „Philosophischen Theologie" gegenwärtig in den Weg stellen, haben nicht zuletzt darin ihre Ursache, daß der Gegensatz von Vernunft und Glaube, der sich schon im mittelalterlichen Denken keiner befriedigenden Lösung zuführen ließ, durch die Bedingungen des neuzeitlichen Denkens (Subjektivität, Autonomie des Individuums und die alles beherrschende Gefahr des Nihilismus) eher noch größer wurde. Die Vermittlungsversuche der zeitgenössischen Religionsphilosophie konnten diesen Gegensatz in keiner Weise überbrücken; die Tatsache, daß auch sie von einem bestimmten Apriori her denken, führte sie vielmehr in diesen Gegensatz selbst hinein; je nach der Fragestellung, von der ausgehen zu müssen sie glaubten, kamen sie selbst entweder auf der Seite des Glaubens oder der Vernunft zu stehen, so daß sich von diesem Denken her schwerlich eine Lösung unseres Problems erwarten läßt. Soll es aber eine Lösung für die Schwierigkeiten der Versuche gegenwärtiger „Philosophischer Theologie" (PhTh) geben, dann kann diese nur in einer erneuerten PhTh selber gründen. Eine derartige PhTh begreift ihre geschichtlichen Belastungen nicht als Last, sondern versucht sie fruchtbar zu machen für ihr eigenes kritisches Fragen. Einer solchen PhTh wollen die folgenden Überlegungen dienen.

1. Philosophische Theologie unter veränderten Bedingungen

Die klassisch anmutende Verbindung von Religionsphilosophie und PhTh, welche vor allem im Denken der Neuscholastik ihre entscheidende Ausprägung erfuhr und davon ausging, daß von einer teleologisch verstandenen Vernunftnatur des Menschen aus a priori immergültige materiale Aussagen über das *Wesen* Gottes, der Welt und des Menschen deduziert werden könnten, weshalb fraglos mit den Mitteln der Rationalität eine Begründung (und Verteidigung) der Religion angestrebt werden konnte, die – war das systembegründete Apriori einmal akzeptiert – für *alle* einsichtig sein sollte, ist für ein Denken, das sich in erster Linie auf die kritische Subjektivität beruft, so wenig

überzeugend wie jene andere Gegenposition zum Denken der Neuscholastiker, eine vom dialogischen Personalismus beeinflußte PhTh, welche von einem ursprünglich religiösen Akt des Menschen ausgeht, in dem dieser sich zum Heiligen und Numinosen erhebe, oder von den „abstrakten Antithesen von Ich-Du und Es-Welt, von Intersubjektivität und sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen" [1], welche – exemplarisch durchgeführt in der „dialektischen" Theologie – zwangsläufig jene „Privatisierung und Entweltlichung der Religion" [2] zur Folge haben, die gerade das preisgibt, was sie bewahren will. Diesen beiden Auffassungen, in mehr als einer Hinsicht durch ihre Nähe zur positiven Theologie gekennzeichnet, steht auf der anderen Seite eine PhTh gegenüber, deren Charakteristikum ein ausschließlich philosophisches ist: die Position „radikalen Fragens"; in ihr wird „die Möglichkeit gegründeter Aussagen überhaupt fraglich, und damit wird die Basis zerstört, auf der allein, wie es scheint, eine Philosophische Theologie aufgebaut werden könnte. ... Die Philosophische Theologie ist Theologie, sofern sie die Frage nach Gott stellt; aber sie verunmöglicht sich offenbar selber, sofern sie diese Frage als Philosophische Theologie, und das heißt in der Weise des Philosophierens als des radikalen Fragens stellt" [3]. Diese Radikalität bezeichnet auch den Unterschied von Religionsphilosophie und PhTh. Während erstere immer dann an Bedeutung gewinnt, „wenn die religiösen Lehren und Institutionen der jüdisch-christlichen Überlieferung mit der sich realisierenden modernen Welt in einen Widerspruch geraten sind und wenn die sich emanzipierende kritische Vernunft angesichts dieses Zwiespalts das Bedürfnis nach Einsicht in die Wahrheit der Religion hat" [4], was etwas anderes ist als philosophisch nach Gott zu fragen, geht es einer PhTh in erster Linie um begründete Aussagen über Gott, unabhängig von einer bestimmten Theologie, so daß sich durchaus die Möglichkeit ergeben könnte, daß die PhTh „in den Anschein einer grundsätzlichen Feindschaft gegen das Christentum" [5] geriete, welche als prinzipielle und dogmatische ihrem philosophischen Charakter entschieden widerspräche. Während daher die Religionsphilosophie ihren inneren Möglichkeiten und Notwendigkeiten nach mit der christlichen Theologie korrespondiert, insofern sie Formen der *Vermittlung* von Theologie und philosophischer Reflexion entwickelt, läßt sich die PhTh zwar nicht als antichristlich bezeichnen, „aber sie muß sich in aller Entschiedenheit darum bemühen, achristlich zu sein. ... So wird die Aufgabe, die sie sich stellt, zu einem verwegenen

---

[1] *W. Oelmüller*, Stichwort „Religionsphilosophie": SM; IV, 238–253; 246.
[2] *Ders.*, a. a. O. 246.
[3] *W. Weischedel*, Der Gott der Philosophen. 2 Bde. (Darmstadt 1971) I, 35.
[4] *Oelmüller*, a. a. O. 238.
[5] *Weischedel*, a. a. O. I, 35.

Unternehmen: auf dem Wege des radikalen Fragens, das jede Antwort überholt und alles in den Abgrund der radikalen Fraglichkeit hinabstürzt, dennoch auf die Frage nach Gott eine gültige Antwort zu finden"[6].

Nimmt man die historische Wirkung zum Ausgangspunkt eines Vergleichs, dann können die religionsphilosophischen Bemühungen nur geringes Interesse auf sich lenken; ihr Entstehungsort ist die Aufklärung, der gegenüber die Religion zur apologetischen Verteidigung gezwungen war[7], während das fundamentalere Problem der PhTh – das Verhältnis von Wissen und Glauben angesichts der Gottesfrage – in je verschiedener Akzentuierung die gesamte Geschichte der Theologie wie der Philosophie bestimmte. Es erscheint daher sinnvoll, bei der Beantwortung der Frage nach einer PhTh heute, einer PhTh im Schatten des Nihilismus[8], nach historisch greifbaren Lösungsversuchen dieses Problems zurückzufragen und so zu versuchen, diese unter veränderten methodischen Bedingungen und einem uns wenig problemorientiert anmutenden Problembewußtsein gegebenen Antworten für eine PhTh fruchtbar zu machen, selbst wenn die „Sprache" dieser Versuche diese bereits zu verwerfen scheint. Hält das Anliegen, das in diesen Versuchen zum Ausdruck kommt, unserer Interpretation der Problematik einer PhTh stand, dürfte zumindest hinsichtlich der Transparenz dessen, was heute unter PhTh zu verstehen ist, viel gewonnen sein, ebenso wie ein offensichtliches Scheitern konkreter geschichtlicher Lösungen auf jene Aporie hinzudeuten vermag, die möglicherweise jeder PhTh droht und unter Umständen auch unsere heutigen Versuche zum Scheitern bringen kann.

Der Versuch, eine traditionelle Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben für eine gegenwärtige PhTh fruchtbar zu machen, steht unter dem gleichen Verdikt der Fraglichkeit, das jeder PhTh droht; gleichwie diese aufgrund ihres Entschlusses, „sich an nichts anderes zu binden als an diejenige Wahrheit, die

[6] *Weischedel*, a. a. O. I, 36.

[7] „Seit dem 17. und 18. Jh. ist das ‚Bedürfnis der Erkenntnis und der Zwiespalt mit der Religion erwacht', und der Prozeß der Aufklärung, der heute nicht nur die ‚Gebildeten' erfaßt hat, ist nicht mehr rückgängig zu machen. Auch innerhalb der Kirche wächst die Zahl derjenigen, die sich nur noch partial mit der Kirche, ihren Lehren und Handlungsanweisungen identifizieren können." *Oelmüller*, a. a. O. 240.

[8] „Jeder Versuch, die philosophische Gottesfrage gegen den zähen Widerstand des durchschnittlichen und gegen den scharfen Widerstand des erklärten Atheismus wieder in Gang zu bringen, wird nur so ernst und stark sein, wie er sich auf die Voraussetzung einzulassen bereit ist, daß die Situation Europas wenn nicht der Welt zumindest seit Nietzsche als im Zeichen der Nihilismus geheißenen Revolution stehend aufgefaßt werden muß. Denn in der Tat erwiese sich heute jede philosophische Theologie, die an dem Satz von der partiellen Sinnlosigkeit jeder Rede von Gott als solcher vorübergeht, als atavistisch, sofern sie eine Bewußtseinslage wiederholte, mit der sich das Denken nur um den Preis der Präsenz identifizieren kann." *H. G. Geyer*, Theologie des Nihilismus, in: Salaquarda, J. (Hrsg.): Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus (Berlin 1971) 66–87; 67.

der Radikalität ihres Fragens standhalten kann" [9], alles dem Gesetz radikalen Fragens unterwirft, muß die Sichtung und Auswertung jener Versuche, die als überholt abgetan, dennoch etwas zu einer Philosophischen Theologie unter den gegenwärtigen Bedingungen beitragen wollen, „erst einmal in den Abgrund der Fraglichkeit" [10] hinabgestoßen werden. Bereits die Hinwendung zu einer bestimmten Art und Weise, PhTh zu betreiben, das historische Interesse also, seinerseits schon in vielfältiger Weise verstrickt in Distanzierungsprozesse und hermeneutische Fragestellungen, wird so zu einem bedenklichen Unterfangen, soll das mit der Kennzeichnung „philosophisch" Intendierte wirklich gewahrt bleiben.

2. Die Fragestellungen scholastischen Denkens

Die Gegenüberstellung von Religionsphilosophie und Philosophischer Theologie ist für das Folgende mehrfach von Bedeutung. Einmal ermöglicht gerade die hier vorgetragene Bestimmung der Religionsphilosophie die *legitime*, unpolemische Distanzierung von all jenen im Gefolge des neuscholastischen Denkens und seiner (partiellen) Kant-Rezeption aufgetretenen Versuchen [11], im Anschluß an das scholastische Denken eine Religionsphilosophie zu entwickeln, die einerseits den Anforderungen einer „modernen Apologetik" genügen wollten, darüber hinaus aber andererseits auch vielfach den Anspruch erhoben, eine authentische Interpretation des scholastischen Denkens vorzulegen [12]. Gerade diesen Versuchen gegenüber gilt es jedoch zu betonen, daß der Begriff der Religionsphilosophie, der in seiner durch „die Geschichte gebildeten Bedeutung bestimmte Voraussetzungen impliziert" [13], die einer Rückübertragung dieses Begriffes „zur Kennzeichnung früherer Vorstellungen und Lehren" eher hinderlich sind, bei der Beschreibung und Fruchtbarmachung scholastischer Fragestellungen ausfallen muß. Eine weitere entscheidende Bedeutung kommt unserer Bestimmung der PhTh zu. Entweder lassen sich ihre Implikationen, wenn auch im Rahmen des Zeitbedingten, an den mittelalterlichen Texten verifizieren, soll die Bestimmung dieser Theologie als einer philosophischen aufrechterhalten werden, oder aber – läßt sich der Anspruch der Philosophie als der methodischen Weise radikalen Fragens nicht durchhalten – die in diesen Texten sich darstellende Theolo-

[9] *Weischedel*, a. a. O. I, 1 f.
[10] *Ders.*, a. a. O. 2.
[11] So exemplarisch: *K. Rahner*, Hörer des Wortes (München 1963); *J. B. Metz*, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin (München 1962) und auf einer etwas anderen Ebene: *K. Hemmerle*, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute (Freiburg 1975).
[12] Vgl. Anm. 11.
[13] *Oelmüller*, a. a. O. 238.

gie wird den Anspruch einer streng philosophischen Begründung aufgeben müssen. Vermittlungsversuche, welche diesem Denken eine wie auch immer im einzelnen bestimmte philosophische Bedeutung zuerkennen wollen, werden sich ebenfalls an diesen Implikationen philosophischer Theologie messen lassen müssen.

Der Versuch, die Forderungen einer PhTh beim Studium der Zeugnisse des scholastischen Denkens auf diese anzuwenden, stößt bereits gleich zu Beginn auf erhebliche Schwierigkeiten. Eine konsequente PhTh ist angehalten, das Verhältnis von Glaube und Vernunft dergestalt zu lösen, daß nach Möglichkeit vermieden wird, daß „irgendwelche ungeprüften Gewißheiten, irgendwelche noch so selbstverständlich erscheinenden Voraussetzungen in ihren Ansatz" aufgenommen werden. „Insonderheit muß sie es vermeiden, sich, wie es in der Philosophie der Gegenwart weithin geschieht, allzu willfährig dem Glauben auszuliefern" [14]. Dies zwingt dazu, bis zuletzt die Möglichkeit offenzuhalten, „daß der Gott der Philosophen, eben indem er, zuhöchst des Fragens würdig, erfragt wird, sich als ein bleibend Fragwürdiges herausstellt" [15]. Die Differenz von Vernunft und Glaube wird also nicht in einer höheren Einheit aufgehoben, sondern bleibt als konsequent durchgehaltene Kennzeichen einer PhTh.

Sowohl die Methode, an der das Denken der Scholastik sich orientierte, wie das Philosophieverständnis dieses Denkens scheinen ein Vorgehen in diesem Sinne unmöglich zu machen. Eine PhTh muß hier gleichsam ständig gewärtig sein, „vom Glauben überwältigt zu werden. Denn nicht das Denken, sondern der Glaube scheint, wie bei Augustinus in besonderem Maße deutlich wird, das für eine christliche Philosophie Entscheidende zu sein: der Quell der Wahrheit und Gewißheit. Immer aber erhebt sich dagegen der Anspruch der Philosophie, von sich selbst her über die Wahrheit des Wahren zu befinden" [16]. Das mittelalterliche Denken gestand der Philosophie zwar zu, *auch* den Anspruch auf Wahrheitserkenntnis vorzubringen, aber diese Wahrheiten gelangten aus denselben Gründen nie dazu, eine genuin philosophische Wahrheit als solche festzuhalten, da Wahrheit schlechthin nur begriffen und mitgeteilt werden konnte, wenn das mit ihr Ausgesagte zur Identifikation mit anderen Wissenschaften fähig war, unter denen der positiven Theologie die erste Stelle zukam. „Methode und Inhalt gehen durch eine solche Konzeption ihres Wesens und ihrer Zueinanderordnung eine seltsame Einheit ein. Die Methode als die noetische Intensität ihrer wissenschaftlichen Inhalte kann nur bestehen und wirksam werden, wenn sie die noetische Intensität der Identität eines bestimmten wissenschaftlichen Inhaltes

[14] *Weischedel*, a. a. O. I, XX.
[15] Ibid.
[16] *Weischedel*, a. a. O. I, 118.

ist. Ohne inhaltliche Festigung und Erfüllung würde die Methode letztlich nichts bedeuten und an ihrem Endpunkt zu einer Sinnlosigkeit verflachen. Ein wissenschaftlicher Inhalt hingegen ist nur dann erkennbar, wenn er bereits unter der Wirksamkeit der Methode steht, wenn der Inhalt bereits ‚methodisch' ist" [17]. Das Ergebnis eines solchen Vorgehens kann naturgemäß in nichts anderem bestehen als in einem Aufweis von Identitäten, die als „wissenschaftliche" Ergebnisse um so überzeugender wirken, je größer die Wissensbereiche sind, die sich vermittelst dieser Identitätsaussagen erfassen lassen. Wesentlich neue Erkenntnisse kommen auf diese Weise nicht ans Licht; „wenn die Methode jeder inhaltlichen Eigenständigkeit entbehrt und der Inhalt nur durch die Methode mit sich identisch sein kann, dann findet im Verlauf der ständigen Wechselwirkung von Inhalt und Methode nur ein ständiger *Ausgleich* statt, der nichts anderes als die fortwährende Erneuerung der Ausgangsposition A = A zum Ziele hat. Denn selbst die weitausgreifendste Eroberung wissenschaftlicher Gegenstände und Gebiete und die Durchdringung unendlich vieler inhaltlicher Zusammenhänge hat kein anderes Ziel als die Bestätigung des A = A" [18]. Das bedeutet für eine PhTh, daß es auch ihr, schon aufgrund ihrer Methode, darum gehen muß, Identitätsnachweise zu erbringen, das ‚per se esse' etwa als Subsistentes zu erweisen, welches ‚per se' der Subsistenz selbst wißbar und wissenschaftlich erfaßbar wird. „Die Termini des metaphysischen Verhältnisses erstellen ‚per se' jenes metaphysische Verhältnis, das uns nur durch das ‚per se' ihrer Subsistenz wissenschaftlich erfaßbar wird und nicht erst wiederum der Vermittlung eines außenstehenden Dritten (etwa nach Art der Differentia specifica) bedarf" [19]. Damit ist der Weg, der einer PhTh unter den Bedingungen des scholastischen Denkens zukäme, vorgezeichnet. Ihr Hauptziel bestünde darin, die Identität Philosophischer und Theologischer Wahrheit nachzuweisen [20]; die begrenzte Bedeutung, die dabei der „natürlichen" Vernunft zukäme, wertet die PhTh a priori ab zugunsten der positiven Theologie. M. Grabmann [21] konnte die scholastische Methode daher mit Recht so charakterisieren: „Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubens-

[17] *K. Krenn*, Die scholastische Methode als anthropologische Austragung der Wahrheit: ThGl 65 (1975) 99–123, 103.

[18] *Ders.*, a. a. O. 103 f.

[19] *Ders.*, a. a. O. 11.

[20] Programmatisch bei *Scotus Eriugena* (De divina praedestinatione I, 1) so formuliert: „Was anderes heißt es, von der Philosophie zu handeln, als die Regeln der wahren Religion auseinanderzusetzen, in der die höchste und vornehmste Ursache aller Dinge, Gott, demütig verehrt und vernünftig erforscht wird? Dadurch wird bewirkt, daß die wahre Philosophie die wahre Religion, und umgekehrt die wahre Religion die wahre Philosophie ist."

[21] Die Geschichte der scholastischen Methode I (Berlin/Graz 1956) 36 f.

inhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengeiste inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen Einwände lösen zu können." Die Abhängigkeit dieser Art von PhTh von der positiven Theologie (auditus fidei) mußte eine „Instrumentalisierung des Denkens" zur Folge haben, das seinen Sinn nur noch in der Erhellung geoffenbarter Wahrheiten sah. Die Scholastik, welche die Antinomie von Glaube und Vernunft dadurch lösen wollte, daß sie beide Ebenen zugunsten einer zu vermischen suchte, ließ die Philosophie ihrer Eigenständigkeit mehr und mehr verlustig gehen.

Es erhebt sich daher die Frage, ob diese Denkweise wirklich in keiner Hinsicht mehr Raum lassen kann für eine PhTh, die ihre Selbständigkeit der positiven Theologie gegenüber zu behaupten vermag und die sich auch nicht religionsphilosophisch umdeuten läßt.

Was wir bisher mit „scholastischer" Methode bezeichneten, ist im Grunde das späte Produkt einer systematisierenden Phase des Denkens, welche mit dem vorläufigen Abschluß der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption einsetze, als *„Technik der suffizienten Enumeration,* der vollständigen und streng geordneten Aufzählung aller wichtigen Heilswahrheiten nach philosophischen Axiomen und Distinktionen" [22], als deren Einheitsprinzip die Übereinstimmung (Identität) von subjektiver und objektiver „Richtigkeit untereinander und mit der göttlichen Formursache der Wahrheit selbst" [23] angesehen werden muß. Mit diesem „System" konkurrierte das eines ontologischen und erkenntnistheoretischen Exemplarismus, das in Gott – ganz im Gegensatz zur aristotelisch-thomistischen Gotteslehre, für die Gott Prinzip und Ausgang der Dinge ist, welche daher potentiell und teleologisch auf Gott hingeordnet sind – die causa exemplaris aller Wahrheiten sieht. Dieses „System" fand seine konsequenteste Durchführung im Denken Bonaventuras, so in seiner Bestimmung des absoluten Seinsbegriffes als der ratio essendi, welche gleichzeitig als die ratio cognoscendi anzusehen ist. Sofern hier von einer PhTh gesprochen werden kann, ist ihre Methode diejenige der reductio oder resolutio, die schon aufgrund ihrer spekulativen Eigenart vom modus procedendi positiver Offenbarungstheologie abrückt und – wie die spekulative Theologie des Mittelalters überhaupt [24] – in gewissem Sinne eine philosophische Methode bezeichnet.

---

[22] *A. Dempf,* Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung (München/Berlin 1925) 135.

[23] *Ders.,* a. a. O. 165.

[24] Bereits in einem anonymen Kommentar zu De Trin. des Boethius (Parent, La doctrine de la création dans l' école de Chartres [Paris 1938]; 181,9) wird etwa

3. Zur Methode der resolutio (reductio)

Es bleibt nun zu prüfen, inwieweit die Methode der resolutio den schon erwähnten Anforderungen einer PhTh, die nicht bereit ist, das radikale Fragen voreilig zu suspendieren, zu entsprechen vermag.

Für Bonaventura kommt der Theologie auch eine rationale Aufgabe zu, die als solche auch nur mit rationalen Mitteln durchführbar ist. Das Objekt der Theologie bestimmt sich unter dieser Rücksicht als das ‚credibile', „mit dem Zusatz der *ratio*, also (als) das *‚intelligibile in credibili'*" [25]. Es ist daher durchaus sinnvoll, wenn sich sowohl die Aussagen des Glaubens wie diejenigen der Vernunft auf eine gemeinsame Methode berufen, auf die resolutio als auf die Weise der Zurückführung einer Sache auf ihr letztes Prinzip [26]. Bei der Analyse der verschiedenen Texte, in denen Bonaventura sich zur Methodenfrage äußert, fällt daher auf, daß im Begriff der resolutio zwei verschiedene Momente enthalten sind, ein logisches und ein theologisches, schon fast mystisches Element. „Bonaventuras Sprachgebrauch ist aristotelisch, wenn er über die Zurückführung der *species* auf das *genus* spricht, der Vielheit auf die Einheit, des Späteren auf das Frühere, der Teile auf das Ganze, der Seelenkräfte auf die Seele, des Verursachten auf die Ursache (Wirkursache, Bildursache, Zielursache). Sein Sprachgebrauch aber ist christlich, wenn er sagt, daß im Sohn alles auf den Vater zurückgeführt wird, der das Urprinzip ist" [27]. Die Tatsache, daß die Methode der reductio beide Elemente, das rationale wie das positiv-theologische, in sich vereint, läßt sie schon auf den ersten Blick für die Anliegen einer PhTh geeignet erscheinen. Aber erst der Nachweis, daß beide Momente, ohne daß das eine dem anderen vorzeitig geopfert würde, bis zur plena resolutio durchgehalten werden, kann positiv etwas über diese Eignung aussagen.

Wie die Methode der resolutio zwei Momente, das philosophische und das positiv-theologische, in sich vereint, so gründet sie auf zwei Voraussetzungen, dem Exemplarismus [28] und der Illuminationsleh-

---

die Trinitätslehre als Teil der spekulativen Theologie der Philosophie zugeordnet: ‚Opus istud ad speculativam spectat et ad illam partem speculativam quae theologia dicitur, et sic pertinet ad philosophiam.' – In diesen Zusammenhang gehört auch jene Definition der Philosophie, die Hugo v. St. Victor (Didascalion, I 4) gegeben hat: ‚Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigens.'

[25] *J. Beumer*, Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des hl. Bonaventura FranzStudn 38 (1956) 129–149, 131.

[26] Sent. I. d. 8, p. 2, a. un., q. 2, n. 4: ‚Resolutio stat in principiis, quae sunt materia et forma, quia materia ulterius non resolvitur.'

[27] *A. Epping*, Zu Bonaventuras Schrift De reductione artium ad Theologiam: WissWeish 27 (1964) 100–116, 103 f.

[28] Der Exemplarismus als besondere Weise der *Analogie* geht davon aus, daß die Geschöpfe als Abbilder der göttlichen Ideen (similitudines imitativae) aufzufassen sind. „Diese nachahmenden Abbilder sind keine Abbilder von eindeutigem

re[29], vermittelst welcher der Mensch überhaupt erst von der „Welt der Ideen" erfahren kann, der er sich in der plena resolutio zuwendet. Sowohl die Tatsache der Illumination wie diejenige der exemplarischen Verfaßtheit der Geschöpfe ermöglicht erst jene Erkenntnis, welche in der resolutio methodisch voranschreitet, so daß diese dem erkennenden Subjekt gleichsam als notwendig ihm zukommend (‚innata') erscheinen muß [30]. Aus dem gleichen Grunde entbehrt auch die Methode des Charakters eines Beweises; vielmehr stellt sie sich dar als Aufweis jenes Grundes, von dem her in der Weise des Rückfragens nach dem primum principium gefragt wird [31]. Zumindest unter der Rücksicht rein methodischer Reflexion kommt diesem Vorgehen daher für eine PhTh, „die Voraussetzungslosigkeit nicht als Faktum, sondern als Postulat verstanden wissen will" [32], eine grundlegendere Bedeutung zu als dem aristotelisch-metaphysischen Denken, welches sich des Seins in der Struktur der Subsistenz versichern zu müssen glaubte und es im substantiellen Verhältnis methaphysisch deutete.

Die Methode der resolutio als Auflösung, als das Bemühen, etwas auf seine letzten Bestandteile zurückzuführen, um so zum Verständnis des schlechthin Unbedingten, „das seine Erklärung weder aus dem Wesen der Dinge noch des menschlichen Geistes findet" [33], vorzustoßen, entspricht bereits rein formal den Anforderungen einer PhTh,

---

Verhältnis (similitudines proportionis), weil der Schöpfer und das Geschöpf nichts gemeinsam haben; sie sind Abbilder von analoger Ähnlichkeit, similitudines proportionalitatis. Jedes Geschöpf ist eine Analogie seines Schöpfers, d. h.: neben der Darstellung des Verhältnisses Urbild–Abbild gibt es auch eine Darstellung des Verhältnisses des Urbildes zu seiner Existenz und des Abbildes zu der ihm eigenen." *Epping*, a. a. O. 110 f.

[29] Die augustinische Illuminationslehre geht den gleichsam umgekehrten Weg zum Exemplarismus. Unter der illuminatio per divinam influentiam versteht Bonaventura ein der Seele eingegossenes akzidentelles Licht, das eine auf Gewißheit gegründete Erkenntnis allererst ermöglicht. Die rationes aeternae fungieren also sowohl als obiectum quod wie auch als medium quo der Erkenntnis. Die rationes aeternae sind in bezug auf unseren Verstand daher ratio motiva, ratio movens, obiectum et ratio motiva.

[30] Vgl. Sent. IV. d. 49, p. 1, a. un., q. 2 concl.: ‚Posset tamen dici, quod cognitio beatitudinis et multarum rerum naturalium, ut puta iuris naturalis, nobis innata est. Et si anima creata esse dicitur ut „tabula rasa"; hoc intellegitur solum quantum ad species et similitudines, quas acquirit per sensus.'

[31] Vgl. *A. Gerken*, Identität und Freiheit – Ansatz und Methode im Denken des hl. Bonaventura: WissWeish 37 (1974) 98–110; 100 f.: „Die Methode der reductio ist also kein Beweis, sie denkt nicht von einem Axiom oder einer immer schon gewonnenen Erkenntnis als Grund weiter, so daß sie dann eine neue Erkenntnis als Resultat gewinnen würde. Die Methode der reductio geht vielmehr zurück in den letzten Grund, sie beweist nichts, aber sie weist etwas auf. Sie weist nämlich auf, was im Erkenntnisakt anwesend ist, daß der Grund, mit dessen Hilfe auch die ersten, ursprünglichsten Denkschritte unternommen werden, schon ein unvergängliches Sein, einen ewigen Ursprung, voraussetzt."

[32] *Weischedel*, a. a. O. I, 32.

[33] *A. Engemann*, Erleuchtungslehre als Resolutio und Reductio nach Bonaventura: WissWeish 1 (1934) 211–242, 237.

der es in erster Linie um Erkenntnis (cognitio) geht, auch darin der Methode der resolutio verwandt. Die Methode der resolutio läßt sich daher auch nicht mit der intuitiven Methode identifizieren [34], ein Vergleich, der gerne vorgenommen wird. Die Berufung auf den Exemplarismus, nach dem – im Gegensatz zum mittelalterlichen Ontologismus – nicht der Gottesbegriff selber angeboren ist, sondern die Seele lediglich über eine „gottähnliche" Struktur verfügt, aus der heraus die Begriffe von der Gottheit vergleichend (gemäß der analogia entis) erschlossen werden können, ermöglichte vielmehr „die gegenseitige Durchleuchtung und Richtigstellung der absoluten Exemplaritas und des nach ihr geformten Endlichen" und erklärte „die vollkommene Rationalität des Göttlichen und die abgestufte Rationalität des ganzen Universums" [35]. Mit dieser Konzeption kommt Bonaventura zwei Anforderungen der PhTh zugleich entgegen: einmal der Forderung, die Philosophie sei notwendige Voraussetzung des Glaubensverständnisses, und einmal der Forderung nach einer prinzipiellen Vereinbarkeit von Wissen und Glauben, i. e. der Forderung, daß eine PhTh die ihr naturgemäß innewohnenden Spannungen bis zuletzt – bis zum Aufweis des primum principium – durchhalten muß, ohne daß das Wissen – in unserem Falle die Position radikalen Fragens – einseitig zugunsten des Glaubens, einer voreiligen Gewißheit also, aufgegeben wird.

Nun ist die Geschichte der PhTh geradezu gekennzeichnet durch den unentschiedenen Gegensatz von Rationalismus und Mystizismus, den Extremformen von Vernunft und Glaube. Bonaventura scheint diese Extreme vermieden zu haben. Er „hat offensichtlich einen gangbaren Mittelweg beschritten, der die Extreme zur Linken und zur Rechten vermeidet. Schon seine Erleuchtungstheorie ist maßvoll gehalten. Ferner werden die rationalen Momente durchaus den religiösen Faktoren untergeordnet, ohne daß jedoch diese ausschließlich zur Geltung kämen. Alles das bedeutet für die Theologie Bonaventuras einen unbezweifelbaren Wert und Vorzug, nicht als ob sie die einzig mögliche Art darstellte, wohl aber, weil sie in ausgezeichneter Weise die Belange des übernatürlichen Glaubens und zugleich die der menschlichen Vernunft vertritt" [36]. Ob sich dieses optimistische Urteil halten lassen wird, was die Bestätigung einer konsequenten PhTh bedeutete, wobei freilich die Bedingungen mittelalterlichen Denkens

---

[34] „In diesem Sinne hat Bonaventura recht, wenn er schreibt, daß die Seele sich bei der Betrachtung im ewigen Licht begreifend erhebt zur Mitschau Gottes: perspicit et consurgit ad divinam contuitum (Coll. in Hexaem., coll. 5, n. 33). Bonaventura kennt also keine Intuition im Sinne des Ontologismus, sondern Contuition, Mitschau Gottes in der Erkenntnis der letzten Prinzipien." *Engemann*, a. a. O. 239.

[35] *Dempf*, a. a. O. 144.

[36] *Beumer*, a. a. O. 147.

in Rechnung zu stellen wären, kann nur die genaue Analyse jener Texte zeigen, in denen Bonaventura die Methode der resolutio (reductio) anwandte.

4. ‚Itinerarium mentis in Deum' — Textanalyse

B. Trimolé [37] sah in Bonaventuras ‚Itinerarium' „nichts anderes als eine nach der Anleitung der reductio konsequent durchgeführte Welt- und Selbstbetrachtung", weshalb dieses Werk, oft als ausschließlich mystisch und daher „esoterisch" eingestuft, gerade für eine philosophische Betrachtung der Werke Bonaventuras von Bedeutung ist. Neben der konsequenten Anwendung der philosophischen Methode der reductio hat diese Schrift Bonaventuras noch eine besondere Bedeutung, da sie sich auch von den Traditionen beeinflußt zeigt, von denen der Grundansatz der resolutio plena sich am ehesten herzuleiten scheint [38]. Ein weiterer Grund für das philosophische Interesse an dieser Schrift liegt in der Rezeption des ontologischen Argumentes des Anselm von Canterbury, welche ebenfalls in dieser Schrift exemplarisch ausgeführt ist. Wenn nun Anselm unzweifelhaft einen philosophischen Anspruch erhob, das Auffinden notwendiger Beweisgründe für die Existenz Gottes ohne die Zuhilfenahme von Glaubenssätzen, und wenn die Schwierigkeiten, mit denen die PhTh Anselms zu kämpfen hatte [39], auch diejenigen Bonaventuras bereits in sich tragen, so ist allein schon von dieser Grundlage her im ‚Itinerarium' neben der mystischen Rede auch philosophisches Argumentieren zu vermuten.

Der zentrale philosophische Begriff im ‚Itinerarium' ist der Begriff der *mens*, welche sich – ähnlich wie bei Richard von St. Viktor – aus den Vermögen der imaginatio, ratio und intelligentia zusammensetzt und sich auf den je verschiedenen Stufen der Kontemplation den Dingen (extra nos – intra nos – supra nos) zuwendet. Wenn auch das

---

[37] Deutung und Bedeutung der Schrift De reductione artium ad Theologiam des hl. Bonaventura: FranzStudn 8 (1921) 172–189, 186.

[38] Das Werk weist nicht nur in Aufbau und Argumentation Parallelen zu der Mystik der Viktoriner auf, auch die Bestimmung der Vernunft und ihrer Aufgaben (sie betätigt sich hier wie dort ratiocinando, indem sie die rationes, die Gründe und Beziehungen der von der imaginatio aufgenommenen Erscheinungen erforscht) ist die gleiche; Begriffe wie reduci und manuduci finden sich in ähnlicher Bedeutung wie in dem Werke Bonaventuras im Dionysius-Kommentar des Hugo v. St. Victor.

[39] „Es ist in der Tat nicht leicht zu entscheiden, wie ein rein philosophisches Verfahren, das sich seine Voraussetzungen selbst geben muß, ständig auf ein vorgegebenes System von Sätzen hinblicken kann, ohne darüber seinen philosophischen Charakter zu verlieren. Hier scheint nur ein Entweder-Oder zu gelten: Entweder ein konsequent philosophisches Verfahren – oder Vertiefung in kontingente Fakten einer vorgegebenen Dogmatik."
K. Flasch: Vernunft und Geschichte, in: *F. S. Schmitt* (Hrsg.): Analecta Anselmiana I (Frankfurt/Main 1969) 165–194; 166.

Interesse, das dieser Zuwendung vorausgeht, ein mystisches ist, so ist die Argumentation jedoch notwendig erkenntnistheoretisch; sie ist da, wo die mens versucht, sich des primum principium zu vergewissern, philosophisch im Sinne der mittelalterlichen spekulativen Theologie. Der illuminative Aufstieg bezeichnet so paradigmatisch die unter philosophischer Rücksicht angewandte Methode der reductio, vermittelst derer ganz im Sinne einer PhTh der Nachweis zu erbringen versucht wird, warum die je besondere Weise, in der sich die mens gerade vollzieht, notwendig zur Erkenntnis des primum principium führt; und warum dann letztlich doch die mystisch-theologische Betrachtungsweise, an ihrem Ziele angelangt, über die philosophische Argumentation dominiert.

Philosophisch läßt sich das Anliegen des ‚Itinerarium' so formulieren: wie läßt sich begründet ausweisen, daß die mens sich modo cognoscendi vollzieht, wiewohl dieser Vollzug, wie Zielsetzung und Aufbau des Werkes verraten, von der mens gar nicht selbständig geleistet werden kann, weshalb Bonaventura im Anschluß an Augustinus in der mens jene Stätte sieht, an der sich Wahrheit ereignet infolge der „Garantie" ihrer objektiven Tätigkeit durch Gott. Deshalb versucht Bonaventura die Anwesenheit Gottes in der mens vermittelst der Methode der reductio aufzuzeigen; m. a. W. Gott muß sich finden lassen in der Selbsterkenntnis der mens. Kann diese Erkenntnis noch als eine philosophische angesprochen werden oder nicht? An der Beantwortung dieser Frage hängt die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einer konsequenten PhTh bei Bonaventura. Eine Antwort auf diese Frage ist nur im Anschluß an eine genaue Analyse der sieben Stufen der Kontemplation möglich, die gleichsam zur Erkenntnis des primum principium hinführen sollen.

Die beiden ersten Stufen des ‚Itinerarium' gehen von den geschaffenen, der Zeit unterworfenen Dingen aus: ‚Relucet autem Creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis secundum quod hoc tripliciter nuntiat sensus carnis sensui interiori [40], ... quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus' [41]. Die einzelnen Sinne (potentia sensibilis apprehensiva exterior) wenden sich den äußeren Dingen zu: vermittelst des sensus communis werden die Sinneseindrücke aufgenommen und bewahrt und vermittelst der Fähigkeit der diiudicatio [42] auf die Ebene der potentia intellectualis emporgehoben. Auf dieser Ebene ist nicht mehr die Sinnenwelt, der die potentia animalis sich zuwendet, Gegenstand der Betrachtung, sondern der Geist des Menschen, die mens, die nicht mehr auf die Spuren Gottes, die geschaffenen Dinge, verwiesen ist, sondern Gott

[40] Itinerarium mentis in Deum, c. 1, n. 10 (im Folgenden zitiert als ‚It' ...).
[41] It. c. 2, n. 1.
[42] It. c. 2, n. 6.

durch und in einem Spiegel schaut, insofern Gott in der mens selbst erfahrbar wird, ‚in qua divina relucet imago' [43], sie wendet sich nun sich selbst zu und wird Gegenstand der Betrachtung.

Der mens eignen drei Vermögen – ‚trium potentiarum operationes et habitudines' [44] –, die imaginatio (phantasia), die potentia aestimativa und die memoria [45], jene Stätte der mens, in der das Ewige, dem zeitlichen Vollzuge der mens Enthobene, gegenwärtig wird, insofern der memoria die Fähigkeit der retentio [46] zukommt, welche sowohl das der Zeit Unterworfene, Sinnenfällige, wie auch das Ewige „repräsentiert" (‚retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia' [47]). Das, was im Vollzuge der memoria gegenwärtig wird, kann daher nicht Leistung der mens sein, da es so dem Zeitlichen unterworfen wäre. Das Denken, die Weise, in der die mens sich vollzieht, ist daher der Nachvollzug einer unabhängig vom Vollzuge des Denkens getroffenen Bestätigung einer Sache als solcher; letzter Grund dieser Bestätigung ist die unmittelbare Präsens Gottes in der memoria. Die Selbsterkenntnis der mens ist so erst sinnvoll und möglich auf dem Grunde der Gotteserkenntnis, weshalb die paradoxe Formulierung gerechtfertigt erscheint, wirkliche Selbsterkenntnis sei bereits Gotteserkenntnis. Erst die unmittelbare Präsens Gottes in der memoria versetzt die mens in die Lage, im Rückgriff auf die memoria den Zusammenhang von allem mit allem zu repräsentieren, welcher von Gott gestiftet ist.

Bonaventura unterscheidet drei Fähigkeiten der memoria: memoria bezeichnet einmal das Vermögen, Sinneseindrücke aufzunehmen und zu bewahren – die Fähigkeit also, das in den Dingen unmittelbar Gegebene von diesem loszulösen, aufzunehmen und zu „variieren" (‚per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate' etc.) [48] –, dann jenes Vermögen, welches unserer allgemeinen Bestimmung von „Gedächtnis" entspricht, und schließlich den Ort der ‚scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia', welche die memoria als ihr vertraut und gleichsam „angeboren" erfährt, sobald sie in Übereinstimmung mit der Vernunft tätig wird: ‚non tamquam de novo percipiat, sed tamquam sibi innata et familiaria recognoscat' [49]. Die leges aeternae sind der memoria daher beständig gegenwärtig: ‚indelebiles a memoria recolentis tamquam semper praesentes' [50].

---

[43] It. c. 3, n. 1.
[44] Ibid.
[45] Vgl. *Augustinus*, XI. de Trin. c. 9, n. 16.
[46] It. c. 3, n. 2.
[47] Ibid.
[48] It. c. 2, n. 9.
[49] It. c. 3, n. 2.
[50] Vgl. Anm. 48.

Die mens, die im Rückgriff auf die memoria den Zusammenhang von Zeitlichem und Ewigem repräsentiert, erscheint somit als diejenige Stätte, an der die resolutio plena erst möglich und verständlich wird, nicht zuletzt deswegen, weil der Zielpunkt der reductio bereits als in der mens anwesend gedacht wird; ‚non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate' [51]. – Das Gegebene läßt sich nur in Bezug auf das primum principium verstehen; Bonaventura postuliert gleichsam ein „Erstes", das Ausgangspunkt des Seins und Ansatzpunkt des Verstehens in einem ist. Vermittelst der resolutio betrachtet Bonaventura jedes einzelne Ding, das ein ‚ens ab alio' ist, in seinem Bezug auf das ‚ens a se', auf jenes Primum, welches Gott ist, so daß von der primitas Gottes alle anderen göttlichen Eigenschaften hergeleitet werden können. Die Methode der resolutio stellt dabei den Zusammenhang her zwischen dem ‚esse a se' und dem ‚esse ab alio'.

Aus diesem Grunde gilt die resolutio als die vornehmste Tätigkeit des Verstandes; ohne diese einheitsstiftende Fähigkeit gäbe es eigentlich überhaupt keinen Verstand: ‚intellectus autem resolvente perfecte, non potest intellegi aliquid, primo ente non intellecto' [52]. Daher ist die reductio, wo immer sie ansetzt, eine reductio ad Deum. Die ‚reductio ad primum' ist so auch identisch mit der ‚reductio ad ultimum'; ‚quia enim est primum, omnia operatur propter se ipsum; et ideo necesse est, quod sit finis ultimus, initium et communicatio, alpha et omega' [53].

So kann auch verständlich werden, warum Bonaventura auf der vierten Stufe des ‚Itinerarium' an der Möglichkeit festhält, das primum principium in der Seele selbst zu erkennen (‚verum etiam in nobis contingit contemplari primum principium' [54]), insofern ‚ad interiora regreditur mens nostra, ut ibidinem speculetur Deum' [55]. Allerdings wird die philosophische Argumentation sofort zumindest teilweise wieder eingeschränkt: ‚non potest intrare in se . . ., nisi mediante Christo' [56].

Bonaventura versuchte, mit der Lehre vom Gott-Menschen den unaufhebbar scheinenden Widerspruch von Ewigem und der Zeit Unterworfenem zu überwinden. Dieses „Vermittlungsprinzip" ist auf dem Hintergrund der Argumentation des ‚Itinerarium' zwar notwendig, läßt sich philosophisch jedoch in dieser Form kaum begründen. – Die Inkarnationslehre gibt in Christus den *Mittler* – die Mitte zwischen Immanenz (Mensch) und Transzendenz (Gott); der Mittler hebt also die Distanz zwischen sich „im Fleische" und dem transzendenten Gott nicht auf. Täte er dies, wäre er nicht Mittler. Daher ist – auch wenn dieser Gedanke unser Anliegen nur am

[51] It. c. 3, n. 3.
[52] Sent. I. d. 28, dub 1.
[53] It. c. 5, n. 7.
[54] It. c. 4, n. 1.
[55] It. c. 4, n. 6.
[56] It. c. 4, n. 2.

Rande berührt – zwar „im Erlöser" die ganze Trinität und nicht nur *eine* Person gesehen, wiewohl sich philosophisch die Erscheinung des Erlösers mit der Transzendenz des Vaters nicht vereinbaren läßt. Die entgegengesetzte Schwierigkeit charakterisiert die „anthropozentrischen" Systeme – etwa bei Hegel –; sie gehen von einem inkarnierten Absoluten aus, das keine Transzendenz außer sich beläßt. Inkarnation ist die Vermittlung des Systems bei Hegel oder die Vergöttlichung des Menschen bei Feuerbach. Jedoch die Vermittlung „hinkt", weil sie im Grunde nichts vermittelt, da sie ja selbst behauptet, daß „kein Anderes sei"; wozu aber ein Mittler, wenn es keine transzendente Wirklichkeit gibt? Bonaventuras Ansatz bringt zwar eine Lösung des Grundproblems einer Vermittlung von Geistigem und Raum-Zeitlichen, das etwa die griechische Philosophie zu lösen nicht imstande war, hebt als durchgeführte aber alle Philosophie auf. „Philosophische Reflexion" und „Gott in Christus" sind inkommensurable Größen, nicht zuletzt weil sich Gott in Christus nicht durch eine Reflexion Christi auf sich selbst konstituiert.

Die Bildhaftigkeit der Seele in ihrem Verhältnis zu Gott findet sich repräsentiert in memoria, intellectus und voluntas, in denen Gottes Mitwirkung deutlich werden soll. „Deshalb deckt man bei einer vollständigen Analyse (resolutio plena) eines jeden echten Aktes dieser Seelenfähigkeiten das Moment des Unbedingten auf, das in deren Akte miteinfließt." [57] Bonaventura kann daher sagen: ‚Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem' [58]. Die daraus resultierende Gewißheit der mens, der Teilhabe am Göttlichen fähig zu sein, welche Bonaventura auf der dritten und vierten Stufe des ‚Itinerarium' entwickelte, ermöglicht es auf der fünften Stufe, ‚contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos . . . per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum ‚ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur" [59]. Ausgehend vom Gedanken des Seins überhaupt gelangt die mens dahin, das Sein zu erfassen, ‚quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum' [60]. Seine vorzüglichste Bestimmung ist diejenige als ‚ipsum esse', als in sich selbst bestimmte Bestimmung (in der Identität von essentia und existentia), als gleichzeitige Identität von Bestimmung und Bestimmbarem (die essentia perfectissima muß zugleich ens et summa perfectio sein), so daß im ‚ipsum esse' jener Hintergrund zu sehen ist, der, immer schon vorgegeben, vom Denken nicht hervorgebracht werden kann; es bezeichnet den Inbegriff von jedwedem überhaupt, die Voraussetzung, welche die mens in ihren Vollzügen allererst ermöglicht.

Bonaventura gelangt unter denselben Voraussetzungen zum ‚ipsum esse', welche Anselm von Canterbury als die Bedingungen seines ontologischen Argumentes ansah, das Bonaventura – geringfügig umformuliert – im ‚Itinerarium' zitiert: ‚Ipsum esse adeo in se

[57] *Engemann*, a. a. O. 228 f.
[58] Sent. I. d. 3, p. 1, concl. n. 5.
[59] It. c. 5, n. 1.
[60] It. c. 5, n. 5.

certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non ocurrit nisi in plena fuga non-esse' [61], oder: ‚Quia enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius nec dignius, ac per hoc nihil maius; et omne tale est immensum' [62]. Zwei Bedingungen machen die Anwendung des ontologischen Argumentes notwendig: die Notwendigkeit einer sicheren Definition (nur das ens per se gibt die vollendete Möglichkeit einer sicheren Definition und einer eindeutigen Bestimmung – vgl. die mehr intuitiv vorgehende platonische Methode der Diairesis) und die Tatsache des Ausgerichtetseins der intelligentia auf die superiora, die Bonaventura bereits im fünften Kapitel darlegte: die mens bezieht sich so auf sich selbst, daß sie sich das der Zeit Enthobene (Ewige) vergegenwärtigt und in ihren Vollzügen als primum principium nachvollzieht (als Nachvollzug des Vorgegebenen, der essentia perfectissima, in der memoria). Denken – auch das ist für das ontologische Argument von Bedeutung – stellt sich demnach dar als der Nachvollzug einer unabhängig von den Vollzügen der mens getroffenen Bestätigung einer Sache als solcher. Gleichzeitig gewinnt auch jene Differenz an Bedeutung, welche trotz des Urbild-Abbild-Verhältnisses zwischen Gott und der Seele eine voreilige Identifikation beider, die immerhin denkbar wäre, verhindert und die Anwendung des ontologischen Argumentes sinnvoll erscheinen läßt.

Anselms Gedanken sind auf einen Beweisgrund gerichtet, der bewußt auf außermentale Gegebenheiten verzichtet. Durch die Hinwendung zu den eigenen Denkinhalten soll die extramentale Existenz Gottes aufgewiesen werden: ‚Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter Deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum' [63]. Den Grund für das Gelingen seiner Beweisführung sah Anselm – trotz der Einwände Gaunilos – in der Eigenart des als Beweismaterial zugrunde gelegten Gedankens: auch der Tor, der ja behauptet, es sei kein Gott, muß zugeben, daß wenigstens in seinen gedanklichen Vollzügen etwas gegeben ist, über das hinaus nichts Größeres sich denken läßt, weil er das, was er hört, erkennt, und weil das, was erkannt wird, in der Erkenntnis – in den mentalen Vollzügen des Erkennenden also – da ist. Der als Beweismaterial zugrunde gelegte Gedanke soll ohne die Zuhilfenahme anderen Materials, vor allem ohne die Zuhilfenahme extramentaler Erfahrungsdata, es ermöglichen, aus seinem bloßen Inhalt logisch folgerichtig die Unumgänglichkeit der Existenz seines bloßen Inhalts zu folgern. Die Grundlage der anselmianischen Argumentation ist daher letztlich die Annahme, die Wahrheit eines Satzes im Sinne eines intelligiblen Gegenstandes mit bestimmten Eigenschaften dürfe nicht als verstandesmäßige Abstraktion angesehen werden, sondern als eine Gegebenheit, die bereits ihrem Inhalt nach einer dem Intellekt transzendenten Wirklichkeitsordnung angehört, weshalb dieser „rein gedanklichen" Gegebenheit, dem intelligiblen Inhalt von ‚quo maius cogitari nequit', dieselbe Stringenz zukomme wie einer aus der subsistenten Wirklichkeit durch Schlußfolgerung eruierten Wahrheit.

---

[61] It. c. 5, n. 3.
[62] It. c. 5, n. 7.
[63] Proslogion c. 1, n. 1.

Auch Anselm geht von einem Exemplarismus aus; der Mensch erfährt sich als Bild Gottes, indem er um sich selbst weiß. Dem Selbstbewußtsein kommt die Aufgabe zu (der augustinischen memoria), alles gegenständliche Wissen, auch um die superiora, im Wissen um sich selbst zu ermöglichen (vgl. die analoge Weise Kants [64], im Gedanken des „Ich" das „Vehikel aller Begriffe" zu sehen, ohne das kein Erkennen statthaben könnte, selbst aber noch nicht Erkenntnis sein soll). Auch hier kann der mens nichts gegenwärtiger sein als sie selbst; sie ist sich selbst unmittelbar evident; sowohl für Anselm wie für Bonaventura gilt daher, daß „für den ‚richtig' denkenden Verstand die Wahrheit ‚Gott ist'" – eben weil er sie *denkt* – „in sich evident, also ein ‚notum per se' ist" [65]. Diese Evidenz, deren Bedingung ex parte cognoscentis die (angeborene) Fähigkeit des intellectus apprehensivus sein muß, diese Wahrheit adäquat zu erfassen, findet sich bei beiden Denkern weder in der intuitiven Schau noch in der unmittelbaren Erfahrung grundgelegt; „nur durch mühevolles *resolvere*, durch Analysieren der aus der Innen- und Außenerfahrung gewonnenen Begriffe ... werden wir emporgeführt zum ens perfectissimum" [66], wobei immer noch die Möglichkeit offenbleibt, daß der beeinträchtigte intellectus apprehensivus ‚nescit resolvere nisi usque ad ea quae patent sensibus' [67].

Hier begegnet auch eine weitere Einschränkung einer PhTh auf dem Boden der Lehre von der reductio: das resolvere usque ad ens optimum ist offensichtlich nicht allen in der gleichen Weise gegeben; gegeben ist es eigentlich nur in der Mitwirkung Gottes mit der Tätigkeit des kreatürlichen Bildes (Imago-Dei-Lehre). Sichere Erkenntnis stammt ausschließlich aus der Tätigkeit Gottes als der ratio movens [68].

Nicht zuletzt deshalb konnte sich Bonaventura auf die Beweisführung Anselms berufen, weil er der Meinung sein konnte, auf der dritten und vierten Stufe des ‚Itinerarium' den Beweis erbracht zu haben, daß jeder, der den Begriff von etwas, über das hinaus sich nichts Größeres denken läßt, zu bilden imstande ist, mit diesem Begriff etwas *in* sich, *in* den Vollzügen seiner mens, also *in* seinem Bewußtsein vorfindet, das ihn gleichsam mit logischer Notwendigkeit über den intelligiblen Inhalt dieses Begriffs zu einer Gegebenheit führt, welche nur in der bewußtseinstranszendenten Seinsordnung absolute Wirklichkeit haben kann und über die hinaus es nichts Größeres (i. e. Wirklicheres) geben kann. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß sich die Notwendigkeit des göttlichen Seins der mens in ihren Vollzü-

---

[64] KrV B404.

[65] *B. Luyckx*, Die Erkenntnislehre Bonaventuras (Münster/W. 1923) 259. Mittelalterliche Texte, in denen der betr. Autor sich auf *evidente* Wahrheiten beruft, werden zumeist leichthin abgetan und nicht ernst genommen. Wie weit dennoch die Verbindung von evidenter Wirklichkeit (oder Möglichkeit) und Transzendenz reicht, kann folgendes Zitat zeigen: „Heimat, dies prozeßhaft Vermittelbare, doch Ausstehende, Unnachläßliche hat zuerst letzthinnige *Evidenz* von Wahrem an sich, in sich; zentral problemhaft wohnt Angelangtsein utopisch im Kern von gutem Möglichen, in der Treue dazu." *E. Bloch*, Experimentum mundi (Frankfurt 1975) 60.

[66] *F. Schwendinger*, Die Erkenntnis der ewigen Ideen nach der Lehre des hl. Bonaventura III: FranzStudn 16 (1923) 29–64, 58.

[67] *Bonaventura*, De Myst. Trin. q1a. 1i.c.

[68] *Bonaventura*, De scientia Christi q.4, concl.: ‚In opere vero, quod est a creatura per modum imaginis, cooperatur Deus per modum rationis moventis; et tale est opus certitudinalis cognitionis, quod quidem non est a ratione inferiori sine superiori.'

gen derart mitteilt, daß die Existenz Gottes immer schon in unserem Begriff von ihr mitgegeben ist, weshalb wir aus den Begriffen, die wir bilden, die Existenz Gottes mit Sicherheit erkennen können. Eine einfache, aber „richtige" Definition Gottes verwandelt sich so „unter der Hand" in einen Beweis für die Existenz Gottes. Bonaventura würde dem Vorwurf eines unerlaubten Übergangs von der Idee Gottes hin zu seinem Sein mit dem Einwand begegnen, die Idee selbst sei nur eine Weise des Gegenwärtigseins des göttlichen Seins *in* der mens.

Aus dieser Argumentation folgt umgekehrt für Bonaventura, daß jeder Mensch wenigstens grundsätzlich über die Möglichkeit verfügt, schon allein aus den Gegebenheiten seines Bewußtseins (intramentale Erfahrungsdata), die Existenz Gottes als des Urgrundes all seiner Bewußtseinsinhalte mit Sicherheit zu erkennen, und zwar dergestalt, daß er ohne die Zuhilfenahme anderer Beweismittel zu der sicheren Erkenntnis gelangen kann, daß Gott *in* ihm, *in jedem* seiner Gedanken als die absolute Ursache all seiner Erkenntnisinhalte und damit seines Erkennen- und Denkenkönnens gegenwärtig ist. Damit aber gerät die Argumentation Bonaventuras in einen Kreis, aus dem sie sich schwerlich wieder herausführen läßt: die mens kann Gott erkennen aufgrund seiner Gegenwart in ihr, so daß Gotteserkenntnis im eigentlichen Sinne nichts anderes mehr ist als die gedankliche Entfaltung jener Voraussetzung, von der das Denken in seinen Vollzügen immer schon bestimmt ist. Es kann daher wirklich nur der „Tor" – i. e. derjenige, der im Rahmen dieser Voraussetzungen überhaupt zu keinem gedanklichen Vollzuge fähig ist – sagen: ‚non est deus'.

Auf der sechsten Stufe des ‚Itinerarium' wird diese Argumentation überstiegen durch den Eintritt in die mystische Schau, welche die mens und ihre „Leistung" noch überbietet: ‚in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicitas ab omni opere, quod patrarat' [69]. Aber auch das, was sich philosophisch sagen läßt, scheint noch nicht vergessen, insofern der Eintritt in die mystische Schau der potentia intellectualis prinzipiell noch zugänglich sein soll; die potentia intellectualis wird erst auf der siebten Stufe durch die potentia divia (apex mentis) abgelöst [70]. Dieser Schritt wurde erst möglich durch die Bestimmung des ipsum esse, wie sie auf der fünften Stufe des ‚Itinerarium' gegeben wurde [71]; angestrebt wird der Überstieg über jenes Seiende, welches nicht reines Sein ist, sondern ein mit Nichtsein vermischtes und vom Nichtsein begrenztes Sein. Es kann

[69] It. c. 6, n. 7.

[70] Das, worauf die potentia divina sich bezieht, ist supra et praeter rationem, insofern die eigentlichen Glaubensgeheimnisse (Trinität, Inkarnation, Lehre vom Gott-Menschen) Gegenstände der Betrachtung sind.

[71] It. c. 5, n. 3.

daher nach Bonaventura auch ebenso gut Nichtseiendes genannt werden [72].

Anknüpfend an das ontologische Argument Anselms will Bonaventura – ‚quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest' [73] – auf der sechsten Stufe des ‚Itinerarium' Gott als den Inbegriff von jedwedem überhaupt ineins setzen mit dem trinitarischen Gottesbegriff (‚proprietates personales' [74]). Das philosophisch bestimmte ipsum esse (et ipsum bonum) erfährt auf diese Weise eine (formal) notwendige Differenzierung (vera origo et vera distinctio), welche hinsichtlich des in ihr Ausgesagten der potentia intellectualis unzugänglich bleiben muß. Dies tritt besonders in jenen Bestimmungen hervor, die im siebten Kapitel des ‚Itinerarium' Gott zugesprochen werden (analog zum ipsum esse): Licht und Finsternis; „... ad supressentialem divinarum tenebrarum radium ...' [75].

Die mens, auf sich selbst gerichtet, ist nach den vorangegangenen Bestimmungen nur zu begrifflicher Erkenntnis fähig; dem diskursiven Denker ist daher zwar die Erkenntnis seines letzten bestimmten, „bestimmt" im Sinne von jenseits aller Bestimmung liegend und doch jede Bestimmung erst ermöglichend, Grundes möglich, nicht aber die diskursive Einsicht in die von Bonaventura vorgenommenen Konkretisierungen dieses letzten Grundes vermittelst der Implikationen eines nur von der Offenbarung her verständlichen Gottesbegriffes. Dieser bleibt der potentia intellectualis unzugänglich. Die Erkenntnis des letzten Grundes, zu der das ‚Itinerarium mentis in Deum' hinführen will, und der der Betrachter nur inne wird in excessu mentali et mystico, der ‚secundum legem communem' vollkommensten Weise, auf die das

---

[72] „Der Überstieg über das Seiende ist deshalb ein Überstieg über das wandelbare und abkünftige Seiende und zugleich ein Aufstieg zum seinsgewährenden Grund. Dieser aber ist in voller Flucht vor allem Nichtsein reines und unbegrenztes Sein über allem Seienden und Nichtseienden. Er wird deshalb mit Recht ein Überseiendes *(superessentialis)* genannt, eine Benennung, die das endliche Erfassen des Seins, wie es dem Begreifen des Menschen eigen ist, zu übersteigen trachtet in die reine Einheit von und über allen Namen. Als Geheimnis über allem Sein selbst steht dieser Grund deshalb hoch über aller menschlichen Erkenntnis, so daß es von ihm eigentlich kein Wissen mehr geben kann. ... Das Seiende und das Nichtseiende werden also beide in einem und demselben Schritt überstiegen auf das hin, was vor jedem – und auch vor diesem Unterschied in reiner und grenzenloser Fülle ‚ist' (It. c. 5, n. 3). Wie aber das Nichtseiende nur gleichsam das endliche Negativ des endlichen Seienden ‚ist', kann es auch nur von diesem her begriffen werden. Beraubungen und Mängel können in keiner Weise anders als durch ‚positiones' erkannt werden (It. c. 3, n. 3). Bejahen oder Verneinen aber sind als endliche Vollzüge unseres Geistes immer schon ermöglicht durch die ‚Position' Gottes, die allem menschlichen Behaupten und Bestreiten, Zusprechen und Absprechen vorausliegt." *H. Stekkeler:* Die negative und mystische Theologie Bonaventuras im Itinerarium mentis in Deum: FranzStudn 56 (1974) 150–163, 161.

[73] It. c. 6, n. 2.

[74] Ibid.

[75] It. c. 7, n. 5.

summum bonum sich mitteilt, so daß diese Mitteilung ‚actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, indeficiens et perfecta' [76] genannt werden kann, dadurch ermöglicht, daß Gott, immer schon ‚praesentissimus ipsi animae et per se cognoscibilis', intimior animae quam sibi ipsi wohnt, bleibt dem philosophischen Denken verschlossen.

5. ‚rationes necessariae' und ‚excessus mentis'

Die im ‚Itinerarium' angedeutete PhTh hängt an zwei Bedingungen: an der Weise der Selbstgewißheit der mens als der Stätte, in der Gott selbst anwesend ist, und an der (mystischen) Erfahrung als der unabdingbaren Voraussetzung einer Vergewisserung Gottes, um den niemand weiß, außer er erfährt ihn [77]. Dabei läßt sich die begriffliche, diskursive Selbsterkenntnis der mens, in der diese, ausgehend vom Gedanken des Seins überhaupt, Gott als ens absolutum [78] zu erfassen sucht, als die eigentlich philosophische Implikation des ‚Itinerarium' bezeichnen. Auf dem Hintergrund einer rein philosophischen Argumentation, innerhalb deren der traditionellen augustinischen Illuminationslehre die entscheidende Bedeutung zukommt, scheint der Aufweis eines letzten Grundes zu gelingen, wenn auch von den dem augustinischen Denken eigentümlichen Voraussetzungen aus. Dieser Aufweis läßt sich, da er sich auf der Ebene der potentia intellectualis bewegt, auch gedanklich nachvollziehen. Die weiteren, zum Teil metaphorischen Bestimmungen jedoch, vermittelst deren dieser „letzte Grund" noch einsichtiger werden soll, und die ausschließlich der potentia divina (also der „Gnade") vorbehalten bleiben, lassen sich nicht von jedem Denkenden, wie man eigentlich erwarten dürfte, ohne weiteres nachvollziehen. Angesichts ihrer Exklusivität, die sich bereits in den Bestimmungen der einzelnen potentiae (potentia animalis: ratio, imaginatio; potentia intellectualis: ratio, intellectus; potentia divina: intelligentia, apex mentis) ankündigt, wird eine philosophische Argumentation, die auf Allgemeingültigkeit und strenger Notwendigkeit basiert, unmöglich. Formal läßt sich das Vorgehen des intellectus plene resolvens [79] durchaus als Bestimmung einer PhTh aufrechterhalten, ... das Ziel der plena resolutio (nach Bonaventura nicht nur Ziel, sondern bereits Anfang, also Grund) muß dem philosophischen Denken fraglich bleiben.

Dennoch argumentieren sowohl Bonaventura wie Anselm, auf den Bonaventura sich zumindest implizit beruft, mit ‚rationes necessa-

[76] It. c. 6, n. 2.
[77] Vgl. Coll. in Hexaem., coll. 2, n. 29.
[78] It. c. 5, n. 5.
[79] It. c. 3, n. 3.

riae', zwingenden Vernunftgründen, die scheinbar sogar als dem Glaubensinhalt vorgängig betrachtet werden. Die Vernünftigkeit des Glaubens soll die Spannung von ratio und fides erträglich erscheinen lassen [80], ohne jedoch einer Verwechslung von rationaler Einsicht und mystischer Theologie Vorschub zu leisten. Dies wird z. B. sichtbar in der Weigerung Anselms, dessen „System" sich ebenso wie die Argumentation Bonaventuras von der memoria und ihren Bestimmungen herleitet, Schriftargumente bei der Begründung von Glaubensinhalten heranzuziehen [81]. Er weiß, „daß uns das als notwendig Erkannte in einem höheren Sinne zugehört als das bloß faktisch Wirkliche und daß sich diese wesentliche Zugehörigkeit nur im Wissen, nicht im Glauben zeigen kann" [82]. Für den aus dem Glauben heraus Argumentierenden gilt daher in gleicher Weise wie für denjenigen, der sich auf die Vernunft beruft: ‚unum idemque est quod quaerimus' [83]. Anselm läßt sich sogar herbei zu sagen, daß das Wissen, welches sich der Autorität nur vorübergehend beugte, in gewisser Hinsicht *über* dem Glauben stehe; nur die direkte Schau Gottes sei dem Wissen vorzuziehen [84].

Anders bei Bonaventura. Auch hier ist die Schau Gottes entscheidender als Wissen oder auch Glauben. Sie ist jedoch nur gegeben im ‚excessus mentis', im ausdrücklichen Gegensatz zu aller Vernunfttätigkeit. „Wenn dieser excessus vollkommen ist, dann hört alle Tätigkeit der Vernunft auf; der ‚apex' der Liebe muß auf Gott gerichtet und in Gott verwandelt werden" [85]. Soll aber dennoch an der Bestimmung der resolutio (reductio) als an einer philosophischen Methode festgehalten werden, und zumindest die Argumentation zu Beginn des ‚Itinerarium' berechtigt dazu, dann ist es unumgänglich, nach der Berechtigung der bonaventurianischen Unterscheidung von Philosophie und Theologie im Hinblick auf eine PhTh zu fragen [86]. Gemäß der Argumentation, wie sie Bonaventura im ‚Itinerarium' vorgetragen hat, ist es einer ausschließlich philosophischen Betrachtung der Dinge durchaus möglich, zur Gewißheit des primum princi-

---

[80] Vgl. *M. A. Jacquin:* Les rationes necessariae de s. Anselme: Mélanges Mandonnet II (Paris 1930) 67 ff.

[81] Vgl. Monologion, Prol. I 7, 7–8.

[82] *K. Flasch,* a. a. O. 177.

[83] Cur deus homo I, 3; II, 50.19.

[84] Cur deus homo, Commendatio operis II 40, 8–12.

[85] *F. Andres,* Die Stufen der contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin maior des Richard v. St. Viktor: FranzStudn 8 (1921) 189–200, 198 f.

[86] Im Breviloquium exemplarisch so formuliert (Prol. § 3): „Während die Philosophie sich den Dingen zuwendet, wie sie in der Natur oder im erkennenden Geiste gegeben sind, soweit das naturhaft eingegebene bzw. erworbene Wissen reicht, handelt die Theologie als diejenige Erkenntnis, die im Glauben gründet und durch den Heiligen Geist geoffenbart wird, von jenen Gegenständen, welche sich auf die Gnade, die künftige Herrlichkeit und die ewige Weisheit beziehen."

pium zu gelangen, was wohl mehr ist, als wir einer PhTh heute noch zubilligen können, eine Gewißheit jedoch, die für Bonaventura freilich eine weniger große Bedeutung hat, da jeder, der überhaupt „richtig" denkt, zu dieser Einsicht gelangen muß. Sie ist, wie schon hervorgehoben, gleichsam angeboren (‚innata'). Der Philosophie kommt daher, ihrer ausgebildeten Methode zum Trotz, nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Wer bei ihr stehen bleibt, darf gewiß sein, die eigentliche Erkenntnis zu verfehlen [87]. Die Folge ist die konsequente Unterordnung der Philosophie unter die Theologie; ebenso wie die anderen Wissenschaften wird sie in einen „theologischen Rahmen" gespannt, nicht etwa, um doch noch philosophisch von Gott zu reden; vielmehr wird die Philosophie zu einer die positive Theologie als die je stärkere und je bedeutendere Wissenschaft erweisenden Hilfswissenschaft, wobei Bonaventura allerdings zu entgehen scheint, „daß die Frage, was die Schrift sagen will, schon immer auch die Vernunft des Menschen mit einbezieht und daher philosophisch relevant ist" [88]. Die Fraglosigkeit, mit der die positive Theologie, darüber hinaus noch einseitig als reine Schriftauslegung aufgefaßt, nicht nur als eine Erkenntnisquelle neben anderen, sondern als die Erkenntnisquelle schlechthin angesehen wird, macht die mit der Methode der resolutio gegebenen hoffnungsvollen Ansätze einer PhTh unweigerlich zunichte; letzte Erkenntnis teilt sich nicht im Vollzuge der mens, was philosophisch konsequent wäre, sondern im excessus mentis mit; auch ein philosophischer Glaube dürfte hier keinen Raum mehr haben. Am sinnfälligsten kommt dies zum Ausdruck in der bonaventurianischen Bestimmung der intelligentia, die nicht etwa ein intellektuelles Vermögen bezeichnet, sondern das „Auge der Beschauung", „insofern es sich auf contueri, das Mitschauen der Erscheinungsformen Gottes im Geschöpf bezieht, amativa oder unitiva, insofern es sich auf das Verkosten der Tröstungen Gottes bezieht. Intelligentia und unitiva (amativa) bilden zusammen die potentia divina oder den oculus contemplationis" [89]. Der Textbefund weist zwar auch Stellen auf, an denen Bonaventura den Begriff der contemplatio ausschließlich für das spekulative Erkennen [90] im Gegensatz zu jeder affektiven Bedeutung zu gebrauchen scheint – Grünewald [91] etwa meinte hier von einem analogen Begriff reden zu können –, während jedoch die

---

[87] De septem donis Spiritus Sancti IV, 12: ‚Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult sare cadit in tenebras.'

[88] *Gerken*, Besaß Bonaventura eine Hermeneutik zur Intrepretation der Geschichte?: WissWeish 37 (1974) 19–39, 24.

[89] *Epping*, a. a. O. 114.

[90] Vgl. Sent. I. prooem. q. 3, corp.

[91] Zur Mystik des hl. Bonaventura II: Zschr. f. Aszese u. Mystik 9 (1934) 219–232, 230.

Stellung gerade jenes Begriffes im Denken Bonaventuras, was besonders deutlich wird in der Unterscheidung von cognoscere und cognoscere in effectu gratiae, wie K. Rahner [92] zu recht hervorhob, „eine größere Verwandtschaft mit dem Willen als mit dem Intellekt", zeigt, „sie ist ja (die ecstasis) ein apex affectus, ist das Innerste, in das der affectus, nicht aber der ‚Intellekt' eintreten kann." Die Methode der reductio findet daher ihre Anwendung auf diesem Hintergrund. Als ‚reductio artium ad Theologiam' dient sie dem Nachweis, daß alles Einzelwissen erst in der Glaubenswissenschaft der Theologie seine Vervollkommnung und Vollendung erfährt. Auf diese Weise gelangt sie – wenn auch auf anderem Wege – zu eben den Identitätsaussagen, wie sie für die aristotelisch-scholastische Methode mittelalterlicher Konklusionstheologie charakteristisch sind.

Bonaventuras „Philosophische Theologie" ist also offensichtlich „im Grunde doch eine Theologie des Glaubens" [93], die diesem zur Transparenz verhelfen soll. Soll daher im Anschluß an Bonaventura nach den Möglichkeiten einer PhTh gefragt werden, muß diese Frage dahingehend konkretisiert werden, ob und wie ein Auffinden der Idee des „Unbedingten" möglich ist ohne Rekurs auf irgendwelche Glaubensaussagen. Diese Frage klingt bei Bonaventura an, etwa wenn er von der unerklärlichen Tatsache spricht, daß der Mensch imstande sei, aus Prämissen ganz selbstverständlich notwendige Schlüsse zu ziehen, eine Tatsache, die sich für Bonaventura nur einsichtig machen läßt durch die Annahme eines impliziten Wissens des Subjekts um die veritas ontologica, das sinnvolle „Vorgedachtsein" aller Dinge [94]. Nur auf diese Weise kann nach seiner Ansicht „das Schlußverfahren sinnvoll sein. Die veritas ontologica ist also im Phänomen des Schlußverfahrens enthalten und kann deshalb durch die resolutio plena gefunden werden" [95]. Die Argumentation Bonaventuras im Hinblick auf das Abstraktionsverfahren verläuft ähnlich.

Versuchen wir nun eine Neuformulierung dieser Fragestellungen im Rahmen einer gegenwärtig möglichen PhTh, dann kann sowohl das Gemeinsame wie Verschiedene zwischen unserem Denken und den Fragen Bonaventuras deutlich werden.

---

[92] Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura: Zschr. f. Aszese u. Mystik 9 (1934) 1–19, 16.
[93] *Weischedel*, a. a. O. I, 127.
[94] Vgl. It. c. 3, n. 3.
[95] *Engemann*, a. a. O. 216 f.

6. Weiterführende Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

Die Fragestellung Bonaventuras heute aufnehmen heißt im Grunde danach fragen, wie „kritische Rationalität" – vgl. den bonaventurian. Begriff der diiudicatio [96] – sinnvoll begründet werden kann, ohne im Verlaufe dieser Begründung einem unkritischen Dogmatismus zu verfallen. Noch anders formuliert: ist die kritisch-fragende, analysierende (plene resolvens) Haltung philosophischen Denkens nur bis zu einem gewissen Grade möglich? Schlägt kritisches Bewußtsein nicht notwendig um in die unkritische Annahme einer angeblich immer schon vorgegebenen „kritischen Rationalität"? Wer etwa ermöglicht kritisches Bewußtsein? Einer diesem veränderten Fragehorizont angepaßten Methode der resolutio plena käme die Bedeutung zu, der „kritischen Rationalität" – dem ‚intellectus plene resolvens' – in vollständiger Analyse (und Kritik) die Möglichkeitsbedingungen kritischen Bewußtseins zu erschließen.

Das etwaige Scheitern Philosophischer Theologie wird in diesem Rahmen freilich noch deutlicher als in dem vergeblichen Bemühen der Scholastiker, Gott zu erkennen. Das kritische Bewußtsein – jenseits von Schlagwörtern und billigen Formeln – ist noch weniger fähig, den Bereich des Immanenten, Kontingenten auf eine in sich gründende Begründung hin zu überschreiten als die „ratio" der Scholastiker, das Unbedingte ohne die Zuhilfenahme theologischer Formeln zur Sprache zu bringen. Die scholastische Kritik an der Philosophie, sie vermöge aus sich heraus nicht das primum principium als summum bonum – was bei Bonaventura soviel heißt wie als Trinität [97] – zu erkennen, da dieses sich nur in freier Mitteilung gnadenhaft schenke [98], korrespondiert mit dem Vorwurf einer „neuzeitlichen" Theologie gegenüber einer sich selbst genügenden und so dogmatisch [99] gewordenen Philosophie, sie sei „der angemessene Ausdruck dafür, daß das Bewußtsein des ‚alten Menschen' und die Gestalt der ‚alten Welt' sich gegenseitig spiegeln und bestätigen und deshalb in all ihrer gegenseitigen Entwick-

---

[96] It. c. 3, n. 4: ‚Iudicium autem certum de consiliabilibus est per aliquam legem. Nullus autem certudinaliter iudicat per legem, nisi certus sit, quod illa lex recta est, et quod ipsam iudicare non debet; sed mens nostra iudicat de se ipsa: cum igitur non possit iudicare de lege, per quam iudicat; lex illa superior est mente nostra, et per hanc iudicat, secundum quod sibi impressa est. Nihil autem est superior mente humana, nisi solus ille qui fecit eam: igitur in iudicando *deliberativa* nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat.'

[97] Vgl. It. c. 6 (sub titulo): ‚De speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est *bonum*.'

[98] It. c. 7, n. 4: ‚Hoc autem est mysterium et secretissimum, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti ... inflammat, quem Christus misit in terram.'

[99] Vgl. Kants Verdict gegen den Dogmatismus in der Philosophie, KrV B XXX, 788 ff.

lung an ein altes und unverändertes Gesetz gebunden bleiben" [100]. Die theologische Kritik an der Philosophie läßt sich daher zusammenfassen im Vorwurf des „Mangels an innovatorischer Kraft"; sie trifft auf eine Philosophie, „die nur das unveränderte Entwicklungsgesetz der bestehenden Welt und des bestehenden Bewußtseins auf seinen Begriff bringt" [101], eine Philosophie also, die sich weder ihrer Fähigkeiten noch ihrer Grenzen bewußt werden kann, weil ihr die Begründung kritischen Bewußtseins aus sich selbst heraus nicht gelingen kann und sie sich dennoch weigert, die eigene Position auf einen „sicheren Grund" hin zu überschreiten, käme dieser Überstieg doch einer Selbstaufgabe gleich. Auf diese Weise treten die Aporien einer PhTh noch stärker hervor. Es kann ihr nicht mehr, wie in der Scholastik, darum gehen, zu fragen ob und wie eine Erkenntnis Gottes im Lichte des ‚lumen naturale' möglich ist – diese Möglichkeit kann gegenwärtig nicht einmal mehr ernsthaft diskutiert werden –, sondern um die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit von Philosophie überhaupt, insofern diese an „letzte Fragen" rührt. – Die Abneigung etwa der dialektischen Theologie gegen jedwede philosophische Spekulation kann auch von hierher verständlich werden, obgleich gerade diese Abneigung ein eher noch wilderes Spekulieren hervorrief.

Ist nun aber die Methode der resolutio, die ja eine philosophische Methode sein will, unter diesen veränderten Bedingungen in der Lage, etwas zur „Rettung der Philosophie" beizutragen?

Sofern ein solcher Beitrag überhaupt möglich ist, läßt er sich hier nur kurz andeuten. Er läßt sich umschreiben mit den Termini „Aufzeigen" und „Bewußtmachen".

Führte die Methode der resolutio bei Bonaventura zum Aufweis der Idee des Unbedingten, um von dort her auf das jedem Erkenntnisakt notwendig innewohnende Urteil angewandt zu werden [102], so bestünde ihre Aufgabe unter den veränderten Bedingungen des neuzeitlichen Denkens und des damit verbundenen irreversiblen Rationalisierungsprozesses etwa darin, sich nicht zufrieden zu geben mit der bloßen Reproduktion des Widerspruchs zwischen dem Selbstverständnis der Vernunft einerseits und den realen Bedingungen ihres Wirkens andererseits. Als der Versuch, eine Sache in der Weise radikalen Fragens auf ihre letzten Bedingungen zurückzuführen, müßte ihr Anliegen darin bestehen, aufzuzeigen, daß das philosophische Apriori keine fraglos in sich gründende Tatsache ist, welche – ein für allemal gegeben – sich jeder kritischen Beurteilung entziehen dürfte, sondern eher ein Postulat, dessen Legitimationsbasis außerhalb des betreffen-

[100] *R. Schaeffler,* Die Religionskritik sucht ihren Partner (Freiburg 1974) 44.
[101] Ibid.
[102] De scientia Christi q. 4, concl., n. 12: ‚Ad cognitionem requiritur cognoscens et cognoscibile et conversio huius super hoc, et haec conversio includit iudicium.'

den Systems zu suchen wäre. Auf diese Weise kann die Methode der resolutio zum Anwalt wirklich kritischen Bewußtseins werden; jenseits alles vordergründigen Redens über Kritik, kritische Theorie und Praxis fragt sie nach der Begründung jenes Imperativs, in welchem „dem Menschen zugesagt wird, was er in keiner Weise als Produkt seiner Produktivität, als Wirkung seiner Werke erhoffen kann" [103].

Wenn in diesem Zusammenhang die Idee des „Unbedingten" wieder Gestalt gewinnt und sich theologisch als „Rede von Gott" darstellen zu müssen glaubt, wird gerade in ihr die Möglichkeit offengehalten, das jeweilige philosophische Apriori „nur als eine besondere, historisch bedingte und darum variable Gestalt menschlicher Subjektivität zu begreifen" [104], welche die Philosophie nicht voreilig zugunsten der „Allkompetenz" einer positiven Theologie abtut – *die* große Gefahr dogmatischer Theologie –, sondern kritisch aufzeigt, was ihrer Meinung nach „zur Sache der Philosophie gehört und deshalb philosophisch verständlich ist. Der Ort für das philosophische Verstehen der theologischen Rede von Gott wird durch die Frage angezeigt, ob dasjenige, was der Mensch als das apriorische Gesetz seines Denkens erfährt, selber als kontingent und darum als variabel gedacht werden könne" [105]. Die Kritik am philosophischen Apriori wird auf diese Weise unversehens zu einer der Bedingungen philosophischer Theologie, die ihrerseits – unter Bezugnahme auf die Rede positiver Theologie – kritisch fragt, wo die Gründe für das fundamentale Mißtrauen in die menschliche Vernunft seitens der Theologie zu suchen sind. Die philosophische Kritik der konkreten Inhalte der christlichen Verkündigung versucht in diesem Falle, unbefragte apriorische Annahmen aufzuzeigen und auf ihre Berechtigung hin zu befragen, etwa jene behauptete Identität von Anspruch und Realität der evangelischen Botschaft, oder die Tatsache der notwendigen Vermittlung theologischer Aussagen, welche meistens dann doch der Philosophie und der mit ihr diskreditierten menschlichen Vernunft zukommt.

„Philosophische Theologie" unter diesen Bedingungen stellte sich dar als wechselseitige Kritik, als jenes fragende Gespräch, „in welchem die Partner sich weder gegenseitig zum Schweigen bringen noch einander die je eigene Perspektive aufnötigen, sondern erneut auf ihre je besondere Aufgabe verwiesen werden" [106]. Nicht zuletzt die macht freilich die Forderung nach einem neuen Theoriebegriff für Philosophie *und* Theologie unvermeidlich.

---

[103] *Schaeffler*, a. a. O. 55.
[104] *Ders.*, a. a. O. 68.
[105] *Ders.*, a. a. O. 69.
[106] *Ders.*, a. a. O. 77.

Christus und Christentum in der Sicht der großen Weltreligionen

Von Peter Antes

Namhafte katholische und evangelische Theologen widmeten neuerdings Karl Rahner's These vom „anonymen Christen" einen Sammelband mit dem Titel „Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche" [1]. Daß die These vom „anonymen Christen bzw. Christentum" nicht unproblematisch ist, zeigen eindrücklich die einzelnen Beiträge des Bandes. Kein Beitrag – außer dem von Machoveč – jedoch behandelt merkwürdigerweise die entscheidende Frage, wie die, die als „anonyme Christen" hier angesprochen werden, selbst zu einer solchen Denomination stehen.

Ist ein solcher Beitrag nur versehentlich nicht mitaufgenommen worden? War man mit dem Schritt vom Freund-Feind-Denken zum Dialog schon so weit gegangen, daß man zufrieden sein durfte, auch wenn man die anderen dabei aus dem Auge verlor? Oder: Offenbart sich auch in dieser These vom „anonymen Christen bzw. Christentum" etwas vom universalen Anspruch, ja dem Absolutheitsanspruch des Christentums? Jede dieser Fragen, wollte man sie bejahen, rührt an etwas, was Gegner des Christentums als typisch für die Denkweise der Christen bezeichnen würden; und dabei ist der Rahmen möglicher Fragen bei weitem noch nicht abgeschritten. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, solche Spekulationen durchzuspielen. Was andere, Nichtchristen, möglicherweise empfinden, wenn sie erfahren, daß Christen sie für „anonyme Christen" halten, soll hier ein wenig nachempfunden werden. Wir kehren dazu das Verhältnis um und fragen: Was halten Muslime, Hindus und Buddhisten von Christus und dem Christentum? Bei dieser Frage fällt auf, daß Christus und Christentum als zwei Größen auftreten, die wohl auch getrennte Fragen zulassen. Die Frage nach Jesus Christus muß demnach nicht zugleich eine Frage nach dem Christentum sein. Dies haben die Kirchen in Europa und Nordamerika eindrücklich durch die Jesusbewegungen der Gegenwart erfahren. Wissen hätten sie es schon länger können, nämlich mindestens seit der Entstehung des Islam.

I. Der Islam

Der Islam [2], die jüngste unter den großen Weltreligionen, ist die einzige unter diesen, die nach dem Christentum entstanden ist und von Anfang an Jesus und das Christentum dem Islam zuordnet. Bereits der Koran, der die zwischen 610 und 632 n. Chr. durch Muhammed verkündeten göttlichen Offenbarungen enthält, weiß sich in einer Linie mit den früheren Offenbarungsträgern: „Sagt: ‚Wir glauben an Gott und (an das), was (als Offenbarung) zu uns, und was zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen (Israels) herabgesandt worden ist, und was Mose und Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben, ohne daß wir bei einem von ihnen (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen. Ihm sind wir

[1] Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, hrsg. von *E. Klinger* (Freiburg/Basel/Wien 1976 (QuaestDisp 73).

[2] Zur allgemeinen Information können dienen: *L. Gardet*, Islam (Köln 1968) und *F. M. Pareja*, Islamologie (Beyrouth 1957–63), sowie *L. Gardet* u. *M. Anawati*, Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée (Paris 1948).

ergeben'" (2, 136)[3]. An einer anderen Stelle heißt es: „Er (sc. Gott) hat euch als Religion verordnet, was er (seinerzeit) dem Noah anbefohlen hat, und was wir (nunmehr) dir (als Offenbarung) eingegeben, und was wir (vor dir) dem Abraham, Mose und Jesus anempfohlen haben." (42, 13) – Eindeutig weiß sich der Koran in dieser Offenbarungskette als neues, diesmal aber endgültig letztes Glied, wobei er inhaltlich in keiner Weise qualitativ von den voraufgehenden Offenbarungen divergiert. Nach koranischem Verständnis ist Offenbarung keine Selbsterschließung oder Wesensoffenbarung Gottes. Vielmehr gilt: „Und wir ließen hinter ihnen her Jesus, den Sohn der Maria, folgen, daß er bestätige, was von der Thora vor ihm da war. Und wir gaben ihm das Evangelium, das (in sich) Rechtleitung und Licht enthält, damit es bestätige, was von der Thora vor ihm da war, und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen." (5, 46) – Sowohl die Thora als auch das Evangelium und schließlich der Koran sind gegeben zur *Rechtleitung* für die Gläubigen. „Wenn dich meine Diener nach mir fragen, so bin ich (ihnen) nahe und erhöre, wenn einer zu mir betet, sein Gebet. Sie sollen nun (auch ihrerseits) auf mich hören und an mich glauben. Vielleicht werden sie den rechten Weg einschlagen" (2, 186). Gott offenbart folglich nicht *sich*, sondern seinen Willen[4]. Mit adäquater Präzision sagt deshalb die Erklärung „Nostra aetate" des Vaticanum II (über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen) von Gott im Islam aus: „Homines allocutum" – „der zu den Menschen gesprochen hat". Damit vermeidet die gut ausgewogene Deklaration jedes Äquivok, das etwa ein Verbum „offenbaren" („revelare") notwendigerweise beinhalten würde. – Da nach islamischer Vorstellung die Propheten und Gesandten Gottes die Offenbarung, die ihnen eingegeben wurde, ohne jegliche Veränderung oder Eigenformulierung weitergegeben haben, kommt ihnen nur eine untergeordnete Dienstfunktion zu. Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn wir auch über Jesus im Koran lesen: „Er ist (in Wahrheit) nichts anderes als ein Diener (von uns), dem wir (besondere) Gnade erwiesen, und den wir zu einem Beispiel für die Kinder Israel gemacht haben" (43, 59). – „Jesus hat im Islam eine durchaus *menschliche* Dimension. Lediglich seine ungewöhnliche Geburt hebt ihn von den gewöhnlichen Sterblichen ab"[5]. Eine Personalunion zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus und der damit verbundene Glaube an die Trinität sind mit der Botschaft des Koran unvereinbar. Gott und Mensch haben nichts miteinander gemein, und dies gilt auch für Jesus. Er war von Gott gesandt, um den Menschen Gottes Willen zu künden. Eine solche Verkündigung war notwendig geworden, weil die der voraufgehenden Propheten im Laufe der Zeit entstellt und teilweise verändert weitertradiert und schließlich mit vielen Fehlern niedergeschrieben wurde[6].

---

[3] Grundsätzlich wird hier die Übersetzung von *R. Paret*, Der Koran (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1962) benutzt. Die Verse werden stets entsprechend der sog. kufischen Verszählung der offiziellen ägyptischen Koranausgabe angegeben.

[4] Zum islamischen Offenbarungsbegriff vgl. *Gardet/Anawati*, Introduction 392 f., 407–415.

[5] *S. Balić*, „Das Jesus-Bild in der heutigen islamischen Theologie", in: Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam, hrsg. von *A. Falaturi* u. *W. Strolz* (Freiburg/Basel/Wien 1975) 11. Zu Jesus in islamischer Sicht im allgemeinen vgl. *O. H. Schumann*, Der Christus der Muslime – Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur (Gütersloh 1975) und Art. 'Īsā in Encyclopaedia of Islam, new ed., IV (Leiden 1973) 81–86.

[6] Der Fachausdruck hierfür ist „taḥrīf", vgl. Art. Taḥrīf in: Handwörterbuch des Islam, hrsg. von *A. J. Wensinck* u. *J. H. Kramers* (Leiden 1941) 714 f. – Zur Polemik im allgemeinen vgl. *F. E. Wilms*, Al-Ghazālīs Schrift wider die Gottheit Jesu (Leiden 1966); *M. de Epalza*, La Tuḥfa, autobiografía y polémica islámica contra el Christianismo de 'Abdallāh al-Taryumān (fray Anselmo Turmeda [Rom 1971]); *I. di Matteo*, „Il ‚taḥrīf' od alterazione della Biblia secondo i musulmani", in: Bessarione (Rom) 26 (1922) 64–111 u. 223–260; *ders.*, „Le pretese contraddizioni della S.

Jesus war von Gott dazu ausersehen, diese Fehler zu korrigieren. Seine Verkündigung. das Indjīl, war die ursprüngliche Botschaft, die Gott ihm eingab und die er zu verkünden hatte. Der Terminus „Indjīl", Evangelium, hat im Laufe der Geschichte und vor allem in der islamisch-christlichen Polemik immer wieder zu Schwierigkeiten geführt. Folgt man der koranischen Terminologie, so meint Indjīl die Botschaft des historischen Jesus, die protokollarisch festzuhalten und zu tradieren Aufgabe der Christen gewesen wäre. Der Islam bestreitet, daß die widersprüchlichen Versionen vom Leben Jesu, die im NT „Evangelien" genannt werden, die authentische Niederschrift dieser jesuanischen Botschaft sind. Wir wissen heute sehr wohl, daß die ntl. Evangelien Jesus als den Christus verkündigen und nicht die Aufzeichnung der Verkündigung des historischen Jesus sein wollen [7]. Der Koran und mit ihm die islamische Theologie sehen in dieser Akzentverschiebung vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus eine Verfälschung. Der dadurch in den ersten Jahrzehnten des Christentums eingeschlagene Irrweg führte zu immer weiteren und größeren Abirrungen. Er findet schließlich seinen Höhepunkt in dem aus islamischer Sicht grotesken Dogma von der Gottheit Christi. Die gesamte christliche Dogmenentwicklung wird folglich als eine immer verhängnisvollere Wegentwicklung und Abirrung von der ursprünglichen Botschaft Jesu begriffen. Die zahlreichen dogmatischen Richtungen und Schulen des frühen Christentums erklären sich demnach als kühne Versuche, die einmal gewählte falsche Richtung durch philosophische Konstruktionen entweder nachträglich zu korrigieren oder noch weiter in die Irre zu treiben.

In all diesen Abirrungen findet sich dennoch immer ein Körnchen von der ursprünglichen Wahrheit, weshalb für den Muslim Juden und Christen trotz der Irrtümer im Detail unter den Nichtmuslimen eine Sonderstellung einnehmen: es sind die „Schriftbesitzer" [8]. Sie sind dem Muslim aufgrund der gemeinsamen Offenbarungstradition besonders nahe, ja wäre es nicht immer wieder zu den Verfälschungen gekommen, so wäre der Glaube der „Schriftbesitzer" mit dem der Muslime identisch; denn der Koran ist nach islamischer Auffassung die endgültige Korrektur aller voraufgehenden Verfälschungen prophetischer Botschaft und damit auch der Jesu. So „versteht der Islam sein Verhältnis zum Christentum ähnlich wie jenes sein Verhältnis zum Alten Testament: als ‚Überhöhung' und Vervollkommnung; in beiden Fällen wird chronologische Aufeinanderfolge als theologischer Fortschritt interpretiert" [9]. – Wer also Jude oder Christ ist, befindet sich auf einer Vorstufe zur eigentlichen, vollen Wahrheit des Islam. Dabei mögen die traditionellen Irrtümer, die für die Divergenz zwischen den Aussagen dieser drei Religionen verantwortlich sind, den Anhängern von Judentum und Christentum besonders nachhaltig den Blick für die volle Wahrheit verstellen; dennoch gilt, daß der einzelne wie die Religionsgemeinschaft insgesamt unter dem Anruf Gottes angetreten sind und – wenn auch mit vielen Irrwegen – zur Wahrheit dieses Gottes unterwegs sind. Da dieses Ziel die Ergebenheit in den Willen Gottes (arab.: Islām) ist und der Koran dieses irrtums-

---

Scrittura secondo Ibn Hazm", in: Bessarione 27 (1923) 77–127; *ders.*, La predicazione religiosa di Maometto e i suoi oppositori (Palermo 1934); *E. Fritsch*, Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache (Breslau 1930); *A. Palmieri*, Die Polemik des Islam (Salzburg 1902).

[7] Vgl. dazu *J. Blank*, „Das Jesus-Bild in der christlichen Exegese von heute", in: Glauben an den einen Gott (22–44).

[8] Vgl. Art. Ahl al-Kitāb, in: Encyclopaedia of Islam, new ed., I (Leiden 1960) 264–266.

[9] *J. van Ess*, „Islam", in: Die fünf großen Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum, hrsg. von *E. Brunner-Traut* (Freiburg/Basel/Wien 1974) 68.

frei offenbart, befinden sich Juden und Christen, als einzelne wie als Gemeinschaft, verschieden weit vom Ziel entfernt und mit unterschiedlicher Marschgeschwindigkeit auf dem Weg, dem Islam entgegen.

Von Anfang an hat so der Islam bereits im Koran Judentum und Christentum in seine Vorstellungen von Welt, Geschichte und Offenbarung miteinbezogen. Im Gegensatz zum Christentum sieht er sich als Wahrer und Hüter der authentischen Verkündigung Jesu, der damit automatisch in die Reihe der Propheten von Adam bis Muhammad integriert wird. Indem sich die Christen auf diesen Jesus berufen, sind sie der Wahrheit bereits näher als die Heiden. Weil sie sich aber auf ihn und nicht auf seine Botschaft, das Indjīl, berufen, sind sie im Gegensatz zu den Muslimen vom rechten Pfad abgeirrt. Was liegt näher angesichts eines so unmittelbar in den Islam miteinbezogenen Christentums als zu vermuten, daß es sich aus islamischer Sicht bei den Christen um eine Art Muslime handelt, die noch nicht ganz zur Wahrheit des Islam durchgedrungen sind? Es liegt nahe, hier vom Christen als einem „anonymen Muslim" zu sprechen; ja, es scheint, wollte man dies ernsthaft tun, daß die Aussage noch hinter dem Auszusagenden zurückbleibt. Die Sicht des Christen als eine Art Muslim kann nämlich – wie dargelegt – expliziter verfochten werden, als es das zögernd-vorsichtige Adjektiv „anonym" zuläßt [10]. Jedenfalls kann das Christentum mühelos als historische, heute aber eigentlich nicht mehr notwendige Vorstufe zum Islam in die Denkweise der Muslime integriert werden. Die vollständige Integration Jesu Christi und die teilweise gelungene Einordnung des Christentums verdankt der Islam der Tatsache, daß er historisch nach dem Christentum in einer Gegend entstanden ist, wo zu Muhammads Lebzeiten zahlreiche Juden und Christen verschiedenster dogmatischer Richtungen wohnten. Die Stellung des Islam zum Christentum muß deshalb als ein Sonderfall von Begegnung zwischen Religionen oder von Theologie der Religionen angesehen werden.

II. Der Hinduismus

Anders als der Koran erwähnen – wie zu erwarten – die hl. Bücher des Hinduismus [11] Jesus oder das Christentum an keiner Stelle; denn als Indien zum erstenmal von der Predigt Jesu erfuhr [12], lag die religiöse Überlieferung Indiens in festen Formen vor. Eine Auseinandersetzung mit Jesus und dem Christentum geschah in Indien erst im sog. „Modernen Hinduismus", den man mit Ram Mohan Roy (1772–1833) beginnen läßt [13]. – Die Vorstellung, Andersgläubige als unbewußt wahre Verehrer des eigenen Gottes und damit als Gläubige der eigenen Religion zu sehen, hat, wie

---

[10] Dies gilt vor allem, wenn man daran denkt, daß nach Vorstellung vieler Muslime der Mensch erst als eine Art Muslim geboren wird, vgl. dazu Art. Fitra, in: Encyclopaedia of Islam, new ed., II (Leiden 1965) 931 f. Die These lautet: „Every child is born in the fiṭra; it is his parents who make of him a Jew or a Christian or a Parsi. In the same way cattle give birth to calves without defects." (Zit. bei *A. J. Wensinck,* The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development [London 1965] 42.)

[11] Zur allgemeinen Information können dienen: *W. Eidlitz,* Die indische Gottesliebe (Olten/Freiburg 1955); *J. Gonda,* Die Religionen Indiens, 2 Bde (Stuttgart 1960–63); *S. Lemaître,* Der Hinduismus oder Sanatana Dharma (Aschaffenburg 1958); *J. Neuner,* Hinduismus und Christentum (Wien/Freiburg/Basel 1962).

[12] Dies gilt selbst dann, wenn man an einer Verbreitung des Christentums in Indien durch den Apostel Thomas festhält. Dazu vgl. allgemein *A. M. Mundadan,* Tradition of the St. Thomas Christians (Bangalore 1970); *P. J. Podipara,* The Thomas Christians (London 1970).

[13] Vgl. dazu *P. Antes:* „Das Neue im modernen Hinduismus": ZMR 57 (1973) 99–116.

neuerdings Roest Crollius [14] angemerkt hat, in Indien Tradition. So lesen wir in der Bhagavad-Gita [15], die mindestens so alt wie das NT und für viele Hindus *das* heilige Buch schlechthin ist:

„Auch die glaubensvoll ergeben andern Göttern Verehrung weihn, Selbst diese ehren doch nur mich, wenn auch nicht grade regelrecht. Denn der Genießer und der Herr von allen Opfern bin nur ich." (IX, 23 f.)

Und noch deutlicher an einer anderen Stelle:

„Und welche Gottheit einer auch im Glauben zu verehren strebt, – Ich sehe seinen Glauben an und weis' ihm zu den rechten Platz. Wenn er in festem Glauben strebt nach seines Gottes Huld und Gnad; Dann wird zuteil ihm, was er wünscht, denn gern wend' ich ihm Gutes zu." (VII, 21 f.)

In solchen Sätzen ist bereits jene Tendenz des Hinduismus grundgelegt, die wir mit dem Münsteraner Sanskritisten Hacker „Inklusivismus" nennen wollen. Es ist jene eigenartige Fähigkeit des Hinduismus, jede Denkrichtung in sich aufzunehmen unter der Bedingung, daß diese nicht den Anspruch geltend macht, die einzig wahre zu sein. – Ein besonders typisches Beispiel für diesen Inklusivismus ist die Stellung des modernen Hinduismus zu Christus und dem Christentum [16]. Der Anstoß zur Modernisierung des Hinduismus, der sog. Renaissance in Bengalen [17], kam in doppelter Hinsicht aus Europa: Unter dem Schutz der englischen Kolonialmacht gründeten Missionare Schulen und fühlten sich als Lehrer der Verbreitung europäischen Wissens bzw. englischer Kultur ebenso sehr verpflichtet wie der Verkündigung ihres christlichen Glaubens im obligatorischen Katechismusunterricht dieser Schulen [18]. Wer folglich diese Schulen durchlaufen wollte, mußte – ob Christ oder Hindu – dem traditionellen englischen Schulsystem entsprechend auch an der religiösen Unterweisung teilnehmen. Dabei waren viele Lehrer eifrig bemüht, die hohen ethischen Werte des Christentums und seine über alles erhabene Dogmatik gebührend zu preisen und sie gewissermaßen im Kontrast zum „heidnischen" Hinduismus zum Leuchten zu bringen. So sollten bei den jungen Hindus schon früh Minderwertigkeitsgefühle gegenüber der eigenen Kultur erzeugt werden, die nur durch eine spätere Konversion zum Christentum abgebaut werden konnten. Eine zweite Tendenz jedoch war Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jh. ebenso unverkennbar. Britische Gelehrte studierten mit großem Interesse die hl. Schriften der Hindus. An englischen Universitäten

---

[14] *A. A. Roest Crollius:* The Word in the Experience of Revelation in Qur'ān and Hindu Scriptures (Rom 1974) 253 Anm. 26.

[15] Zitiert nach der Übers. von *L. v. Schroeder,* Bhagavadgita Des Erhabenen Sang (Düsseldorf/Köln 1959).

[16] Vgl. dazu *A. Krämer,* Christus und Christentum im Denken des modernen Hinduismus (Bonn 1958); *St. J. Samartha,* Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien (Stuttgart 1970); *M. M. Thomas,* The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance (Bangalore 1970).

[17] Vgl. den Titel des Buches von *D. Kopf,* British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization 1773–1835 (Berkeley/Los Angeles 1969); *St. N. Hay,* Asian Ideas of East and West. Tagore and His Critics in Japan, China and India (Cambridge, Mass. 1970) 14 ff.

[18] Die Frage, ob etwa deutsche Lutheraner wie Ziegenbalg und Plutschau als erste Missionare nach Indien kamen, bleibt hier bewußt offen. Es interessiert in diesem Zusammenhang nur die reale Situation im 19. Jh., dazu *M. E. Gibb,* „Anglican and Protestant Missions 1706–1857", in: Christianity in India, hrsg. von *H. C. Perumalil* u. *E. R. Hambye* (Alleppey 1972), bes. 211 ff. u. 222 ff.; *D. Potts,* British Baptist Missionaries in India 1793–1837 (Cambridge 1967).

Auch in Deutschland besteht zwischen der Begründung des ersten missionswissenschaftlichen Lehrstuhls in Münster/Westf. und der Aufforderung des preußischen Kultusministeriums, in der kath. Theologie das Kolonialwesen mehr zu berücksichtigen, ein enger Zusammenhang, vgl. dazu: 50 Jahre Katholische Missionswissenschaft 1911–1961, hrsg. von *J. Glazik* (Münster 1961) 6.

wurden Lehrstühle für Sanskrit und andere orientalische Disziplinen eingerichtet. Anders als die Missionare, die die hl. Bücher der Hindus gewöhnlich geringschätzten und verhöhnten, waren diese britischen Orientalisten voll der Bewunderung und feierten die erhabene Literatur des Ostens. Wenigstens ein Name sei hier stellvertretend für viele zu nennen erlaubt: *F. Max Müller* (1823–1900), der mit der sich auf 50 Bde belaufenden Reihe „The Sacred Books of the East" diese Tendenz für viele Inder gewissermaßen in sich verkörpert. Das Echo auf diese Textreihe war und ist in Indien so groß, daß es etwa die deutsche Organisationsleitung der Goethe-Institute für angebracht hielt, ihre Niederlassungen in Indien nicht – wie allgemein üblich – Goethe-Institute zu nennen, sondern bis auf den heutigen Tag Müller-Institute.

Die unmittelbaren Auswirkungen dieser aufblühenden britischen Orientalistik auf Indien konnten begreiflicherweise nicht lange auf sich warten lassen. Sie fanden ihren sichtbaren Ausdruck in der sog. bengalischen Renaissance der Jahre 1773–1835. Von nun an war trotz der weiterbestehenden englischen Kolonialherrschaft das Minderwertigkeitsgefühl, das die Missionare den jungen Hindus zu vermitteln suchten, bei vielen indischen Intellektuellen einer stolzen Wertschätzung der eigenen Tradition und Kultur gewichen. Zahlreiche Hindus begannen sich intensiv mit den Schriften des Hinduismus zu beschäftigen. Sie stießen dabei auf die großartigen monistischen Spekulationen der Upanishaden u. v. a. m. Sie sahen aber auch, daß eine Reform des konkreten Hinduismus, wie er praktisch gelebt wurde, erforderlich war. Das „ad fontes" mußte auch zur Beseitigung überkommener Mißstände und Fehlinterpretationen führen. Eine der markantesten Persönlichkeiten dieser Neuorientierung war der bereits genannte Ram Mohan Roy [19], der Begründer des Brahma-Samaj [20]. Überzeugt vom Monismus der Upanishaden setzte sich der hochgebildete Bengale auch mit Jesus und dem NT auseinander. Dazu schreibt er: „Das Ergebnis von langen und ununterbrochenen Forschungen über die religiöse Wahrheit war, daß ich die Lehren Christi für moralische Prinzipien förderlicher und für die Anwendung durch vernunftbegabte Wesen geeigneter gehalten habe als jede andere Lehre, die mir bekannt geworden ist" [21]. Treffend stellt deshalb Boyd fest: „Es war mehr die christliche Ethik als das christliche Dogma, welche Rammohan Roy angezogen hat, und er sah keinen Grund, weshalb ein Kompromiß zwischen seinem eigenen Hindu-Monismus, der auf den Upanishaden gründete, und der Moral der Bergpredigt, die ihn so sehr anzog, nicht möglich sein sollte" [22]. – Damit ist zugleich jene Trennung zwischen christlicher Ethik bzw. dem Jesus der Bergpredigt und der Christologie der

---

[19] Zu den Schriften vgl.: The English Works of Raja Rammohun Roy, hrsg. von *K. Nag* u. *D. Burman*, Part I (1945), Part II (1946), Part III–IV (1947), Part V (1948), Part VI (1951), Part VII (1958), Gesamtausgabe Sadharan Brahma Samaj (Calcutta 1958); zur Biographie vgl. *U. N. Ball*, Rammohun Roy – A Study of his Works and Thought (Calcutta 1933); *A. Chatterjee*, Rammohun Roy and Modern India (Calcutta o. J.); *A. Moore*, Ram Mohun Roy and America (Calcutta 1942); The Fathers of Modern India, Commemoration Volume, hrsg. von *S. C. Chakravarti* (Calcutta 1935); *J. Das*, Rammohun Roy, the Modernizer (Calcutta 1958).

[20] Für die Geschichte dieser Bewegungen: *V. Sahae*, Brahma Samaj und Ayra Samaj, ihre Entwicklung und ihre Stellung zur Autorität der heiligen Schriften (Bonn [phil. Diss.] 1964); teilw. auch *C. F. Andrews*, The Renaissance in India (London 1912); *T. N. Farquhar*, Modern Religious Movements in India (Delhi 1967); *H. v. Glasenapp*, Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien (Leipzig 1928); *J. Herbert*, Spiritualité Hindoue (Paris ²1947); *D. S. Sarma*, Studies in the Renaissance of Hinduism in the Nineteenth and Twentieth Centuries (Benares 1944).

[21] Zit. bei *S. D. Collet*, The Life and Letters of Raja Rammohun Roy (Calcutta 1914) 71.

[22] *R. H. S. Boyd*, An Introduction to Indian Christian Theology (Madras 1969) 19 f.

kirchlichen Verkündigung vollzogen, die die Stellung des modernen Hinduismus zu Jesus im 19. Jh. nachdrücklich auszeichnet. Jesus wird zum „Führer zu Frieden und Glück“ [23], eine Art Guru aus dem Westen. Zugang zu ihm gewährt unmittelbar das NT; der Weg über die Verkündigung der Kirche erweist sich – wenn nicht als Irrweg, so doch wenigstens als Umweg. – Ram Mohan Roy verfolgte mit seinem Jesus-Buch eine meditative, zum praktischen Handeln unmittelbar anleitende Absicht. Historische Fakten über das Leben Jesu oder Lehren wie Inkarnation, Auferstehung und Trinität standen nicht im Vordergrund des Interesses. Daß diese Sicht Jesu neu und nicht unbedingt den Bemühungen der Missionare förderlich war, erkannten z. B. die Missionare von Serampore sehr schnell. Mit scharfer Kritik wartete deshalb bereits 1820, also noch im Jahr der Veröffentlichung von Roy's Jesus-Buch, der Missionar Joshua Marshman im „Friend of India“ auf, einer von den Missionaren von Serampore herausgegebenen Zeitschrift [24]. Er warf Roy vor, die dogmatischen Aussagen des Christentums nicht berücksichtigt zu haben. Diese scharfe Kritik vermochte jedoch Roy nicht umzustimmen. Das orientalische Selbstbewußtsein war erwacht und, gestützt auf eine glorreiche Vergangenheit, nahm man nun auch unbefangen Stellung zu Christus und dem Christentum.

Am schärfsten brach dieses religiöse Selbstbewußtsein bei Keshub Chunder Sen (1838–1884) [25] durch. Wörtlich schreibt er: „Ich fühle mich als Asiate, der eine weite Wählerschaft vertritt; ich fühlte mich nicht und kann mich nicht nur als Inder fühlen. Von einem Ende Asiens bis zum anderen rühme ich mich einer riesigen Heimat, einer weitreichenden Nationalität und einer weitausgedehnten Verwandtschaft. Nein, ich stehe nicht nur auf höherem und weiterem Boden, sondern ich stehe auf heiligem Boden. Ist nicht Asien der Geburtsort großer Propheten und Heiliger? Ist es nicht in hervorragender Weise für den Rest der Welt ein heiliger Wallfahrtsort? Ja, auf Asiens Boden haben die geblüht und sind gewachsen, denen die Welt verehrend zu Füßen liegt. Die großen Religionen, die Millionen Menschen Leben und Heil gegeben haben, verdanken ihren Ursprung Asien. Für mich ist der Staub Asiens weit wertvoller als Gold und Silber. Gewiß, es ist ein geheiligter Boden, auf den wir in Asien treten. Der Osten ist eigentlich das Heilige Land. Aber Asien ist nicht nur heiliger Boden, sondern es ist zugleich katholischer Boden. An diesem einen Ort können Sie alle führenden Propheten und alle größten religiösen Begabungen der Welt aufzählen. Kein großer Prophet wurde außerhalb der Grenzen Asiens geboren. Ist dies nicht eine beachtenswerte Tatsache? Asien ist die Heimat aller anerkannten Kirchen in der Welt. Es ist nicht der ausschließliche Sitz eines bestimmten Glaubenssystems. Es ist nicht das ausschließliche Eigentum einer besonderen Sekte. Juden, Christen und Mohammedaner [26], Hindus, Buddhisten und Parsen, sie alle sehen in Asien ihre gemeinsame Heimat. Der Geist Asiens ist kosmopolitisch, katholisch und umfassend, nicht parteiisch, einseitig oder sektiererisch. Selbst die schlimmsten Gegner können keinen engen Exklusivismus Asiens behaupten. Asien [27] wiegte, hegte und stillte all

---

[23] Der vollständige Originaltitel des 1820 veröffentlichten Buches lautet: Precepts of Jesus, Guide to Peace and Happiness.

[24] „Remarks on certain observations in ‚An Appeal to the Christian Public in defence of the Precepts of Jesus, by a Friend of Truth‘“, in: Friend of India, vol. III (Mai 1820) 133–139.

[25] Vgl. dazu *P. C. Mazoomdar*, The Faith and Progress of the Brahmo Samaj (Calcutta ^{2}1934), bes. 173 ff.; *ders.*, The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen (Calcutta 1887).

[26] „Mohamedans“ im Original. Sonst müßte man, um die Muslime nicht zu beleidigen, mit „Muslime“ übersetzen.

[27] Ab hier wechselt das persönliche Fürwort, das bis dahin „it“ war. Sen spricht von nun ab von Asien per „she“. Entsprechend heißt der folgende Satz: „How versatile her genius . . .“.

die großen Kirchen des Ostens und des Westens. Welch vielseitige Begabung, welch verschiedenartige Gaben, welch weitreichende Sympathien, welch umfassende Eigenschaft! Wie weit ist die Brust, die so vielen und so sehr unterschiedlichen Glaubensbekenntnissen und Kirchen Milch gab! Mutter von Christentum und Hinduismus, die Welt preist Dich und ehrt Deine unübertreffliche Katholizität! Du hast Jesus, Buddha und Zoroaster großgezogen. Wahrlich im Geiste Asiens sind alle Sekten versöhnt" [28].

Diese Sätze mußten „Asiens Botschaft an Europa", wie Sen seine Vorlesung nannte, zu einem erschütternden Ereignis für Kolonialherren und Missionare im 19. Jh. machen. In der Tat, „Europa ist der aktivste, dynamischste Kontinent unseres Globus, aber zugleich der religiös unproduktivste. Er hat seine Religionen schon immer aus dem Osten bezogen. Nicht nur für das Christentum, sondern für die Gesamtbewegung der Religionsgeschichte gilt: ex oriente lux" [29]. Diese Aussage von E. Benz ist den wenigsten Menschen in Europa bewußt und löst überall, wo man sie wiederholt, Überraschung aus. Um wie viel mehr mußten jene vor rund einem Jahrhundert überrascht gewesen sein, als ein Inder ihnen diese Wahrheit vorhielt und damit gerade das nach Asien heim- und zurückholte, was die Missionare aus Europa als ihr höchstes Gut ansahen und in seinem Dienste ausgezogen waren: Jesus und das Christentum. Sens Aufforderung an Europa, seine Einladung, Europa möge Asien die Hand reichen, überforderte zweifellos die Gesprächsbereitschaft der damaligen Missionare. – Mit Sen war sicher das religiöse Selbstbewußtsein der Asiaten bzw. Inder soweit gestiegen, daß sie sogar eine Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie wagen konnten. So etwa versuchte der Bengale Brahmabandhav Upadhyaya (1861–1907), durch Sen angeregt, die klassische Beschreibung des Brahma als Sat (= Sein), Cit (= Wissen/Logos) und Ānanda (Glück) aufzugreifen und in ihr die indische Formel des christlichen Trinitätsdogmas zu sehen [30]. Umgekehrt hat auch christlicherseits dieses Beispiel bekanntlich Schule gemacht, wenn die „Eremiten von Saccidânanda" schreiben: „Mit größter Inbrunst und mit mehr Recht als sein Sannyâsi-Bruder darf der christliche Mönch SAT sprechen, wenn seine Betrachtung sich dem Vater zuwendet, dem ‚Ursprung ohne Ursprung', der Quelle und dem Ziel des Ausströmens und der ‚Sammlung' des göttlichen Lebens; CIT, wenn er über den Logos meditiert, das dem Seienden konsubstantielle Erkenntnisbild; ANANDA, wenn er den Paraklet betrachtet, der den Vater und Sein Wort in der Freude der absoluten Liebe vereint" [31].

Die Trennungslinie zwischen einer christlichen indischen Theologie und einer indischen Sicht des Christentums ist sehr dünn geworden. Dies bringt der indische Swami Akhilananda (1894–1962) in seinem 1949 in New York erschienenen Jesusbuch „The Hindu View of Christ" auch zum Ausdruck. „Ein sorgfältiges Studium des Buches zeigt die ihm zugrunde liegende Überzeugung auf: da der Hinduismus sich Christus bereits angeeignet habe, sei es weder gerechtfertigt noch notwendig, weiterhin christliche Missionare nach Indien zu senden" [32]. Man wird einwenden wollen, daß die christliche Überzeugung von der Gottheit Christi bei den bisherigen Versuchen, Jesus in den Hinduismus zu integrieren, unbeachtet blieb. Mittels der klassischen Lehre vom Avatara haben die modernen Hindus auch die Gottheit

[28] Aus „Asia's Message to Europe", in Keshub Chunder Sen's Lectures in India, 2. Bd. (London/Paris/New York/Melbourne 1904) 49–119, hier: 52–54.

[29] *E. Benz:* Neue Religionen (Stuttgart 1971) 9.

[30] Vgl. Thomas: The Acknowledged Christ 105 f.

[31] *J. Monchanin* u. *H. Le Saux:* Die Eremiten von Saccidânanda. Ein Versuch zur christlichen Integration der monastischen Überlieferung Indiens (Salzburg 1962) 266. – Das Thema Mönche und Religionen Asiens ist neuerdings wieder in der Diskussion, vgl. dazu: Christian Monks and Asian Religions. Proceedings of the 2. Asian Monastic Congress (Bangalore, Oct. 14 to 22 1973, Chimay 1974) 80–336.

[32] *Samartha,* Hindus S. 72.

Christi absorbiert. Der Avatara-Lehre [33] zufolge findet immer dann eine göttliche Herabkunft statt, wenn die rechte Ordnung in der Welt (Dharma) in ihr Gegenteil verkehrt zu werden droht. Der Avatara nun stellt durch sein Erscheinen die rechte Ordnung wieder her, indem er die Unordnung (Adharma) zerstört. Swami Akhilananda glaubt nun, Jesus als Avatara verstehen zu dürfen, wobei dem Prolog des Johannes-Evangeliums eine ganz besondere Bedeutung zukommt.

„Hier seien einige wichtige Kennzeichen göttlicher Menschwerdungen verzeichnet, von denen der Swami meint, sie seien in Jesus Christus erfüllt: 1. Die göttlichen Menschwerdungen sind sich der Aufgabe, deretwegen sie in die Welt kommen, voll bewußt ... 2. Sie erkennen die Lebensnot des Zeitalters, in welchem sie erscheinen, auch wenn die Menschen ihnen gegenüber gleichgültig sein sollten. Jesus kam, um den Geist der Religion, das wahre *dharma,* wiederherzustellen; dazu verwarf Er den jüdischen Ritualismus auf der einen und den griechisch-römischen Materialismus auf der anderen Seite. 3. Obgleich sie bereitwillig zum Wohl der Menschheit menschliche Begrenzungen auf sich nehmen, führen sie dennoch ein tief empfundenes ‚Gottbewußtes Leben'. Obgleich Jesus Gott gleich war, nahm Er das nicht als ein Vorrecht, sondern war demütig genug, die Gestalt eines Dieners anzunehmen ... 4. Sie sind Bindeglieder zwischen Gott und Mensch und führen Menschen zu Gott ... 5. ... sie wissen immer, was in den drei Zeiten geschieht, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ... 6. Sie verstehen menschliche Schwächen, verhalten sich angesichts ihrer nachsichtig und bezeigen ihren Schülern Treue und Liebe ... 7. Die Menschwerdungen haben, da sie Manifestationen Gottes sind, die Kraft der Gnade. ‚Die Brise der göttlichen Gnade bläst beständig, doch nur die Person, die stark genug ist, ihre Segel zu entfalten, kann sich ihrer erfreuen.' Man kann Gottes Gnade nur empfangen, wenn man aufrichtig bereut und sich zu Gott hinwendet" [34].

Der Hinduismus kennt manche solcher Avataras namentlich, ihre Zahl ist nicht festgelegt. Mühelos läßt sich so ein weiterer Avatara in die Reihe der namentlich bekannten aufnehmen: Jesus. Dementsprechend kann Mahatma Gandhi (1869–1949) auf Madame Pollaks Frage, warum er bei seiner Bewunderung für Christus nicht Christ würde, antworten: „Ich kam zu dem Schluß: in Ihren heiligen Schriften ist nichts, was wir nicht auch in den unseren hätten, und daß ich, wenn ich ein guter Hindu wäre, auch ein guter Christ sein würde. Es bestand für mich keine Notwendigkeit, Ihrem Bekenntnis beizutreten, damit ich an die Schönheit der Lehren Jesu glaube oder seinem Vorbild zu folgen versuchen kann" [35].

Der indische Avatara hat aber neben dem Moment des Herabsteigens noch eine andere Seite. Er beinhaltet, worauf besonders Dr. Sarvapalli Radhakrishnan (1888 bis 1975) nachdrücklich hinweist [36], auch die spirituellen Möglichkeiten des Menschen. Er ist nicht nur ein *Herabsteigen* Gottes in die Menschheit, er ist auch ein *Aufsteigen* des Menschen zum Stand der Göttlichkeit. Wann immer sich in der Geschichte so etwas ereignet, kann man sagen, in solch einem Menschen „ist Gott geboren". Daraus folgt, daß Jesus unzweifelhaft ein Avatara Gottes ist; doch, er darf nur als *eine* Menschwerdung Gottes unter vielen verstanden werden. Deshalb darf ihm keine Einzigartigkeit zugesprochen werden, auch soll nicht behauptet werden, er sei die abschließende Offenbarung Gottes. So heißt es in einem Gespräch zwischen Frau Emily und Gandhi:

„Frau E.: Jesus Christus ist der Sohn Gottes. Gandhi: Wir aber auch. Frau E.: Nein, Er war der *einzige* Sohn Gottes. Gandhi: Hier unterscheiden wir uns. Für Sie war Jesus der einzige Sohn Gottes. Für mich war Er ein Sohn Gottes, wenn auch

---

[33] Vgl. die Stellen, die bei Gonda, Die Religionen Indiens im Index genannt sind.
[34] *Samartha,* Hindus 75 f.
[35] Zit. bei *Samartha,* Hindus 94.
[36] Vgl. *Samartha,* Hindus 112.

viel reiner als wir andern alle. Aber jeder von uns ist ein Sohn Gottes und fähig, das zu tun, was Jesus tat, wenn wir nur versuchen, das Göttliche in uns zum Ausdruck zu bringen" [37].

Die Christen vertreten folglich schon einen entscheidenden Aspekt des Hinduismus, indem sie an Jesus als Avatara glauben. Dennoch sind sie nicht zur vollen Wahrheit vorgestoßen. Der Einzigkeit des Avatara Jesus Christus wegen führten sie blutige Religionskriege. So sind sie zwar zweifellos schon Vertreter hinduistischer Lehren, ja gewissermaßen „anonyme Hindus", denen zu wünschen wäre, sich auch in ihrem eigenen Interesse, um jede Form religiöser Zwiste zu vermeiden, zur vollen integrierenden Sicht des Hinduismus durchzuringen.

III. Der Buddhismus

Nach dem Hinduismus nun noch kurz ein paar Bemerkungen zum Buddhismus. Wie im Hinduismus kommt auch im Buddhismus [38] Jesus nicht ursprünglich vor, und im Gegensatz zum Hinduismus sind die buddhistischen Äußerungen zu Jesus in der Moderne nicht so leicht greifbar [39]. Wir wollen uns hier mit der Stellungnahme eines einzigen, eines der führenden Buddhisten Thailands begnügen. Gleich zu Beginn seiner Vorlesungen über „Christentum und Buddhismus" von 1967 unterscheidet Bhikkhu Buddhadāsa Indapañño aus Bangkok zwei Aussagweisen, denen man in religiösen Texten begegnet: „Die erste ist die *konventionelle Sprache;* lassen Sie sie uns *die Sprache des einfachen Menschen* nennen. Die zweite ist eine besondere Art religiöser Sprache, die die *‚innere Welt'*, die Bildung des Geistes, des Herzens verkörpert; lassen Sie uns diese Sprache die *‚Sprache des Dhamma'* nennen" [40]. Diese Benennung führt mitten ins Zentrum der Lehre des Hinayana, denn Dhamma (sanskr. Dharma) hat sehr verschiedene Bedeutungen: so bezeichnet es u. a. die wahre Natur der Dinge (Sabhāvadhamma), das Gesetz der Natur (Saccadhamma), die Pflicht, die es in Übereinstimmung mit dem Gesetz der Natur zu erfüllen gilt (Patipattidhamma oder Niyyānikdhamma) und die Früchte, die Ergebnisse der Handlungen oder der Verwirklichung (Vipākadhamma oder Pativedhadhamma) [41]. Der gesamte Bereich der buddhistischen Lehre – bis hin zur Karma-Lehre – ist mit diesem Schlüsselwort angesprochen.

Wenn so religiöse Texte, also das Tipiṭaka des Theravada-Buddhismus und die Bibel der Christen, von Aussagen der Sprache des Dhamma voll sind [42], wie der genannte Bhikkhu sagt, dann ist es nur „der Unkenntnis der *Sprache des Dhamma* zuzuschreiben, daß einer seine eigene Religion aufgibt und eine andere annimmt" [43].

---

[37] Zit. bei *Samartha*, Hindus 98.

[38] Zur allgemeinen Information können dienen: *E. Conze*, Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung (Stuttgart 1953); *H. W. Schumann*, Buddhismus – Ein Leitfaden durch seine Lehren und Schulen (Darmstadt 1973); *W. Rahula*, What the Buddha taught (Bedford ²1967); *Nyanatiloka*, Vocabulaire bouddhique de termes et doctrines du canon pali (Paris 1961); *D. A. Fox*, Buddhism, Christianity and the Future of Man (Philadelphia 1972).

[39] Herrn Dr. H. Waldenfels verdanke ich den Hinweis, daß Ueda und andere Japaner die Christen als „anonyme Buddhisten" bezeichnen. Außer einigen Andeutungen in: Gott in Japan. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern, hrsg. von *Y. Seiichi* u. *U. Luz* (München 1973) ist mir aber keine weitere Stellungnahme aus Japan bekannt.

[40] *Bhikkhu Buddhadāsa Indapañño*, Christianity and Buddhism. Sinclaire Thompson Memorial Lecture, fifth series (Bangkok 1967) S. 4.

[41] Vgl. a. a. O. 67 f.

[42] A. a. O. 4.

[43] A. a. O. 6.

Buddhisten nämlich „können alle Aussagen [44] des Christentums als mit der Lehre Buddhas übereinstimmend annehmen, *wenn man ihnen erlaubt, die Sprache des Dhamma in der Bibel mit ihren eigenen Begriffen zu interpretieren*“ [45].

Zwei Beispiele sollen dies verdeutlichen: a) Mt 12, 50 stellt Jesus fest, daß die ihm Bruder, Schwester und Mutter sind, die den Willen seines himmlischen Vaters tun. Der Bhikkhu bemerkt dazu: „Beachten Sie, daß in dieser Aussage das Wort ‚tun‘ benützt wurde und nicht das Wort ‚Glaube‘, Glaube an Gott, der der himmlische Vater ist. Dies zeigt, daß *Jesus eher die Tat (die Praxis) als den Glauben fordert.* Glaube allein würde nicht eine Person zu seinem Bruder, seiner Schwester oder Mutter machen“ [46]. So gilt: „Die christliche Lehre von Nachsicht und Vergebung, anderen zu helfen und andere wie sich selbst oder mehr als sich selbst zu lieben, entspricht genau der buddhistischen Lehre, die auf dem Tun und nicht auf dem Glauben allein beruht. Ob jemand Gott versteht oder nicht, hat keine Bedeutung, denn, *wenn jemand diese Tugenden in die Tat umsetzt, so wird das Ergebnis dasselbe entsprechend dem Gesetz des Karma sein, das, wie die Buddhisten genau wissen, der persönliche Gott ist.* Selbst das einfachste Andachtsgebet kann als eine Art Handlung betrachtet werden“ [47]. b) Nachdem der Bhikkhu Gott mit einem Aspekt von Dhamma gleichgesetzt hat und damit Dhamma „viel mehr als dies einschließt“ [48], stellt er die Frage nach der Gottheit Jesu und beantwortet sie folgendermaßen: „Buddha sagt: ‚Wer das Dhamma sieht, sieht mich; wer das Dhamma nicht sieht, sieht mich nicht, selbst wenn er mein Gewand festhielte.‘ (Itivuttaka, Khuddaka-Nikāya) Dies bedeutet, daß die, die den Buddha sehen, die sind, die das *Dhamma in seinem Geist,* nicht nur seinen Körper oder nur seinen Geist sehen. Denn was in seinem Geist liegt, ist das Dhamma oder Gott. Deshalb ist dieses nicht nur ein Sohn Gottes oder etwas anderes, sondern Gott selbst. ‚Buddha‘ ist ‚Dhamma‘, und ‚Dhamma‘ ist Gott. Jesus Christus ist, was das angeht, was in seiner Seele liegt, nicht weniger als Gott selbst“ [49].

Aufgrund dieser Überlegungen kann der Bhikkhu – seine Vorlesungen zusammenfassend – sagen: „Sobald einer die Bedeutung von ‚Dhamma‘ erfaßt hat, wird er ein guter Buddhist, ein guter Christ und ein guter Muslim auf einmal. Sobald Schöpfung, Erlösung und Vollendung in Begriffen des Dhamma vom buddhistischen Standpunkt aus interpretiert werden, bleibt kein Raum mehr für Verschiedenheit zwischen Religionen“ [50]. Die Bedingung dafür ist, daß alles systemimmanent aus der Sicht des Buddhismus gedeutet und erklärt wird, so daß der Christ hierbei gewissermaßen als „anonymer Buddhist“ erscheint.

Die eingangs gestellte Frage: was halten Muslime, Hindus und Buddhisten von Christus und dem Christentum?, ist mit Vereinnahmung und Integration in das jeweilige Lehrgebäude der befragten Religionen zu beantworten. Wie dies im einzelnen geschieht, zeigt, daß man das „anonym“ nur analog und aus mnämotechnischen Gründen anwenden kann, da es sich um jeweils andere Weisen der Vereinnahmung handelt. Dieses jeweilige Anderssein wird bestimmt vom Wesen und Botschaftscharakter der betreffenden Religion. Es ist sozusagen eine systemimmanente Angelegenheit der entsprechenden Religion mit augenscheinlich nur geringer Wirkung nach außen. Obwohl der Islam seit seinem Bestehen, der Hinduismus seit dem letzten Jahrhundert und neuerdings der Buddhismus Christus und Christentum mühelos

---

[44] Im Original steht hier „passages“.
[45] A. a. O. 7.
[46] A. a. O. 45.
[47] A. a. O. 46 f.
[48] A. a. O. 70.
[49] A. a. O. 106.
[50] A. a. O. 123.

dem Mehr des eigenen Wahrheits- oder Absolutheitsanspruches zu- und unterordnen und sie so im Rahmen der eigenen Religion interpretieren, scheint dies die Christen kaum zu interessieren. Sie fragen höchst selten danach und sind weder beunruhigt noch betroffen, wenn sie erfahren, was diese Religionen über sie denken. –

Dieser Tatbestand sollte zu denken geben und all die warnen, die in die These vom „anonymen Christen bzw. Christentum" übertriebene Hoffnungen setzen, indem sie sich dadurch etwas für den Dialog mit den Religionen oder die Begegnung der Religionen versprechen. Dieser Tatbestand sollte aber auch die Christen bescheiden machen, weil er sie lehrt, daß im Hinblick auf andere Religionen nicht nur und keineswegs zuerst in Europa oder im christlichen Abendland gedacht wurde. Bescheidenheit und Wertschätzung der Leistungen der Anderen aber sind bekanntlich die besten Voraussetzungen für echten Dialog und gegenseitiges Verstehen.

Ganter, Martin, *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles* (Symposion, 45). 8° (152 S.) Freiburg 1974, Alber.

Es erleichtert das Verständnis einer Arbeit, wenn der Autor auf die Diskussion eingeht, zu der er einen Beitrag liefern möchte, und seinen Lösungsversuch von anderen Antworten abgrenzt. Die neuere Diskussion über das Verhältnis von Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles beginnt mit der Kontroverse zwischen J. Walter, Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie (Jena 1874), E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 2 und R. Loening, Die Zurechnungslehre des Aristoteles (Jena 1903). Man bedauert, daß der Verf. diese Autoren nicht erwähnt und auf Allan, der unter anderen (z. B. Gauthier-Jolif, auf die der Verf. in diesem Zusammenhang auch nicht eingeht) diese Kontroverse aufgearbeitet hat, nur einen kurzen, kaum verständlichen Bezug nimmt (16). Das ist jedoch von untergeordneter Bedeutung. Ausschlaggebend ist der Beitrag, den eine Arbeit zur Lösung eines Problems leistet. Die Einleitung (11–17) skizziert die wesentlichen Positionen G.s: Entscheidend für das Verständnis der praktischen Philosophie des Aristoteles im Unterschied zu Platon sei sein methodischer Ansatzpunkt: „Es gilt die Verwirklichung des Zieles, den Verwirklichungsprozeß nicht in Abhebung gegen das vollendete Ziel, sondern in seiner Bedeutsamkeit für dasselbe verstehen zu lernen. Auf diesem Weg ist eine jede Handlung nicht daraufhin zu untersuchen, ob sie an einer überragenden Norm teilhat, sondern, wie sie menschliche Fähigkeiten zu vervollkommnen und so qualifizierte Praxis zu fördern vermag" (12). Das Zitat bringt zwei Anliegen G.s zum Ausdruck: (a) Er möchte die Bedeutung des „Werdeprozesses" für eine Theorie der Praxis hervorheben; (b) er wendet sich gegen „eine starre Normstruktur als kanonische Form einer jeden Handlung" (13). Das Verhältnis von Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles muß im Zusammenhang mit diesen beiden Momenten gesehen werden, „wobei das erste Moment schwerpunktmäßig mit der Theorie der Prohairesis, das zweite mit der Theorie der Phronesis verknüpft ist". Als wichtigsten Begriff der praktischen Philosophie des Aristoteles bezeichnet G. den der Energeia, bei dem er zwei Bedeutungen unterscheidet: „a) des am Werk-Seins, im Sinne des sich Vollendens, und b) des am Werk-Seins im Sinn vollendeten Tuns". Die erste Bedeutung sei bisher kaum beachtet worden. Auch diese Energeia geschehe um ihrer selbst willen (14). Handelndes sich Vollenden stehe in der Lehre von der Prohairesis im Vordergrund. Sie bewirke den Übergang von der ἕξις φυσική zur ἕξις ἠθική. Der Verf. unterscheidet zwischen der Prohairesis des sittlich Werdenden und einer zweiten Stufe der Prohairesis, die mit der Phronesis zusammenfalle (15 f.). Für die Vollendung des Menschen spiele die Areté eine vermittelnde Rolle. G. unterscheidet zwischen φυσικὴ ἀρετή – ἠθικὴ ἀρετή – τελεία ἀρετή: „Bestätigung der φυσικὴ ἀρετή vermittelt ἠθικὴ ἀρετή, sofern Prohairesis den Vermittlungsprozeß steuert. Diese findet schließlich ihre Vollendung in der τελεία ἀρετή, wann der Mensch in der Phronesis vollends um den Wert sittlichen Handelns Bescheid weiß" (16).

Sieht man von der Frage ab, wie der Begriff der Energeia als „sich Vollenden" (für den der Verf. Stellen wie EN 1103 a 31 ff. b 30 f. im Auge hat) sich zu dem Energeia-Begriff von EN X 3 und Met. IX 6 verhält, so scheint es mir für eine Auseinandersetzung mit den Thesen G.s wichtig zu sein, wie er seine Unterscheidung zwischen den drei Stufen der Areté begründet und wie er die aristotelischen Begriffe Prohairesis und Phronesis und ihr Verhältnis zueinander versteht.

Mit dem Begriff der ethischen Areté befaßt sich Kap. 6 (66–77), dessen entscheidende These sich auf EN II 5 bezieht, wo Aristoteles nach der spezifischen Differenz der ethischen Areté fragt. Mit Berufung auf EN II 5, 1106 a 21–24, wo es heißt, die ethische Areté sei die Hexis, aufgrund deren der Mensch ein guter Mensch

werde (a 23), behauptet G., gesucht seien nicht die formalen Elemente einer *vollendeten* Areté, sondern einer Areté, durch die das sittliche Verhalten *entstehe*. Ethische Areté ist also nach dem Verf. ein *Weg* zur vollkommenen Areté (69 f.; 80; 104). Diese These beruht m. E. auf einem Mißverständnis von 1106 a 15–24: Aristoteles stellt dort einen Satz über *jede* Areté (a 15) auf. Die Stelle handelt also nicht von der spezifischen Differenz der *ethischen* Areté, auf die der Text erst ab 1106 a 25 eingeht. Von einem *Werden* ist nur in a 23 die Rede; sonst arbeitet a 15–24 mit den Wendungen: die Areté „vollendet" ihren Träger, und: sie „macht ihn gut". Das ist aber nicht in dem Sinn zu verstehen, daß die Areté einen Prozeß bewirkt, der das Gutsein zur Folge hat. Aus dem Vergleich mit anderen Stellen geht vielmehr hervor, daß folgendes gemeint ist: Ein Seiendes, das seine Areté hat, *ist* gut; die Areté ist *formale* Ursache dafür, daß etwas gut ist; sie ist (und nicht: sie bewirkt) die Vollendung eines Seienden (EN 1098 a 7 ff.; 1107 a 8; Phys. 246 a 15 ff.; Met. 1020 b 18 ff.).

Die Auffassung, Aristoteles stelle die ethische Areté nicht als Ziel, sondern als Ursache des Ziels dar (98), bestimmt die Interpretation, die G. von der Definition der ethischen Areté in EN II 6 vorlegt: Daß die ethische Areté als ἕξις προαιρετική bezeichnet wird, bedeute, daß sie durch die Prohairesis *hervorgebracht* werde. Die Prohairesis habe jedoch noch keine volle Einsicht in den sittlichen Wert einer Handlung (98 f.). Der Logos in der Definition von II 6 sei noch nicht notwendig bereits vollendete praktische Vernunft (80; 86; 102; 127). Das Verhältnis zwischen ethischer Areté und Phronesis stellt sich infolgedessen für den Verf. folgendermaßen dar: Der Phronimos „verfügt nicht nur über eine feste sittliche Verhaltung, sondern dazu noch über ein klares Wissen um sein Tun" (125). Im Unterschied zur Prohairesis ist die Phronesis ausgezeichnet durch den verinnerlichten Logos (127).

Der grundlegende Fehler der Interpretation liegt m. E. in folgendem: G. übersieht, daß nach der NE ethische Areté und Phronesis eine untrennbare Einheit bilden. Ohne Phronesis gibt es für Aristoteles keine ethische Areté, ebensowenig wie es ohne ethische Areté Phronesis gibt (z. B. 1140 b 11 ff.; 1144 a 34. 36 f.; 1144 b 16 f. 20 f. 31 f.; 1145 a 1 f. 4 f.; 1178 a 16 ff.). Von ethischer Areté kann nur dann die Rede sein, wenn man eine gute Handlung um ihrer selbst willen wählt (1105 a 31–33). Unhaltbar ist m. E. auch die Ansicht des Verf. über das Verhältnis der Prohairesis, die für die ethische Areté gegeben sein muß (vgl. z. B. 1104 b 14.21–23.31), und der Phronesis. Prohairesis ist nach Aristoteles überlegtes Streben (1113a 10 f.; 1139a 23); die Richtigkeit der praktischen Überlegung dessen, der die ethische Areté hat, wird aber allein durch die dianoetische Areté der Phronesis gewährleistet (EN VI 5). – Daraus ergibt sich, daß die Unterscheidung zwischen ethischer und vollendeter (τελεία) Areté in der Weise, wie G. sie vornimmt, verfehlt ist. „Vollendete Areté" wird im Corpus Aristotelicum in verschiedener Bedeutung gebraucht. Es bezeichnet 1. die *ethische* im Unterschied zur natürlichen Areté (MM 1200 a 4; vgl. EN 1144 b 1 ff., wo statt dessen der Ausdruck πυεία ἀρετή gebraucht wird); 2. die Areté des besten Seelenteils, d. h. des Vermögens der *Theorie* (EN 1098 a 17 zusammen mit 1177 a 13 ff.); 3. die *ethische* Areté, *insofern* man sich durch sie nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf die anderen bezieht (EN 1129 6 26). In keiner der genannten Bedeutungen bezeichnet „vollendete Areté" das Ziel, zu dem hin die ethische Areté in der vom Verf. gemeinten Weise den Weg darstellt.

Das Buch weist auf eine wichtige Frage hin: Wie ist nach der aristotelischen Ethik eine sittliche Entwicklung möglich? Einen Beitrag zur Lösung dieser Frage stellt es nicht dar. F. Ricken, S. J.

Zimmermann, Jörg, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik* (Philos. Abhandlungen, 46). Gr. 8° (VIII u. 318 S.) Frankfurt 1975, Klostermann.

Der Autor, der sich besonders mit Themen befaßt, die sprachphilosophische und ästhetische Probleme verbinden (Poetik, Musikbegriff, sprachanalytische Ästhetik, vgl. die Literaturangaben S. 316), versucht in der vorliegenden Abhandlung eine Gesamtdarstellung der Philosophie Wittgensteins, „die lediglich die im engeren Sinne metalogischen und metamathematischen Reflexionen unberücksichtigt läßt" (5) und die beansprucht, das herrschende Wittgenstein-Bild weitgehend zu revidieren, indem sie bedeutsame, aber sonst wenig beachtete Aspekte seiner Philosophie ausführlicher

heranzieht, z. B. das „ästhetische Verstehen als Paradigma hermeneutischer Sprachreflexion" (183–192; 272). Dabei beschäftigt sich Z. im ersten Teil – knapp, weil dazu hinreichend ausführliche Kommentare nach seiner Meinung bereits vorliegen – mit der frühen Philosophie W.s, wie sie im „Tractatus logico-philosophicus" festgehalten ist; im zweiten mehr als doppelt so umfangreichen Teil (87–268) behandelt er die „Hermeneutik der Sprachspiele" und stützt sich dafür außer auf die „Philosophischen Untersuchungen" vor allem auch auf erst in jüngerer Zeit veröffentlichte Arbeiten W.s wie „die zwischen dem ‚Tractatus' und den ‚Philosophischen Untersuchungen' liegende ‚Philosophische Grammatik' und die unter dem Titel ‚Über Gewißheit' zusammengefaßten letzten Aphorismen Wittgensteins" (5).

Zwar basiert diese Zweiteilung des Buches auf der Unterscheidung der späten Philosophie Wittgensteins von seiner früher vertretenen, aber in der Diskussion darüber, ob man von zwei völlig getrennten Philosophien W.s ausgehen müsse, wie es manche im Anschluß an Stegmüller, aber über ihn hinausgehend, meinen, oder ob man mit P. Winch von „The Unity of Wittgenstein's Philosophy" reden könne, nimmt Z. eine vermittelnde Stellung ein: „Konzentriert man sich z. B. auf den Status der philosophischen Reflexion, so überwiegt die Einheit, betrachtet man demgegenüber den leitenden Begriff der Sprache, so trifft man auf den von Wittgenstein selbst immer wieder betonten Gegensatz zwischen ‚früher' und ‚später' Position" (87). Die Einheit sieht Z. dadurch gewahrt, daß Wittgenstein die Philosophie stets als sinnklärende Tätigkeit versteht, die es nie vermag, die Sprache zu transzendieren, und die aus der Unterscheidung zwischen dem, was sich zeigt, und dem, was sich sagen läßt, ihre sprachkritisch-destruktive Einstellung aller Metaphysik gegenüber gewinnt. Diese Kontinuität durchzieht eine Entwicklung, die „vom Extrem eines transzendentalen Apriorismus unter dem Eindruck der ‚Kristallklarheit' logischer Formen zum Extrem eines hermeneutischen Relativismus verläuft, der von der Mannigfaltigkeit, Wandelbarkeit und labyrinthischen Verflochtenheit der in der faktischen Lebenssituation involvierten Sprachspiele beeindruckt ist" (87).

Dafür, daß er beide Ausprägungen Wittgensteinischer Philosophie als „Hermeneutik" interpretieren kann, setzt Z. voraus, „daß sich ein Denken als ‚hermeneutisch' qualifizieren läßt, ohne daß es deshalb mit einer sich explizit als ‚Hermeneutik' begreifenden Position identifiziert werden müßte" (260). Der Begriff „Hermeneutik" kommt nämlich, wie Z. weiß (9), bei Wittgenstein nie vor. Die Philosophie des „Tractacus", in der die Frage nach den Bedingungen des Sinnverstehens eine Schlüsselstellung einnimmt, ist nach Z. nicht nur wegen dieses Bezugs auf das Verstehen hermeneutisch, sondern auch weil darin „die für die Hermeneutik charakteristische Betonung der Zirkelstruktur des Verstehens und des darin implizierten Vorverständnisses" ihre genaue Entsprechung findet (8). Aber auch die spätere, dem „Tractatus" gegenüber kritische Philosophie W.s muß nach Z. „in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen als eine Form hermeneutischer Sprachreflexion betrachtet werden" (9), denn indem sie die natürliche Sprache, „über" die nicht philosophiert werden kann, als Basis und Horizont allen Verstehens nimmt, anerkennt sie implizit den hermeneutischen Zirkel. „Im Gegensatz zum ‚Tractatus', der diesen Zirkel auf seine Weise auch anerkannt hatte, besteht jedoch die Artikulation des in der Sprache liegenden Vorverständnisses nicht mehr im Sehenlassen einer apriorischen onto-logischen Struktur, sondern in der Aufdeckung der faktischen Voraussetzungen des Sprechens im Kontext von Lebensformen" (10/11).

Im 1. Tl. untersucht Z. zunächst die methodischen Voraussetzungen der Sprachtheorie des Tractatus, etwa „die ontologische Prämisse", die dieser mit der traditionellen Metaphysik gemein hat, nämlich daß die Welt vorgängig zur menschlichen Erkenntnis und Sprache bestimmt ist und es im Erkennen und Sprechen nur gilt, sie ebenso bestimmt wiederzugeben, woraus zunächst die Forderung nach Sätzen mit einem genau bestimmten Sinn resultiert und davon ausgehend dann die Unterscheidung von dem, was gesagt werden kann, und dem, was sich zeigt. In den weiteren Abschnitten über „die solipsistische Grenz-Erfahrung", über die Einstellung zur Metaphysik und über die Auffassung der Sprache als Abbild der Wirklichkeit oder als Wirklichkeit des poetischen Symbols wird dann eine „Gegeninterpretation" gegen die bisherige Auslegung des Tractatus versucht, die seine „Distanz gegenüber dem Szientismus des ‚Wiener Kreises'" (9) in den Blick bringt und auf die „zweideutige Einstellung gegenüber der Metaphysik" verweist (60–62), die diese einerseits als

theoretisch vertretbare Alternative zur „wissenschaftlichen Weltsicht" aufhebt. „Gleichzeitig aber scheint Wittgenstein aus ‚metaphysischem Interesse' den Rang der Metaphysik durch die Kritik ihrer bisherigen Form erhöhen zu wollen, indem er ihr die Dignität des ‚Unaussprechlichen' verleiht" (61). Weil nicht nur die Ethik, sondern auch die Ästhetik zu diesem Unaussprechlichen gehören (vgl. Tractatus 6.421: „Ethik und Ästhetik sind Eins"), erklärt sich von daher die Wirkungsgeschichte des Tractatus auf die ästhetische, insbesondere literarische Kritik der Gegenwart. Diese Überlegungen erlauben es Z., Wittgenstein in diesem ersten Teil nicht nur mit Philosophen wie Schopenhauer, Kierkegaard und Heidegger in Beziehung zu setzen, sondern auch mit Hofmannsthal, Rilke, Kafka und Valéry.

Im 2. Tl. wird dann zunächst die Kontinuität und Divergenz zwischen W.s erster und zweiter Philosophie untersucht und der Übergang zwischen beiden, bevor sich Z. seinem Hauptthema, der Hermeneutik der Sprachspiele, zuwendet und die Bedeutung und die verschiedenen Methoden der Sprachreflexion behandelt. Mit einem Kapitel über „Sprache und Wirklichkeit" und einem „Ausblick: Die kritische Funktion der Sprachspiel-Hermeneutik innerhalb der gegenwärtigen philosophischen Problemsituation" schließt der Text. – Eine zentrale Rolle spielt hier die Frage von der Nicht-„Hintergehbarkeit" der natürlichen Sprache, die Auffassung also, daß die verschiedenen „Sprachspiele" einfach hinzunehmen seien. Aus ihr nämlich ergibt sich dann der „hermeneutische Relativismus", denn das Sprachspiel bestimmt – und auch das nur ungefähr – den Sinn jeder sprachlichen Äußerung; das Spiel selbst aber „hat keinen Grund und kein Ziel, sein ‚Sinn' liegt allein darin, daß es gespielt wird. Das Spiel ist nicht transzendierbar, es hat uns ‚immer schon' einbezogen" (259). Z. übernimmt in seiner „Neuinterpretation der Philosophie Wittgensteins als einer besonderen Form von Hermeneutik" (266) diese relativistische Position und weist von ihr her der Philosophie die Aufgabe zu, nach konkreter Kritik zu streben, die von einer hingenommenen Situation ausgeht, „d. h. nach einer solchen, die nicht erst nach ihrer allgemeinen Begründung im Rahmen einer ‚transzendentalen' Reflexion fragen muß, um sich ihrer Legitimität zu vergewissern" (266), wie er in Absetzung zu K.-O. Apels Forderung sagt, sich auf das „Apriori einer Kommunikationsgemeinschaft" einzulassen.

Eben an diesem Punkt aber ist die Kritik an der Interpretation und philosophischen Auffassung von Z. anzusetzen. Zunächst zur Interpretation Wittgensteins: Z. weiß, daß es der Intention W.s zuwiderläuft, aus seinen Überlegungen eine Theorie zu machen (vgl. 102 f.). Es lassen sich zu den meisten Erwägungen bei W. doch auch Einschränkungen, ja Gegenbedenken aufzeigen, ohne daß er zu einer „endgültigen" These kommt oder kommen möchte. Das gilt aber selbst für seinen ihm hier unterstellten Relativismus. Dazu ein Hinweis. Wittgenstein faßt – das stimmt mit der von Z. vorgetragenen Interpretation überein – selbst für mathematische Beweise die Möglichkeit ins Auge, sie einfach als Entscheidungen zu verstehen, eingeordnet in ein System von Entscheidungen (vgl. *L. Wittgenstein*, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik [Oxford 1956] 77: „Warum sollte ich nicht sagen: ich habe mich im Beweis zu einer *Entscheidung* durchgerungen?" und „Der Beweis stellt diese Entscheidung in ein System von Entscheidungen."). Aber wenn er dann überlegt, ob man sich dabei auch dafür entscheiden könne, zuzulassen, daß man durch 0 kürzt und so jedes mögliche Ergebnis „beweisen" kann, also jedes Spiel gewinnt, kommt er zur Frage, ob man sinnvoll sagen könne: „‚Gewonnen in *dem* Sinne', wenn in diesem Sinn *jedes* Spiel von mir gewonnen wäre?" und er folgert: „Der Kalkül verleitete mich an gewissen Stellen zur Aufhebung seiner selbst. Ich will nun ein Kalkül, der dies nicht tut, und schließe diese Stellen aus" (ebenda, S. 109, Nr. 85). Mir scheint, daraus ergibt sich, daß es zwar möglich ist, von einem Sprachspiel oder von einer Lebensform als von einem System von Entscheidungen auszugehen, das ebenso relativ ist, wie eine beliebige andere Lebensform, daß ich aber zu Entscheidungen kommen kann, die nicht nur dieses Spiel, diese Form aufheben würden, sondern jedes Spiel – also jedes Leben – zusammenbrechen lassen würden, so daß ich nur noch gefragt bin, ob ich spielen, leben will – dann kann ich diese Entscheidung nicht treffen, die andere Alternative aber ist nur Schein, denn sie treffen hieße schon: mitspielen, so daß ich gar nicht tatsächlich aus dem Spiel aussteigen, mich für das Nichtspielen entscheiden kann. Damit ist auch das Grundsätzliche zur Kritik an der inhaltlichen Auffassung gesagt, die am Ende des be-

sprochenen Buches aufscheint. Diese Kritik kann und soll jedoch nicht den Wert der vorgelegten Wittgenstein-Interpretation schmälern, deren Kenntnis mir in der Tat unerläßlich scheint, will man eine zu einseitige Deutung der reichen Philosophie Wittgensteins vermeiden. A. Keller, S. J.

Just, Wolf-Dieter, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie.* Sinn und Unsinn religiöser Aussagen. 8° (172 S.) Stuttgart 1975, Klostermann.

Etges, Peter J., *Kritik der analytischen Theologie.* Die Sprache als Problem der Theologie und einige Neuinterpretationen der religiösen Sprache (Standpunkte). Vorwort von *Hans Albert.* 8° (117 S.) Hamburg 1973, Hoffmann & Campe.

W.-D. Just untersucht in der überarbeiteten und gekürzten Fassung seiner Dissertation, wie durch die Frage nach dem Sinn von Aussagen, die in der sprachanalytischen Philosophie vorherrscht, die Diskussion über den Sinn religiöser Sprache bestimmt wird. Er verfolgt diese Auseinandersetzung durch die verschiedenen Ausprägungen dieser Philosophie, unter denen er den Logischen Atomismus, den Logischen Positivismus, den Kritischen Rationalismus und die Philosophie der Normalen Sprache unterscheidet. Der Logische Atomismus, den J. im „Tractatus logico-philosophicus" von Wittgenstein „reiner" dargelegt findet als bei Russell, muß religiöse Aussagen als sinnlos betrachten, da der Sinn eines Satzes in der von ihm abgebildeten „Sachlage" besteht, also dessen, was in der Welt der Fall ist. Während hier aber noch Platz ist für Religion, eben im Bereich des Unsagbaren, wird im Logischen Positivismus, wie er etwa vom Wiener Kreis vertreten wurde, die Möglichkeit, daß etwas, was nicht gesagt werden kann, sich dennoch zeigt, für ausgeschlossen gehalten; die Versuche, die man später unternommen hat (B. Martin, D. Cox, I. M. Crombie, J. Hick), religiöse Aussagen dennoch durch Anwendung des empirischen Verifikationskriteriums, das der Logische Positivismus fordert, als sinnvoll zu erweisen, betrachtet J. zu Recht als unzulänglich (46–52). Der Kritische Rationalismus, von K. R. Popper entwickelt, der ihn noch mit christlichen Anliegen durchaus vereinbar ansah, wurde von seinen Schülern Albert und W. W. Bartley vor allem durch das Postulat, alle Aussagen müßten prinzipiell falsifizierbar sein, zur generellen Ablehnung religiöser Aussagen verwandt; er wird von J. vor allem deswegen kritisiert, weil er seine eigenen Voraussetzungen – besonders die Gleichsetzung von „nicht-falsifizierbar" mit „inhaltsleer" – nicht der gleichen Prüfung unterzieht, die er sonst uneingeschränkt fordert.

Ist besonders zwischen Logischem Positivismus und Kritischem Rationalismus eine enge Verwandtschaft festzustellen, zumindest was ihre Einstellung zu religiösen Aussagen anbelangt, so bezieht die Philosophie der Normalen Sprache, deren philosophische Grundlagen Wittgenstein in den dreißiger Jahren entwickelte, eine ganz andere Position zu dieser Frage. Da sie den Sinn von Aussagen nicht mehr in theoretischen Verifikationsmethoden suchte, sondern aus den konkreten Sprachspielen in konkreten Lebenssituationen entnehmen will, untersucht man auch religiöse Aussagen nach ihrer Funktion in ihrem aktuellen Gebrauch und vergleicht sie mit ähnlichen Aussagearten (z. B. ethischen, ästhetischen, ideologischen). Ein Teil der Vertreter der „common language philosophy" kommt dabei zur Auffassung, religiöse Sprache habe durchaus ihre eigene Berechtigung, nur sei sie „non cognitive", d. h. sie wolle keine Information übermitteln; andere meinen, ihr komme doch kognitive Funktion zu, zumindest indem sie neue Aspekte erschließt oder „tiefere Einsichten in die Zusammenhänge unseres Lebens gewähren" kann (137). Im Anschluß an Austin schließlich wird durch seine Unterscheidung von lokutionärer und illokutionärer Funktion der gleichen Äußerung der Gegensatz zwischen kognitiven und nichtkognitiven Theorien der religiösen Sprache aufgehoben und der Blick für die doppelte Rolle religiöser Äußerungen eröffnet, die meist „selbst dann, wenn die illokutionäre Rolle ganz im Vordergrund steht, einen deskriptiven Gehalt haben, demgegenüber die Wahrheitsfrage durchaus Relevanz hat" (133).

Im wichtigen Schlußkapitel fragt J. zusammenfassend nach der „Bedeutung sprachanalytischer Methoden für die Theologie" (134–161). Er wirft den bisherigen Funktionsanalytikern, die sich mit der religiösen Sprache befaßt haben, vor, sie seien geneigt, unzulässig zu verallgemeinern, da sie nach einer einzigen durchgängigen

Funktion dieser Sprache suchten, sie gingen von der Alternative kognitive oder nichtkognitive Äußerungen aus, und sie setzten zu unkritisch die Sinnhaftigkeit religiöser Äußerungen voraus. Demgegenüber stellt er fest, daß es zunächst die Sprache der Religion schlechthin nicht gebe, sondern oft nur religiöse Verwendungsweisen der normalen Sprache; für diese aber ist nicht ausgemacht, daß sie ein gemeinsames, typisches Merkmal aufweisen müßten, das sie als religiös kennzeichnet, wiewohl J. bei der Analyse des Begriffs „glauben" etwas Typisches für den religiösen Gebrauch der Sprache nachzuweisen versucht – wie mir scheint, nicht überzeugend, denn zwar rückt vielleicht in der Regel eine religiöse Äußerung „den Urheber der Aussage in das Blickfeld, eine Person, welche in bestimmter Weise denkt und an bestimmten Vorstellungen ihr Leben orientiert" (147), aber diese Eigenart dürfte kaum auf religiöse Äußerungen beschränkt sein. Interessant scheint mir hingegen sein Versuch, die Möglichkeit der Kritik unsinnigen Sprachgebrauchs auch bei religiösen Äußerungen darin zu begründen, daß Sinnlosigkeit auch entsteht, wenn „Wörter und ganze Sätze aus dem Kontext jener Sprachspiele herausgelöst werden, in denen allein sie einen Gebrauch haben" (150 f.). Denn hier dürfte in der Tat ein häufiger Fehler religiöser Äußerungen liegen. Allerdings tritt bei J. umgekehrt wie in der sonstigen, ebenfalls einseitigen Auseinandersetzung nun das Problem inhaltlich unsinniger theologischer Aussagen zu sehr in den Hintergrund. – J. schließt mit einer Aufforderung, neben der Sprachanalyse, im angedeuteten Sinn verwandt, auch die Hermeneutik für die Beurteilung religiöser Sprache heranzuziehen, „weil diese den materialpositiven Sinn von Äußerungen, vor allem von größeren Sinneinheiten zu erschließen vermag", wohingegen die sprachanalytische Methode sich vornehmlich mit kleineren Einheiten beschäftige (160). Zudem behandle die Hermeneutik auch das Problem der Applikation eines Textes auf die gegenwärtige Situation, eine Aufgabe, die für die Theologie unerläßlich sei, so daß weder der Hermeneutik noch der sprachanalytischen Methode eine Monopolstellung in der Theologie zukommen dürfte, sondern eine gegenseitige Ergänzung den größten Erkenntnisgewinn erhoffen lasse. – Im ganzen handelt es sich um ein leicht zu lesendes, einen guten Überblick über die Diskussion zur religiösen Sprache bietendes Buch. Ein eigenes Verzeichnis der benutzten Literatur über die Angaben in den Anmerkungen hinaus wäre nützlich.

Das Büchlein von *P. J. Etges* ist in seinem zweiten Teil: „Darstellung und Diskussion einiger Interpretationen der religiösen und theologischen Sprache im Anschluß an die analytische Philosophie" (41–113) im wesentlichen durch das zuvor besprochene Werk überboten, da dort die Auffassungen der meisten Autoren ausführlicher und, wie mir scheint, gründlicher behandelt und kritisiert werden; und wenn hier kurz zusätzlich W. E. Kennick und D. J. Phillips behandelt werden, so ist dort noch die Auffassung des Kritischen Rationalismus vorgestellt und kritisiert, die hier ohne Kritik geteilt zu werden scheint.

Hingegen verdient der erste Teil „Die Sprache als Problem der Theologie und das Verhältnis der Theologie zur Philosophie" auch von denen Beachtung, die sich über die sprachanalytische Diskussion der religiösen Sprache und die mögliche Erwiderung auf die am Ende dieser Arbeit von E. erhobene kritische Warnung besser aus der oben erörterten Untersuchung von Just informieren. Diese setzt nämlich voraus, daß das Problem der Sprache für die heutige Theologie zentral sei. Eben dazu wäre zu bedenken, was E. im genannten ersten Teil, wie am Beginn der Zusammenfassung seiner Arbeit über sprachanalytische Theologie als Vermutung äußert, daß nämlich die grundlegende Problematik der Theologie methodologischer und erkenntnistheoretischer Art ist, daß man sich jedoch vor ihr in sprachanalytische Philosophie flüchtet, indem man sie als primär sprachlich ausgibt. Diesen Verdacht sieht E. am Ende durch seine Diskussion einiger sprachanalytisch-theologischer Ansätze erhärtet. Mir scheint er ebenfalls schwerwiegend genug, aus ihm die Forderung abzuleiten, die Theologie dürfe sich nicht, bei allem Nutzen, den eine bessere sprachanalytische und hermeneutische Aufarbeitung ihrer Fragen bringt, dadurch von einer intensiven Beschäftigung mit ihren erkenntnistheoretischen Grundlagen dispensieren, auch wenn das, was E. etwa im ersten Kapitel als Probleme für diese Beschäftigung anführt, eine eher dürftige Theologie des Autors verrät und daher nicht sehr reizt, das von ihm vertretene begrüßenswerte Anliegen in Angriff zu nehmen. A. Keller, S. J.

Splett, Jörg, *Konturen der Freiheit.* Zum christlichen Sprechen vom Menschen. 8° (180 S.) Frankfurt 1974, Knecht.

Grenzen, nicht als bloßes Aufhören, sondern in ihrer konturierenden wie verbindenden Funktion, sind das Thema dieser „philosophischen Grenzbetrachtungen". Das 1. Kap., „Gerufene Freiheit: Anspruch der Wahrheit", rechtfertigt die Rede von menschlicher Freiheit, nachdem klargestellt wurde, daß jeder „Beweisversuch in Sachen Freiheit sie bei den Partnern der Diskussion schon voraussetzt" (14). Ausgangspunkt ist das Verhältnis zwischen Gewißheit und Wahrheit. Selbstgewißheit vollzieht sich in Behauptung; Behauptung ist Freiheitstat unter dem Anspruch der Wahrheit. Und der sich aus sich selbst legitimierende Wahrheitsanspruch („Licht") zeigt seinerseits fundamentalen Freiheits-Charakter. Wenn das Hören des Anrufes selbst eine erste Antwort bedeutet – und das heißt Freiheit –, dann erfährt sich diese Freiheit zugleich zu ihren konkreten Antworten in der Geschichte gerufen (1. Exkurs: „Wahrheit und Geschichtlichkeit").

Das gibt die Frage nach ihrer konkreten Realisierung auf: „Leibhaftige Freiheit: Be-denklichkeit des Symbols" (Kap. 2). Während für Hegel das Symbol in das begreifende Erkennen der Vernunft aufzuheben ist, bleibt es für Sp. der Ort der „Selbst-Setzung von, freilich sich wissender, Freiheit". Mit Rahner versteht er „Symbolisierung" als Selbstvollzug „eines Seienden im anderen". Damit meldet sich die Problematik von Greifbarkeit und Ungreifbarkeit sich symbolisierender Freiheit. Sie vollzieht sich durch feststellbare Einzelakte, aber „in diesem greifbaren Vollzug vollzieht sie zugleich sich selbst überhaupt" (44). Dieses ursprüngliche Sich-Bestimmen ist ihr selbst nicht mehr faßbar. „Hier hat sie nicht, sondern ist" (45). Obendrein aber ist Freiheit niemals einfach für sich. Freiheit verhält sich stets gemeinsam zum Unbedingten: „Person sagt Interpersonalität" (47). Sowohl bei Hegel als auch bei Rahner wird wegen des Vorrangs der intellektiven Funktion diese interpersonale Dimension der Symbolisierung weniger deutlich. – Aus dem Wagnis des gemeinsamen Symbols kann man auf drei Wegen die Flucht versuchen: 1. durch die Ideologie der Immanenz (das Symbol wird entweder „entlarvt" oder magisiert); 2. durch die „transmanente Ideologie" (die radikale Trennung von Wort [Erscheinung] und Gedanke [Wesen]); 3. durch die Ideologie der „Transzendenz", d. h. je neuen Überstiegs (alle Symbole werden letztlich als gleich gültig, „und das heißt konsequent: gleichgültig" betrachtet). Diese Versuche, die Freiheit von dem trübenden Symbol zu entbinden, enden in der Aufhebung der Freiheit, in intolerantem Totalitarismus. Demgegenüber das Wagnis gemeinsamer Freiheit: „Als Freiheitsgeschehen ist Symbolisierung Hoffnungsgeschehen" (56). – Ein Exkurs verdeutlicht dies für die Dimension „Geschlechtlichkeit", vor der Alternative, Sexualität als „An-sich" („das Tier im Menschen") oder als Leibhaftigkeit der Freiheit, in ihrem Wesenbezug auf das andere (das Naturale) und auf den Anderen, zu sehen. Diese Erfahrung des anderen (im doppelten Sinn) kann ihre schöpferischen Möglichkeiten nur erfüllen, wenn sie („wie ‚anonym' auch immer") von Gott her und auf ihn hin gelebt wird. Kritik an christlich aggressiven Mißverständnissen von Sexus und Frau (wobei man das vorchristliche Erbe oft vergißt) darf nicht dazu verleiten, die Lösung in einer angeblich griechischen Unbefangenheit oder in einer Aufgabe des Personalen nach asiatischem Vorbild zu suchen. Der geschichtlich offenbar gewordene Rang von Person gibt uns vielmehr als Ziel „geglückte Leibhaftigkeit und Einssein als Zusammenklang des Unterschiedenen" (67) auf.

Das 3. Kap., „Gemeinsame Freiheit: Dialektik der Autorität", reflektiert die Spannung, die in der Auslegungs- und Entscheidungsgeschichte menschlicher Wirklichkeit entsteht. Selbstbestimmung verlangt Selbstbewußtsein, und das Ich als Selbstbewußtsein erhellt sich einzig am Du. Freiheit gibt es also nur im „Aneinander-Grenzen". Und dies bedarf eines „Mediums", eines „Trägers von Information", also einer Eigengesetzlichkeit der „Erscheinung(sdimensionen)". Das nennt Sp. die „Grenze der Freiheit am Muß". In all dem aber kann sich *Freiheit* nur zeigen, wenn sie (Kap. 1) sich dem Anspruch des Wahren und Guten unterstellt. Hier erscheint ursprünglich Autorität. Sie wirkt durch Überzeugung. Innerweltliche Autorität hingegen impliziert stets auch Macht und Zwang des Faktischen. Alle Autorität sei „von Gott", ist hier die These, die bei aller Gefahr autoritärer Ideologie-Versuche, die unverzichtbare Norm einer radikalen Kritik solcher Versuche ausspricht. Jeder An-

spruch kann sich letztlich nur aus dem unbedingten Freiheitsgrund rechtfertigen: „Das Du-sollst legitimiert sich zuletzt aus einem Du-darfst (du darfst in der Wahrheit, im Reich des Guten sein)" (88). Entsprechend bedenkt der 3. Exkurs als höchste Gestalt von Autorität die Liebe als Gerechtigkeit übersteigende Vollmacht zu vergebender Gnade.

Nach einer Kritik von Heideggers Analyse des „Schuldigseins" wird das vom Menschen immer schon gesprochene Bekenntnis eigener Schuld zum Ausgangspunkt des 4. Kapitels genommen, und zwar nicht als bloßes Objekt „distanzierter Analyse", die sich selbst ja als unschuldig verstehen müßte, sondern „einverstehend" („Unfreie Freiheit: Schuld"). Das Schuldbekenntnis hat seinen ursprünglichen Ort im religiösen Bereich. Hier geht es zuerst – in Anlehnung an Paul Ricoeur – um die vom Mythos geleistete Deutung der Bekenntnis-Symbole. Die mythischen Antworten unterliegen jedoch dem Gericht eben des Bekenntnisses, das sie zu denken versuchen. Dessen „Betroffensein läßt es keineswegs zu, die Anspruchs-Instanz als ursprünglich nächtiges Chaos oder als nachträglich jüngere Ordnungsmacht aufzufassen; es verbietet erst recht, sie als verblendende Bösartigkeit zu denunzieren, und untersagt schließlich ebenso jene Deutung, die die gefallene Freiheit schon durch die bloße Erkenntnis ihrer vergessenen Göttlichkeit erlöst wissen will" (113). Zwar bedeutet das keineswegs einen bloßen Abweis der Mythen, doch ihre „aufhebende" Integration und provoziert fast unvermeidlich Leugnungs- und Umdeutungsversuche des Schuldbekenntnisses, die – zumal in einer Zeit allgemeinen Ideologieverdachtes – zu oft ignoriert werden (J. B. Metz spricht vom „Unschuldswahn"). Ohne Ausflucht heißt die „Alternative: berechtigte Vergebungshoffnung oder Selbstzerstörung von Freiheit" (123). – Was indes soll solche Hoffnung im Blick auf den Tod?

Das 5. Kap., „Sterbliche Freiheit: Endgültigkeit", bedenkt diese Grenze. Ist „Unsterblichkeit" nur eine „Wunsch-Evidenz" (Bloch) oder, durch Hoffnung vermittelte, *Evidenz*? Ein knapper Überblick zur Geschichte der Frage mündet in das Referat des Beitrags von M. Scheler, bei dem der Unsterblichkeitsgedanke (allerdings als „purer Glaube") sich aus dem in jedem Augenblick erfahrbaren charakteristischen „Überschuß" der geistigen Personvollzüge über die Leibzustände legitimiert. Auch für Sp. geht es hier um einen Glauben, freilich nicht einen „puren". Glaube ist für ihn Gesamtinterpretation von Fakten und Erfahrungen, „in die konstitutiv Entscheidung eingeht". Demnach handelt es sich beim Unsterblichkeitsglauben um „Hoffnungsgewißheit aus interpretierter Erfahrung" (136). Bewiesen-sein heißt hier: überzeugend bezeugt sein. So verbinden sich philosophische „Unsterblichkeit" und biblische Auferstehungs-Hoffnung. Von der Freiheit (mit ihren Grundmerkmalen der Interpersonalität und des Geschaffenseins) her zeigt sich Unsterblichkeit statt als Eigenschaft als erhoffte Gabe; andererseits ist sie als Mitsein ohne den Bezug auf „irgendeine Form von Leiblichkeit" undenkbar. Das ermöglicht eine Hermeneutik theologischer Ewigkeitsaussagen, die sich eher interpersonal als kosmisch-räumlich orientiert. Wieder geht es um Rang und Würde des Menschen: „Ich bin nicht unsterblich (denn ich sterbe) – Ich bin nicht vergänglich (denn ich sterbe – statt bloß zu verenden) ... Statt als *End*gültigkeit, die sich von bloßem Enden nicht unterschiede, haben wir das unvorstellbare befreiende ‚Ende ohne Ende' als End*gültigkeit* zu denken" (150/152). Gültig aber kann man nur vor jemandem sein. Es geht dem Menschen nicht einfach um sich, sondern um sein Wozu.

Das Schluß-Kapitel, „Befreiendes Reden vom Menschen: ‚Anthropo-Theologie'", will diese These schrittweise erhellen. Philosophische Anthropologie und philosophische Theologie als „klassische Aufgabengebiete des abendländischen Denkens" zeigen in ihrer geschichtlichen Verzahnung sich als „Grundkoordinaten einer umfassenden Stellungnahme im Denken". – Der Abschnitt „Reden von Gott als Reden vom Menschen" erinnert an die Haupt-Etappen theologischer Selbstkritik: erst wird der Gottesvorstellung der Gottesgedanke (Xenophanes), dann der „göttliche Gott" dem Gott des Menschen entgegengehalten; schließlich erklärt Feuerbach ein theologisches Verständnis von Theologie zum Selbstmißverständnis. Doch macht nicht gerade sein Axiom eines Vorrangs des Niedern, der Entstehung aller Wirklichkeit aus Bedürfnis, Freiheit, die fundamental Freigebigkeit ist, undenkbar? In der Tat hat bewußte Theologie, als menschliche, vom Menschen zu reden, doch eben um Gottes Göttlichkeit zu respektieren, also um Theologie zu bleiben. Dadurch kehrt die Perspektive sich um: Anthropologie ist Theologie. Das kann wieder doppelt gemeint sein: anthro-

pologisch integrierend (zum Menschen gehört der Gottesbezug) oder philosophisch-theologisch eröffnend (der Mensch gehört [zu] Gott). Integrierendes Reden muß sich seiner Vorläufigkeit bewußt bleiben, weil „die Reflexion des Gottesgedankens ... entweder zur Erklärung seiner als Menschengedanken (als Illusion) oder zum darin gedachten Gott" führt (166). Diese Zweideutigkeit ruft nach weitergehender Reflexion, die die Menschenrede – über den Menschen wie über Gott – als Gotteswort (nicht christlich-dogmatisch, sondern philosophisch verstanden): als Sich-Zeigen Gottes bedenkt. Dies aber muß ein Erscheinen *für* jemanden sein. „Ist also, jenseits der untermenschlichen ‚Spuren' (vestigia), der Mensch das ‚Bild' (imago), d. h. das Wort des Schöpfers, und ist er dies als Bewußtsein und Freiheit, dann ist er es vollendet insofern, als er sich dieses Bildseins frei bewußt ist, es erkennt und anerkennt – und es entsprechend bekennt" (173). So der letzte Abschnitt: „Denkendes Reden als Wort des Danks". Geschöpflichkeit verlangt nach dem Überstieg vom rechnerischen zu einem sich im Dank vollendenden Denken.

Da Philosophie für Sp. als Selbstreflexion endlicher Freiheit ansetzt, befinden wir uns mit diesen „philosophischen Grenzbetrachtungen" an einem entscheidenden Punkt eines Gesamt-Versuches einer Interpretation der Wirklichkeit als triadischer Dialogik. Das christliche Bewußtsein wird dabei als ausgezeichneter Ort der Vermittlung solcher Denk- und Handlungsstruktur in das Philosophieren aufgenommen, in (Selbst-)Interpretation, und zwar so, daß weder die christliche Grunderfahrung noch die spekulative Norm geschwächt werden. In ihrem Bemühen, sich von der Theologie zu emanzipieren, hat die Philosophie allmählich ganze Bereiche ausgespart oder vergessen, die die Aufmerksamkeit der Theologie gerade durch ihre spekulativ wie existentiell unaufhebbare Bedeutung erweckt hatten. Aus der Krise der Theologie ist so eine Krise der Philosophie geworden. Spletts Anthropotheologie trägt ohne strategische Verarmungen zu einer Überwindung dieser Situation bei. Die Methode des Buchs ist eminent philosophisch, sein Ziel jedoch nicht die Selbstherrlichkeit einer bestimmten philosophischen Methode, sondern vielseitig kritisch geprüfte Öffnung der Philosophie. Die sich aus dieser Arbeit einer aufnehmenden Philosophie ergebenden befreienden Möglichkeiten für Denken und Glauben kann ein Referat nicht widerspiegeln. Nur persönliche Lektüre wird sie entsprechend schätzen und nutzen können (Druckfehler-Hinweis: S. 40 Z. 19: deckt es; 86 Anm. 27: 1956; 134 Z. 22: Hebr. 12, 2; 136 Z. 11: Le mort; 179 Z. 2 v. u.: l'inesprimibile.) N. Stroescu

Seifert, Josef, *Leib und Seele.* Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie. 8° (LXXVI u. 380 S.) Salzburg 1973, Pustet.

Mit ungebrochenem Vertrauen auf die Kraft der menschlichen Vernunft geht der junge Verf. (geb. 1945) an das namentlich in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus heiß umstrittene Thema heran und behandelt es allseitig mit staunenswert reicher Kenntnis der einschlägigen physiologischen und psychologischen Tatsachen. Seine Methode ist vorzüglich die phänomenologische, die ja auch gewiß für die philosophische Erörterung der Fragen ergiebiger ist als die einzelwissenschaftlichen, auf Induktion beruhenden Methoden. Vor allem hat *D. v. Hildebrand* sein Denken befruchtet. In der Einleitung (XXI–LXXVI) legt er die entsprechenden erkenntnistheoretischen und methodologischen Auffassungen dar. Die entscheidende Methode der Philosophie ist die unmittelbare Einsicht in wesensnotwendige Sachverhalte.

Das *1. Kap.* (1–197) trägt die Überschrift: *Leib und Seele als substantiell verschiedene Wirklichkeiten* – Voraussetzung der „Einheit" des Menschen. Im grundlegenden 1. Abschnitt (1–18) weist S. den Wesensunterschied zwischen „körperlichen" und „seelischen" Wirklichkeiten auf einem zweifachen Weg nach. Der erste Weg arbeitet die charakteristischen Merkmale heraus, die der als „physisch" oder „körperlich" bezeichneten Wirklichkeit notwendig zukommen, und zeigt sodann, daß diese Merkmale den „seelischen" Wirklichkeiten nicht zukommen können. Der zweite Weg geht umgekehrt von Merkmalen aus, die den „seelischen" Wirklichkeiten wesentlich sind, und zeigt dann, daß diese Merkmale den „körperlichen Wirklichkeiten" nicht zukommen können. Die „physische", „körperliche", „materielle" Wirklichkeit ist wesentlich teilbar und räumlich ausgedehnt, es wäre aber sinnlos, diese Eigenschaften

von seelischen Erlebnissen, wie etwa einer Freude oder einem Wollen, auszusagen. Umgekehrt sind die seelischen Erlebnisse bewußt, in weitem Umfang auch „intentional", Eigenschaften, die körperlichen Vorgängen, gerade auch den Gehirnvorgängen, nicht zukommen. S. gesteht freilich selbst: „Es scheint mir ... unberechtigt, die Frage nach nicht-materiellen Eigenschaften der Materie einfachhin als absurd zu bezeichnen" (17). So sei z. B. die Schönheit oder Harmonie eines Kunstwerks nicht etwas Materielles, und doch hafte sie etwas Materiellem an. Wenn es aber wahr ist, was Kant sagt, daß der Mensch durch die Fähigkeit, sittlich zu handeln, dem gesamten physischen Universum unendlich überlegen ist, wie kann dann diese Fähigkeit einem bloßen Teil dieses Universums „inhärieren"? (34 f.). Ebenso werde ich mir in jedem bewußten Vollzug bewußt, daß die seelischen Akte (etwa das Wollen) unteilbar, unausgedehnt sind, und so erfasse ich, indem ich die Akte als Akte eines Ich erlebe, dieses seelische Subjekt in unmittelbarer Evidenz als nicht-materiell (43). Obwohl aber so Leib und Seele zwei wesensverschiedene Substanzen sind und man in diesem Sinn von einem „Dualismus" sprechen kann, sind doch beseelter Leib und belebende Seele in ihrer Zuordnung zueinander „unvollständige" Substanzen, die nur zusammen die Einheit des Menschen bilden; sie sind also keineswegs getrennte Substanzen, und ein so verstandener „Dualismus" ist nicht minder abzulehnen wie der materialistische Monismus (66–71, 170–180). Ausführlich behandelt S. den Wesensunterschied zwischen tierischem und menschlichem Seelenleben. Er sieht diesen Unterschied mit D. von Hildebrand vor allem darin, daß nur der Mensch „intentionaler" Akte fähig ist. Für die intentionale Eigenart in dem gemeinten Sinn genügt es nicht, daß sich das Erlebnis auf einen Gegenstand richtet, im Gegensatz etwa zu einem objektlosen Zustand der Müdigkeit, es genügt auch nicht die bloße Kenntnis seiner Ursache, sondern es muß eine bewußte und zugleich sinnvolle Beziehung des Subjekts auf einen Gegenstand vorliegen, die z. B. nicht vorliegt bei einem blinden Trieb, wohl aber bei der Trauer über schwere Leiden anderer Menschen (92–97). Der Unterschied ist von besonderer Bedeutung für die Aufdeckung des Selbstwiderspruchs des Materialismus. Denn einerseits betrachtet er *jede* Erkenntnis als etwas, das in physischer Kausalität durch unbewußte Gehirnvorgänge zustande kommt – wodurch eine Übereinstimmung mit einem „abgebildeten" Gegenstand nicht gewährleistet ist –, andererseits nimmt er eine diese Vorgänge beurteilende, durch unbewußt wirkende materielle Ursachen nicht zu verfälschende Reflexion an, durch die diese Übereinstimmung gesichert ist (116–122).

Das *2. Kap.* (199–323) erläutert die Vereinigung von Leib und Seele durch Kennzeichnung *verschiedener Formen von Leib-Seele-Beziehungen.* S. unterscheidet drei Arten solcher Beziehungen: 1. Vom Leib zur Seele; 2. „richtungslose" Beziehungen; 3. von der Seele zum Leib. Zur ersten Art rechnet S. z. B. körperlich verursachte seelische Gefühlszustände, wie etwa Euphorie oder Depression, aber auch die physiologischen Kausalreihen, die zur sinnlichen Wahrnehmung führen; diese Kausalreihen seien aber nicht die eigentliche Ursache der Wahrnehmung, sondern nur das „Medium", durch das die eigentliche Ursache, der Gegenstand selbst, die Wahrnehmung in uns erzeugt (235 f.). Zu den „richtungslosen" Beziehungen gehört z. B. die Raumbezogenheit, die der Seele durch ihre Vereinigung mit dem Leib zukommt, ferner die Tatsache, daß der menschliche Leib (z. B. in seiner aufrechten Gestalt) schon vor jedem Ausdruck bestimmter seelischer Handlungen oder Zustände „Ausdruck der menschlichen Person" ist (251–256). Der „Ausdruck" im engeren Sinn, d. h. die Prägung des Aussehens eines Menschen durch sittliche oder unsittliche Grundhaltungen, Liebe, Leiden und Freuden usw. gehört dagegen eindeutig zur dritten Art der Leib-Seele-Beziehungen („von der Seele zum Leib"). Der klarste Fall einer solchen Beziehung ist die Bewegung der Glieder durch den Befehl des Willens (291–294); S. meint, hier sei das Bewirken als solches unmittelbar bewußt gegeben. – Immer wieder in diesem Kap. bemüht sich S. zu zeigen, daß alles physiologische Geschehen für eigentlich intentionale Akte nur Bedingung, nicht Ursache sei. Sehr gut zeigt er auch die wesentlichen Unterschiede menschlich-intentionalen Verhaltens von den Analogien, die es dazu im Verhalten der Tiere gibt und die oft als wesensgleich gedeutet werden.

Das kurze *3. Kap.*, überschrieben *„Leib und Seele im Licht der ‚Einheit' des Menschen"*, bringt einige Ergänzungen, vor allem über die Identität der geistigen und der sinnlichen Seele, die „eindeutig gegeben" ist, und die Frage der Identität dieser

einen Seele mit dem biologischen Lebensprinzip, für die es zwar Wahrscheinlichkeitsgründe, aber keine zwingenden Beweise gebe, gegen die aber schwerwiegende Gründe sprechen, die sie als unhaltbar erscheinen lassen (336). Den Abschluß bilden einige Bemerkungen zur „anima-forma-corporis"-Lehre, in denen verschiedene Bedeutungen des Wortes „Form" unterschieden werden.

Durch die gegebene Inhaltsübersicht konnten aus der reichen Fülle der dargelegten Einsichten und Gedanken nur einige wenige Punkte hervorgehoben werden, Punkte, die mir für das Anliegen des Verf. besonders ertragreich – oder auch umgekehrt als angreifbar erscheinen. Beides hängt mit der phänomenologischen Methode zusammen, deren sich S. vor allem bedient. Darin stimme ich dem Verf. durchaus zu, daß die unmittelbare Einsicht auch „synthetischer" Art für die Philosophie grundlegend und unverzichtbar ist. Aber vielleicht macht er von dieser Methode doch einen zu reichlichen Gebrauch, wodurch Kritiker in der vorgefaßten Meinung von der „Unwissenschaftlichkeit" der Berufung auf Einsicht erst recht bestärkt werden können. – Eine gründlichere Kenntnis der klassischen Scholastik würde dem Verf. einerseits in verschiedenen Punkten zu einer kritischeren Auffassung, anderseits zu einem tieferen Verständnis sowohl der Überlegenheit des Geistes wie auch einer Einigung von Leib und Seele verholfen haben, die über eine bloße Wechselwirkung noch entscheidender, als S. annimmt, hinausgeht. – So fehlt etwa zum ersten (kritische Einstellung) die Kenntnis des „sensibile per accidens", zum zweiten (Vorrang des Geistes) die grundlegende Zuordnung des Geistes zum Sein, zum dritten (Leib-Seele-Einigung) der Hinweis darauf, daß alle sinnlichen Akte nicht Akte der Seele allein sind, sondern wesentlich ein leibliches Geschehen nicht nur voraussetzen, sondern innerlich konstitutiv in sich enthalten.

Doch sollen diese Einwände das wesentliche Verdienst des Buches nicht schmälern. S. hat völlig recht, wenn er betont, in unserer Zeit müsse für die philosophische Anthropologie die Abgrenzung gegen den Materialismus ganz anders im Vordergrund stehen als etwa zur Zeit der Hochscholastik. Und dieser Aufgabe hat er, ohne sich durch den Zeitgeist irremachen zu lassen, sich mit Mut und Geschick gestellt.

J. de Vries, S. J.

Ulmer, Karl, *Philosophie der modernen Lebenswelt.* Gr. 8° (X u. 469 S.) Tübingen 1972, Mohr.

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, die Notwendigkeit der heute von den Einzelwissenschaften weithin abgelehnten Philosophie zu erweisen. Philosophie ist ihm dabei ein Wissen vom Ganzen der Lebens- und Weltverhältnisse. Durch die fortschreitende Spezialisierung der Wissenschaften geht der Blick auf das Ganze verloren. Dieses Ganze sieht U. vordergründig als die Einheit des *Wissens,* den inneren Zusammenhang aller Einzelwissenschaften, der durch deren bloße Summe nicht zustande kommt. Dahinter steht selbstverständlich die Frage nach der Einheit des *Seins,* die in der Einheit des Wissens reflektiert wird. Das alles umfassende Wissen nennt U. „Weltorientierung". Das Wort „Welt" bezeichnet dabei offenbar nicht nur das materielle Weltall, sondern „die ursprünglich umfassende Einheit alles dessen, worauf der Mensch bezogen ist" (54), und das ist doch wohl die gesamte Seinsordnung. In diesem Sinn dürfte U. „das umgreifende Vorgreifen des philosophischen Denkens" auffassen, „das nicht genetisch-historisch zu verstehen ist, sondern transzendental" (82). Dieses Wissen ist „Weisheit", die nicht durch die verschiedenen „Klugheiten", die den Einzelwissenschaften entsprechen, und auch nicht durch deren Zusammenfassung ersetzt werden kann. Auch das „politische Führungswissen", die „politische Weltweisheit", muß noch überstiegen werden (27 f.). Daß diese Lebensweisheit nicht ein rein theoretisches Wissen ist, sondern auf die entscheidende sittliche Lebensgestaltung ausgreifen muß, wird wohl stets mitverstanden, aber ausdrücklich erst spät gesagt (354, 364). Als *reflex-wissenschaftliche* Form dieser Lebensweisheit ist die Philosophie allerdings für die Ordnung des Wissens wesentlicher als für die Ordnung des Handelns.

Der 1. Teil entfaltet vor allem das *Ungenügen der Einzelwissenschaften* für ein Wissen des Ganzen, das die Orientierungslosigkeit unserer Zeit überwinden könnte. Daß die Wissenschaften von der untermenschlichen Natur dazu nicht ausreichen, wird als selbstverständlich nicht weiter ausgeführt. Um so mehr setzt sich U. mit

der Auffassung Diltheys auseinander, der den „Geisteswissenschaften" diese Aufgabe zuschreibt. Dies sei unmöglich, weil auch diese Wissenschaften als Erfahrungswissenschaften sich jeweils auf empirisch ausgegrenzte Sachbereiche beziehen (54). Aber auch die Sozialwissenschaften, denen man heute vielfach das Wissen vom Ganzen zutraut, reichen nicht aus, ebensowenig „hochabstrakte Hypothesensysteme, in denen sich heute in der wissenschaftlichen Forschung die Rationalität der Weltgegenstände verdichtet" (60). So lautet das Endurteil: „Wir haben wenig Grund, dem Führungsanspruch (der Wissenschaften) für das Ganze das mindeste Vertrauen zu schenken" (64). – Es folgt dann in § 13 der erste der ausgezeichneten geistesgeschichtlichen Überblicke, hier über die zunehmende Ausgliederung der Einzelwissenschaften aus der ursprünglichen Einheit der „Philosophie". Diese Entwicklung beweise aber keineswegs die „Überflüssigkeit" der Philosophie. Auch wenn die Metaphysik nicht mehr haltbar sei, meint U., bleibe der Philosophie immer noch die von den Wissenschaften nicht zu bewältigende Aufgabe der Ausarbeitung einer Weltorientierung (78–103).

Der 2. Teil will über die allgemeinste Kennzeichnung hinaus die *Hauptinhalte der geforderten Weltorientierung* darlegen. Das geschieht zunächst vom Gegenstand, den „Grundverhältnissen" des Menschen her, die U. die „Weltbahnen" nennt: Das Selbst, die Mitmenschen, die Natur, das Göttliche; zu diesen überlieferten „Bahnen" kommen später solche hinzu, die auf dem freien Wirken des Menschen beruhen: Kunst, Sprache und Zeichen, Sprachwerke und Kultur(!), Geschichte (377). Unter der Rücksicht des menschlichen Verhaltens zu den Gegenstandsbereichen werden sodann mit Aristoteles das theoretische Verhalten, das Handeln und das Herstellen unterschieden. Schließlich wird auf verschiedene Stufen der Bildung hingewiesen, je nachdem ein tieferer und umfassenderer Einblick in die Weltverhältnisse und damit größere Selbständigkeit des Menschen erreicht wird. – Die vier „Weltbahnen" erläutert U. ausführlich. In dem Abschnitt über das „Verhältnis des Menschen zum Göttlichen" (150–158) unterscheidet er die philosophische Gotteslehre von der religiösen Erfahrung. Das Christentum freilich drückte die ihm eigenen Sachverhalte auch in philosophischer Sprache aus, so daß christliche Glaubenserfahrung und philosophische Metaphysik verbunden wurden. Die Philosophie dagegen will seit Descartes ihren Gottesbegriff gegenüber dem christlichen als überlegen erweisen; Hegel bedeutet den Höhepunkt dieser Entwicklung. Dadurch „war der Anspruch der Religion auf das ursprüngliche Weltwissen endgültig aufgehoben" (154). In der Folgezeit wird die theologische Dimension aus der Philosophie mehr und mehr ausgeschieden. U. meint, diese Entwicklung sei vermutlich endgültig, weil das Schicksal der überlieferten Metaphysik besiegelt sei (156 f.). Dadurch sei allerdings die Religion aus dem Zentrum des ursprünglichen Weltwissens verdrängt; das hindere aber nicht, daß sie neben anderen Wissensarten(!) einen anerkannten Platz behalten müsse (157). Im folgenden versucht U. noch von einer anderen Seite her das Verständnis der wesentlichen Lebensbereiche zu gewinnen, von der Gliederung der menschlichen Gesellschaft in Berufe her. Dabei legt er die Statistik der Berufe zugrunde. Diese zeigt, daß auf die Berufe, die das Verhältnis des Menschen zur Natur betreffen (Landwirtschaft und Bergbau, aber auch Rohstoffe verarbeitende Gewerbe) 65 % der Erwerbstätigen entfallen und auf Berufe der mitmenschlichen Verhältnisse (z. B. Handel, Verkehr, Dienstleistungen) 32 %, so daß für die übrigen Weltverhältnisse nur 3 % bleiben (218). Bedenklich erscheint das U. nicht wegen der Zahlenverhältnisse, sondern weil hier der Gesichtspunkt der Erwerbstätigkeit für die Grundgliederung der Gesellschaft maßgebend ist. Das sei die Folge des Verlustes der Dimension des ursprünglichen Weltwissens und der dadurch bedingten Verkennung von Grundmaßen des Lebens (224). Aber würde man nicht auch ohne diesen Verlust solche Statistiken benötigen? – In einem weiteren Abschnitt (224–235) kommt U. auf die politische Theorie von Marx zu sprechen und zeigt, daß sie wegen ihrer Einseitigkeit „zu der Aufgabe einer Weltorientierung nichts Entscheidendes beitragen" kann (234).

Der 3. Teil will dem gesuchten Einheitsprinzip durch die Idee der *Universität als Organisation der Wissenschaften* näherkommen. Der zugrunde liegende Gedanke ist: Wenn auch die gegenwärtige Philosophie hinter der Aufgabe, eine Grundordnung der Wissenschaften bzw. das ursprüngliche Weltwissen zu geben, weit zurückbleibt, so haben wir doch noch die Institution der Universität, die den Anspruch erhebt,

den Gesamtverband der Wissenschaften zu repräsentieren, und auch tatsächlich bestrebt ist, sich über die organisatorische Ordnung hinaus auf deren geistige Grundlage zu besinnen (249 f.). Es folgt eine überaus anregende, fast 100 Seiten (254–348) füllende geschichtliche Darstellung des Werdens der „bekannten, aber unerkannten philosophischen Idee der Universität". Diese Entwicklung findet ihren Höhepunkt in Schellings Schrift „Über die Methode des akademischen Studiums". Schellings Idee ist aber in der geschichtlichen Wirklichkeit, auch in der Reform W. v. Humboldts, nur unvollständig realisiert worden; gewiß sei es Humboldts Verdienst, die „Einheit von Lehre und Forschung" als wesentliche Aufgabe der Universität zur Anerkennung gebracht zu haben, aber im Hinblick auf die Einheit der Wissenschaften erhofft er im Grund von der Philosophie nichts (304); die philosophische Fakultät ist ihm eine neben den andern, der er die Aufgabe zuweist, Lehrer für die Gymnasien auszubilden. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jh. wird die Vorstellung einer einheitlichen wissenschaftlichen Bildung immer verschwommener. Dabei bilden sich zwei verschiedene Einstellungen heraus. Die Verfechter der ersten Einstellung setzen sich gegen die Auflösung der philosophischen Fakultät zur Wehr, weil nur so echte wissenschaftliche Bildung gegenüber bloßem Fachwissen zu retten sei. Hier, meint U. resigniert, „scheint die ursprüngliche philosophische Idee noch durch, aber sie hat doch keine gestaltende Kraft mehr" (338). Die Vertreter der anderen Einstellung erkennen die Aufspaltung der philosophischen Fakultät als berechtigt an. „Philosophie" als wissenschaftliches Fach an der Universität bleibt dann, wie der junge Nietzsche schreibt, nur ein historisches, „neutrales Sichbefassen" mit den Schriften der „Philosophen", während die Philosophie selbst als „tiefsinnige Ausdeutung der ewig gleichen Probleme" von der Universität verbannt ist (343). Ähnlich sieht Scheler die Universität nur noch als eine „locker verbundene Summe von Zweckhochschulen" (344), die dem „Herrschafts- und Leistungswissen" dienen. Für das „Bildungswissen", in dem die Philosophie ihren wahren Ort hat, fordert er eigene Anstalten neben der Universität (345). Beiden Gruppen wirft U. das „gleiche Mißverständnis über das Wesen der Philosophie" vor (348). Aber was nun U. selbst über dieses Wesen der Philosophie sagt, bleibt unbefriedigend. Daß die Philosophie „sich immer wieder neu an der Wirklichkeit messen lassen muß" (363), ist ja wohl selbstverständlich. Wenn es schon im 1. Tl. (92) hieß, es sei notwendig, „sich der Metaphysik zu stellen" und „sich mit ihr auf einer ihr entsprechenden Ebene auseinanderzusetzen", so bleibt unbestimmt, welches diese von der Metaphysik verschiedene, aber ihr „entsprechende Ebene" sein soll, da sie einerseits nicht Metaphysik sein soll, anderseits als von allen Einzelwissenschaften und ihrer Summe verschiedene „neunte Wissensbahn" die „ursprüngliche Weltstruktur als solche erschließen und bewahren" soll (378).

Auf den kurzen 4. Teil: *„Die Allgemeinbildung und die Struktur der Lebenswelt"* sei auch nur kurz hingewiesen. Die Allgemeinbildung, die Aufgabe der auf das Universitätsstudium vorbereitenden Schulen ist, hat als ihren Kern die „Kenntnis der grundlegendsten Prinzipien der ursprünglichen und politisch-praktischen Welt sowie der Grundsachverhalte, in denen diese hervortreten" (440). U. bemüht sich dann um den Aufweis der Mängel des bestehenden „Bildungskanons".

Das Buch begründet in eindrucksvoller Weise die Notwendigkeit der Philosophie als einer von den Einzelwissenschaften verschiedenen und ihnen überlegenen Wissenschaft. Leider gelingt dem Verf. aber über einen rein formalen Begriff hinaus keine befriedigende Antwort auf die Frage, was Philosophie inhaltlich ist und wie sie möglich ist. Das hängt damit zusammen, daß er die Metaphysik, von der allein her Philosophie als die gesuchte höhere Einheit möglich ist, ablehnt. Diese Ablehnung scheint zwar nicht mehr so schroff zu sein wie in U.s Wiener Antrittsvorlesung von 1971 (vgl. Wiener Jahrbuch für Phil. 4 [1971] 7–27). Denn im Buch wird gelegentlich nur eine neue *Begründung* der Metaphysik als notwendig erklärt (90). Dem stehen allerdings Aussagen entgegen wie die, daß für die Philosophie Begriffe wie die des Unbedingten und des (letzten) Grundes nicht mehr wesentlich seien (155). Es wäre m. E. ungerecht, in dieser Ablehnung der Metaphysik nur ein Nachgeben gegenüber dem Zeitgeist zu sehen; denn U. scheut sich sonst keineswegs, „allgemein angenommenen" Auffassungen zu widersprechen. Der Grund der Ablehnung dürfte vielmehr darin bestehen, daß U. annimmt, der „überlieferte" Begriff der Metaphysik

besage ein *„unbedingtes Wissen"* (WJb 22), das völlig übergeschichtlich sei (362: Berufung auf Schelling!). Vielleicht wird U. erstaunt sein zu hören, daß auch nach Thomas von Aquin keine menschliche Wahrheit „ewig", sondern alle menschliche Wahrheit zeitlich ist (S. th. 1 q. 16 a. 7); daß diese Zeitlichkeit genauer als „Geschichtlichkeit" zu kennzeichnen ist, sieht Thomas allerdings noch nicht – was selbst wieder ein Beispiel der geschichtlichen Bedingtheit des menschlichen Wissens ist. Menschliche Metaphysik ist danach durchaus bedingtes Wissen, auch wenn es Wissen vom Unbedingten ist. Ja gerade das Wissen vom Unbedingten und Ewigen bleibt mehr als jedes andere stets „Stückwerk" und verlangt stets neue Bemühungen, wenn es nicht zu einer unverstandenen Formel erstarren soll. Wenn man nicht einem historischen Relativismus verfallen will, ist allerdings auch zu bedenken, daß diese Bemühungen *in* der geschichtlichen Gestalt zu einem *überzeitlich* gültigen Gehalt gelangen können. Beide Seiten hat Przywara in seiner Kurzformel „Wahrheit in/über Geschichte" zusammengefaßt. (Auch zu dem Verhältnis von Religion – genauer: Christentum – und Metaphysik, das nicht selten allzu problemlos angenommen oder abgelehnt wird, hat P. feiner unterscheidende Antworten gegeben; vgl. *J. Terán Dutari,* Christentum und Metaphysik; dazu: ThPh 50 [1975] 589–592).

Noch ein anderes Mißverständnis wirkt bei U. anscheinend zur Ablehnung der Metaphysik mit. U. scheint das Unbedingte, Absolute (mit dem dazu noch die οὐσία, als Substanz verstanden, gleichgesetzt wird) als den eigentlichen, *ersten Gegenstand der Metaphysik* zu verstehen (WJb 14 f.). Thomas behandelt die Frage als Frage nach dem „subiectum" der Metaphysik, d. h. nach dem ihr zugrunde gelegten, vorgegebenen Gegenstand; dies ist aber für ihn gerade nicht Gott, auch nicht unter dem Begriff des absoluten Seins, sondern das „ens commune", das allein durch Abstraktion aus dem gegebenen endlichen Seienden gewonnen werden kann (Prooemium in Metaph. Aristotelis); nur für die auf göttliche Offenbarung sich stützende Theologie ist Gott selbst „subiectum scientiae" (S. th. 1 q. 1 a. 7). Der durch die Metaphysik zu reflexem Bewußtsein gebrachte „Horizont des Seins" ermöglicht der Philosophie die durch die Wissenschaften nicht zu erlangende „Weltorientierung", die zugleich durch die Erkenntnis der Bedingtheit alles endlichen Seienden zu Gott als dem unbedingten Weltgrund führt. J. de Vries, S. J.

Gethmann-Siefert, Annemarie, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers* (Symposion 47). Gr. 8° (340 S.) Freiburg/München 1974, Alber.

Die umfangreiche Arbeit hat sich drei Aufgaben gestellt: 1. sammelt und interpretiert sie Heideggers (= H.s) Aussagen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, 2. untersucht sie die H.-Interpretation in christlicher Theologie und Philosophie, 3. unternimmt sie eine eigene kritisch-systematische Fortbestimmung des bedachten Verhältnisses. – H.s Position wird zunächst vor allem aus dem 1969 veröffentlichten Vortrag von 1927 über Phänomenologie und Theologie erhoben. Danach ist die phänomenologische Hermeneutik als Ontologie der Geschichtlichkeit die methodologische Kritik der Grundbegriffe einer Theologie, die als Wissenschaft auftreten will (57 f.). In der sog. Kehre begibt sich H. in seiner Frage nach dem Sinn von Sein auf den Weg zu einem Ziel, das der ursprüngliche Ansatz der Seinsfrage in der Seinsverfassung des Daseins nicht erfaßte. In diesem „Schritt zurück" ergibt sich H.s Kritik an der Metaphysik und an ihrer Identifikation von philosophischer und theologischer Wahrheit: darin verfestigt die christliche Umdeutung die Aporien des griechischen Denkens zum Nihilismus; Resultat ist der von Hölderlin beklagte Fehl bzw. von Nietzsche verkündete Tod Gottes. Solch kritischer Destruktion entspricht konstruktiv H.s Frage nach der Wahrheit des Seins in seiner Offenbarungsgeschichte, die die Frage nach der Offenbarung des Göttlichen einschließt. Im Geviert-Denken ist Gott „weder ein Seiendes noch das Sein selbst, sondern er ist eine von anderen verschiedene Weise des ‚Vor-scheins' von Sein" (112). Dementsprechend ist Philosophie nicht mehr, transzendental und fundamentalontologisch, die vorgängige Konstruktion aller, auch theologischer, Begrifflichkeit, sondern topologisch Auslegung „regionaler", geschichtlicher Erfahrung. Theologie und Religion wird sie gleichwohl nicht, weil sie keine existentielle Verbindlichkeit beabsichtigt, sondern nur formale Kriterien erarbeitet, denen solcher Verbindlich-

keitsanspruch genügen muß. Diese philosophische Hermeneutik ist aber nicht Bedingung der faktischen Glaubensentscheidung (in diesem Sinn seien H.s scharfe Grenzziehungen und seine entsprechenden Mahnungen an theologische Adressen zu lesen). Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis: Der Philosophie als konstruierender Erörterung der Wahrheit als Geschichte steht Theologie als Kommunikation von Erfahrung durch den Erweis ihrer Applikabilität auf Wahrheitsstrukturen gegenüber; d. h. die Theologie ist in dem Sinn auf Vernunft verwiesen, daß sie ihre Erfahrung durch deren Rückführung auf Erfahrbarkeit vermittelt. Demzufolge hat Philosophie „anzugeben, wie ein theologisch orientiertes hermeneutisches Umgehen mit religiöser Erfahrung zu verfahren hat, um sinnvolle Aussagen zu gewährleisten" (136), und diese Korrekturfunktion beschränkt sich nicht aufs Formale, sondern wird zur Krisis auch der Inhalte: „sie wird zur negativen Norm, die alle Religiösität und alles theologische Verstehen auf deren Erfahrbarkeit zurückbindet" (137). Philosophie als spekulativ-hermeneutische Grundlegung der Theologie. H.s Skepsis bezüglich der Annahme dieses Angebots durch die christliche Theologie versteht G.-S. als Vorbehalt nicht gegen die Leistungsfähigkeit des Denkens, sondern gegen die Theologie. Zur Illustration von deren „Unbeholfenheit und inhaltliche[r] Vorurteilsbelastung" (138) folgt der Bericht ihrer H.-Rezeption. – In Bultmanns Übernahme und deren Diskussion stehen sich die Annahme einer Wesensgleichheit von Strukturen in Philosophie und Theologie (mit entsprechender inhaltlicher „Einmischung" einer Disziplin in die Arbeit der anderen) und die These wechselseitiger Ausschließlichkeit gegenüber. Das damit aufgeworfene Übersetzungsproblem ruft die hermeneutische Theologie hervor, die nun statt bei SuZ beim späten H. anknüpft. Sprachereignis, Wortgeschehen, Offenbarung als Geschichte lauten die Stichworte, zwischen einer Rede von Geschichtlichkeit, die unfähig ist, den Vorrang einer bestimmten geschichtlichen Sinnzusage auszuweisen, und der Berufung auf Faktizität, die deren Geltungsanspruch und dessen Verstehbarkeit nicht vermitteln kann. Die daraus entstehende Konfrontation von Theologie und Philosophie führt zu Bemühungen (Bröcker, Buhr), die G.-S. als Hölderlin-Theologie bezeichnet; der Preis der Konfrontation ist der Ausfall der Reflexion auf die Möglichkeiten disziplinierter Anfragen an den Mythos. Schließlich werden, recht summarisch, Versuche philosophischer Theologie im Anschluß an H. behandelt – und zurückgewiesen, weil sie mehr oder minder deutlich das in sich widersprüchliche Konzept der christlichen Metaphysik restituieren wollen. All diese Rezeptionsversuche greifen je nach Vorurteil Teile von H.s Denken aus dem Gesamt heraus, statt die Frage der argumentativen Einheit seiner Philosophie-Theologie-Sicht zu thematisieren. Wie weit aber ist nun H.s Denken eine vorurteilsfreie und integrative methodologische Grundlage der Theologie? Damit setzt der eigene Vorschlag der Autorin ein. – H.s Interpretation soll daraufhin geprüft werden, ob und wie weit sie bestimmten Erfahrungsmöglichkeiten gerecht werden kann, die sie zunächst nicht thematisiert; konkret geht es um die dialogische und sozialphilosophische Integration von H.s Philosophie. Indem H. von solchen Positionen her geprüft wird, werden diese selbst geprüft. Die dialogische Philosophie (Buber, Thévénaz, Levinas, Theunissen) wird zurückgewiesen; hier laufe es im Grunde wieder auf die christliche Philosophie hinaus, wobei „der Integration des existenziellen Ansatzes die Suspendierung der philosophischen Formalisation parallelläuft" (281). Die Dialogizität muß zur Gesellschaftlichkeit erweitert werden. Politische Theologie als Theologie der Hoffnung, negative Dialektik bejahen zwar die Notwendigkeit eines Verhältnisses von Philosophie und Theologie, können es aber nicht konkret bestimmen, weil die Vernunft keiner Positivität fähig ist. Von Habermas' Logik der Sozialwissenschaften her sucht die Verfasserin bei H., was diese beiden Schulen bei ihm vermissen: in der Sprache als jenem Vollzug, „der in sich Darstellung und Krisis der Welt und zugleich Geltungsreflexion im Sinn einer Legitimation sowohl der Kritik wie der Position in der Übernahme tradierter Sach-Wahrheit" ist (293). Gegenüber Habermas' Skepsis hinsichtlich der Überwindung des hier waltenden Begründungs-Zirkels glaubt G.-S. in H.s Dichtungs-Denken das Modell einer gültigen Theorie gegeben: Wenn die unvermeidliche Antezipation idealer Sprechsituation als notwendige Möglichkeits-Bedingung von Kommunikation und Wahrheit erwiesen werden soll, um so theoretischen Vorgriff und praktisch-geschichtliche Verwirklichung wechselweise kritisch miteinander zu vermitteln (was auch bzgl. Glaube bzw. Theologie relevant würde), dann stellt die bei

H. thematisierte Lebensform der Dichter etwas dar, was nur ausgeweitet, dialogisch-sozial integriert werden müßte, um von dort rückwirkend auch Einzelbereiche wie etwa Theologie grundzulegen. Das Organisationszentrum dieser Integration liegt in H.s späten Aussagen zur Sprache, ist diese doch zugleich selbst „ebenso Faktum wie Verstehen, und das je in und als Geschichte einer menschlichen Kommunikation" (306). Auf Theologie hin: „Sprache als Vermittlung geschichtlicher Wahrheit vermittelt auch die geschichtliche Offenbarkeit des Göttlichen bzw. fungiert selbst als Entscheidungskriterium der Gottesaussagen" (310). Philosophie prüft demnach Theologie nicht mehr in metaphysischer Identifikation von philosophischem Seins- und theologischem Gottesbegriff, sondern sie prüft von ihren Kriterien für Erfahrbarkeit her das, was theologisches Reden als erfahr- und kommunizierbar behauptet; d. h. die Diskussion ist methodologischer Art, doch sind damit auch Inhalte „negativ-excludierend" betroffen (315).

Die material- und problemreiche Arbeit ist philosophisch, nicht theologisch. Zu Beginn der Theologie-Referate reflektiert Verf. selbst die Beeinträchtigung einer inhaltlichen Würdigung theologischer Aussagen durch dieses Faktum (140). In der Tat dürfte Theologie, bei aller Anerkennung ihrer Verwiesenheit auf Philosophie und ihrer Verpflichtung zu kommunikativer Vernünftigkeit Zweifel an einer derartigen Prüfungsrolle der Philosophie anmelden (wie unterscheidet z. B. diese selbst ihr Kriteriendenken von dem modischen Vorbehalt, dies oder jenes könne „man dem Menschen von heute nicht mehr zumuten"?). Auch wenn man einerseits H.s „supranaturalistische" Distanz nicht teilt, kann man anderseits die Vorsicht seiner Spätaussagen für entsprechender halten als die hier versuchte methodologische Zu- bzw. Vorordnung, die Rez. eher auf die quasi-transzendentale Konzeption jener Frühzeit hinauslaufen sieht, von der H. sich doch wohl gerade abkehren wollte. (Wie weit fehlten übrigens in dieser die inhaltlichen Vorurteile wirklich so gänzlich, wie die Autorin, etwa 145 A, meint?) – Konfessionsspezifisches kommt offenbar ins Spiel, wenn Metaphysik, und gar christliche, von vornherein kein Partner zu sein scheint und deren H.-Kritik einfach abgewiesen wird. Inwiefern teilt hier zudem G.-S. mit bestimmten katholischen Autoren Bestimmungsunschärfen beim Seinsbegriff, so daß dem Ungenügen mancher metaphysischer Kritik an H.s „Verendlichung" des Seins (das eben nicht das klassische esse ist) eine Kritik an der Metaphysik ob deren Gleichsetzung von Gott und Sein (das nicht das H.s ist) entspricht, die dem Kritisierten genauso äußerlich bleibt? Und wenn z. B. (112) Gott als eine Weise bezeichnet wird, wie Sein bereit ist, zu erscheinen, dann ergänzt die Verf.in zwar später solche Rede dialogisch-gesellschaftlich; das mögliche Recht metaphysischer Kritik kommt nicht in den Blick. Zwar wird (113 f.) wünschenswert klargemacht, daß „Sein" hier nicht als existierende Wirklichkeit über Gott gestellt werden soll (so wie anderseits nicht Gott als ein Mehr es trage), weil es sich um Sinn, Gegebenheit, also um „methodisch-philosophische Zugänglichkeit" handelt; aber wie H. selbst bildhaft von Bereitschaft des Seins spricht, so muß offenbar doch diese erste Unterscheidung von Gehalt und Zugangsweise ihrerseits weiter befragt werden: wenn schon nicht „metaphysisch" nach ihrem „Grund", so gewiß danach, wie sie und von woher sie ihrerseits zu verstehen sei; und diese Fragestellung liegt nicht in der Richtung oder Verlängerung dialogisch-gesellschaftlicher Konkretionen. Mit bloßem Abweis der Metaphysik und dem Hinweis auf Erfahrbarkeit als Kriterium ist es da kaum getan; denn was genau wird erfahren? Nicht zuletzt ja auch, um bei H. zu bleiben, gerade die Faktizität und Geschichtlichkeit konkreter Erfahrung und Erfahrbarkeit sowie der Grenzen beider, und eben diese Erfahrung verlangt nach ihrem Begriff. Doch brechen wir ab, ehe die Rezension sich ganz in eine Antwort innerhalb jenes Disputs verliert, zu dem hier ein gewichtiger und reflektierter Beitrag anzuzeigen war.

Vielleicht ist der Hinweis auf unkorrigierte Fehler nützlich (ohne unproblematische Buchstaben und Partikelausfälle wie 14 A: statutarisch, oder 182 Abs. 2, Z. 13: Heiliges): 16, letzte Textz.: E 447; sind die Anm. von 62 u. 64 teilweise zu tauschen? M. Müllers Interpretation von WM/N 46 steht jedenfalls in Existenzph. 58 ff.; 76 Abs. 2, Z. 4: essentia; 113 Anm. 9, Z. 4: ist der Titel mit dem im Lit.-Verz. identisch? dort fehlt der 117 A genannte Volke, ebenso Jüngel (125 Anm. 8 u. 162 Anm. 14); 144 Abs. 2, Z. 6 v. u.: vereint?; 151 Anm. 8, Z. 6: K. Leh-; 178: die letzten 3 Textzeilen?; 233 Anm. 4: s. o. Anm. 13? J. Splett

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 Anthropo-logie (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'Etre 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 Apophase 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 existentialen 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 (existentialen) Hermeneutik bei Bultmann knüpft R. seine entscheidende Kritik. Unter Vernachlässigung jeder ontologischen Vermittlung übertrage der Theologe 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 ausschließe, 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'Etre?" (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 transzendentale Methode bei Rahner läßt 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 Transzendentale und Existentiale 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'apophase" (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 allgemeineren 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 einheimsen 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 zuspielte, 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. Anderseits bemühte sich Hadrian, wie er es selbst einmal ausdrückte, „mit Milde aus(zu)führen, 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

Hadrians II. diese Offenheit nicht durchhielten (311). Dabei waren freilich auch wohl politische Rücksichten maßgebend: kam es doch darauf an, Byzanz den Rang abzulaufen (167). – Umgekehrt ist vielleicht die verhängnisvollste Fehlentscheidung dieses Pontifikats die kurzsichtige Hinhaltetaktik gegenüber den Bulgaren und ihrer Bitte um Errichtung einer regulären Hierarchie (209). Sie führte schließlich zu der dramatischen Szene mit den bulgarischen Gesandten auf dem Konzil von Konstantinopel (224 ff.).

Kann man sagen, daß Hadrian „trotz der sich überstürzenden Geschehnisse und angesichts der vielfältigen Probleme kaum einmal versagt" habe, wie der Autor auf S. 305 meint? Bei aller überzeugenden Würdigung des Papstes scheint ein solches Gesamturteil doch gerade angesichts der katastrophalen Bulgarenpolitik über das Ziel hinauszuschießen. Gewiß setzte Hadrian auch hier nur die Politik Nikolaus' I. fort, der ebenfalls die Bulgaren vertröstet hatte (209); außerdem kann das Motiv mitspielen, in diesem delikaten Moment vor der endgültigen Bereinigung der Photios-Affäre auf dem Konzil von Konstantinopel keinen neuen Konfliktstoff mit dem Osten zu schaffen (ebd.). Aber auch G. gibt zu, daß durch diese und andere Rücksichten Hadrian nicht entlastet wird. – Ähnliche Nuancen wären vielleicht in der Beurteilung der Entscheidung in der slawischen Liturgie anzubringen. Daß diese Entscheidung in ihrer tatsächlichen geschichtlichen Bedeutung die weittragendste und positivste des Pontifikats Hadrians II. ist, steht außer jedem Zweifel. Ob man sie jedoch dem „Weitblick" Hadrians II. zuschreiben kann, ob er sich hier „der herrschenden Mentalität überlegen" zeigte, scheint m. E. weder mit zuverlässigen Gründen bejaht noch verneint werden zu können, da wir über die Motive des Papstes nicht eingehender unterrichtet sind. Zumindest könnte man sich fragen, ob Konstantinos und Methodios ohne die überwältigende Wirkung der von ihnen mitgebrachten „Clemens-Reliquien" irgend etwas in Rom ausgerichtet hätten. Immerhin ist diese Entscheidung auch deshalb bemerkenswert, weil vieles darauf hindeutet, daß Nikolaus I. keineswegs mit dem Vorgehen der beiden Brüder einverstanden war (156, 160). – Daß die entführte und dann ermordete Tochter Hadrians II. von ihm vor seiner Priesterweihe gezeugt wurde und dann zum Zeitpunkt ihrer Entführung mindestens 28 Jahre alt sein mußte, wie Lapôtre nach dem Prinzip, daß „nicht sein kann, was nicht sein darf" folgert und G. (169, Anm. 6) jedenfalls nicht kritisch beanstandet, ist doch relativ unwahrscheinlich. – Zu dem „4. Konzil von Konstantinopel" wäre ergänzend auf die 1967 erschienene und 1975 ins Deutsche übersetzte Monographie von Stiernon (im Rahmen der Reihe „Histoire des Conciles Oecuméniques") hinzuweisen, die vom Autor nicht mehr benutzt wurde.

Wenn man auch in einzelnen Punkten eher offene Fragen stehenlassen würde, so wird jedenfalls deutlich: Hadrian II. gehört gewiß nicht zu den überragenden Persönlichkeiten auf dem Stuhl Petri; er ist aber doch nicht so negativ gegenüber Nikolaus I. abzuheben, wie man das manchmal getan hat, vor allem deshalb nicht, weil viele seiner problematischen Maßnahmen im Grunde Hypothek seines Vorgängers waren, die sich erst jetzt negativ auswirkte. Kl. Schatz, S. J.

Wehr, Gerhard, *Esoterisches Christentum.* Aspekte – Impulse – Konsequenzen. Ders., *Christusimpuls und Menschenbild.* Rudolf Steiners Beitrag zur Erweiterung des religiösen Bewußtseins. 8°/8° (314/192 S.) Stuttgart 1975, Klett, Freiburg 1974, Herder.

Gerhard Wehr, langjährig Diakon und dann Akademiedozent in der evgl.-luth. Landeskirche Bayerns, hat sich in den letzten Jahren profiliert als beachtlicher Kenner esoterischer Strömungen in der Christenheit. Neben den hier angezeigten Büchern schrieb er auch Monographien über Jakob Böhme, Thomas Müntzer, C. G. Jung und Martin Buber, ferner eine ausgezeichnete vergleichende Studie über C. G. Jung und Rudolf Steiner, weiter eine über C. G. Jung und das Christentum; W. ist zudem ständiger Mitarbeiter an der anthroposophischen Halbmonatsschrift „Die Kommenden". Kurz, seine Veröffentlichungen drehen sich um Persönlichkeiten oder Strömungen, die in der Sicht christlicher oder jüdischer Orthodoxie mehr am Rande stehen, die aber nach W.s Auffassung eher den verkannten und verschütteten Kern biblischer Tradition bilden; für sie sucht W. als fruchtbarer Schriftsteller ein breiteres Interesse zu erwecken. Dadurch erweckt W. auch für sich selbst im Hinblick auf die ihm an-

gestammte luth. Kirche den Eindruck eines religiösen Grenzgängers. Er will aber durch seine Sicht die Christen aus Verflachung zur Vertiefung, aus Verkrustung und Erstarrung zu einem lebendigen, heute fließenden Strom christlicher Religiosität führen. Nach dem Eindruck, den der Rez. zunehmend gewann, weiß W. sich vornehmlich der *Anthroposophie* Rudolf Steiners (= St.) verbunden und verpflichtet; sie, mit ihrem Anspruch, in allen Menschheitsfragen dem Bewußtseinszustand unserer Zeit genau zu entsprechen, bestimmt letztlich W.s Sicht. Es lohnt sich gewiß, nun auch St.s Lehre aus der Perspektive dieses klar und flüssig schreibenden und zudem so kenntnisreichen Autors kennenzulernen oder besser kennenzulernen; denn St.s Anthroposophie mag – bei allen Vorbehalten – auf manchen Sektoren Erkenntnis- und Lebenshilfen zu bieten. – In der oben angezeigten Publikation des Herder-Verlages gibt es zudem einen „dialogischen Teil", wo ein Benediktiner (P. Placidus Jordan OSB) aus katholischer Sicht und ein führender Anthroposoph (Dr. H. E. Lauer) aus seiner Sicht das Verhältnis des kirchlichen zum anthroposophischen Christsein besprechen.

Im erstgenannten Buch (Klett-Verlag) verfolgt W. esoterische Strömungen von der Urkirche bis zur Gegenwart. Er sieht bereits esoterische Ansätze im NT bei Johannes und Paulus. Klar wird dann unterschieden zwischen legitimer Gnosis und dem abzulehnenden, dualistischen Gnostizismus. Die tragische Gestalt des großen Origenes kommt ins Blickfeld, das einflußreiche Schrifttum des Dionysius Areopagita wird besprochen. Der Einfluß des Areopagiten auf die Theologie des Mittelalters ist ja unverkennbar und allgemein anerkannt. Schwieriger ist es, in die Gralskulte und in die angebliche Esoterik der Templer Licht zu bringen. W. redet zugunsten mittelalterlicher Strömungen esoterischer Art gar sehr einer freischwebenden und unbestimmten Geistesart das Wort. Wie kann man – als Beispiel – die Katharer noch christlich „retten", die sich so weit wieder vom biblischen Inkarnationsverständnis entfernten? So sehr man aus heutiger Sicht das brutale Vorgehen der damals herrschenden Kirche gegen die Katharer und andere Gruppen bedauert und verwirft, so ungerechtfertigt erscheint es, daß W. ein wahres und tieferes Christentum fast nur bei der „Ecclesia spiritualis", dem „freien Geist" und manchen deutschen Mystikern entdeckt. Von den auch vorhandenen großen Heiligen und Reformern der offiziellen Kirche jener Zeit ist jedenfalls weniger oder gar nicht die Rede. Gewiß, die im Buchtitel sicher mitgemeinte Herausforderung an alles zu etablierte Kirchentum hat einseitige Pointierungen wohl veranlaßt, und man muß dieser Akzentsetzung einiges zugute halten. – Die zusammenfassende Darstellung esoterischer Strömungen selbst ist jedenfalls in allen Kapiteln sehr gut gelungen. – Natürlich bleibt dennoch die grundsätzliche Frage, was *Esoterik* im Christentum überhaupt zu suchen hat? Nichts gegen persönliche Vertiefung des Glaubenslebens oder ständige Vermehrung eines *wissenden, erleuchteten* Glaubens, nichts gegen *mystische* Begnadungen oder andere, vom Geist gewirkte Eigenarten und Mannigfaltigkeiten unter den Gläubigen – aber immer seien sie wirksam zugunsten aller! Das Bild vom Leibe Christi fordert das, und das Beispiel der Fußwaschung zeigt zudem, daß der Höchste sich am tiefsten herabbeugen muß. Tun das die selbsternannten Esoteriker in ihrem häufig elitären Bewußtsein?

Schön und sehr aufhellend sind dann gewiß W.s Ausführungen über die *„Alchymie als Kunst der Stoffesumwandlung und der Selbstvollendung"*. C. G. Jung hat zum Verständnis dieses scheinbar abseitigen Gebietes eine entscheidende Bresche gebrochen. Doch die Intentionen einer sich christlich verstehenden Alchymie, ihre Ausrichtung auf „himmlische Leiblichkeit", auf österliche Weltvollendung und -verklärung, meinen im Kern nichts anderes als das, was *alle* Christen anstreben – nur vielleicht mit weniger Kosmosbezogenheit (ein Manko), aber auch mit weniger Voreiligkeit (ein Vorzug)! Die Alchymisten haben im Grunde keine Geduld und wollen die Zeit absaugen. Was auf Golgotha geschah, Opferuntergang und unsagbare Neuwerdung zu höchster Vollkommenheit, ist doch für *jeden* Christen das anerkannte Gesetz der Geschichte. Daß die Alchymisten diese unsere Teilhabe am Schicksal Christi in gleichsam sehr welthaltigen, kosmisch prallen, sprich alchimistischen Termini ausdrücken, mag für Kundige sehr reizvoll und vorteilhaft sein, für Nichtkundige aber sehr erschwerend. Daß im Kern immer nur das allgemein Christliche gemeint ist – ob nun mehr oder weniger „chymisch" ausgedrückt –, das zeige vergleichsweise der Ausspruch eines sehr kirchlichen Heiligen, Ignatius von Loyola. Er

sagt einmal: „Wir müssen alle Kreatur betrachten, nicht wie sie in sich schön und liebenswert ist, sondern wie sie gebadet ist im Blute Christi" (Monumenta Ign. I, Bd. 12, 252). Das hätte von seiner Perspektive aus auch ein damaliger Alchymist sagen können. Nur wird die alchimistische Ausdrucksweise schnell unpersönlich, quasi-technisch, etwa auch, wenn W. im Aufgreifen St.scher Diktion ein Kapitel seines bei Herder erschienenen Buches überschreibt *„Der Christusimpuls als irdisch-chymische Tatsache"*. Damit berühren wir bereits St.s Vorliebe für apersonale Sprechweise auch im intim-religiösen Bereich. Ein „Wissenschaftsgebaren", das den Gläubigen zurückstößt, aber von St.s Seite her wohl bewußt verdeutlichen soll, daß es ihm auch im religiösen Bereich primär um Wissen und weniger (oder gar nicht) um Glauben gehen soll. Zur Entschuldigung wird zwar gesagt, daß St. sich um die Jahrhundertwende einem ungläubig gewordenen Publikum anpassen mußte; dennoch geht es St. hier um mehr als nur um Anpassung, sondern es handelt sich bei ihm schon um etwas Prinzipielles. Weiter unten muß noch mehr zu diesem Punkt gesagt werden.

Das letzte Kapitel des erstangezeigten Buches, *Esoterisches Christentum heute*, führt erwartungsgemäß vollends zu R. Steiner und zu C. G. Jung, zu Gestalten, denen auch anderweitig Interpretationen dieses Autors gelten, wobei die anthroposophische Bewegung ihm besonders zukunftsträchtig für die Gesamtentwicklung des Christentums erscheint.

Das leitet unsere Besprechung über zu der oben als zweites angezeigten Spezialstudie, die ganz *„R. St.s Beitrag zur Erweiterung des religiösen Bewußtseins"* gewidmet ist und die im dialogischen Teil, wie gesagt, eine direkte Konfrontation mit der katholischen Auffassung bringt. – Auch das ist ein reiches, dankenswertes Buch, das aber auch die Diskrepanz der kirchlich-christlichen Auffassung gegenüber der unbestreitbar ebenfalls christlichen Tendenz R. St.s schärfer hervortreten läßt. Der Rez. hält es für möglich – und gesicherte parapsychologische Erkenntnisse dürften solche Erwägung stützen – daß etliche aus den zweifellos paranormalen Fähigkeiten St.s stammende Erkenntnisse innerkosmischer Art, wie die der hierarchischen Strukturierung des ganzen Universums durch geistige Mächte (traditionell durch „Engelmächte"), durchaus bedenkenswert sind, daß sie wahrscheinlich sogar weitgehend in die christliche Tradition integriert werden könnten und sollten. Hier klafft nämlich in der traditionellen kirchlichen Lehre viel zu sehr eine Lücke; im Gefolge der einschränkend wirkenden Augustinischen Maxime *Deum et animam scire cupio* wurde in kirchlicher Mystik und Lehre der Kosmos in seiner auch übersinnlich-geistigen Qualität arg vernachlässigt. Man „übersprang" gewissermaßen die Jakobsleiter hierarchischer Wesen, auf die der johanneische Christus doch noch ausdrücklich hinweist (Jo 1,51). Das führte zu einer unnötigen und überdies gefährlichen Verarmung; hätte es eine ungebrochene und gefüllte christliche Kosmologie stets gegeben, so hätte das heute allein anerkannte, pur materialistisch aufgefaßte Schema eines seelenlosen Universums kaum entstehen können. Auch für die Aufnahme geläuterter alchymischer Denkansätze wäre hier der gegebene Ort. Hier, im intramundanen Bereich, könnte St.s Anliegen wirklich aufgegriffen werden und womöglich einen guten Beitrag liefern!

Aber andere Momente St.scher Schauungen und Erfahrungen erwecken Befremden und Widerspruch. Alles aufzuzählen würde hier zu weit führen. Nur das Folgende sei – pars pro toto – gesagt. St. strebt nachprüfbare („geisteswissenschaftliche") Aussagen an. Es bleibt aber sehr zu fragen, ob – abgesehen vom Kosmos – nun auch die Sphäre Gottes selbst „von unten her", von menschlich hochgetrimmter Erkenntnis aus, durchdrungen werden kann. Es erweckt Unbehagen, daß das bei St.s Aussagen über die „geistige Welt" durchwegs so erscheint. Wie weit soll die „Erweiterung des religiösen Bewußtseins" denn schließlich noch gehen können? Das ist eine grundsätzliche Frage. Wird die Nicht-Eingeschränktheit des geisteswissenschaftlich geschulten Ich in seiner Erkenntniskraft positiv behauptet, so wäre letztlich Offenbarung nicht mehr erforderlich, denn grundsätzlich könnte der Menschengeist dann alles durchdringen. Gott wohnt aber im „unzugänglichen Licht", und der irdische Mensch kann des Glaubens nicht entraten. Dieser Glaube allein verbürgt – um mit dem Juden Weinreb zu sprechen – das liebende „Umsonst-Tun" im doppelten Sinne dieses Ausdrucks. – In „Mein Lebensgang" (Ausgabe von 1948) sagt St. aber ausdrücklich: „Für den Monismus existieren demnach keine prinzipiellen Erkenntnis-

grenzen" (238) oder „die ‚Urgründe' des Daseins liegen *innerhalb* (von St. gesperrt) dessen, was der Mensch in seinem Gesamtleben erreichen kann" (292). St. bezeichnet seine Geisteswissenschaft also selbst als einen Monismus und will irgendein „jenseitiges Gebiet gedanklich nicht anerkennen" (292). Das läßt vermuten, daß St. in kurzschlüssiger Weise alles dem Menschen wahrhaft Transzendente nun in menschlich noch erreichbare, niedrigere Zonen „herunterspiegelt" und dort fixiert. So die seltsamen Aussagen, daß Jahwe Elohim – biblisch doch der wahre Gott – einer aus einer Engelhierarchie sei; oder daß Christus, der Logos, die Zusammenfassung von 6 Sonnenelohim sei. Wie kann ein wirklich gläubiger Christ das akzeptieren? – Überhaupt verschwimmt Gottes- und Schöpfungslehre bei St. zu einem unklaren emanatistischen Pantheismus. Erschaffung des Universums aus dem Nichts (im Sinne der Genesis) konnte der Rez. nirgends entdecken, dafür aber Göttliches, das sich augenscheinlich selber mit entwickelt. Ist das noch der eine, ewige Gott, welcher war, ist und sein wird?

St. bleibt *kosmisch gebunden*, dem Eindruck kann man sich kaum entziehen. Als Kosmologe und Evolutionsdenker scheint St. großartig zu sein – falls seine Schauungen immer stimmen! – als Christologe und Theologe muß er notwendig versagen, da er letztlich eine *Offenbarung* und ein antwortendes menschliches *Credo* zwar theoretisch nicht abweist, aber de facto nicht ernst nimmt. Denn St. hat zwar behauptet – worauf auch W. in seinen Publikationen gebührend hinweist – seine Geisteswissenschaft gehöre bloß zu einer *praeambula fidei* (im Sinne des Aquinaten), sei also letztlich menschlich begrenzt – aber, wie kommt es dann zu so eklatanten Differenzen St.s gegenüber der tradierten Offenbarung, wie sie oben hinsichtlich des Charakters von Jahwe und der Christuswesenheit schon genannt wurden und wie sie durch weitere, den überkommenen Offenbarungsgehalt schwer desavouierende Behauptungen noch vermehrt werden könnten? Etwa, daß der Logos erst bei der Jordantaufe sich in den bis dahin bloß menschlichen Jesus inkarnierte! Wieso sagt das Ev schon vorher ganz unumwunden, daß aus Maria der „Sohn Gottes" geboren werden solle (Lk 1,35), weshalb haben die Magier dieses Kind angebetet? Bei St. wäre Weihnachten dann gar nicht Weihnachten, sondern bloß ein Adventsfest!

De facto scheint die Geisteswissenschaft St.s also nirgendwo vor Offenbarungsgrenzen halt zu machen und leistet sich in den Augen des Offenbarungsgläubigen kräftige „Übergriffe". – Und von woher soll die Rechtmäßigkeit dieser Neu-Aussagen begründet werden? Dieses Zeugnis steht praktisch auf zwei Augen: auf denen des „Zeugen" R. St.! Er behauptet zwar für seine Geisteswissenschaft den Anspruch allgemeiner Nachprüfbarkeit und damit Allgemeingültigkeit, so wie sie bei jeder Wissenschaft gilt; doch man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß diese nachprüfbare Wissenschaftlichkeit hinsichtlich der Anthroposophie eine Utopie ist und – sicher vorerst – bleiben wird. Die meisten Steiner-Anhänger dürften durchaus „gläubige" Steiner-Anhänger sein, und St.s Aussagen sind für sie der Handhabung nach „Dogmen". Keiner kann auch ausschließen, daß die um „Geistesaugen" und „Geistesohren" sich heftig bemühenden Schüler St.s im Moment ihrer mutmaßlichen Erleuchtung dann doch nur eine fragwürdige Bestätigung ihres Meisters erzielen könnten. Aber, wie dem auch sei: Christus hat jedenfalls als autorisierten Zeugen *offenbarter* Wahrheiten, als ihren Garanten, ausdrücklich eine andere Instanz gestiftet; darüber spricht Mt 16,18. Die Funktion dieser Instanz ist auch nicht terminiert worden; ihr Wahrheitsdienst bleibt, solange es Menschen auf Erden gibt – denn „die Mächte des Todes werden sie nicht überwältigen". Diese Instanz verdient, zumindest da, wo Differenzen auftreten, durchaus den Vorzug. Auch ein so selbständiger Geist wie der von W. gern als eigenständig genannte Apostel Paulus suchte schließlich ebenfalls die Altapostel in Jerusalem auf, damit er mit seiner Heilsbotschaft „nicht ins Leere laufe" (Gal 2,2)! Wo kann es sonst je unumstößliche Kriterien zur Unterscheidung der Geister geben?

Last not least: die Steiner-Anhänger sollten auch eingedenk sein, daß es stets aufs neue persönlich vielleicht untadelige Menschen gegeben hat, die wie St. behaupteten bzw. behaupten, in die „geistige Welt" zu schauen, um von da der Menschheit Wichtiges, ganz Neues und die Menschheit Weiterbringendes mitzuteilen. Namen wie Swedenborg, Lorber und Welkisch mögen hier genügen. – Diese Künder stimmen aber weder untereinander noch mit St. in wichtigen Punkten überein (etwa was die Frage der Reinkarnation angeht). Warum hat St. mehr recht als sie? Weil er moder-

ner und als Geist überragender wäre als die anderen? Doch was der berühmte Swedenborg – St. gewiß kongenial – aussagte, konnte Menschen mindestens ebenso faszinieren und hat sie bis heute fasziniert! – Schade, gerade über diese eklatanten Schwierigkeiten, die einer unbelasteten Rezeption St.s entgegenstehen, hätte man bei W. auch gern gelesen, hätte gern seine Stellungnahme zu den theologischen und anderen Bedenken in letzter Stichhaltigkeit erfahren; nach Meinung des Rez. muß man sie vermissen. So bleiben beide Bücher zwar in dem, was sie sagen und wie sie es sagen, imponierende Leistungen, lesenswerte Kompendien – aber wirklich zufriedenstellen können sie, zumindest einen katholischen Christen, nicht.

Katholische Anmaßung? Im dialogischen Teil des zweitgenannten Buches erwarten die nicht-katholischen Dialog-Teilnehmer zu sehr, daß P. Placidus Jordan gewissermaßen erst sein volles Katholisch-Sein fallenlassen müsse, um dialogfähig zu werden. Aber so wenig ein R. St. in seiner Auseinandersetzung mit den Theosophen bereit war, die von ihm klar erfaßte, zentrale Stellung Christi im Menschheitsgeschehen aufzugeben, es da lieber zum Bruch kommen ließ, so wenig kann schließlich ein Katholik das von ihm im Glauben als wahr Erfaßte nun teilweise wieder preisgeben – nur einer unehrlichen Irenik zuliebe oder aus hier gar nicht möglicher Konzessionsbereitschaft! – Damit sind keineswegs schon schrankenlose katholische „Alleinvertretungsansprüche" (192, Herderbuch) für alle Fragen oder in jeder Beziehung erhoben. Dogmen sind für den Katholiken zwar unumstößliche Richtungweiser, aber immer noch weiter präzisierbar und ausbaufähig; ihre Zahl ist ferner gar nicht so gewaltig, wie Nichtkatholiken manchmal anzunehmen scheinen. – So bliebe nach Meinung des Rez. des Besprechenswerten immer noch genug. Auf den Punkt einer mangelhaften kirchlichen Kosmoslehre wurde bereits oben hingewiesen.

W. Schlepper, S. J.

Evangelisches Staatslexikon, hrsg. von *H. Kunst, R. Herzog, W. Schneemelcher.* 2., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl. Gr. 8° (XV S. u. 3122 Sp.) Stuttgart–Berlin 1975, Kreuz-Verlag.

Neun Jahre nach der 1. Aufl. (hier besprochen 42 [1967], 596–598) erscheint die von 2688 auf 3122 Spalten erweiterte 2. Auflage. War die 1. Aufl. von H. Kunst und S. Grundmann in Verb. m. W. Schneemelcher herausgegeben, so zeichnen nunmehr nach dem Tode von S. Grundmann alle Vorgenannten als Herausgeber.

Der der 1. Aufl. vorgeschaltete, an sich wertvolle, aber in ein Lexikon sich schlecht einfügende Einführungsartikel „Der Mensch des technischen Zeitalters in Recht und Theologie" ist entfallen; leider auch das Inhaltsverzeichnis, so daß man sich jetzt, um festzustellen, ob ein Stichwort behandelt ist oder nicht, auf das Register (3021 bis 3122) angewiesen sieht. Das Verzeichnis der Mitarbeiter ist von 11 auf 12 Spalten angewachsen; weitaus die größte Zahl von Beiträgen, und darunter sehr gewichtige, hat wiederum *R. Herzog* beigesteuert. Die Beiträge mehrerer durch den Tod ausgeschiedener Mitarbeiter der 1. Aufl., so vor allem von S. Grundmann, erscheinen unverändert oder leicht überarbeitet, insbesondere ergänzt; in anderen Fällen, so z. B. C. v. Dietze, sind sie durch Beiträge aus anderer Feder ersetzt. Mit Bedauern findet man den Namen H.-D. Wendland nicht mehr; sein Beitrag „Sozialethik" ist ersetzt durch einen solchen von *M. Honecker;* ebenso ist der Beitrag „Soziologie" von J. Habermas ersetzt durch einen solchen von B. und H. Neuendorff.

Bei einem evangelischen Staatslexikon versteht es sich von selbst, daß weitaus die meisten Beiträge von evangelischen Mitarbeitern stammen. Einzelne Gegenstände sind doppelt, von einem Lutheraner und einem Reformierten behandelt; für Catholica sind in mehreren Fällen katholische Verfasser herangezogen, so für den in der 1. Aufl. von W. Sucker bearbeiteten Art. „Katholizismus" jetzt O. *Köhler,* zweifellos ein höchst kompetenter Bearbeiter, der es allerdings leider sich selbst und dem Leser unnötig schwer gemacht hat. Von *H. Barion* (†), der in der 1. Aufl. mit 4 wenig glücklichen Beiträgen versehen war (s. die Besprechung dieser Auflage), kehrt nur der Beitrag „Kirchenrecht II." wieder. *F. Klüber* erscheint nur noch mit „Kathol. Soziallehre"; für den Beitrag „Staat II." hat das Lexikon nunmehr in *J. Listl* den unbedingt kompetenten Bearbeiter gewonnen. Den Beitrag „Katholische Organisationen" (1. Aufl. F. Groner) hat jetzt sinnvollerweise *P. Becher* vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken übernommen. Neu eingetreten ist auch *J. Stingl* mit dem

Beitrag „Arbeitsmarktpolitik", unverkennbar nicht mit Rücksicht auf sein katholisches Bekenntnis, sondern in seiner Eigenschaft als Präsident der Bundesanstalt für Arbeit. Noch einige wenige andere Katholiken sind offensichtlich wegen ihrer besonderen Sachkunde herangezogen; durch Tod ausgeschieden ist G. Briefs (1. Aufl. „Lohnpolitik"). Im übrigen ist, soweit ich sehe, der Bestand an katholischen Mitarbeitern unverändert.

Insgesamt bringt die 2. Aufl. zahlreiche Ergänzungen, Erweiterungen und Verbesserungen, darunter laut Klappentext allein 60 neue Stichworte; mehr als 90 Beiträge werden als gründlich überarbeitet oder völlig neu geschrieben angegeben. Nichtsdestoweniger erscheint die Bezeichnung „völlig neu bearbeitet" ein wenig übertrieben. Eine ansehnliche Zahl von Beiträgen, darunter auch einige, bei denen man mindestens eine Weiterführung bis zur Gegenwart erwartet hätte, stimmt Zeile um Zeile genau mit der 1. Auflage überein und ist unverkennbar von deren Platten bzw. Filmen wiederabgedruckt; einige von ihnen weisen am Schluß kleine Ergänzungen auf. Im einzelnen haben auch Umgruppierungen stattgefunden. Warum allerdings „Erwachsenenbildung" (1. Aufl.) in „Weiterbildung" (2. Aufl.) umfirmiert wurde, ist nicht ersichtlich; die Änderungen sind minimal, so daß die Erklärung entfällt, wegen nicht rechtzeitigen Eingangs des Ms' habe man sich des Kunstgriffs bedient, den Beitrag vom Buchstaben E nach W weiterzuschieben.

Beachtenswert sind die erstmalig erscheinenden Beiträge „Automatische Datenverarbeitung" und „Datenschutz" (beide *W. Steinmüller)* sowie „Systemtheorie" *(D. Suhr);* diese 3 Art. sind gewissermaßen an die Stelle von „Kybernetik" (1. Aufl. W. Hillinghäuser) getreten, gehen allerdings weit darüber hinaus; nichtsdestoweniger sind auch Lücken geblieben. – Schwer begreiflich ist, daß Art. „China" (übrigens auch „Israel") ersatzlos entfallen konnte; das Register weist 12 Fundstellen für China aus. – Neu ist Art. „Christenverfolgung" *(W. Schneemelcher).* – Gehaltvoll, sorgfältig und leidenschaftslos ausgewogen ist Art. „DDR" (in der 1. Aufl. noch „SBZ/DDR"!); dazu kommt noch eigens „Bund der evangel. Kirchen in der DDR". – Amüsant, aber auch bezeichnend ist, daß Art. „Dispens" entfallen und durch Verweisung auf „Baurecht" und „Eherecht" ersetzt ist. – „Entwicklungshilfe" erscheint fortentwickelt zu „Entwicklungspolitik". – In „Ethik" ist Teil IV. „Evangelische Ethik der Gegenwart" *(W. Trillhaas)* ausgebaut und vertieft. – Stark erweitert und an die Gegenwart herangeführt ist der Beitrag „Europäische Gemeinschaften" (1. Aufl. F. Ophüls, jetzt G. O'*svath).* – In diesem Zusammenhang ist auch der neue, ausgezeichnete Beitrag „Internationale Politik" *(R. Herzog)* zu nennen. Im Art. „Gastarbeiter" wäre der einschlägige Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD zu erwähnen gewesen; die Saumseligkeit unserer Ordinariate, diesen Beschluß vom Nov. 1973 in den Amtsblättern zu veröffentlichen, trägt wohl die Schuld, daß er hier nicht mehr rechtzeitig Beachtung fand. – Befremden muß der unveränderte Abdruck des Art. „Geburtenregelung"; in diesem Bereich hat sich doch seit 1966 einiges getan; auch die Enzyklika „Humanae vitae" und die daran anschließende Diskussion sind noch nicht berücksichtigt. – Zu begrüßen ist der neu eingefügte, der Begriffserklärung dienende Art. „Gewalt" von *R. Herzog.* – In den Art. „Katholizismus" hat sich der vielfach anzutreffende Irrtum eingeschlichen, das Kommunionsdekret des S. Officium von 1949 bestimme, „daß jeder exkommuniziert ist, der der kommunistischen Partei beitritt, sie fördert, in ihrer Literatur mitwirkt oder sie liest" (1116); in Wirklichkeit stuft das Dekret sehr sorgfältig ab; die Exkommunikation zieht sich nur zu, wer sich zur atheistischen Lehre des Kommunismus bekennt (CJC c. 2314, § 1).

Umfangreichen Artikeln wird meist ein Inhaltsverzeichnis vorangestellt; so in der 1. Aufl. auch dem Art. „Kirche"; in der 2. Aufl. ist es leider entfallen. – Art. „Kirche und Staat" enthält jetzt auch einen Abschnitt „Kirche und Staat in Österreich" (1154–1157) von *Inge Gampl;* leider fehlt nach wie vor die staatskirchenrechtlich so interessante und buntscheckige Schweiz. Entfallen ist der sehr persönliche Anschauungen vertretende Abschnitt „Kirche und Staat in theologischer Sicht" von E. Gerstenmaier. – An die Stelle des in der 1. Aufl. aus den Beiträgen mehrerer Mitarbeiter zusammengebauten Art. „Kirchenkampf" ist ein sehr ausgewogener und gut informierender Art. von *K. Scholder* (1177–1200) getreten. – Eine wertvolle Bereicherung ist der neu eingefügte kurze Art. „Kirchenpolitik" von *R. Herzog.* – Die „Kirchenverfassung" der röm.-kathol. Kirche (vormals H. Barion, jetzt *E. Thul)* ist nunmehr

schulbuchmäßig korrekt dargestellt mit einer Ausnahme; die Behauptung, „daß nur das Weihepriestertum Sakramente spendet und das sogenannte (sic!) allgemeine Priestertum nur empfangender Natur ist" (1282), ist irrig. Weder zur Spendung des Sakraments der Taufe noch zum Austeilen der hl. Kommunion noch zur sakramentalen Eheschließung bedarf es des Weihepriestertums. Ein „nur empfangendes Priestertum" ist ein Unbegriff, den auch der Zusatz „sogenannt" nicht vollziehbar macht. Die seit Jahren anstehende und leidenschaftlich kontrovertierte Problematik einer „lex fundamentalis Ecclesiae" ist überhaupt nicht angesprochen. – Art. „Kulturkampf" der 1. Aufl. (A. Adam) ist ersetzt durch *E. Tröger*. Beide Fassungen weisen Vorzüge auf; beide werden der kathol. Kirche, gegen die sich dieser Kampf richtete, in hervorragender Weise gerecht; warum ausgewechselt wurde, ist nicht zu ersehen.

Im Art. „Mitbestimung" (R. Richardi) ist der Abschnitt „Mitbestimmung in kirchlicher Sicht" (1. Aufl. Eb. Müller) neu bearbeitet von *H. Schulze*. War in der 1. Aufl. die katholische Sicht nicht ganz zutreffend wiedergegeben, so ist sie jetzt ganz entfallen. Aufs Ganze gesehen kann man der verständnisvollen Behandlung dieses leidenschaftlich umstrittenen Gegenstandes nur Anerkennung zollen.

Die Gruppe der *Rechts*-Art. einschließlich „Naturrecht" nimmt in beiden Auflagen nahezu 150 Spalten ein (nur übertroffen von der Gruppe der Kirchen-Art. mit in beiden Fällen rund 180 Spalten). – Vom Art. „Naturrecht" stammte Teil III „in katholischer Sicht" in der 1. Aufl. von H. Hirschmann; nunmehr stammt der auf die jüngsten innerkatholischen Kontroversen erstreckte Art. ganz aus der Feder von *E. Wölfel;* für „IV. Juristisch" wird verwiesen auf Abschnitt III C des Art. „Rechtsphilosophie" *(R. Zippelius);* gemeint ist jedoch offenbar Abschnitt III B, der ausgehend von der neukantianischen absoluten Trennung von Sein und Sollen und übereinstimmend mit Kelsen und Topitsch feststellt, „die Auffassungen darüber, was richtig oder falsch sei (sic!), bilden einen unentwirrbaren Knoten, den nur das Schwert lösen kann" ([1]1705, [2]2010). Offenbar übersehen die vielen evangelischen und katholischen Christen, die sich zu dieser absoluten Trennung von Sein und Sollen bekennen, den Widerspruch zu unserem Gottesbegriff: Gott ist nicht nur das höchste und vollkommenste Sein, sondern ebenso das höchste *Gut*, in dessen hl. Willen (und nicht in einem obersten Sollens-*Satz)* letztendlich alles Sollen gründet. – Im Art. „Rechtssoziologie" (1. Aufl. H. Herrfahrdt, jetzt *M. Rehbinder)* befremdet die Bezeichnung der Menschenwürde als „unbestimmter Rechtsbegriff" (2039); die Verweisung auf Art. „Menschenwürde" (ebenso wie „Rechtsphilosophie" von R. Zippelius) legt wohl die Auslegung nahe, gemeint sei, daß es weltanschaulich verschiedene Deutungen der Menschenwürde gibt und daher eigens ermittelt werden muß, in welchem Sinn der Verfassungs- oder Gesetzgeber sie in sein Werk eingebaut hat, aber auch, ob und zutreffendenfalls welche Abwandlungen dieser ursprüngliche Sinn und die daraus abgeleiteten konkreten Folgerungen im Lauf der Zeit erfahren haben. Hübsch stellt der Rechtssoziologe der Jellinekschen „normativen Kraft des Faktischen" die unbestreitbare „faktische Kraft des Normativen" gegenüber (2040).

Art. „Souveränität" *(P. Dagtoglu)* ist durch einen neuen Abschnitt „Europäische Gemeinschaften" vervollständigt; im Zusammenhang mit Art. „Subsidiaritätsprinzip" wird auf diesen Art. zurückzukommen sein. – Art. „Soziale Frage" (1. Aufl. H. Krimm) ist ersetzt durch *G. Brakelmann;* „Soziale Gerechtigkeit" als eigener Art. ist entfallen. – Art. „Soziale Vorurteile" (1. Aufl. E. Becker) ist ersetzt durch einen äußerst informativen Art. von *W. Lilli*. – Ungern vermißt man H. D. Wendlands wertvollen Beitrag „Sozialethik" zur 1. Aufl., an dessen Stelle ein ausführlicherer und unbestreitbar trefflich informierender Beitrag aus der Feder von *M. Honecker* getreten ist. – Der das Gegenstück dazu bildende Art. „Soziallehre, katholische" von *F. Klüber* ist beibehalten; in den drei neuen, an die Stelle von Ziff. II „Wesenserkenntnis und Tatsachenforschung" getretenen Absätzen am Schluß scheinen mir die in der Enzyklika „Mater et magistra" und in „Octogesima adveniens" unbestreitbar enthaltenen Aussagen etwas *über*strapaziert zu sein. In der 1. Aufl. war der Art. weniger temperamentvoll und wirkte dadurch m. E. überzeugender.

Alle oder auch nur die in dieser 2. Aufl. neu eingefügten oder neu bearbeiteten Art. hier vorzustellen, ist unmöglich; so sei hier an letzter Stelle nur noch auf Art. „Subsidiaritätsprinzip" (hinfort kurz „S.") eingegangen. – In der 1. Aufl. war er zwischen C. Cordes (I. Theologisch) und R. Herzog (II. Verfassungsrechtlich) aufgeteilt. Cordes lehnte nicht nur den naturrechtlichen Charakter, den die kathol.

Soziallehre dem S. zuschreibt, entschieden ab, sondern beurteilte es als schlechthin mit evangelischem Glaubensverständnis unvereinbar. Jetzt hat *Herzog* den ganzen Art. übernommen, aber auch er setzt sich zunächst mit dem „S. in der kathol. Soziallehre" auseinander, wobei er feststellt, „die Vernünftigkeit des Enzyklikatextes" werde heute außer von doktrinären Etatisten und Sozialisten in Deutschland „nicht mehr bestritten" – wohlverstanden nur des Textes, nicht seiner Auslegung. H.s Meinung, in der kathol. Soziallehre sei strittig, ob das S. *das* oberste oder *ein* sehr gewichtiges Prinzip sei, beruht auf einer Verwechslung. J. David hatte aus der deutschen Übersetzung, die „gravissimum illud principium" mit *„jener* oberste Grundsatz" wiedergab, herausgelesen, sie bezeichne es im Widerspruch zum authentischen lateinischen Text als *den* obersten Grundsatz; in Wirklichkeit wird ihm mit „jener" nur der Rang *eines der* obersten Grundsätze zugeschrieben. Um für die Zukunft einem solchen Mißverständnis vorzubeugen, ersetzen die neueren Druckausgaben das Wort „oberste" durch „höchst gewichtige". Daß niemand daran denkt, das S. zum obersten aller Sozialprinzipien zu erheben, erhellt schon daraus, daß wir Solidaritätsprinzipien und S. wechselseitig auseinander ableiten. – Unzutreffend sind auch die Angaben in Ziff. 2 und 3 (2592). Das S. gilt ausschließlich im Verhältnis von gesellschaftlichem Ganzen und Glied; bei vielstufiger Gliederung steht dann allerdings dasjenige Ganze, dem das Glied unmittelbar angehört, ihm „näher" als die höheren und umfassenderen Stufen. Kirche und kirchliche Untergliederungen einerseits und Staat bzw. politische Gemeinde und deren Untergliederungen andererseits stehen nicht im Verhältnis von Ganzem und Glied; infolgedessen kann das S. auf deren wechselseitige Beziehungen nicht angewendet werden; wenn Politiker das trotzdem versucht haben, ist das ihnen, nicht der kathol. Soziallehre zur Last zu legen. – Die in Ziff. 3 gestellte Frage, ob die vorhandenen organisatorischen Größen oder die Aufgaben für die Verteilung der Funktionen maßgeblich sein soll(t)en, läßt sich in dieser allgemeinen Form überhaupt nicht beantworten; auch das S. kann es nicht und maßt es sich noch viel weniger an. – Nehmen wir an, daß der „vernünftige" Text der Enzyklika Quadragesimo anno" auch etwas Vernünftiges meint, dann wird er bestimmt nicht daran rütteln, daß für die Aufgabenverteilung an erstre Stelle die Eignung (Fähigkeit) und Bereitschaft (Willigkeit) maßgeblich sind; wer für eine Aufgabe nicht taugt, darf sich gar nicht dazu erbieten; wer sie nicht übernehmen will, dem darf sie nur aus zwingenden Gründen des Gemeinwohls aufgenötigt werden; freie Vereinigungen sind in der Wahl ihrer Ziele und Aufgaben grundsätzlich frei. Bei all dem kommt das S. überhaupt nicht ins Spiel. – Ähnliches gilt auch von den in II B 1–4 aufgeführten Beweisgründen für die „grundsätzliche Unvereinbarkeit des S. mit dem GG". – Daß „von untergeordneten Gemeinschaften" „einfach" (!) Aufgaben an den Bund „herangetragen werden mit der Folge, daß er diese Gemeinschaften dann gemäß dem S. (!) unterstützen müßte" (2594), widerspricht nicht nur dem GG, sondern schlechterdings der gesunden Vernunft und speziell dem S. Wenn vor 20 Jahren ein Mitglied des Deutschen Bundestages einmal etwas Ähnliches behauptet und sich dafür auf das S. berufen hat, kann man das der kathol. Soziallehre nicht anlasten.

Herzogs „Gesamtanalyse" in Teil II „Das S. im geltenden Verfassungsrecht" kommt nun aber zu dem Ergebnis, daß „das S. (jedenfalls in der Auslegnug der kathol. Soziallehre) im GG nicht verwirklicht ist" (2592). – Seiner Auslegung des GG bin ich gern bereit, so gut wie in allen Stücken zu folgen, aber ganz und gar nicht in der Auslegung des S., die er der kathol. Soziallehre zuschreibt. Selbstverständlich kann nicht behauptet werden und behauptet meines Wissens auch niemand, es sei dem GG gelungen, alle Zuständigkeiten optimal im Sinne des S. zu verteilen. Darüber, was in diesem Sinn „optimal" ist, können sehr wohl unterschiedliche Meinungen bestehen; obendrein verschiebt sich dieses Optimum im Lauf der Zeit; „Qudragesimo anno" selbst weist eigens darauf hin. Als einziges ernsthaftes Bedenken in dieser Hinsicht könnte allenfalls die dem Bund versagte Kompetenz-Kompetenz ins Feld geführt werden. Hier könnte man einwenden, die Kompetenzen richtig zu verteilen sei nur von oberster Stelle aus möglich; darum stehe dieser die Kompetenz-Kompetenz zu. Daß die Väter des GG nichtsdestoweniger wohlüberlegt dem Bund die Kompetenz-Kompetenz versagt haben, zeigt, daß, wie aus Prinzipien überhaupt, so auch aus dem S. nicht in abstrakt-doktrinärer Weise praktisch-konkrete Anwendungen abgeleitet werden können; immer ist die gesamte Verumständung

mit in Betracht zu ziehen. Ist der prima facie Qualifizierte und daher im Sinne des S. Erstberufene in Gefahr, der schweren *Versuchung der Macht* zu erliegen und seine Kompetenz-Kompetenz totalitaristisch zu uferloser Ausweitung seiner Macht zu mißbrauchen, und läßt diese Gefahr sich auf andere Weise nicht mit hinreichender Sicherheit abwenden, dann ist er durch eben diese seine Anfälligkeit für die Versuchung der Macht *dis*qualifiziert und muß eine andere Regelung gefunden werden.

Heißt es im Art. „Staat", das S. drücke „ein Postulat aus, das mit dem sozialen Bedürfnis nach einer obersten Koordinierungsinstanz nur schwer vereinbar ist" (2444), so trifft genau das Gegenteil davon zu; das S. fordert gerade umgekehrt, der obersten Koordinierungsinstanz alles zuzuweisen, was oberster Koordinierung bedarf, sie dagegen freizuhalten von all dem, was untere Instanzen ebenso oder gar besser regeln können, damit die oberste Stelle sich ungeteilt und ungehemmt dieser ihrer spezifischen Aufgabe widmen kann; so expressis verbis die Enzyklika „Quadragesimo anno" Ziff. 80. In dem Maß, wie die im 19. Jh. sich gottgleich wähnenden Nationalstaaten heute die Koordinierung nicht mehr zu leisten vermögen und die Zahl und das Gewicht der nur noch inter- und supra-national zu lösenden Aufgaben wächst, drängt das S. über die einzelstaatliche Ebene nach oben hinauf, ggf. bis zu einer obersten Weltebene.

Damit ist dann auch schon der letzte harte Brocken aufgegriffen, dem H. unter Buchst. C „S. und die staatliche Souveränität" vorlegt (2595). In der Tat sind staatliche Souveränität, wie sie in der Neuzeit verstanden wurde, und S. *unvereinbar*. Soweit das GG an diesem Verständnis der Souveränität festhält, steht es daher im Widerspruch zum S. Nun ist es aber gerade der große Vorzug des GG, daß es – wenn auch erst vorsichtig und zaghaft – von diesem mehr und mehr obsolet werdenden Souveränitätsbegriff abrückt. Mit Recht geht der Art. „Souveränität" (P. Dagtoglu) auf diese Problematik ein, insbesondere im Zusammenhang mit Art. 24 I GG, Art. 2 I der Satzung der Vereinten Nationen und (besonders ausführlich) mit den Europäischen Gemeinschaften (2327–2329), allerdings auch noch in vorsichtig zurückhaltender Weise. Vielleicht kann man sagen: offen mit dem „etatistischen" Souveränitätsbegriff zu brechen kann derzeit kein Staat sich leisten, am allerwenigsten die Bundesrepublik Deutschland. Die vorsichtige Ablösung davon, mit der unser GG beginnt, kann man als erfreulichen Anfang einer Hinbewegung *auf das S. hin* begrüßen.

Nicht unversehens, sondern durchaus mit Vorbedacht sind diese Ausführungen zum S. so eingehend und umfangreich geraten. Die leidigen Mißverständnisse zwischen evangelischen Christen und uns Katholiken über das S. müssen endlich einmal ausgeräumt werden; zudem ist das S. kein „katholisches" Prinzip (wenn es so etwas überhaupt gibt), sondern ein Vernunftprinzip, wohlverstanden sogar ein *ur*vernünftiges Prinzip.

Als letztes Wort dieser Buchbesprechung bleibt zu sagen: das Evangelische Staatslexikon ist ein respektheischendes Werk; für jeden, der im öffentlichen Leben steht, gehört es zum unentbehrlichen Rüstzeug. Die Ausstattung ist wieder vorzüglich; ein Druckfehler ist aus der 1. Aufl. in diese mitgeschleppt: Spalte 1487 lies „Pius IX." (statt XI.).

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

Barton, Peter F., *Ignatius Aurelius Feßler*. Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung. Gr. 8° (634 S.) Wien–Köln–Graz 1969, Böhlau.

So weit auseinanderliegend die äußeren Wirkungsstätten des Burgenländers Feßler (1756–1839) sind, so weitgespannt und oft verschlungen ist sein innerer Weg: vom österreichischen Kapuziner zum jansenistisch angehauchten und dabei immer von inneren Zweifeln angefochtenen Josefiner zum aufgeklärten Theologieprofessor im galizischen Lemberg, schließlich über seine Flucht nach Schlesien und seinen Übertritt zum Luthertum zum Berliner Freimaurer, aber auch dann der Weg über die Romantik zu einer religiösen „Erweckung", die ihn schließlich zum praktisch-kirchlichen Einsatz für die Wolgadeutschen als lutherischer Bischof „apostolischer Sukzession" von Saratov, einer über eine Million Quadratkilometer umfassenden Diözese führte. Sein schillernder, zwiespältiger, chamäleonhafter Charakter, seine proteusartige Natur, seine oft nur ein halbes Jahr dauernde Faszination durch einen Autor mit darauffolgender totaler Kehrtwendung, nicht zuletzt auch sein bis zu seiner Be-

kehrung allbeherrschend im Vordergrund stehender Ehrgeiz und seine im Grunde aus Mangel an innerem Standort resultierende Unehrlichkeit, geben für einen Biographen manche Rätsel auf. Nicht nur auf katholischer Seite hat der „Apostat" Feßler härteste und trotz mancher zutreffender Einzelurteile im ganzen doch ungerechte Beurteilung erfahren; auch auf evangelischer Seite ist das Urteil über ihn und die Echtheit seiner „Bekehrung" durchaus nicht einheitlich.

Der Autor unterzieht sich dieser schwierigen Aufgabe einer umfassenden Gesamtbiographie mit bemerkenswertem Geschick und bietet dabei ein im ganzen überzeugendes Bild. Seine beachtenswerten historischen, biographischen, literarischen und auch philosophischen und theologischen Analysen werden der Vielseitigkeit des Gegenstandes seiner Studie gerecht. Längere historische Exkurse, sei es über den josefinischen Reformkatholizismus, sei es über die Freimaurerei, vermehren noch zusätzlich den Umfang des Werkes, sind jedoch hier unvermeidlich.

Der junge Ignatius Aurelius Feßler, am Anfang ängstlich abgeschirmt gehalten durch seine in der Welt des Barockkatholizismus lebende, jedoch auch von protestantisch-pietistischer Frömmigkeit nicht unbeeinflußte Mutter, dann Kapuziner, erfuhr die erste entscheidende Krise seines Glaubens im Jahre 1775. Die Konfrontation mit der „gallikanischen" Kirchengeschichte Fleurys und mit den reformkatholischen Schriften Muratoris, die ihm heimlich zugesteckt wurden, bedeuteten für ihn den „Zusammenbruch seines Kinderglaubens" (53); wie er es in seiner späteren biographischen Rückschau ausdrückte, war sein „angelernter Glaube" dahin (ebd., Anm. 7). Die folgenden Jahre zeigen ein beständiges Hin- und Herschwanken zwischen einem aufgeklärten Deismus, in welchem Seneca manchmal seine einzige geistig-geistliche Nahrung war, und einem jansenistisch-josefinischen Reformkatholizismus (55, 60, 62, 64 f., 111, 113 f., 122 f.). Unter dem Eindruck seiner jeweiligen Kontakte und Lektüre glaubte er bald, zum „systematischen Deisten" geworden zu sein (55, Anm. 29), bald, man könne zwar Papsttum und Möncherei aufs entschiedenste verwerfen und verabscheuen, „ohne deswegen genöthigt zu sein, durch einen gewaltsamen Sprung den ganzen katholischen Dogmen-Glauben für Lug und Trug (zu) halten und zu dem Deismus als (der) einzigen lautern Quelle der Wahrheit, seine Zuflucht zu nehmen" (64). „Frater Innocentius (so sein Ordensname) pendelte . . ., ohne einen wirklich zuverlässigen geistigen Standort gefunden zu haben, dauernd unter dem jeweils frischesten Eindruck ziel- und orientierungslos zwischen den disparatesten theologischen und philosophischen Richtungen hin und her" (56). Die innere Entfremdung von seinem Orden, aus dem er freilich erst 1787 ausschied, wurde außer durch die geistige Enge und Bildungsfeindlichkeit, die er dort antraf, auch durch ein empörendes Erlebnis verstärkt: als Priester zu einem sterbenden Laienbruder gerufen, der 52 Jahre (!) im Klosterkerker dahinvegetiert hatte, erfuhr er damals (1782) zum erstenmal von dem illegalen Fortbestehen dieser offiziell 1771 verbotenen Einrichtungen, die faktisch Instrumente der unglaublichsten Willkür waren (67 ff.). Nicht zuletzt der sofortigen Intervention F.s beim Kaiser war es zu verdanken, daß Josef II. daraufhin durch scharfe Untersuchungen das bereits von seiner Mutter erlassene Verbot rigoros durchsetzte, wobei oft noch schlimmere Mißstände als die von F. berichteten zutage traten. Auch von da aus ist zu verstehen, wenn F. im selben Jahre einmal schrieb, er fühle oft den Drang in sich, in ein protestantisches Land zu ziehen und lutherisch zu werden, „denn von der papistischen Kirche ist schon lange kein Funke mehr in meiner Seele"; aber er scheue vor heimlicher Flucht zurück und suche nach einer Gelegenheit, mit Ehren die ihn bindenden Fesseln zu zerreißen (90, Anm. 160). Dazu kam es freilich vorläufig nicht. Die Position F.s innerhalb seines Ordens wurde zwar immer unhaltbarer; jedoch gelang es ihm durch die Schrift „Was ist der Kaiser?", eine begeisterte Apologie des Josefinismus, und durch ein raffiniertes Arrangement, das den Kaiser auf diese Schrift aufmerksam machte (108 f.), Gunst und Schutz Josefs II. für sich zu gewinnen. Erst als Professor in Lemberg (seit 1784) wurde er allmählich irre an dem zuerst enthusiastisch verehrten Kaiser (159 f.). Das von ihm geglaubte Gerücht der Vergiftung seines Gönners Stephan Rautenstrauch, die Absetzung Blarers in Wien, das Anti-Freimaurer-Patent des Kaisers, aber auch viele andere Eindrücke erzeugten in ihm eine Resignation an dem josefinischen Reformwerk, wie sie in der freilich erst aus dem Jahre 1808 stammenden Darstellung seines Romans „Alonso" ihren beredtesten Ausdruck findet (165 f.). Hinzu kam, daß nun – freilich nur für ein

halbes Jahr – Spinoza für ihn der letzte Schrei wurde, was zur Folge hatte, daß er nun „überhaupt aller Theologie wie alles Katholicismus nun völlig überdrüssig" war (169 f.). – Seine Flucht aus Lemberg im Jahre 1788 ist nicht anders denn als Kurzschlußreaktion zu bezeichnen; es war seine „leicht psychopathisch gefärbte" Furcht vor einem Anschlag seiner Gegner, die ihn zu diesem übereilten Schritt trieb (175).

Es wäre verfehlt, in dem äußeren Übertritt F.s zur lutherischen Kirche im Jahre 1791 ein inneres Ja zum konfessionellen Luthertum zu sehen. Sein „Symbolismus", den er schon bei Molinari in Wien kennengelernt hatte (62), führte ihn vielmehr zur Relativierung aller Dogmen und alles „äußeren Kirchenwesens" überhaupt (197 f.); seine Option für die lutherische Kirche wurzelt in der Erkenntnis, daß keine Kirche die Religion hat, alle sie nur suchen; es war dann in erster Linie die Flucht vor dem „katholischen System", das ihn innerlich korrumpieren würde, in welcher auch der Autor das „primäre Übertrittsmotiv" erkennt (423 f.). – Das Scheitern der ersten Ehe F.s offenbart vielleicht die trübsten Seiten seines Charakters. Abgesehen davon, daß seine erste Frau offenbar tatsächlich nicht zu ihm paßte, wird hier auch in schreiender Weise seine Ichbezogenheit deutlich, die nur fordert und in keiner Weise bereit ist, sich selbst in Frage zu stellen (vgl. 199 ff., 239).

Hat F. jemals zu einer vollen persönlichen Aneignung des Christentums lutherisch-reformatorischer Prägung hingefunden? Vom streng konfessionell-lutherischen Standpunkt aus, welcher der des Autors ist, muß dies verneint werden (197, 501, 519, 528, 551). F. hat das katholische Erbe jansenistischer Prägung nie ganz abgelegt. Die einzelnen Wege seiner religiösen Entwicklung zu schildern, führt hier zu weit. In den „Ansichten von Religion und Kirchentum" aus dem Jahre 1805 sieht der Autor mit Recht eine „Auflösung christlichen Glaubens in christlich kaschierte idealistische Philosophie" (323; vgl. 352). Das dort anzutreffende eigenartige Glaubensbekenntnis (321 ff.: Vater = Urgrund des Alls, Sohn = ewiges Gesetz, Geist = Gewissen), das Verständnis des Einsseins Jesu mit Gott als Einssein mit dem Willen Gottes (348) läuft auf ein Christentum hinaus, das sowohl seines transzendenten Offenbarungscharakters wie seines Wesensbezuges auf den einmaligen historischen Jesus von Nazareth total entkleidet ist. Gerade in dieser idealistischen Auflösung des Christlichen fällt daneben die geradezu apologetische Darstellung eines jansenistisch geprägten katholischen Kirchenbegriffs auf. Die symbolistisch-romantische Sympathie F.s für den Katholizismus geht so weit, daß er praktisch in den Fehler verfällt, das so verstandene katholische Ideal den protestantischen Depravationen gegenüberzustellen, was vom Autor scharf verurteilt wird (343 f.), jedoch zeigt, wie wenig F. selbst in dem Stadium seiner Entwicklung, in dem er das positiv Christliche praktisch aufgegeben hat, von seiner katholischen Vergangenheit loskommt.

Die eigentliche Zäsur im Leben F.s ist sein *Bekehrungs-Erlebnis* im April 1816 (488 ff.). Vorbereitet durch Begegnung mit der Herrnhuter Brüdergemeinde von Sarepta und durch einen persönlichen Schicksalsschlag (Tod einer Tochter aus der zweiten, jetzt glücklichen Ehe) vollzog sich nun bei dem 60jährigen eine innere Erfahrung, die zwar „keinen totalen Bruch mit seiner Vergangenheit" bedeutete, ihm jedoch „eine ganz neue Tiefendimension" vermittelte (491). Getroffen von der Lektüre der Verse 1 Kor 1, 19 u. 28, kam der bisher ruhelos vom Ehrgeiz Getriebene zur Erkenntnis der „Demut", des Nichts-Seins vor Gott, als der wahren Voraussetzung des inneren Friedens. – Der Autor lehnt es ab, diese Bekehrung an einem „sehr verengten pietistischen Bekehrungsbegriff" zu messen und ihre christliche Echtheit deshalb in Zweifel zu ziehen, weil sie nicht nach dem Vorbild der Bekehrung des Augustinus die totale Abkehr vom früheren Leben impliziert (491). Man kann diese Sätze ohne weiteres unterschreiben. Erst recht ist es nicht berechtigt, von einem konfessionalistisch-katholischen Standpunkt aus zu bestreiten, daß F. hier eine echt christliche Bekehrung erfahren, bzw. vielleicht überhaupt zum ersten Mal in seinem Leben eine existenzielle Aneignung christlichen Glaubens in letzter personaler Tiefe vollzogen hat. Und doch muß auffallen, daß in dieser Bekehrung, soweit aus den vom Autor zit. Zeugnissen hervorgeht, seltsamerweise das Moment der Erkenntnis persönlicher *Schuld* fehlt oder zu fehlen scheint (vgl. auch S. 239 das auch vom Autor bemerkte Fehlen „ernster Bußstimmung" bei F.s späterem Rückblick auf das – doch zumindest auch durch seine massive Egozentrik verschuldete – Scheitern seiner ersten Ehe! Hier bleibt F. der Aufklärer, der nur von „Dissonanz"

und „Disharmonie", aber nicht von Sünde und Schuld spricht). Der Historiker kann natürlich nicht darüber befinden, wieweit in der Erkenntnis der eigenen „Nichtigkeit" vor Gott und in dem Bewußtsein, in der „elften Stunde" gerufen zu sein, bei F. das Schuldbewußtsein nicht doch existenziell realisiert ist; merkwürdig und keineswegs nur vom spezifisch katholischen Standpunkt aus anzumerken ist, daß es als ausdrückliches Moment sowohl in dem Bericht F.s über seine „Bekehrung" wie auch in den späteren „Rückblicken" über sein Leben fehlt.

Bekenntnismäßiger Ausdruck der „Bekehrung" von 1816 ist das *Glaubensbekenntnis* von 1819, das F. freiwillig als Ausdruck seines persönlichen Glaubens bei Antritt des Bischofsamtes von Saratov ablegte (499–501). Der Vergleich mit seinem Credo von 1805 zeigt eine fast totale Kehrtwendung: von Verflüchtigung in einen nur noch nominell christlichen Idealismus ist keine Rede mehr; F. steht jetzt klar auf dem Boden eines positiven Christentums lutherischer Prägung, jedoch mit stark katholisierenden Elementen.

Aus letzterem Grund hebt der Autor hervor, daß auch jetzt und in der späteren Verkündigung F.s von einer „vollgültige(n) evangelische(n) Verkündigung" keine Rede sein könne (519), bzw. daß Feßler das „genuin-reformatorische Anliegen ... nicht zu erkennen vermocht" habe (528). Der springende Punkt ist hier sicher der, daß für F. die Katholizität im Sinne des Axioms von Vinzenz v. Lerin verbindliche Interpretationsnorm der Heiligen Schrift ist, und dies nicht nur im persönlichen Glaubensbekenntnis von 1819, sondern auch, was ihm vom Autor besonders angekreidet wird, in der Ordinationsverpflichtung seines „Liturgischen Handbuchs" von 1823 (527 f.). Tatsächlich kann bei F. von dem „Sola scriptura" nur als materiale, nicht jedoch als formale Suffizienz der Schrift die Rede sein; auch seine Lehre von der „Fides caritate formata" ist – wenigstens von einem streng konfessionell-lutherischen Standpunkt aus – „katholisierend". „Von dem ... dreifachen ‚allein' der reformatorischen Theologie ... hat Feßler nur das ‚solo Christo' ... ungebrochen bekannt" (501). Er hat „den letzten Zugang zum biblisch-reformatorischen Christusverständnis und Christentum nie gefunden" (551). Aber auch in dieser Beschränkung sieht der Autor ein „produktives Mißverständnis" und betrachtet es als „unrichtig, ihn von einer konfessionellen Norm her beurteilen zu wollen. Oft war es ja ‚Grenzgängern' vorbehalten, bei aller Unvollkommenheit und Zeitgebundenheit, die wichtigsten Anregungen zu geben" (ebd., Schlußsatz).

Die Frage stellt sich, wieweit vor allem die Autobiographie Feßlers (seine „Rückblicke") sowie seine sonstigen späteren Zeugnisse als zuverlässige Quelle für seine innere Entwicklung vor allem in der josefinischen Zeit gelten können und ob hier nicht in der Rückschau manches verzeichnet ist. Auch der Autor hebt die Notwendigkeit einer kritischen Benutzung hervor (15, 542). An einigen Stellen, freilich vielleicht nicht an allen, wo dies nötig wäre, hat er die allzu pauschalen und apodiktischen Aussagen F.s korrigiert (vgl. S. 56 mit S. 55, Anm. 29; ebenso S. 111). F. hat später behauptet, seine jansenistisch-reformkatholische Religiosität der josefinischen Zeit sei, ebenso wie sein barockkatholischer Kinderglaube, der ihn ins Kloster geführt hatte, nur „angelernt" gewesen. Dennoch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß F. damals wenigstens zeitweilig von seinem Jansenismus fest überzeugt war (111). Aufschlußreich ist hier vielleicht das sich freilich auf eine etwas frühere Periode beziehende Bekenntnis auf S. 65, Anm. 95: „ich glaubte, daß ich glaubte"; er empfindet sein damaliges inneres Leben als „methodischer Mechanismus" und bekennt, daß ihm das „lebendige Wort" gefehlt habe. Am ehesten ist wohl zu sagen, daß F. hier, rückschauend von seiner späteren „Bekehrung" aus, erkennt, daß seiner damaligen Glaubensüberzeugung *die* letzte personale Tiefe und Intensität gefehlt hat, die sie bei seinem sprunghaften und dem nächstbesten Eindruck nachgebenden Wesen davor bewahrt hätte, gleich wieder in Frage gestellt zu werden. Sein Katholizismus war, soweit man als Historiker überhaupt darüber urteilen kann, zugleich Wille und ehrliche intellektuelle Überzeugung, jedoch nicht in letzter Tiefe „existenziell realisiert". – Verständlich ist auch, daß der erst 19jährige die Lektüre der Kirchengeschichte Fleurys und der Schriften Muratoris als Schockerlebnis und als Zusammenbruch seiner ganzen religiösen Welt erfuhr (53). Ob freilich der geläuterte und durchaus nicht destruktive Katholizismus Muratoris *nur* negativ auf ihn wirkte, wie F. selbst es darstellt, mag man bezweifeln, wenn man bedenkt, daß er später

mit einigem Erfolg als Priester die Gläubigen zu der „wahren Andacht" hinzuführen suchte, die das positive Programm Muratoris ausmachte (114 f.).

Einige Fehler müssen richtiggestellt werden: daß der (1734 geborene) Rautenstrauch 1774 vierundzwanzig (statt vierzig) Jahre alt gewesen sei, ist möglicherweise auf einen Druckfehler zurückzuführen (58). Zu dem Gerücht der „Vergiftung" Rautenstrauchs als Ursache seines plötzlichen Todes am 30. September (nicht 30. August) 1785, dessen Wahrheitsgehalt der Autor, ebenso wie Winter, offenläßt (159), wäre zu ergänzen, daß diese Annahme doch eines ernsthaften Anhaltspunktes völlig entbehrt (vgl. dazu jetzt B. F. Menzel, Abt Stephan Rautenstrauch, Königstein 1969, 136 f.). – Die Rolle der Freimaurerei im josephinischen Österreich hat der Autor doch gewaltig überschätzt (27, 110). Daß diese Bewegung „fast die ganze österreichische Intelligenz und mit wenigen Ausnahmen auch den hohen Klerus vereinte" (110) ist einfach nicht wahr. Vor allem der hier zit. Abafi = L. Aigner ist als historische Quelle doch sehr mit Vorsicht zu benutzen. Freimaurerische und katholisch-antijosephinische Tendenzliteratur (wie S. Brunner) haben hier in seltsamem Zusammenwirken einen Mythos geschaffen, demgegenüber die wirkliche Rolle der Loge auch im josefinischen Klerus doch wesentlich bescheidener aussieht (vgl. darüber zuletzt mit präzisen Angaben *F. Wehrl*, Der „Neue Geist". – Eine Untersuchung der Geistesrichtungen des Klerus in Wien von 1750–1790: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 20 (1967), 36–114, hier 55 ff.; die Arbeit, obgleich 2 Jahre vor diesem Buch erschienen, scheint der Autor nicht gekannt zu haben!). – Feßlers Autobiographie hat entscheidend mit dazu beigetragen, den Bericht des Exjesuiten und Lehrers F.s, Monsperger, über die „verratene Beichte Maria Theresias" publik zu machen. Der Autor meint, es sei „kaum möglich, diesen Bericht zur Gänze als Legende abzutun" (119), nach welchem Monsperger, ohnehin mit der Gesellschaft Jesu innerlich zerfallen, 1760 im Rektorat des Wiener Profeßhauses Aufzeichnungen über die Beichten Maria Theresias und anderer Großen des Wiener Hofes entdeckt und dann mit der Drohung ihrer Veröffentlichung von Papst Clemens XIII. seine Entlassung aus dem Orden erpreßt habe. Nur die ohnehin völlig indiskutable Fortsetzung der Geschichte (Papst Clemens XIV. habe dann später durch Übersendung dieser Berichte an die Kaiserin ihre noch fehlende Zustimmung zur Aufhebung des Ordens erreicht) betrachtet auch der Autor als legendär. Diese Affäre hat u. a. bei *Duhr*, Jesuitenfabeln (4. Aufl., 1904, 40 ff.) eine eingehende Beleuchtung gefunden. Es sei dahingestellt, ob es *Duhr* (ebd., 48) gelungen ist, hinsichtlich des ersten Teiles der Geschichte einen zwingenden Gegenbeweis zu liefern. Daß jedenfalls Monsperger, auf den sich das Ganze stützt, ein völlig unglaubwürdiger Zeuge ist, kann auch nicht durch die Bemerkung des Autors vom Tisch gewischt werden: „... sollte etwa der greise ... Monsperger seinem Schüler eine Geschichte, die ihn als Wortbrüchigen moralisch diskreditierte, aus bloßer Lust am Verleumden erzählt haben?" (119, Anm. 8); ein solches Argument verrät wohl eine mangelhafte Kenntnis der Möglichkeiten menschlicher Psychologie. Daß jedenfalls Monsperger, ein radikaler Aufklärer und Deist, dem es auch geschickt gelang, damals F. in seinen Bann zu ziehen, von krankhaftem Haß nicht nur gegen alles „Jesuitische", sondern gegen alles positive Christentum, sei es auch „jansenistischer" Prägung, erfüllt war, und dabei auch mit verschlagenen und unehrlichen Mitteln vorging, geht auch aus der Darstellung des Autors (118 ff.) hervor. Zumindest scheint es nicht verantwortbar, ihn als nur einigermaßen zuverlässige Quelle gelten zu lassen. Kl. Schatz, S. J.

Schatz S. J., Klaus, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem Ersten Vatikanum* (MiscHistPont 40.) 8° (XXVIII u. 529 S.) Rom 1975, Università Gregoriana.

Daß die Ankündigung des II. Vaticanums eine Belebung der wissenschaftlichen Erforschung des Konzils von 1869/70 bedingen würde, war vorauszusehen. Aber daß in so kurzer Zeit eine solche Vielfalt hervorragender Monographien zur Thematik des I. Vaticanums erscheinen würde, und das quer durch die ganze Welt, hätte doch niemand vorauszusagen gewagt. Es begann mit Gesamtdarstellungen der Vorgänge auf dem Konzil Pius' IX. (Aubert, Rondet ...), welche die Fragwürdigkeit der bis dahin führenden Konzilsdarstellungen von Granderath und J. Friedrich ins Licht hoben. Aber dann folgte eine Reihe von Einzeluntersuchungen zu den verschiedenen

Aspekten des Konzils. Schon jetzt ist dem Sachkundigen evident, daß die wirklich befriedigende Gesamtdarstellung des I. Vat. noch erst geschrieben werden muß.

Unter den genannten Monographien darf die vorliegende Dissertation ohne Bedenken auf einen der ersten Plätze gestellt werden, und es ist erfreulich zu wissen, daß die Universität Gregoriana und, wohl auf ihre Anregung hin, auch der Papst dieses Werk mit so hohem Lob bedacht haben. – Worum es Sch. geht, ist eine exakte und zuverlässige Darstellung des Anliegens, um das es den Minoritätsbischöfen bei ihrem verzweifelten Widerstand gegen die von der Majorität unter der Führung von Manning und Senestrey betriebene Kampagne für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ging. Sch. läßt sich dabei von der Mahnung des Luxemburger Historikers V. Conzemius führen, der i. J. 1962 davon gesprochen hatte, es sei „an der Zeit, den deutschen Bischöfen der minoritären Richtung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und das Anliegen und die Motive ihrer Opposition ohne falsche Scham herauszuarbeiten" (1). Konkret geht es darum zu zeigen, daß es zu billig ist, wenn man die Minorität dadurch zu „entlasten" sucht, daß man ihren dramatischen Widerstand gegen die Unfehlbarkeitsdefinition einzig damit erklärt, es sei ihnen, oder wenigstens den meisten von ihnen, nicht um die Wahrheitsfrage gegangen, sondern einzig um die Inopportunität der von der Majorität geforderten Definition. Dabei ist unerheblich, ob manche der Minoritätsbischöfe nachträglich diese „Entschuldigung" für sich in Anspruch genommen haben. Schließlich mußten sie ja einen Weg finden, um ihren Diözesanen ihren Gesinnungswandel plausibel zu machen, ohne dabei ihr Gesicht zu verlieren. Ebenso kann es durchaus so sein, daß manche in einer bestimmten Phase ihrer geistigen Entwicklung vor oder auf dem Konzil tatsächlich nur durch Opportunitätsgründe zu ihrem Widerstand motiviert wurden. Vor allem aber muß abgeklärt werden, was die einzelnen Mitglieder der Minoritätsgruppe unter der zu definierenden päpstlichen Unfehlbarkeit verstanden. Denn nur so können die sachlichen Gründe aufgedeckt werden, die es verständlich machen, daß – um einen Grenzfall herauszunehmen – ein Bischof Hefele, der wahrhaftig nicht nur von Opportunitätsgründen bei seiner Ablehnung der Definition bestimmt war, dennoch (wenn auch als letzter) die Konzilsbeschlüsse unterschrieb, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten.

Zur Minorität auf dem Konzil gehören natürlich nicht nur deutschsprachige Bischöfe. Es ist bekannt, welch starken Anteil gerade auch die französischen Bischöfe daran hatten. Gleichwohl hat es gute Gründe, wenn Sch. sich auf die deutschsprachigen Bischöfe beschränkt. Bildeten sie doch von Anfang an eine geschlossene Gruppe, die sich regelmäßig in den Räumen des Wiener Erzbischofs Rauscher unter Führung von Kardinal Schwarzenberg traf, um ihre „Strategie" abzustimmen. Eine solch geschlossene und effiziente Gruppe gab es bei den anderen Nationen nicht. Noch viel weniger kam es über die nationalen Grenzen hinweg zu einer wirksamen Kooperation aller Minoritätsbischöfe. Somit ist eine gesonderte Behandlung einer bestimmten Gruppe innerhalb der Minorität durchaus gerechtfertigt. Ebenso bringt Sch. gute Gründe bei, weshalb er nicht nur die deutschen, sondern alle deutschsprachigen Bischöfe berücksichtigt und weshalb er bestimmte Bischöfe (wie Legat von Triest oder Kardinal von Hohenlohe) nicht einbezieht. Insgesamt handelt es sich bei den zu behandelnden Bischöfen um 26 Namen, von denen interessanterweise nur vier eine wirklich wichtige Rolle gespielt haben: die beiden Kardinäle Rauscher und Schwarzenberg, ferner Ketteler und Hefele. Schon die 9 Bischöfe, die Sch. in den zweiten Rang verweist, sind meist „farblose" Gestalten. Die 13 anderen verschwinden völlig im Schatten ihrer Kollegen (8).

Sch. legt mit Recht viel Wert auf die genaue Heraushebung der formalen Rücksicht, unter der das Thema angegangen wird. Es geht nicht einfach um historische Rekonstruktion „wie es gewesen ist". Vielmehr geht es ihm um die Offenlegung der ekklesiologischen Wurzeln, aus denen heraus die Minorität ihren Widerstand nährte. Das Thema wird also nicht „rein historisch" angegangen, sondern es handelt sich um theologische Geschichtsschreibung im besten Wortsinn, da sie die wechselseitige Bereicherung der beiden Disziplinen deutlich macht. Grundlage der Untersuchung ist einerseits das gesamte publizierte Quellenmaterial zum I. Vat., dann aber auch eine Vielzahl von bislang nicht oder unvollständig edierten Quellen. Es ist beeindruckend, die Übersicht der Archive zu lesen, in denen Sch. seine Nachforschungen angestellt hat. Bisweilen ist es ihm gelungen, an Stellen, wo andere vor ihm vergebens nach

Material gesucht hatten, fündig zu werden. Selbst der Eiserne Vorhang blieb kein unübersteigbares Hindernis, als es darum ging, eine Kopie des Tagebuchs des theologischen Beraters des Prager Kardinals zu beschaffen (10–14).

Als guter Gelehrter hat der Verf. sich ausgiebig über die einzuschlagende Methode Gedanken gemacht (14–16). Ihm liegt vor allem an der Herausarbeitung der inneren Entwicklung des Anti-Infallibilismus der behandelten Minoritätsbischöfe. Er hinterfragt dabei die von Granderath eingeführte Auffassung, wonach viele Vertreter der Opposition bloß gegen die Opportunität der Definition gewesen seien und erst in der Hitze des Kampfes zu einer inhaltlichen Bestreitung der Unfehlbarkeit gedrängt worden seien. Sch. entlarvt die dahinter stehende gefährliche Vereinfachung des wirklichen Problems und stellt die Problematik in den sachgerechten Kontext. Das geschieht in den beiden Abschnitten der „Einführung" (17–61). Zunächst legt er die bisher gängige Beurteilung der Konzilsminderheit dar und bemüht sich, dabei von den globalen Urteilen wegzuführen und eine differenzierte Sicht des Problems zu vermitteln. Vor allem verweist Sch. auf die sehr unterschiedlichen Faktoren, die zur „Schaffung der typischen Inopportunitätslegende" geführt haben. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Warnung, die Selbstbeurteilung der Minoritätsbischöfe nach dem Konzil nicht unbesehen als bare Münze zu nehmen: „Im Einzelfall konnte die (nachträgliche) Distanzierung von früheren Äußerungen oder Stellungnahmen bis zur Ableugnung oder Verschleierung klarer Fakten gehen" (26 f.). Selbst ein so enragierter Kämpfer gegen die Infallibilitäts-Definition wie Bischof Stroßmayer von Djakovo hat in seinem hohen Alter erklärt, er habe gegen die inhaltliche Seite der Lehre weder vor noch nach dem Konzil Äußerungen getan (27). Es war der Gießener Historiker Fr. Vigener, der i. J. 1915 in seiner Ketteler-Studie dieser Inopportunismus-Legende erstmals entgegentrat: nach seiner Meinung haben die Minoritätsbischöfe durchweg die Sache selbst bestritten; die Berufung auf die Inopportunität war „Taktik" (33). Natürlich erregte Vigener Widerspruch. Aber seit Seb. Merkle in seiner Rezension der Vigenerschen Kettelerbiographie (1925) sich (mit Einschränkungen) für Vigener aussprach, hat sich im katholischen Bereich ein Wandel vollzogen. Dafür zeugt vor allem die bekannte Arbeit von U. Ried „Studien zu Kettelers Stellung zum Infallibilitätsdogma" (1927) und – 20 Jahre später – der Aufsatz von E. Stumm im Jahrbuch für das Bistum Mainz. Im Lauf dieser Diskussion wurde immer deutlicher, daß manche der Bestreiter der Inopportunitäts-These in der Herausarbeitung der sachlichen Gegnerschaft der Minorität gegenüber dem Vatikanischen Dogma über das Ziel hinausschossen. Sie sahen nur die Alternative: entweder bloßer Inopportunismus oder kontradiktorischer Gegensatz zur schließlich definierten Lehre (37). Erst im Lichte des II. Vat. wurde eine Basis gefunden, um zu einer Vermittlung dieser Gegensätze zu gelangen (37–42). In diesen Rahmen will Sch. seine Untersuchung gestellt sehen. Was er bietet, ist entschieden mehr als eine detaillierte Bestätigung der Hypothese. Vielmehr gelingt es ihm, die ganze Diskussion auf eine theologische Höhe zu heben, wie sie bei seinen Vorgängern nicht erreicht war.

Noch ein zweiter Fragenkomplex wird in der Einführung behandelt: In welchem Ausmaß waren die Minoritätsbischöfe von ihren theologischen Studien her schon vorgeprägt? Vor allem sind es zwei Faktoren, die herausgestellt werden: Die erstaunlich intensive Nachwirkung des Kirchenverständnisses von J. A. Möhler (51–56) und die Herkunft der Formel „Magisterium Petro-Apostolicum", die bei einigen österreichisch-ungarischen Minoritätsbischöfen begegnet. Sch. weist nach, daß die Quelle bei einem Vorkämpfer gegen den Josefinismus zu suchen ist, dem Dogmatiker Ziegler; er verwendet diesen Terminus erstmalig in der von Rom gewünschten Umarbeitung des dogmatischen Lehrbuches von Klüpfel (59). Ziegler will die ursprüngliche Einheit des obersten Lehramtes betonen, indem er jede Trennung von Papst und Bischofskollegium ausschließt: „Bei Ziegler sind definitive päpstliche Lehrentscheidungen tatsächlich unfehlbar und ‚irreformabel'; aber der Papst ist dabei eingebunden in die grundlegende Dimension der kirchlichen Communio, die auch ihn trägt." (61)

Das Corpus des Werkes umfaßt zwei große Teile. Der erste handelt vom „Ringen um die Gemeinsame Position" (62–252), während der zweite „Die Stellungnahme der einzelnen Bischöfe" untersucht (253–481). Sch. ist sich von vornherein der Gefahr einer Überschneidung bewußt. Aber es will uns scheinen, daß er gut

getan hat, an dieser Zweiteilung festzuhalten, selbst wenn da und dort eine Wiederholung des früher Gesagten notwendig sein sollte. – Noch ehe von einer Minoritätsbildung die Rede sein konnte, kam es unter dem Eindruck der ultramontanen Propaganda zugunsten einer bisweilen maßlosen Hochspielung des päpstlichen Primats zur Herausbildung oppositioneller Gruppen unter den deutschsprachigen Bischöfen und in der deutschen „Intelligenz". In dieser vorkonziliaren Zeit spielten die zwischen 1858–1860 in Köln, Wien und Prag abgehaltenen Provinzialsynoden eine wichtige Rolle. Sch. unterzieht die dort gefaßten Dekrete einer genauen Untersuchung im Blick auf die etwaigen infallibilistischen Aussagen. Noch unlängst hatte J. B. Beumer in einem Artikel sein Erstaunen geäußert, wieso es möglich war, daß Bischöfe, die in Köln 1860 Infallibilisten gewesen seien, auf dem Konzil sich zu den Anti-Infallibilisten schlugen (81). Demgegenüber betont Sch., daß die Aussagen der Kölner Synode, so infallibilistisch sie klingen mögen, dennoch „in einem Kontext standen, welcher die Mißverständnisse und Einseitigkeiten vermeidet, gegen die die Vertreter der Minorität auf dem Konzil ankämpften" (83). Denn in der Kölner Formulierung ist der Papst nicht einfachhin das Organ der kirchlichen Unfehlbarkeit, sondern „die umgreifende Aussage ist, daß die Bischöfe Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit sind". Im Blick auf alle drei Provinzialsynoden kommt Sch. zu dem wohlausgewogenen Urteil, daß sie „nur sehr bedingt als Zeugnisse eines ‚Infallibilismus vor dem Konzil' betrachtet werden können"; auf keinen Fall, wenn man unter Infallibilismus das versteht, was die Minorität auf dem Konzil bekämpft hat.

Besondere Wichtigkeit kommt dem Abschnitt zu, in welchem Sch. die „wachsenden Besorgnisse vor ultramontanen Extremen" in der Kirche behandelt. Die Rolle, welche die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio i. J. 1854 spielte, ist wohl zu kurz abgetan; leider konnte Sch. die Erlanger Dissertation des katholischen Theologen Siegfried Gruber, „Das Vorspiel zur Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens in Deutschland" (1967) nicht einsehen. – Ausführlicher geht Sch. auf die Rolle Döllingers in der Vorbereitungsphase des Konzils und auf die an seinen Namen geknüpfte folgenschwere Kontroverse über kirchliche Bindung und wissenschaftliche Freiheit ein (94–102). Döllinger, den mehrere der Minoritätsbischöfe als Lehrer gehabt hatten, hatte ihnen jenen kritischen Sinn gegenüber der scholastisch-spekulativen Theologie eingeimpft und sie damit von vornherein gegen den darin eingeschlossenen Papalismus „sensibilisiert".

Es war der berühmt-berüchtigte Artikel der Civiltà Cattolica vom Februar 1869, der die „Bemühungen um eine gemeinsame Linie" im Lager der „Liberalen" intensivierte (103 f.). Schon einen Monat später ließ Döllinger in der Augsburger Allgemeinen Zeitung seine scharfe Kritik an der geplanten Unfehlbarkeitsdefinition vernehmen; die Artikel erschienen bald darauf in Buchform (Janus). Mit Recht betont Sch., daß Döllinger in dieser Kontroverse fixiert war auf einen Infallibilismus, für den der Papst die Quelle der kirchlichen Unfehlbarkeit ist; diese Konzeption wurde tatsächlich von den maßgeblichen Leuten der Civiltà vertreten, ist aber auf dem Konzil gerade nicht kanonisiert worden (107 f., 110 f.). Bekanntlich war es vor allem der Jesuit Liberatore mit einer Gruppe anderer Jesuiten vom Redaktionsstab der Civiltà, der die päpstliche Unfehlbarkeit in dieser Engführung sah. Man hätte erwartet, daß Sch. an dieser Stelle (111 f.) etwas ausführlicher auf die Rolle der Jesuitentheologie bei der Herausbildung dieses Unfehlbarkeitsverständnisses eingegangen wäre. Aber vielleicht ist er bei den Bemühungen um Zugang zu zu den Ordensarchiven in dieser Frage auf gewisse Hindernisse gestoßen. – Höchst interessant liest sich das, was Sch. über die „Fuldaer Bischofskonferenz vom Jahr 1869" darlegt (127–132), die bekanntlich eine Scheidung der Geister heraufführte und zugleich die Unterzeichner der an den Papst gerichteten Adresse bei Pius IX. schon vor Beginn des Konzils unbeliebt machte (131 f.).

Wir übergehen das, was Sch. über das Ringen um die Geschäftsordnung des Konzils und über die von der Minderheit wiederholt vorgetragene Kampagne gegen die Mißachtung des Unanimitätsprinzips darlegt (169–190), möchten aber nicht versäumen, auf den den ersten Hauptteil abschließenden Paragraphen III über „Weiterentwicklung durch Interpretation" (241–252) hinzuweisen, weil hier die besondere theologische Kraft des Autors greifbar wird. – Der zweite Hauptteil untersucht „Die Stellungnahmen der einzelnen Bischöfe" (253–481). Wie oben schon angedeutet wurde, sind es vor allem vier Bischöfe der Minorität, die in besonderem

Maße die Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben: die beiden Kardinäle von Wien und Prag, sodann die beiden Bischöfe Ketteler und Hefele. Die ihnen gewidmeten Abschnitte, zumal der über Ketteler und Hefele, stellen u. E. die Höhepunkte dieser glänzenden Dissertation dar. Wiewohl seit Vigener wahrhaftig viel über die Theologie Kettelers geschrieben worden ist, hat es Sch. doch fertiggebracht, neues Licht in dieses wirklich nicht leichte Problem zu bringen. Ein ähnliches gilt von Hefele. Es ist geradezu spannend zu lesen, wie Sch. es fertigbringt, verständlich zu machen, daß die „Kehrtwendung", die der Rottenburger Bischof nach langem Zaudern vollzog, nicht einfach ein Nachgeben gegen den äußeren Druck war, sondern in der Tiefe seiner eigenen Primats- und Kirchentheologie ihre Wurzeln findet.

Wenn Sch. dann zum Schluß seiner weit ausgreifenden Darlegungen den „Versuch einer Synthese" anfügt (482–494), kann er mit Recht behaupten, einen Weg gefunden zu haben, der die Unzulänglichkeit der Alternative (hier bloßer Inopportunitätsstandpunkt, dort grundsätzliche Gegnerschaft gegenüber der Infallibilitätslehre) deutlich macht. Darüber hinaus hat seine Untersuchung gezeigt, wo die Ursprünge dieser fragwürdigen Alternative liegen: „in bestimmten ideologischen Voraussetzungen, deren Problematik man erst heute langsam erkennt, nämlich in einem abstrakten und ungeschichtlichen Dogmenbegriff". Dieser Dogmenbegriff hat sich einerseits in einem „gewissen dogmatischen Fixismus" ausgewirkt, wie er ebenso bei Granderath wie bei Vigener zu beobachten ist; andererseits hat er sich in „einer abstrakten und ungeschichtlichen Sicht der theologischen Wahrheit" ausgewirkt (483 f.). Hinter alldem steht ein bestimmtes Kirchenbild, das sich „in der Vorliebe für bestimmte dogmatisch-ekklesiologische Positionen" ausspricht. Und wenn gefragt wird, worum es in puncto der Unfehlbarkeitsdefinition der Minorität letztlich ging, dann antwortet Sch. darauf: „Es ging darum, die Unfehlbarkeit des Papstes nicht rein ‚gottunmittelbar' zu verstehen, sondern klarzustellen, daß dem definierenden Papst der Beistand des Geistes durch das Medium des Sich-Stützens auf die (primär als ganze) unfehlbare Kirche gewährt wird." Weil sie dieses Grundanliegen durch die ungeschützten Formulierungen der Konzilsmajorität gefährdet sahen, darum gingen die Minoritätsbischöfe in die Opposition. Weil ihnen in der nachkonziliaren Interpretation die Möglichkeit einer Auslegung der Vatikanischen Definition in diesem Lichte als möglich erschien, darum konnten sie, ohne ihr Gesicht zu verlieren, schließlich doch ihre Zustimmung geben.

Soviel zum Inhaltlichen. Auch formal gesehen verdient die Arbeit, selbst bei Anlegung strengster Maßstäbe, alles Lob. Sie ist klar gegliedert, trägt in sich eine von der Sache diktierte Dynamik, vermeidet unnötige Abschweifung, steriles Breittreten der Probleme, aber auch verbale Ausflüchte. Die Sprache ist durchsichtig, lebendig und anschaulich. Bei aller Solidität und Gründlichkeit verliert Sch. sich nie in selbstgefällige Ausbreitung des eigenen Wissens. Überall spürt man den Rückgriff auf die Quellen, aber auch die souveräne Einbeziehung der Zweitliteratur. Nur selten gelingt es dem kritischen Rezensenten, echte Lücken in der Bibliographie festzustellen. Daß seit der Erstigstellung der Arbeit einige wichtige, ja wesentliche Werke, wie das von Pottmeyer, Adrianyi, Finsterhölzl ... erschienen sind, die natürlich bei der Ausarbeitung sehr hilfreich gewesen wären, geht nicht zu Lasten des Verfassers. Schließlich muß es ja auch einen weiteren Fortgang und Fortschritt der Forschung geben. Der Druck ist übersichtlich und sehr ansprechend. Daß ein wenig zuviel Setzfehler stehengeblieben sind, wird man vermutlich darauf zurückführen müssen, daß das Buch außerhalb Deutschlands von nicht-deutschen Setzern gesetzt worden ist. All diese Feststellungen überzeugen von dem ungewöhnlich hohen Grad an wissenschaftlicher Gründlichkeit und sprachlicher Darbietung dieser Dissertation. Hch. Bacht, S. J.

Schatz S. J., Klaus, *Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg.* Das römische Tagebuch des Salesius Mayer OCist (1816–1876) (Veröffentlichungen des Instituts für KirchGesch von Böhmen–Mähren–Schlesien 6). 8° (228 S., 2 Abbldgn.) Königstein 1975, Selbstverlag.

Das Konzilstagebuch des Ossegger Zisterzienser und Prager Moralprofessors Salesius Mayer vom 1. Vatikanum war der Forschung bisher keineswegs unbekannt. Bereits Wolfsgruber hatte es 1917 im 3. Bd. seiner Biographie des Prager Kardinals Schwarzenberg auszugsweise zitiert; und diese Passagen wurden auch von der

späteren Konzilsforschung immer wieder ausgewertet. Dennoch wurde das Original kaum mehr konsultiert; ja, es schien verschollen zu sein. Erst jetzt ist es gelungen, aufgrund eines von der tschechischen Archiv-Verwaltung zugesandten Mikrofilmes eine vollständige Edition zu veranstalten. Auch über die bereits von Wolfsgruber mitgeteilten Passagen hinaus bietet das Tagebuch beachtliche Beiträge zur Geschichte des 1. Vatikanums. Zwar ist Mayer, wie auch der Hrsg. in der Einleitung feststellt, nur sehr nebelhaft über Geschehnisse orientiert, die über seinen engeren Kreis hinausgehen (28 f.); parallel zu allgemeinen Befürchtungen, die in dieser Form unzutreffend waren, wenngleich in ihnen oft ein wahrer Kern steckte, läuft freilich nicht selten ein ungebrochener Optimismus, daß die Dinge letzten Endes doch nicht bis zum äußersten kommen werden (29 ff.). Aber auch diese Passagen sind für die historische Forschung nicht unwichtig, da sie das Stimmungsbild des Schwarzenberg-Kreises wiedergeben. – Vor allem wird jedoch, auch auf der Basis anderer, zusätzlich herangezogener Quellen, die eminente Rolle Mayers als theologischer Berater des Kardinals Schwarzenberg, des Führers der deutsch-österreichisch-ungarischen Minorität auf dem Konzil, deutlich (24 ff.). Über die Versammlungen dieser Minorität bei Kardinal Rauscher liefert sein Tagebuch, das freilich nur bis April 1870 reicht, vielleicht die wichtigste Information (38 ff.). Durch Kardinal Schwarzenberg informiert, ist Mayer in der Lage, über Einzelheiten der dort stattgefundenen Diskussionen und über die verschiedenen Positionen der einzelnen Bischöfe Informationen mitzuteilen, die bisher nicht bekannt waren oder die geeignet sind, andere Berichte in neuem Licht zu sehen (vgl. bes. 111 ff. über die Einstellung der Minoritätsbischöfe zu Döllinger). Freilich sind auch die Grenzen dieses Informationswertes zu beachten: Wie der Hrsg. betont und aufweist, sind es Berichte, die durch die Brille Schwarzenbergs gefiltert sind, die oft empfindliche Lücken enthalten und sich daher nicht als „argumentum ex silentio" eignen (41). – Auch eine Reihe bisher nicht bekannter Quellen werden in diesem Tagebuch mitgeteilt. Zu nennen sind insbes. ein Antrag von Bischof Losanna von Biella an das Internationale Komitee der Minorität, welcher im Falle einer Definition des Unfehlbarkeitsdogmas durch Majoritätsbeschluß einen formellen Protest gegen die Gültigkeit vorschlägt (168 f.), die beiden Themenverzeichnisse Bischof Hefeles für die Redner der Minorität (170 ff.), aber auch einige andere Dokumente. Mayer teilte auch einiges aus dem Repertoire „Konzilswitze auf dem 1. Vatikanum" mit (184 ff.), die er freilich z. T. selbst nicht ganz verstanden hat. Die oft nur stichwortartigen und für den Nicht-Fachmann kaum verständlichen Notizen werden dabei durch einen umfangreichen kritischen Apparat inhaltlich aufgeschlüsselt.

Im Anhang folgen 7 Briefe Mayers an seinen Abt, welche in der ersten Konzilshälfte geschrieben sind (191–204). Für die zweite Konzilshälfte setzt das Tagebuch aus; jedoch gelingt es, aufgrund einiger anderer Quellen auch hier manches über die Beratertätigkeit Mayers an der Seite „seines" Kardinals zu sagen (35 ff.). Nach dem Konzil haben wir wiederum zwei Dokumente, welche geeignet sind, über die Frage der „Unterwerfung" Mayers und auch Kardinal Schwarzenbergs einigen Aufschluß zu geben (205 ff.; vgl. 42 ff. die Auswertung durch den Hrsg.). „Es ist ungefähr eine Einstellung, wie sie der Bischof Hefeles entspricht, nachdem dieser im April 1871 das Dogma publiziert hatte. Es handelt sich weder um einfache ‚Unterwerfung' noch um innere Ablehnung der Lehre, vielmehr um einen Versuch, die ganze Kontroverse zu relativieren und von der eigenen, niemals aufgegebenen Position aus zu einer Bejahung der gemeinten Sache zu kommen" (49).

Eine kleine Ergänzung sei angebracht. Mayer teilt mit, daß Pius IX. am 15. Juli 1870 den Repräsentanten der Minorität u. a. erwiderte, er habe die letzte Vorlage der Konstitution „noch nicht gelesen" (210). Der Wahrheitsgehalt dieser Mitteilung wird vom Hrsg. offengelassen *(ebd.,* Anm. 45). Er scheint jedoch aus den Sitzungsberichten der französischen Minorität bestätigt zu werden (vgl. jetzt *G. Adriányi,* Ungarn und das 1. Vatikanum [Bonner Beiträge z. KirchGesch 5, Köln–Wien 1975] 264, 265).

Insgesamt liefert das Tagebuch eine Reihe wertvoller Einzelhinweise zur Geschichte der Minorität auf dem 1. Vatikanum. Sie sind z. T. auch bereits in der in diesem Heft rezensierten Monographie des Hrsg. über die deutsch-österreichische Minorität ausgewertet; ihre vollständige Edition bietet jedoch darüber hinaus noch manches Interessante. A. Grillmeier, S. J.

Finsterhölzl, Johann, *Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum.* Aus dem Nachlaß herausgegeben von *Johannes Brosseder.* Mit einem Geleitwort von *Heinrich Fries* (Studien z. Theol. u. GeistesGesch. des 19. Jh., Bd. 9). Gr. 8° (573 S.) Göttingen 1975, Böhlau.

Diese Studie ist überschattet von einer doppelten persönlichen Tragik: derjenigen, welche durch den Gegenstand vorgegeben ist; und dem frühen Tod des Verfassers, der nach seiner Promotion über dieses Thema an einer unheilbaren Krankheit starb.

Bischof Hefele hat noch 1871 Döllinger kurz vor dessen Exkommunikation als den „ersten Theologen" Deutschlands bezeichnet. Mag dieses Urteil auch übertrieben sein, so ist man doch überrascht über den Reichtum und die Vielseitigkeit der theologischen Ideen des Mannes, der selber wie kaum jemand anders vermochte, die „beiden Augen der Theologie", das historische und das systematische (so in seiner Rede auf dem Münchener Gelehrtenkongreß 1863) miteinander zu verbinden, der Theologie als Geschichte und gleichzeitig Kirchengeschichte als Theologie verstand. Es ist das Verdienst des Werkes Finsterhölzls, in diesen Reichtum einzuführen; die ungeheuer vielseitige Kenntnis der zeitgenössischen Theologiegeschichte und die immense Benutzung auch ungedruckter Materialien (bes. von Vorlesungsmitschriften), nicht zuletzt auch die Fähigkeit zur eigenen theologischen Synthese, ermöglicht dem Verfasser, ein detailreiches und immer wieder interessante Ausblicke gewährendes Gesamtbild vorzulegen.

In dem einleitenden Überblick über das Leben und Wirken D.s skizziert der Verf. mit treffenden Worten 3 Epochen: 1. Einsatz für die Kirche (1826–1850), 2. Auseinandersetzungen in der Kirche (1850–1870), 3. Kritik an der Kirche (1870–1890). Dabei zeigt sich, daß theologisch im großen und ganzen die ersten beiden Perioden eine Einheit bilden. Wenngleich sich die geschichtliche Dimension der Theologie als roter Faden durch die ganzen Äußerungen D.s hindurchzieht, lassen sich doch im Unterschied besonders zu Möhler in 40 Jahren „keine Entwicklungsphasen seiner Ekklesiologie im ganzen feststellen. Döllinger hat zwar seine Themen geschichtlich dargestellt, aber selbst in der Darstellung der Gegenstände keine große geschichtliche Entwicklung durchgemacht" (S. 58). Es läßt sich „eine im Grunde einheitliche Lehre von der Kirche feststellen, in der Döllingers ursprünglicher Klassizismus romantisch überformt ist und in der bis zum Vorabend des Konzils eine an Möhler orientierte Ekklesiologie durchgehalten wird" (57 f.). Der Verf. hat sich darum auf diesen Zeitraum beschränkt und sich für die nach-vatikanische Periode mit einem kurzen Ausblick (515 ff.) begnügt.

Diese relative Einheitlichkeit des vor-vatikanischen Kirchenbildes D.s schließt freilch bei aller Kontinuität der Leitideen nicht bemerkenswerte Akzentwandlungen aus, die nicht nur die persönliche Entwicklung D.s, sondern die ganze Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts widerspiegeln. Trotz des systematischen Aufbaus der Arbeit ist der Verf. darum innerhalb der Einzelthemen der geschichtlichen Entwicklung gefolgt. Dabei wird u. a. an vielen Einzelbeispielen eine weitere geschichtliche Zäsur im theologischen Wirken D.s deutlich, die bisher weniger bekannt und berücksichtigt war. Es gibt nicht nur die allmähliche Entwicklung vom „ultramontanen" D. der 40er Jahre zur innerkirchlichen Kritik der 60er Jahre; es läßt sich auch vorher eine gewisse gegenläufige Verschiebung feststellen, die mindestens in Nuancen greifbar ist und die durch das „Kölner Ereignis" (1837) und die ihm folgenden kirchenpolitisch-konfessionellen Auseinandersetzungen markiert ist: die Wende zu einem bestimmteren Restaurationskatholizismus mit zwar keineswegs „papalistischen" Tendenzen, jedoch einer prononcierten Betonung des Primats (etwa im Vergleich der Kirchenrechts-Vorlesungen D.s von 1831/32 mit den Dogmatik- und Kirchengeschichts-Vorlesungen nach 1837).

Es sei hier darauf verzichtet, die Fülle der vom Verf. dargestellten ekklesiologischen Themen zu verfolgen. Selbst auf die Gefahr hin, einer gewissen Verengung im Blick auf die vatikanische Krise nachzugeben, möchte ich mich auf einige Themen beschränken, die gerade von der späteren Entwicklung D.s bedeutsam erscheinen. Gerade hier zeigt die Darstellung des Verf. beides: Kontinuität der Grundlinien und tragenden Ideen zugleich mit einem Wechsel der Frontstellungen, der nur im engen Kontext der kirchlichen und kirchenpolitischen Entwicklung verstanden werden kann. – Dieser Wandel wird deutlich z. B. in D.s Theorie des Episkopats: verfocht

er, gerade um die Selbständigkeit des Bischofsamtes zu wahren, in den 40er Jahren und selbst noch in „Kirche und Kirchen" (1861) geradezu den engen Anschluß der Bischöfe an Rom als Ideal, sah er dort den Gegensatz zwischen Papalismus und Episkopalismus als überholt an und betrachtete Rom nicht als Konkurrenten der Bischöfe, sondern als Bürgen und Garanten ihrer Freiheit, so sind später die Fronten vertauscht. Im Zuge der neo-ultramontanen Entwicklung des Kirchenwesens wird der Kurialismus zur Hauptbedrohung der bischöflichen Stellung, bis dahin, daß D. die staatliche Ernennung der Bischöfe vorzieht (222–224). – Die auch romantisch gefärbte Idee des organischen Stufenbaus der Kirche wird durchgehalten, jedoch jeweils zeitgeschichtlich nuanciert: von ihrer ersten Artikulierung im „Eos"-Artikel von 1829 (227 f.) über die mehr zurückhaltende Einstellung in der Zeit des Deutschkatholizismus Ronges, den Einsatz für eine deutsche Nationalkirche im Jahre 1848, die bei ihm in Ansätzen so etwas wie eine „Theologie der Nation" hervorbrachte (239), ihn freilich auch zum erstenmal in Gegensatz zu der schroff kurialistischen Richtung eines Reisach und Weis brachte, bis hin zur Polemik des „Janus", der die hypertrophe Auswucherung des Papalsystems als das große Krebsgeschwür sieht, das den organischen Stufenbau der alten Kirche zerstört habe (243 f.). – Die Primatsidee D.s, die im Prinzip bis zum „Janus" durchgehalten wird, liegt im wesentlichen auf der Linie Möhlers: der Primat als Schlußstein und Zentrum der kirchlichen Einheit. Bezeichnend ist jedoch, daß D. im „Eos"-Artikel von 1829 die Grenzen der päpstlichen Vollmacht so stark betont, daß der Papst nicht das Recht hat, z. B. von sich aus das Zölibatsgesetz aufzuheben (249 f.), was schon deshalb interessant ist, weil D. ja bekanntlich Ende der 70er Jahre sich schärfstens der Aufhebung des Zölibates in der altkatholischen Kirche widersetzt hat. Eine stärkere Hinwendung zum Papsttum, wenn auch nur in Nuancen, geschieht dann Ende der 30er, bes. jedoch in den 40er Jahren (250 f., 261); auch tritt der Papst im Verhältnis zum Konzil nun mehr in den Vordergrund und, ohne daß die päpstliche Unfehlbarkeit über den Rang einer beachtenswerten Hypothese hinauswächst, wird dort die päpstliche Lehrautorität in einer Weise akzentuiert, wie dies bei ihm vorher nicht der Fall war (481 f., 496 ff.). Die bereits von Vigener (Bischofsamt und Papstgewalt, 86) ausgesprochene Beobachtung, daß das „Kölner Ereignis" nicht nur kirchenpolitisch und mentalitätsmäßig, sondern bis in die Lehrentwicklung hinein einen Einschnitt im deutschen Katholizismus markiert, findet hier auch für D. ihre Bestätigung. Überhaupt ist eine positive Anknüpfung an den Gallikanismus bei D. vor den vatikanischen Kontroversen nicht festzustellen (263, Anm. 639). Dagegen bleibt die päpstliche Vollmacht bei ihm (so auch 1861 in „Kirche und Kirchen") eine auch durch die allgemeinen Kirchengesetze „gebundene" Gewalt, zugleich jedoch mit einem nicht positiv begrenzbaren überverfassungsmäßigen „Notrecht", wie es etwa in der Behebung des französischen Schismas durch Absetzung aller Bischöfe unter Pius VII. zutage trat. Auch in der polemischen Frontstellung des „Janus" wird die wesentliche einheitsstiftende Funktion des Primates noch wenigstens formal festgehalten, freilich inhaltlich weitgehend entleert (275). – Am stärksten tritt die Diskontinuität im Thema „Die Kirche und die Kirchen" zutage (347–402). Die anfangs differenziertere Einstellung D.s zum Protestantismus verschärfte sich unter dem Einfluß der allgemeinen Zuspitzung der konfessionellen Gegensätze in den späten 30er Jahren (Mischehenstreit, „Kniebeuge-Erlaß" in Bayern). Zwar muß man manchmal „Döllinger gegen Döllinger in Schutz nehmen" (364), um nicht die trübsten Abwässer des konfessionellen Grobianismus, zu dem sich D. einmal in der Hitze des Gefechtes im Jahre 1843 verleiten läßt (363 f.), für den ganzen D. dieser Zeit zu nehmen. Die Position dieser Zeit und der Reformationsgeschichte von 1846–1848 bleibt jedoch die der „christlichen Polemik", also jener Haltung, die den Irrenden liebt, den Irrtum jedoch haßt, ohne daß freilich die Liebe als inneres Moment der Weise der Darlegung der Wahrheit deutlich wird (381). Ein „katholischer Ökumenismus" bricht dann deutlich durch zuerst in „Kirche und Kirchen", noch mehr jedoch in der Rede von 1863, welche eine Versöhnung der Konfessionen in einer „höheren Einheit" als eigentliches Programm der (deutschen) Theologie aufstellt. „Döllinger hat damit die Linie eines Ökumenismus aufgezeigt, der nicht spätgeborene reduzierende Aufklärung, nicht ein den Mittelweg suchender Puseyismus, sondern eben katholischer Ökumenismus ist. Dies bedenkend wird man in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter den Katholiken nur noch Newman an die Seite Döllingers stellen

können, wann immer von den Wegbereitern katholischer ökumenischer Theologie die Rede ist" (398). – In der Konzilstheorie D.s ist weiter bemerkenswert der Wandel des Repräsentationsbegriffes (480, 488 f.). Das ökumenische Konzil ist und bleibt für D. Repräsentation der Gesamtkirche, die als solche primär die Unfehlbarkeit und die Verheißung des Geistes hat. Aber erst in der Konzilszeit, genauer in dem Artikel vom März 1870 über die neue Geschäftsordnung des Konzils, wird diese Repräsentation im parlamentarischen Sinne umgeformt und als „Delegation" von unten verstanden. Freilich bricht auch hier noch der alte Repräsentationsbegriff D.s durch (489). Allerdings würde ich als Beleg für diese letztere Aussage nicht auf die vom Verf. zitierte Stelle hinweisen, sondern auf eine Anmerkung D.s in diesem selben Artikel, in welcher D. die Rezeption eines Konzils durch die Gesamtkirche nicht als einen übergeordneten Autoritäts-Akt, sondern als Zeugnis und Anerkennung einer in sich stehenden Autorität, ähnlich dem Verhalten der Kirche gegenüber der Heiligen Schrift bei der Kanonbildung, versteht (vgl. die Arbeit des Rezensenten: Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum: MiscHistPont 40 [Rom 1975] 181 f.). – Die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche wird in den 60er Jahren besonders von einer Leib-Christi-Theologie her bestimmt, wobei, ohne daß D. die normierende Funktion des Amtes leugnet, das Gesamtbewußtsein der Gläubigen an Gewicht gewinnt, und das Wirken des Geistes gerade nicht isoliert beim Amt einsetzt, sondern so, daß im gesamten Entwicklungsprozeß, an dem alle Glieder beteiligt sind, die Irrtums-Momente immer wieder überwunden werden (468 f.). Der Verf. hebt freilich auch hervor, daß in der Unfehlbarkeits-Konzeption D.s ein Moment zu kurz kommt: nämlich „die normierende Funktion des Ursprungs, näherhin der Schrift, gegenüber der unfehlbaren Interpretation der Kirche" (473). Eine Frage freilich hat hier der Verf. nicht behandelt und beantwortet: scheint es nicht wenigstens so, daß D. im „Janus", im Gegensatz zu seinen früheren Aussagen, die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche so sehr auf rein innergeschichtliche Gesetzmäßigkeit zurückführt, daß sich daraus fast die Konsequenz ergibt, daß eine solche Unfehlbarkeit eigentlich nicht mehr des dauernden Beistandes des Geistes Gottes bedarf? Der Verf. zitiert selber die verfänglichen Sätze von *Janus*, 434 f.: „Eine große Gesellschaft, eine ganze Kirche ist der Gefahr der Selbstüberhebung und des vermessenen Pochens auf höhere Erleuchtung nicht ausgesetzt. Für sie besteht keine Versuchung, eine besondere subjektive Ansicht oder Meinung zur Geltung zu bringen" (471, Anm. 89). Dahinter steht aber unmittelbar noch folgender Satz: „Sich selbst überlassen, hält sie sich schon *naturgemäß* in den Schranken des Überlieferten, des stets und überall Geglaubten" (Hervorhebung durch Rez.). Anders sei es, so fährt dann der „Janus" fort, wenn eine einzelne Person Subjekt der Unfehlbarkeit sei: dann sei die Kirche allen Unberechenbarkeiten und jeder Willkür, allen Zufälligkeiten seiner theologischen Bildung oder Unbildung ausgesetzt! Und vorher heißt es, bei der Gesamtkirche ruhe „die Gewißheit und Unfehlbarkeit ganz auf dem festen Boden der Tatsachen" (*Janus*, 434). – Man wird gewiß angesichts der literarischen Zielsetzung des Janus vorsichtig sein müssen, diese polemisch zugespitzten Sätze allzusehr zu pressen. Die Frage wäre aber zu stellen, ob hier D. nicht in seinem Drang, „Absicherungen gegen einen Mißbrauch der päpstlichen Unfehlbarkeit zu finden" (471) einer Verengung erlegen ist, die in der Konsequenz auf eine Verkennung des übernatürlichen Charakters der kirchlichen Unfehlbarkeit hinausläuft bzw. nicht erkennt, daß Kirche als ganze genauso „versucht" und vom Menschlichen her gefährdet ist, wie es der Papst als solcher ist. – Damit würde aber D. seltsamerweise in denselben „pelagianischen" Deismus zurückfallen, der das *Göttliche* in der Kirche im Grunde auf die Setzung des Anfangs beschränkt, wie er ihn seinerseits im „Janus" (41 f.) den Infallibilisten vorhält („St. Hieronymus hielt ehedem den Pelagianern vor, daß nach ihrer Theorie Gott den Menschen ein für allemal wie eine Uhr aufgezogen und dann sich schlafen gelegt habe ... Hier haben wir das jesuitische Seitenstück. Gott hat sich schlafen gelegt, denn statt seiner waltet sein stets wacher und untrüglicher Vicarius auf Erden als Weltregierer, als Gnaden- und Strafenspender"). – Nur ergänzend möchte ich auf dieses Problem der „naturalistischen" Verkürzung der Unfehlbarkeit aufmerksam machen.

Es ist bekannt, daß der D. des „Janus" und der übrigen Konzilspolemik gegen ein unglaubliches Zerrbild der päpstlichen Unfehlbarkeit ankämpft. Im Unterschied

zu Speigl weist jedoch der Verf. mit Recht darauf hin, daß D. hier nicht etwa gegen Windmühlen kämpft (503 ff.). Auch der vorsichtigen Feststellung, daß ebenfalls „der nachvatikanische Döllinger ... noch ein Unfehlbarkeitsverständnis zum Gegenüber (hatte), das seine eigenen Verzerrungen als Antithese herausgefordert hatte" (518), kann nur zugestimmt werden: außer den dort erwähnten Hirtenbriefen Mannings und Senestreys wäre hier vor allem im deutschen Bereich auf die Schrift Schäzlers von 1870 („Die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Wesen der Kirche bewiesen") zu verweisen. Die Hirtenbriefe der bekanntestens Minoritätsbischöfe boten zwar eine ganz andere Interpretation, konnten jedoch schwer als autorisierte Ausleger einer Definition gelten, gegen die sie bis zuletzt angekämpft hatten. Und wenn der Verf. auf S. 519 den Konzilssekretär Bischof Feßler von St. Pölten erwähnt, welcher der Unfehlbarkeit eine möglichst enge Auslegung gab, dann wäre noch ergänzend auf den Widerspruch hinzuweisen, den die Interpretation Feßlers bis in unsere Zeit hinein fand (s. dazu U. Betti, La costituzione dogmatica „Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I [Rom 1961] 641, Anm.: Betti selbst gehört noch zu denjenigen, denen Feßler zu „minimalistisch" erscheint!). Ob hier die von D. nicht gekannte Relatio Gassers imstande gewesen wäre, Mißverständnisse zu beheben, wagt der Verf. keineswegs zu entscheiden (523). Es wäre hier auch zu bemerken, daß trotz aller durchaus wichtiger Präzisierungen diese Relatio doch insofern einem exzessiven Unfehlbarkeitsverständnis verhaftet bleibt, als sie selbstverständlich von „Tausenden und Abertausenden" dogmatischer Entscheidungen des Apostolischen Stuhles spricht (Mansi 52, 1215 A). Die Zahl mag dem Genus litterarium metaphorischer Übertreibung angehören; wenn die Aussage nicht jeden Sinn verlieren soll, ist hier doch mindestens soviel behauptet, daß das historische Problem päpstlicher Irrtümer und Fehlentscheidungen unlösbar wird.

Der Verf. glaubt an eine sachliche Vereinbarkeit zwischen dem Unfehlbarkeitsverständnis D.s bis zum 1. Vatikanum und den richtig verstandenen Aussagen des Konzils (524); er stützt sich dabei nicht zuletzt auf die Untersuchung seines Lehrers H. Fries über das „Ex sese" sowie auf andere moderne Literatur. Dem kann wohl zugestimmt werden; nur wird m. E. hier deutlich, daß das „richtige Verständnis" durchaus nicht eine von Anfang an in den Texten eindeutig gegebene Sache ist, sondern wesentlich auch Sache der geschichtlichen Rezeption, in der heute paradoxerweise der Standpunkt der damaligen Konzilsminorität sich durchsetzt. Wenn damals das angebliche Wort Mannings kolportiert wurde, das Dogma habe „die Geschichte besiegt", so kann man darum umgekehrt fragen, ob nicht vielmehr die Geschichte zwar nicht „das Dogma besiegt", jedoch erst über seine Auslegung entscheidet.

Einige kleinere Mißhelligkeiten, z. B. in der Zitationsweise, glaubte der Herausgeber in Kauf nehmen zu müssen, um den Druck nicht zu sehr zu verzögern (Vorwort, S. 8). Es wäre wirklich schade gewesen, wegen dieser Kleinigkeiten das Erscheinen eines so wichtigen und gründlichen Buches zu verschieben.

Kl. Schatz, S. J.

Franzen, August, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil.* Zugleich ein Beitrag zur Entstehung des Altkatholizismus am Niederrhein (Bonner Beitr. z. KirchGesch. 6). Gr. 8° (XV u. 358 S.) Köln–Wien 1974, Böhlau.

Dieses posthum unter der Leitung von Prof. Hegel (Bonn) herausgegebene Werk des bekannten Freiburger Kirchenhistorikers ist in jeder Hinsicht eine Leistung ersten Ranges in der Geschichtsschreibung. Es gewährt nicht nur Einblick in eine Fülle bisher nicht bekannter Quellen, sondern zeichnet sich auch durch seltene Ausgewogenheit des Urteils aus; außerdem bietet es einen gelungenen Rückblick auf die zeitgeschichtlichen Voraussetzungen der damaligen Auseinandersetzungen (die zum 1. Vatikanum hinführende Entwicklung einerseits, die bis 1818 zurückreichenden Rivalitäten zwischen Bonner Fakultät und Kölner Priesterseminar anderseits), die auch für den Nicht-Fachmann diese Zusammenhänge verständlich machen.

Es war nicht einfach „Professorendünkel" und „Wissensstolz", was die Mehrzahl der Bonner Theologieprofessoren in die Opposition zum 1. Vatikanum hineintrieb, „sondern viel menschliche Not und aufrichtiges Ringen, Ernst und Sorge um das Wohl der Kirche, der jene Männer mit ganzer Liebe anhingen" (so im Schlußwort,

S. 327). Die innere Tragik dieser Entwicklung, die ihre Wurzel eigentlich mehr in dem gegenseitigen Sich-hoch-Steigern der Emotionen hat als in von Anfang her unvereinbaren dogmatischen Positionen, die aber auch nicht kurzschlüssig der Bosheit oder Borniertheit der einen oder anderen Seite angelastet werden kann, wird im ganzen Werk deutlich, besonders erschütternd am Schicksal des Dogmatikers Dieringer, der sich im wörtlichsten Sinne zwischen alle Stühle setzte und dann, als er verbittert aus der Fakultät ausschied, nicht einmal ein einziges Wort des Dankes bekam (268 f.).

Bemerkenswert ist, daß die Bonner theologische Fakultät keineswegs von Anfang an ein Hauptzentrum der anti-infallibilistischen bzw. anti-kurialen Richtung war. Ihr wichtigstes literarisches Organ, das „Theologische Literaturblatt", nahm vielmehr bis Ende 1869 unter der Leitung Dieringers eine betont ausgleichend-vermittelnde Haltung ein; es sparte auch keineswegs an Kritik an der „Linken" (vgl. 103 f. über die Kritik am „Janus"). Bei Dieringer selbst fällt die wohlwollende Haltung zur Neuscholastik auf; nicht nur zur Zeit des Kölner Provinzialkonzils und der Abfassung seines eigenen Laienkatechismus, sondern noch 1870 vertritt er eine gemäßigte Auffassung von der päpstlichen Unfehlbarkeit, wenn er auch damals bekannte, daß ihm diese Position durch die vorherrschende extremistische Richtung der Infallibilisten schwerer gemacht sei (vgl. 335 ff.). Der damals noch ungebrochene Konzils-Optimismus Dieringers wird deutlich in der Auseinandersetzung mit den Schriften Liaños (98, 101). In den Strudel der Polarisierung geriet das Literaturblatt und die Bonner Fakultät erst nach Konzilsbeginn: Dieringer tritt mehr in den Hintergrund, bzw. er gerät unbemerkt mehr und mehr in das Schlepptau von Reusch (114) und anderen, die eine radikalere Linie vertreten; es läßt sich ein Einschwenken auf die Linie Döllingers feststellen; das Konzilsbild wird durch die „Quirinus"-Briefe geprägt, die einzige Nachrichtenquelle für diejenigen, die nach kritischer Information verlangten, und in ihrer Einseitigkeit damals nicht durch Rückgriff auf andere zuverlässige Quellen zu widerlegen.

Der Kölner Erzbischof Melchers gehörte wie Ketteler und die meisten seiner deutschen Kollegen zu jener Richtung, die, wie schon Lill treffend feststellte, ultramontan, jedoch nicht kurialistisch zu nennen ist (S. 14), m. a. W., die mit einer betonten Anlehnung an Rom durchaus bischöfliches Selbstbewußtsein und bischöfliche Selbständigkeit zu vereinbaren wußte. Kann man hierin dem Verf. ohne weiteres zustimmen, so würde ich doch in einigen Punkten die Konzilsopposition der Minorität schärfer akzentuieren. Gewiß ist wahr, daß die meisten deutschen Bischöfe, an der Spitze Ketteler, nicht schlechthin dogmatische Gegner der Infallibilität waren, aber das Wort „pragmatischer Verfechter der Inopportunität" (20) dürfte allenfalls auf Melchers, nicht jedoch auf die von Ketteler im Konzil vertretene Richtung adäquat anzuwenden sein. Hier und an einigen anderen Stellen scheint doch ihre Opposition ein wenig minimalisiert zu sein (vgl. dazu jetzt die Studie des Rezensenten: Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum, MiscHistPont 40 [Rom 1975], bes. 297 ff., 482 ff.). Die Behauptung, die Minoritätsbischöfe seien deshalb der Schlußabstimmung am 18. Juli ferngeblieben, um die moralische Einstimmigkeit nicht zu gefährden (133, 142), trifft wohl allenfalls für Ketteler und Melchers zu, findet jedoch für die anderen in den Quellen keinen Rückhalt (vgl. Kirchenbild, 224 f.; ebenso *G. Adriányi*, Ungarn und das I. Vatikanum (Bonner Beitr. z. KirchGesch. 5, 264–266); vielmehr spricht alles für das Gegenteil. Daß außer Ketteler und Melchers auch die meisten anderen Minoritätsbischöfe nach der Definition von vornherein entschlossen gewesen wären, sich nachträglich der Glaubensdefinition zu unterwerfen (142), trifft wohl auch wenigstens für die ersten Wochen nicht so ganz zu. Es ist gewiß wahr, daß zwischen der Konzilsopposition der deutschen Minoritätsbischöfe, selbst der radikalsten unter ihnen, und der Döllingers ein fundamentaler Unterschied besteht, wie der Verf. im Anschluß an Conzemius immer wieder hervorhebt. Ebenso ist es unberechtigt, den Minoritätsbischöfen „Halbheit" zu bescheinigen, wenn sie Döllinger nicht folgten, bzw. von charakterlosem „Umfallen" zu sprechen, wenn sie die Konzilsbeschlüsse nachträglich annahmen. Wenn man jedoch berücksichtigt, daß der Großteil der Minorität tatsächlich unter Protest auszog, ohne vorläufig ein Wort der Bereitschaft zur Annahme der Konzilsbeschlüsse zu sprechen, wenn man weiter selbst die Hilflosigkeit der Fuldaer Bischofskonferenz von Ende

August 1870 in der Frage der Begründung der Ökumenizität des Konzils in Betracht zieht (vgl. Kirchenbild, 231 ff., wo dies anhand der verschiedenen Redaktionen des Hirtenbriefs deutlich wird!), dann versteht man vielleicht noch mehr die Schwierigkeiten auch der Bonner Professoren, mit einem Konzil ins reine zu kommen, dessen formale Autorität und Ökumenizität gerade angesichts der von der Minorität im Konzil eingenommenen Position keineswegs von vornherein feststand.

Es sei darauf verzichtet, die einzelnen Phasen der Auseinandersetzung des Kölner Erzbischofs mit den opponierenden Bonner Professoren, wie sie in diesem Werk dargestellt werden, im einzelnen zu umreißen. Auch der Autor stellt sich der Frage, „ob etwa das rasche Vorgehen der Bischöfe und der Kurie die Dissentierenden erst eigentlich in das Schisma getrieben habe" (169). Damit hängt speziell das Problem der Bewertung des Vorgehens Melchers' zusammen, der nach dem Urteil Hüffers ein „Mann von unverbrüchlicher Pflichttreue" war, jedoch ohne Verständnis dafür, „daß man wissenschaftliche Überzeugungen nicht wie einen Handschuh wechseln" konnte (193); derselbe meinte: „Hätte der Erzbischof sich mit ihren (der Professoren) weitgehenden Zugeständnissen begnügt, so wäre es in Bonn und vielleicht auch in München nicht zu einem offenen Bruch gekommen und der katholischen Kirche viel Unheil und Mißhelligkeiten erspart geblieben" (ebd. f.). Immerhin kann, wie in den vom Verf. ausgiebig zitierten Briefen deutlich wird, nur bei Dieringer (der sich dann schlußendlich auch unterwarf) und sonst nur noch allenfalls bei Langen von „weitgehenden Zugeständnissen" die Rede sein (188–190, 206, 208). Wenn der Erzbischof auch den Bonner Professoren, die sich im August 1870 an dem Königswinterer Protest beteiligt hatten, Ende September einen in dreitägiger (!) Frist zu unterzeichnenden Revers vorlegte (185 f.), so muß ihm doch anderseits, wie der Verf. immer wieder betont, im konkreten Vorgehen Geduld und vor allem persönliche Gesprächsbereitschaft bescheinigt werden (169, 198); gerade letztere wurde außer von Dieringer keineswegs von der Gegenseite erwidert. Auch der Autor stellt die Frage als berechtigt hin, ob Melchers immer eine glückliche Hand gehabt und nicht manchmal etwas zu starr und autoritär vorgegangen sei (198, 280). Dabei ist in Rechnung zu stellen, daß der Erzbischof unter Zeitdruck stand (194); er hatte es nicht bloß mit persönlichen Schwierigkeiten zu tun, die im ruhigen theologischen Gespräch zu klären waren und langes Abwarten zuließen, sondern mit einem öffentlichen Protest, der mehr und mehr auch zum Politikum auswuchs. Man wäre leicht versucht, auf das ganz andere Verhalten von ehemaligen Minoritätsbischöfen wie Kardinal Schwarzenberg in Prag und die meisten anderen österreichischen Bischöfe oder auch Hefele (nach seiner „Unterwerfung") zu verweisen; aber diese Vergleiche sind aus den angedeuteten Gründen fehl am Platze. Die schwierige Situation und die Notwendigkeit, klare Verhältnisse zu schaffen, läßt manche Mißgriffe zumindest in milderem Licht erscheinen. Auf jeden Fall wird das von Schulte in den schwärzesten Farben gezeichnete Bild Melchers' als eines reinen Autoritätsmenschen glaubwürdig korrigiert.

Und doch kann man m. E. die Frage stellen, die der Rez. schon einmal, gerade im Blick auf diese damals bevorstehende Arbeit gestellt hat (Kirchenbild, 321): Sowohl Dieringer wie auch Langen waren bereit, eine päpstliche Unfehlbarkeit in dem Sinne zu akzeptieren, wie sie der Ermländer Bischof Krementz in seinem Pastoralschreiben interpretiert hatte; sie lehnten freilich eine „vorbehaltlose" Unterwerfung auch deshalb ab, weil sie sich zu Recht darauf berufen konnten, daß die Definition vom 18. Juli in ganz verschiedenem Sinne ausgelegt werden konnte und auch ausgelegt wurde (188, 190, 206, 208). Und wenn sie, wenigstens vorläufig, nicht die formale Verbindlichkeit und Ökumenizität des Konzilsbeschlusses ohne weiteres anerkennen konnten, dann lag auch dies nur in der Konsequenz jener Position des „Consensus unanimis", die die Minorität, allen voran Ketteler, auf dem Konzil vertreten hatte. Auf denselben Standpunkt stellten sich auch mehrere Braunsberger Professoren in ihrer Auseinandersetzung mit Bischof Krementz (vgl. E. Gatz, Bischof Philippus Krementz und die Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils im Bistum Ermland: AHistConc 4 [1972] 106–187). War es nun richtig, daß Melchers (ebenso wie übrigens auch sein Ermländer Kollege) diese „interpretative Annahme" als ungenügend zurückwies, und dies mit der doch sehr problematischen Begründung, daß der Sinn des Dekrets in sich selbst klar sei, bzw. eine verbindliche Interpretation

nur durch Rom geschehen könne (211, 245, 247)? Es ist auch auf die bisher kaum berücksichtigte Tatsache hinzuweisen: Als Bischof Hefele v. Rottenburg April 1871 als letzter der deutschen Bischöfe die Konzilsbeschlüsse annahm, konnte auch bei ihm nicht von einer vorbehaltlosen, sondern ebenfalls nur von „interpretativer" Annahme die Rede sein (Kirchenbild, 411 ff.). Mindestens verständlich, wenn nicht berechtigt, erscheint die Haltung dieser Professoren, wenn man das auch vom Verf. (im Schlußwort, 331) dargestellte zwiespältige Verhalten der römischen Kurie in Betracht zieht, die dem Bemühen der deutschen Minoritätsbischöfe um annehmbare Interpretation immer wieder in den Rücken fiel, zwar einerseits das Fuldaer Schreiben und andere Erklärungen auf derselben Linie belobigte, weil sie ihr zweckmäßig erschienen, jedoch dasselbe Lob auch den Extremisten austeilte, und so mit der andern Hand wieder das nahm, was sie mit der einen gab. „Und doch ist sie (die Minorität) der eigentliche Gewinner der Schlacht gewesen, denn ihre Auffassung hat sich durchgesetzt und behauptet" (331). Dies ist gewiß wahr und ein gewisser Trost auch für parallele Erscheinungen in der Gegenwart; die Tragik ist nur, daß dies damals niemand voraussagen konnte. – Anderseits ist Melchers auch das Bemühen zuzuerkennen, inhaltliche Schwierigkeiten zu beheben; nicht nur veröffentlichte er selbst einen Hirtenbrief, der das Dogma in „gemäßigtem" Sinne auslegte (der freilich, wie m. E. hervorzuheben wäre, in den eigentlich neuralgischen Punkten nicht so weite Zugeständnisse machte wie z. B. die Erklärungen von Krementz und Ketteler!); er sandte auch Reusch den jüngst erschienenen Hirtenbrief von Krementz nach (252). Aber er ließ sich nicht darauf ein, daß man das Dogma nur unter der Bedingung annahm, daß es in einem ganz bestimmten Sinne zu interpretieren sei. Es zeugt auch nicht besonders von bischöflicher Selbständigkeit, wenn er in der fraglichen Angelegenheit ausgerechnet über den Nuntius in Rom nachfragte, wie er es halten solle, und dann natürlich eine entsprechende Antwort bekam (209). Eine etwas einseitige Autoritäts-Fixierung und ein ähnliches Unverständnis für die Schwierigkeiten der kritisch eingestellten Katholiken wie auch bei Ketteler (vgl. 327) spricht auch aus einem Passus seines Hirtenbriefes nach dem Konzil (181 oben).

Dies sind offene Fragen, die vielleicht das Bild des Kölner Erzbischofs etwas nach der anderen Seite hin nuancieren könnten, deren Beantwortung jedoch nicht leicht ist. Es bleibt zu bedenken, daß nur der eine oder andere der Opponierenden allenfalls durch ein solches flexibleres Vorgehen zurückgehalten werden konnte; und trotz mancher weniger glücklichen Schritte kann man Melchers nicht vorwerfen, daß er vorschnell und überstürzt gehandelt hätte.

Der Verf. stellt auch die altkatholische Verantwortung für den Ausbruch und die Zuspitzung des Kulturkampfes ungeschminkt dar, von der sich z. B. Schulte in seltsamem Widerspruch einerseits reinzuwaschen sucht, während er anderseits bedauert, daß die Regierungen nicht gleich am Anfang dem Infallibilismus den Garaus gemacht hätten (231). Von Anfang an stand eben der Konflikt zwischen dem Kölner Erzbischof und der Bonner Fakultät unter dem Zeichen des Appells an den Staat seitens der Professoren; im „Rheinischen Merkur" war dieser Appell sogar expressis verbis mit einem typischen besitz- und bildungsbürgerlichen Klassendenken verbunden (233). Dabei wird deutlich, daß in der damaligen Phase die Initiative durchaus nicht vom preußischen Staat ausging: Kultusminister v. Mühler hielt sich eher zurück, betrachtete die Sache als innere Angelegenheit der katholischen Kirche und war eher auf Ausgleich der Professoren mit dem Erzbischof bedacht. – Ein beachtenswertes Zeugnis für die ersten Anfänge der altkatholischen Kirchenorganisation ist auch der bisher nicht bekannte Brief vom 8. 4. 1871 von Baltzer an Reinkens, der aus dem altkatholischen Bistumsarchiv stammt (299 f.): Baltzer meint dort, „es wäre jetzt an der Zeit, daß wir uns organisieren"; er möchte dazu an einen geeigneten Bischof herantreten, zuvor aber an den zuständigen Landesfürsten, denn „wir können ohne den Arm der Staatsregierungen nicht durchkommen . . ."

„Rückschauend wissen wir, wie zeitbedingt die Ereignisse und Formulierungen des ersten Vatikanischen Konzils gewesen sind . . . Möge nun auch der Weg zur Überwindung des Schismas, das damals entstanden ist, aufs neue geöffnet sein" (Schlußwort, 331). Ob bereits mit dem 2. Vatikanum „eine der anstößigsten Barrieren, die 1870 zur Spaltung führten, gefallen" ist, wie der Verf. dort vermerkt, darüber mag man verschiedener Meinung sein. Mehr als bloße Dekrete trägt jedenfalls die

Geschichte auf beiden Seiten zur Relativierung starr entgegengesetzter Positionen bei; und gerade in dieser Hinsicht dürfte diese Arbeit von großem Wert sein.

Kl. Schatz, S. J.

Pottmeyer, Hermann Josef, *Unfehlbarkeit und Souveränität.* Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Tübinger TheolStudn 5). 8° (451 S.) Mainz 1975, Grünewald.

Die kirchen- und dogmengeschichtlichen Partien in der Anfrage „Unfehlbar?" von *H. Küng* (1970, 69 ff.) sind – der Autor hat es offenbar selbst gesehen – eine „offene Flanke" der Argumentation Küngs, der hier allenfalls Forschungslücken aufweisen kann, die es erst noch zu schließen gilt. Zu Recht allerdings hat K. (in: Fehlbar? [1973] 305 ff., 462 ff.) sich nicht widerlegt gefühlt durch Rezensenten-Nachweise eines gelegentlich allzu sorglosen Hantierens mit dem Instrumentarium des Historikers – es gilt schon, den politisch realen Anteil der Konfrontation mit dem weltanschaulichen und politischen Liberalismus sowie des Verlustes der weltlichen Souveränität des Papsttums am Zustandekommen des Unfehlbarkeitsdogmas herauszuarbeiten und durch eine „Entschärfung" zeitgeschichtlicher Prägungen den Weg für eine theologische Neuaussage zu ebnen.

I. P.s Untersuchung leistet zur Schließung dieser noch bestehenden Forschungslücken einen bemerkenswerten Beitrag. Im Ansatz liegt die zutreffende Beobachtung zugrunde, daß nicht nur unmittelbar kirchenpolitische Einflüsse zu berücksichtigen sind, sondern die kirchenpolitische Situation in spezifischer Weise auch auf die der Dogmatisierung vorangehende theologische Diskussion einwirke, so daß das Unfehlbarkeitsdogma letztlich einer doppelten (unmittelbaren und theologisch „mediatisierten") politischen Prägung unterliege. Durch diesen Ansatz ist P. ein zweigleisiger, die kirchen- und dogmengeschichtliche Argumentation verschränkender Untersuchungsgang vorgegeben: Im Einleitungskapitel wird der kirchenpolitische Hintergrund aufgewiesen; dabei wendet P. sich nach einer Darstellung der Ablösung der ständischen durch bürgerlich-liberale nationalstaatliche Ordnungen insbesondere den italienischen Verhältnissen zu, deren Untersuchung in eine Analyse der Praxis der Primatsausübung Gregors XVI. und Pius' IX. gerade im Hinblick auf die nationalstaatlichen Bestrebungen in Italien und die Revolutionsereignisse mündet. Die nächsten Kapitel sind der Unfehlbarkeitslehre in der französischen und der deutschen ultramontanen Ekklesiologie gewidmet; es folgt eine genauere Untersuchung der Unfehlbarkeit in der Theologie der Römischen Schule (G. Peronne, C. Passaglia), insbes. Cl. Schraders. Im umfangreichen Schlußteil „Unfehlbarkeit – Jurisdiktionsprimat – Souveränität" schließlich werden die hauptsächlichen Elemente zeitgeschichtlicher Prägung in der ultramontanen Ekklesiologie herausgearbeitet. Wesentlich erscheint P., daß die ultramontane Ekklesiologie die aktuelle Frontstellung gegen den Liberalismus, also eine bestimmte Konfliktsituation gewissermaßen als innerkirchlichen Normalzustand postulieren muß, um Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit als erforderliche innerkirchliche Integrationsmittel zu rechtfertigen. „Man entzog sich dem aufgebrochenen Antagonismus von Kirche und Gesellschaft durch Rückzug in eine Innerkirchlichkeit." Der innerstaatlichen Absonderung des Katholizismus korrespondiert innerkirchlich eine Unitarisierung der Kirchenverfassung, wobei die Konfliktsituation der politisch isolierten Kirche selbst Eingang findet in die theologische Begründung des innerkirchlichen Strukturwandels.

II. Gerade im Hinblick auf das von P. zu Recht betonte Erfordernis eines interdisziplinären Ansatzes bei der Aufdeckung der Entstehensvoraussetzungen der Unfehlbarkeitslehre erscheinen einige verfassungsgeschichtliche Anmerkungen angebracht, die eine Absonderung der zeitgeschichtlich-politisch geprägten Elemente der Unfehlbarkeitslehre erleichtern könnten. Sie betreffen gerade die Beobachtung P.s, die ultramontane Ekklesiologie argumentiere durchgängig vom Extremfall einer „Notstandsordnung" aus, „in der das Papstamt die einzige tragende und zu unabhängigem Handeln fähige Struktur darstellt, so daß die Weiterexistenz und das Wohl der Kirche völlig von der Wirksamkeit der päpstlichen Autorität, die Erhaltung der Kirche in der Wahrheit gänzlich von der Unfehlbarkeit des Papstes abhängig geworden ist." Diese Notstandssituation. die – unter dem konkreten Eindruck der Revolutionsereignisse – ja insbes. in den lehramtlichen Äußerungen

Pius' IX. ein ständig wiederkehrendes Motiv (bereits lange vor der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis) darstellt (vgl. zusammenfassend *E. Weinzierl*, in: Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts [1970] 283 ff. 284), hat nicht nur die Praxis der Primatsausübung beeinflußt, sondern auch auf die dogmatische Begründung der päpstlichen Unfehlbarkeit insbes. durch die Römische Schule eingewirkt. Ein wesentlicher Ertrag der Untersuchung P.s liegt daher in dem Nachweis, daß der „äußere" Konflikt des liberalen Staates mit dem Katholizismus, der innerstaatlich in die Rolle einer Sondergesellschaft gedrängt wird und sich nun auch politisch zu formieren beginnt, nicht nur faktisch-politisch vor allem im Zusammenhang mit dem Verlust der weltlichen Souveränität des Papsttums auf die Entwicklung der „inneren" Kirchenverfassung eingewirkt hat, sondern auch die *theologische* Begründung der päpstlichen Unfehlbarkeit durch den Gedanken der „Notstandsordnung" beeinflußt. – Einen parallelen Vorgang der Beeinflussung des inneren Herrschaftssystems durch einen äußeren weltanschaulichen Konflikt beobachtet die profane Verfassungsgeschichte für den Verfassungstyp des monarchischen Konstitutionalismus, ohne daß P. hiervon auch nur andeutungsweise Notiz genommen hätte. Die These, durch die *Förderung* des Konfliktes zwischen dem politischen Liberalismus und dem Katholizismus im Preußischen Kulturkampf habe Bismarck die Anbindung des Liberalismus an die Kulturkampfgesetzgebung des Staates erreicht und dadurch die liberalen Parteien zur verfassungspolitischen Abstinenz verpflichtet, also nur durch die „Simulierung" des Konflikts eine Konservierung des konstitutionellen Systems erreichen können, betrifft schon vom Untersuchungszeitraum her P.s Thema nicht unmittelbar und ist überdies stark mit den speziellen Problemen der „cäsaristischen" Herrschaftstechnik Bismarcks verknüpft. Andererseits sieht *J. Becker* (Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf [1973] 371 ff., 374 ff.) die These von der „simulierten Konfliktsituation" zum Zwecke der Konservierung des „semikonstitutionellen" Systems durch den Verlauf des Badischen Kulturkampfes bestätigt, der nun allerdings zu den zentralen kirchenpolitischen Ereignissen des von P. untersuchten Zeitraums zählt und an dem mehrere der von P. herangezogenen Autoren – man denke nur an die Rolle der Tübinger Schule – führend beteiligt waren. *G. Schmidt* (in: Die deutschen Parteien vor 1918 [1973] 208 ff.) hat m. E. zu Recht darauf hingewiesen, daß die These, der Konflikt Liberalismus–Katholizismus sei aus im wesentlichen verfassungspolitischen Motiven „simuliert" worden, kaum zu überzeugen vermag: der Kulturkampfgesetzgeber fand sowohl in Baden als auch in Preußen den weltanschaulichen Konflikt bereits vor. Gerade hier tut sich möglicherweise eine korrigierende Funkion der Kirchen- und Dogmengeschichte auf durch den Aufweis der Übernationalität des weltanschaulichen Konflikts und seiner Auswirkungen auf die ultramontane Ekklesiologie. Andererseits wird die kirchengeschichtliche Forschung sich mit der – gewiß anfechtbaren und gelegentlich auch nicht ideologie-unverdächtigen – These auseinandersetzen müssen, daß der Konflikt mit dem politischen Liberalismus durch das konstitutionelle System zumindest gefördert worden ist und nicht nur die Kirchenverfassung beeinflußt, sondern sich auch stabilisierend auf die konstitutionelle Monarchie ausgewirkt hat. Die Bewertung des Arguments der „Notstandsordnung" in der ultramontanen Ekklesiologie bedürfte der Überprüfung, wenn sich diese – auch von P. fraglos vorausgesetzte – Konfliktlage als zumindest teilweise „inszeniert" erweisen sollte.

III. Es zeigt sich mithin, daß gerade hinsichtlich der Einbeziehung profangeschichtlicher Fragestellungen P.s Untersuchung einige neue Probleme erst aufgewiesen hat. Gleichwohl ist der Weg vorgezeichnet, das Unfehlbarkeitsdogma seiner lediglich zeitgeschichtlichen Geprägtheit zu entkleiden und den Versuch einer Neuaussage zu unternehmen. P. selbst deutet ihn in seinen abschließenden „weiterführenden Gesichtspunkten" an: es gilt jene theologische „Engführung" zu überwinden, in die das Postulat einer ständigen Notstandssituation der Kirche notwendig führt. Die in der historischen Perspektive verständliche innerkirchliche Integrationsfunktion des Jurisdiktionsprimats fördert eine Tendenz, die sakramentale Wirklichkeit der „Einheit in der Vielfalt" für juristisch „übersetzbar" zu halten – um den Preis einer Verkürzung des communio-Charakters der Gesamtkirche. Gleichwohl scheint gerade in dem ultramontanen Argument der kirchlichen „Notstandsordnung" der Kern der einheitsgarantierenden Funktion des Jurisdiktionsprimats

und der päpstlichen Unfehlbarkeit auf, die man eine unentbehrliche „Reserve"-funktion nennen könnte: die Gewißheit des letztlichen Verbleibens in der Wahrheit aufgrund der Verbürgung, „das christliche Glaubensbekenntnis auf eine rechte, legitime und treue und deshalb bindende Weise in einem autoritätsvollen Urteil zu formulieren" *(E. Schillebeeckx:* Conc 9 [1973] 207). Der wichtigste dogmatische Ertrag der Arbeit P.s, der angesichts der historischen Zielsetzung nur angedeutet ist, scheint mir daher im Aufweis eben dieses „Reserve"charakters des päpstlichen Lehramtes zu liegen. Weil gerade dadurch der Kern der ultramontanen Argumentation von zeitgenössischen Prägungen befreit und „fortgeschrieben" wird, erscheint P.s Untersuchung als in bestem Sinne anregend für Überdenken der Positionen in der Unfehlbarkeits-Diskussion. P. Franke

Umschau

1. Logik. Wissenschafts- und Erkenntnislehre

Röttges, Heinz / Scheer, Brigitte / Simon, Josef (Hrsg.), Sprache und Begriff. Festschrift für Bruno Liebrucks. Gr. 8° (VI u. 320 S.) Meisenheim 1974, Hain. – Der Titel der Festschrift steht in naher Beziehung zu Liebrucks Hauptwerk „Sprache und Bewußtsein". Um die so angedeutete Thematik kreisen die hier veröffentlichten 16 Arbeiten. Auf einige Themen sei besonders aufmerksam gemacht. *Gerhart Schmidt* gibt eine gute Strukturbeschreibung nicht der einzelnen Lebensalter, sondern des Phänomens der Lebensalter überhaupt und ihrer transzendentalen Bedingung des „Ich lebe" und dessen innerer dialektischer Spannung. *Julius Jakob Schaaf* liefert eine anregende und weiterführende Kritik an Wittgenstein. Sie mündet in eine universale Relationstheorie aus, die sich jedoch selbst wieder nach der Bedingung der Möglichkeit ihrer Einheit befragen lassen muß. *Erich Heintel* erörtert den Begriff der Freiheit, indem er dabei verschiedene, heute weit verbreitete Pervertierungen dieses Begriffs beleuchtet und das Problem von Freiheit und Bindung theologisch durch die dialektische Sicht Luthers vertieft. *Dimitros K. Markis* unterscheidet in seinen Reflexionen über die philosophische Revolution zwischen einer Revolution, die darin besteht, daß eine Gesamtauffassung der Ersten Philosophie eine andere ablöst, und tiefer gehenden Revolutionen der Metakritik aller Versuche einer Ersten Philosophie. *Bernfried Schlerath* zeigt die historische und kreative Dimension der sprachlichen Systeme auf. Seine Arbeit ist geeignet, die Einseitigkeiten des Strukturalismus und einer generativen Transformationsgrammatik zu ergänzen und zu korrigieren. Für manche Exegeten könnte der Abschnitt über die synchronische Bandbreite eine Warnungstafel sein. Mit dem eigentümlichen Sprachcharakter der Kunst beschäftigt sich *Brigitte Scheer*. Sehr aufschlußreich für die Diagnose des herrschenden Zeitgeistes sind die Analysen *Gerhard Funkes* über die Zeitströmungen in der Philosophie der Kunst. Anhand eines programmatischen Textes, den man nicht leicht wird übergehen können, sucht *Kurt Flasch* aufzuzeigen, daß Meister Eckhart sein Gesamtwerk als eine für alle Menschen, nicht nur für die Gläubigen, erweisbare Metaphysik auffaßt. – Neben diesen und anderen lesenswerten Arbeiten finden sich aber auch einige andere, über deren Aufnahme man sich wundert, da sie mehr überreden als begründen (Eley) oder in einer unmöglichen Sprache (Niebel, mit Sätzen von 20 und mehr als 30 Zeilen!) geschrieben sind. W. Brugger, S. J.

Meschkowski, Herbert (Hrsg.). Das Problem des Unendlichen. Mathematische und philosophische Texte von Bolzano, Gutberlet, Cantor, Dedekind (dtv textbibliothek). Kl. 8° (160 S.) München 1974, Deutscher Taschenbuch Verlag. – Das nützliche Bändchen vereinigt Texte aus den Anfängen der Mengenlehre im 19. Jh. Am Anfang steht ein Auszug aus den „Paradoxien des Unendlichen" von *Bolzano*, der die Mengenlehre nicht begründet, aber wichtige Vorarbeiten für sie geleistet hat. Zum geschichtlichen Kontext der Entstehung der Mengenlehre gehören die Texte von *C. Gutberlet* insofern, als G. Cantor, der Begründer der Mengenlehre, in ihm eine unerwartete Hilfe fand gegenüber den Angriffen, die ihn von allen Seiten bedrängten. Den größten Teil des Bändchens nehmen jedoch Texte von *Cantor* ein. Es folgen noch einige Auszüge aus *Dedekinds* „Was sind und sollen die Zahlen", da dieser mit Cantor in der Begründung der allgemeinen Mengenlehre zusammenarbeitete. Den Texten sind jeweils kundige biographische Einleitungen vorausgeschickt, die außerdem auf die weitere Entwicklung der Probleme hinweisen. Die Textsammlung kann als eine für eine philosophische Betrachtung notwendig vorauszusetzende Information über die Unendlichkeitsproblematik in der Mathematik dienen. Das

metaphysische Unendlichkeitsproblem wird nur kurz in einem Text von Gutberlet berührt, der wegen seines fragmentarischen Charakters nicht hinreichend über diese Problemseite orientiert. W. Brugger, S. J.

2. Anthropologie. Psychologie. Naturwissenschaften

Gadamer, Hans-Georg / Vogler, Paul (Hrsg.), Neue Anthropologie. Bd. 5: Psychologische Anthropologie (dtv Wissenschaftl. Reihe 4073). Kl. 8° (VIII u. 440 S.) Stuttgart 1973, Thieme. – Im letzten Beitrag zu dieser Psychologischen Anthropogie trägt *D. von Uslar* Gedanken vor über „Ontologische Voraussetzungen der Psychologie" (386–413). Er bietet vier Aspekte des Psychischen an, die ihren geschichtlichen Hintergrund sowohl in der aristotelischen Psychologie wie auch in der Existenzialontologie Heideggers haben (387): Leiblichkeit, Weltlichkeit, Zeitlichkeit, Begegnung. Wenn das seelische Sein selber „als lebendige Wirklichkeit des Leibes begriffen werden soll" (391) und der Leib nach Aristoteles Werkzeug der Seele ist (393), so wäre es eine weitere Aufgabe, darzulegen, wie sich daraus, wieder im Anschluß an Aristoteles, eine gewisse Identität des Menschen mit seinem Werkzeug ergibt. Die Lösung, die in einem kurzen Beitrag nicht gegeben werden konnte, wird vom Verf. in dem Gedanken von Dynamis und Potentia (393) angedeutet. – Im Grund analoge Probleme liegen vor in den Studien von *H. Feigl* und *V. Reenpää:* „Leib–Seele, kein Scheinproblem" (3–14) und „Über das Körper-Seele-Problem" (15–50), die zunächst an Feigl anknüpft. Den Psychovitalismus (z. B. bei Bergson) lehnt Feigl ab, er vertritt dafür eine Identitätstheorie, die den Vorteil hat, daß sie unsere Weltanschauung vereinfacht (12). Ob man aber mit dieser Vereinfachung den wirklichen Problemen des Geistigen und Physischen, auch in ihren gegenseitigen Beziehungen, gerecht wird, bleibt doch wohl zweifelhaft; jedenfalls „bedürfen sie umsichtiger, scharfsinniger und sorgfältiger Analysen" (13). R. kommt es vor allem auf die empirische Behandlung der Fragen: reduzierte Sinneserlebnisse und Gehirnpotentiale (29 ff.) sowie auf die Isomorphieregeln im zentralnervösen und im physikalischen System an (44 ff.). – *J. Bredenkamp* und *C. F. Graumann* haben eine Abhandlung über Möglichkeiten und Grenzen mathematischen Verfahrens in den Verhaltenswissenschaften beigesteuert (51–93). – *O. W. Haseloff* gibt einen Überblick über die psychologischen Probleme von Kommunikation, Transformation und Interaktion, die vor allem sozialpsychologisch interessieren wird (94–140). – Der Arbeit von *R. B. Cattell* und *S. E. Krug* über „Persönlichkeit – die Ansicht des Experimentators" (141–162) liegt der Persönlichkeitsfaktor-Fragebogen Cattells mit seinen 16 Ausgangsmerkmalen zugrunde. – Eine auch für die Abschätzung und Kritik der Methoden beachtliche Untersuchung hat *J. Nuttin* geschrieben: „Das Verhalten des Menschen: Der Mensch in seiner Erscheinungswelt" (163–199). Zwar ist es richtig, daß Handlung und Verhalten des Menschen wesentlich durch die intentionalen Beziehungen bestimmt sind, die zwischen bewußtem und unbewußtem Bedürfnis, Ziel, Vorhaben oder Plan und dem bestehen, was ein Subjekt tut oder macht. Aber jeder einzelne Vorgang muß auch als Funktionsweise eines psycho-physiologischen Organismus begriffen werden: damit ist der Arbeitsbereich der experimentellen Psychologie angedeutet. – In die Richtung einer Selbstbesinnung auf die Methoden geht auch die Arbeit von *K. Holzkamp:* Verborgene anthropologische Voraussetzungen der allgemeinen Psychologie (237–282). Er fragt nicht in „positiver", sondern in „kritischer" Absicht nach diesen Voraussetzungen (239). – Gewollt provozierende Gedanken, die zu einem großen Teil auch die Methoden der Psychologie betreffen, trägt *S. Koch* in seinem Beitrag vor: Psychologie und Geisteswissenschaften (200–236). Die sehr skeptischen Stellungnahmen, die aber auch zur Diskussion anregen sollen, kann man dahin formulieren, daß Psychologie für die Geisteswissenschaften keine Rolle spielt (im totalen Gegensatz zu Dilthey) und daß sie selber, trotz des großen Aufwandes an Mitteln, Arbeit und Untersuchungen weitgehend ein „Pseudowissen" zutage gefördert hat, das die wenigen wertvollen Ergebnisse völlig überlagert (200 f.). Man vgl. auch die Erlebnisse, die K. auf einem Kongreß der APA in einer Veranstaltung von Gruppen-Nackt-Therapie hatte: die aktiven Teilnehmer hatten sich dabei auch von ihrer „Kleiderfestung" freigemacht (231 ff.).

Daß die von K. in diesem Zusammenhang scharf kritisierte „humanistische" Psychologie im allgemeinen aber andere Wege geht, zeigen die Beiträge von *Ch. Bühler* und *R. Eckstein* über „Anthropologische Resultate der biographischen Forschung" (349–385) und *H. Thomae:* Formen der Daseinsermöglichung (317–348). – *W. Tomann* berichtet über Motivationsmodelle und ihre anthropologische Aussage (283–316). Dem Buch sind Namen- und Sachverzeichnis beigegeben. L. Gilen, S. J.

Gadamer, Hans-Georg / Vogler, Paul (Hrsg.), Neue Anthropologie. Bde 1 u. 2: Biologische Anthropologie (dtv Wissenschaftl. Reihe 4069/4070). Kl. 8°/8° (XXXVIII u. 370 S./487 S.) Stuttgart 1972, Thieme. – Schon lange bestand eine empfindliche Lücke in einer zusammenfassenden Anthropologie. Das Lehrbuch der Anthropologie von Martin-Saller (1957–1966) ist vergriffen und sicher auch in den ersten Bänden überholt. Der „Leitfaden der Anthropologie" von Saller (1964) aber ist nicht umfassend genug. Um so dankbarer muß man den Herausgebern sein für den Mut, ein siebenbändiges Werk in Angriff genommen zu haben, das die engen Grenzen biologischer Anthropologie sprengt. (Die übrigen 5 Bände: Sozialanthropologie, Kulturanthropologie, Psychologische und 2 Bde Philosophische Anthropologie sind inzwischen auch erschienen.) – Im Band 1 geht es um die Grundlagen und die Evolutionslehre biologischer Anthropologie. Im 1. Tl. werden die Grundlagen von der Biophysik her untersucht *(Schaefer* und *Novak).* Biophysikalische Modelle werden entwickelt, und auf diesem Hintergrund wird nach dem Unterschied zwischen Menschenhirn und Tierhirn gefragt. Da sich aber tierische und menschliche Nervenzellen grundsätzlich gleichen, lassen sich biophysikalisch keine wesentlichen Unterschiede feststellen. – Von der Kybernetik her versucht *Steinbuch* näher an das Geheimnis des Menschen, besonders hinsichtlich Aufnahme, Abgabe und Speicherung von Informationen, heranzukommen. – Ein inzwischen selbständiges Feld anthropologischer Forschung ist die Biorhythmik geworden. Bekanntlich sind die damit verbundenen Probleme aus der Arbeitswelt (Schichtarbeit und Nachtarbeit), medizinische Aspekte von gestörten Rhythmen, wie sie jedem Menschen, der Ost-West-Flüge unternehmen muß, aus eigener Erfahrung geläufig sind. *Sollberger* gibt über diese und verwandte Fragen einen guten Überblick, der bis an die neuesten Forschungsergebnisse heranführt. – Der 2. Tl. des 1. Bandes behandelt die Evolutionslehre, und zwar die Ontogenie *(Bachmann)* und die Phylogenie *(Schindewolf).* Empfehlenswert sind besonders die historischen, soziologischen und erkenntniskritischen Aspekte der Lehre Darwins, wie sie *H. Peters* in einem eigenen Abschnitt darlegt. – Verwundert ist man über den aggressiven Ton Schindewolfs, der zunächst in P. Bamm ein Feindbild aufbaut, das doch in dieser Weise im Gesamt der Literatur nur singulären Charakter hat, um dann dagegen zu Felde zu ziehen. Das sind weithin überholte Auseinandersetzungen. Vielleicht wären andere Autoren wie etwa Gieseler geeigneter gewesen, diesen paläontologischen Teil zu schreiben. P. Overhage wird z. B. nach früheren Artikeln (1962/64), die in ihrer Bedeutung gar nicht so wichtig sind, zitiert und nicht nach seinem letzten Hauptwerk „Menschenformen im Eiszeitalter" (1969), wo eine ganz andere Position eingenommen wird. Auch sind eine ganze Reihe von naturwissenschaftlichen Angaben (z. B. daß die Gattung Homo ein Alter von 500 000 Jahren habe) inzwischen beträchtlich zu korrigieren. Bei einer Neuauflage müßte dieser Abschnitt sicher gründlich überarbeitet werden. – Der 2. Band der Biologischen Anthropologie enthält zwei große Abschnitte, Verhaltensforschung beim Menschen (3–178) und Humanmedizinische Aspekte (179–459). Hier ist offensichtlich die Auswahl kompetenter Autoren *(Eibl-Eibesfeldt,* Stammesgeschichtliche Anpassung im Verhalten des Menschen; *B. Hassenstein,* Das spezifisch Menschliche nach den Resultaten der Verhaltensforschung; *D. Ploog,* Kommunikation in Affengesellschaften und deren Bedeutung für die Verständigungsweisen des Menschen) besser gelungen als im 1. Band. Dasselbe trifft auch für das 2. Kap. der Humanmedizinischen Aspekte zu. Hier ist besonders *Goerttlers* Beitrag „Morphologische Sonderstellung des Menschen im Reich der Lebensformen (215–257) und *K. Wezlers* Abhandlung „Menschliches Leben in der Sicht des Physiologen" erwähnenswert. Aber auch *Kretschmers* „Konstitution und Rasse" (258–291) bietet einen guten Überblick.

Trotz der zum 1. Band vorgebrachten Kritik ist hier ein gelungener Entwurf einer nicht mehr von einer einzigen Wissenschaft zu leistenden Anthropologie erschienen. R. Koltermann, S. J.

Hammer, Felix, Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriß (Abhlgn. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, 91). 8° (VIII u. 269 S.) Bonn 1974, Bouvier. – Ein, wie der Verf. zu Recht bemerkt, philosophisch zu Unrecht vernachlässigtes Thema. In Fortführung seiner von Marlet angeregten Innsbrucker Dissertation über Plessner, die 1967 in derselben Reihe erschien, hat H. zum Wiener Philosophenkongreß von 1968 mit einer Stellungnahme zur anthropologischen Bedeutung der Geschlechtlichkeit beigetragen (Individuale Partnerschaft, erw. im Salzb. Jb. 1968/69). Hier liegt die vor allem geschichtliche (S. 3–175), doch auch systematische Ausarbeitung jenes Beitrags vor. Tl. I: Leib und Geschlecht in der Philosophie des 20. Jh., gliedert sich in drei Abschnitte: Nietzsches Übermensch als Leib- und Geschlechtswesen; Lebensphilosophie – das abnehmende Erbe Nietzsches (32 ff.); Leiblichkeit in der deutschen und französischen Phänomenologie (81 ff.). Nietzsche ordnet nicht nur die Sexualität dem Machtwillen unter, vor allem ruht ihm die wahre Ehe, deren Institution auf den Trieben gründet, auf dem Talent zur Freundschaft – im Dienst übermenschlicher Zukunft. Dilthey, Klages, Simmel, Bergson und Ortega y Gasset sind die Namen des 2. Abschnitts. Während Nietzsche die Begriffe Seele und Geist vom Phänomen des Leibes her kritisiert, bewegt sich die Lebensphilosophie in der überkommenen Leib-Seele-Begrifflichkeit bei Vorrang der Seele. Nur in Ansätzen (etwa in Simmels Fragment über den Kuß) wird ein Eros-Sexus-Dualismus überwunden; doch bieten, bei mangelnder begrifflicher Formulierung, feinsinnige Analysen in der Geschlechterlehre wesentliche Einsichten. Eigentliches Thema wird der Leib in der Phänomenologie, wobei H.s Sympathien den Franzosen gehören; denn hier ist der Mensch, wenn schon nicht stets Hauptthema, so doch bevorzugtes Forschungsfeld, während er der deutschen transzendentalen Perspektive „zum bloßen, vielfach letztlich defizienten Erscheinungsfall einer ‚absoluten' Sphäre" werde (82). Zuerst wird der Leib als intentional konstituierte Erfahrungseinheit nach Husserl vorgestellt, dann nach Scheler das Leibphänomen in Spannung zwischen Geist und Leben. Wird bei ersterem der Leib vorwiegend unter der Kategorie des materiellen Dings behandelt, bedenkt Scheler ihn als solchen, vor allem in seiner Scham-Lehre, ehe sich unter späteren Konstruktionen das Phänomen verflüchtigt. Bei Sartre findet H. eine meisterhafte positive Zeichnung der geschlechtlichen Intention, von der sich um so krasser seine negative urdualistische Ontologie abhebt. Gegenüber seiner Systemstrenge besticht Merleau-Ponty durch seinen Reichtum an Einzelanregungen. Mit ihm rundet sich der Bogen zu Nietzsche zurück, insofern H. auch bei ihm die Bestätigung dafür findet, daß ich mein Leib sei. Sein Horror vor einem substantialistischen Leib-Seele-Dualismus hat Gründe; wie steht es aber mit der unbestreitbaren Differenz, für die er abschließend eine „dynamisch-dialektische" Konzeption verschiedener Vollzugsintentionen fordert? – H.s eigener Entwurf beschreibt den Menschen als Bezugswesen in den drei Dimensionen Selbstpräsenz, Weltzuwendung und Miteinandersein. Dabei wird S. 186 f. (endlich) der Antidualismus ein Stück weit differenziert, einmal durch Unterscheidung zwischen der klassischen Tradition und Descartes, sodann durch den Hinweis auf das notwendig unterscheidende Erkennen. S. 189 wird der Leib Ausdrucksfeld und Urpräsenz genannt, S. 190 genau so richtig „Eigen- wie Fremderlebnismedium". Wenn Seele nun die „Vollintegration aller menschlichen Dimensionen" bedeuten soll (190), dann ist sie wohl doch nicht aufs beste als „etwas am Leibe" gekennzeichnet. Man kann H. nur zustimmen, daß Unsterblichkeit keine Angelegenheit bloß des Geistes sein dürfe (203), und daß es gegen christliche wie Schopenhauersche Fortpflanzungsideologien das Recht individualer Partnerschaft zu verteidigen gelte. Aber ist Person nicht mehr als Individuum, geschweige denn, daß sie gar mit dem Leib zu identifizieren wäre? „Lachen und Weinen als zugelassene Verselbständigung des Leibes" – gemäß Plessners großartigen Analysen –: ja; doch was soll dazu die Fortsetzung: „der so ganz zur Person wird" (213)? S. 231 heißt es ausdrücklich: Person = Leib. Diese undialektische Überzeichnung wirkt

sogar auf die Phänomenologie zurück, so wenn S. 227 in einem (verzerrenden) Solowjew-Zitat jede andere menschliche Sympathieform als „widernatürliches Surrogat der Geschlechtsliebe" denunziert wird oder andererseits (228) der Geschlechtshingabe (jedenfalls „auf die Dauer", welche Dauer?) die Möglichkeit der Lüge abgesprochen wird. – Den Abscheu vor „Systemsklerose", die Aversion gegen „Bedingungen der Möglichkeit" (1) dem Autor zugestanden, wäre ihm doch zu wünschen, er verlöre etwas von seinem Widerstand gegen begriffliche Durchklärung im Vertrauen eben auf die Wirklichkeit, die er bedenkt, und um ihretwillen. Gerade seine gehaltvolle Phänomenologie dürfte dadurch nur gewinnen, und sein Thema verträgt und braucht beides, soll es nach jahrhundertelanger Vernachlässigung endlich nicht nur poetisch, sondern auch philosophisch adäquat reflektiert werden.

J. Splett

Scherer, Georg, Reflexion – Meditation – Gebet. Ein philosophischer Versuch. 8° (99 S.) Essen 1973, Driewer. – Von emanzipierten Zeitgenossen werden seit langem Einwände gegen das Gebet erhoben. Sie fühlen sich – auch als Christen mitunter – vom Zwang einer übermächtigen Natur durch Wissenschaft und Technik befreit, benötigen daher ein Gebet zum Vatergott nicht mehr, weil sie ihre Freiheit erfahren und erhalten wollen. Diese Einwände nimmt der Verf., Prof. der Philosophie in Essen (Gesamthochschule), zum Anlaß seines philos. Versuches und betrachtet Reflexion, Meditation und Gebet aus der Sicht der transzendentalen Reflexion Fichtes und des dt. Idealismus. – Über die vertiefte Selbsterfahrung durch Reflexion weist er auf die freie Setzung des Ichs in Freiheit hin, zeigt seine Verwiesenheit auf Sinn, auf Forderung nach Freiheit bis hin zur Ekstase der Vernunft, zum Geist hin. Bei den Darlegungen über Meditation werden Gleichheiten und Ähnlichkeiten zwischen trl. Reflexion und gegenstandsloser Meditation aufgezeigt. Tiefe Erfahrungen von Nietzsche (Zarathustra) und Hesse (60 ff.) werden angeführt, wirken freilich im Vergleich zu christlichen Aussagen vage und unbestimmt. – Sch. als Glaubender, so meinen wir, wird dadurch veranlaßt, über das Gebet nachzudenken, wodurch die Ansätze fortgeführt und vertieft werden. Von hier aus kann er Antworten für Menschen der Gegenwart vortragen: Freiheit der modernen Natursicht und das Wirken Gottes lassen sich verbinden (85), Naturfaktoren eines Ereignisses oder Erlebnisses geben keine letzte befriedigende Deutung. Kants Ablehnung des Bittgebetes erklärt Sch. als Abweisung eines zu magisch aufgefaßten Bittens. „Indem ich Person bin, offenbart sich mir Gott als absolute Macht des Frei-Gebens" (90) und, so möchten wir fortfahren, zugleich als ein frei Gebender. Solche Darlegungen vermögen Schwierigkeiten auszuräumen. – Diese kurzen Andeutungen haben Anliegen und Lösungen des aktuellen und gehaltvollen Bändchens nur gestreift. Man sollte es selbst lesen und bedenken. Für den Theologen ist die Bestätigung der echten Ansichten über Gebet und Freiheit durch philos. Überlegungen wertvoll und nützlich zur Überprüfung von Lehre und Praxis. – Man möchte allerdings fragen, ob es sich nicht lohnte, die (auch von Kant und Fichte) verkannte Antike samt den Großen des Mittelalters mehr auf die vorhandenen Gemeinsamkeiten hin zu sehen. Ob nicht die Kosmos- und Ordovorstellung notwendige Ergänzung für die moderne mehr subjektive Philosophie bedeuten? – Für den Mut zu diesem Versuch muß man danken, die Art der Durchführung ist interessant und anregend. Oft nur kurz dargelegte Fragen sollten weitergeführt werden im Denken und Tun.

C. Becker, S. J.

Ellenberger, Henry F., Die Entdeckung des Unbewußten. Ins Deutsche übertragen von *Gudrun Theusner-Stampa*. Gr. 8° (2 Bde, zus. 1220 S.) Bern/Stuttgart/Wien 1973, Huber. – Der Verf. dieses umfangreichen und aufschlußreichen Werkes hat im Laufe einer Arbeit von 12 Jahren (8) eine große Anzahl neuer und bisher unbekannter Fakten gesammelt, die sich vor allem auf Leben, Werk und Einfluß von Pierre Janet (449–560), Sigmund Freud (567–765), Alfred Adler (766–878) und C. G. Jung (879–995) beziehen. Mit Hilfe der kritischen Methode, über die er in der Einführung (7–15) berichtet (7 f.), konnte er auch manches als Legende enthüllen, die bisher von einem Autor zum anderen weitergegeben wurde. Das gilt z. B. für manche Züge aus der berühmt gewordenen Krankheitsgeschichte von Breuers Patientin Anna O. (mit ihrem wirklichen Namen Bertha Pappenheim,

wie Jones erstmals enthüllt hat, S. 659). In dem Bericht über die hierher gehörigen Dokumente und persönlichen Befragungen ist sein Schlußsatz bemerkenswert: „Es ist wahrhaftig paradox, daß die nicht erfolgreiche Behandlung der Anna O. für die Nachwelt zum Prototyp einer kathartischen Heilung geworden ist" (667). Der Verf. legt, wie uns scheint, mit Recht großen Wert auf die sozioökonomischen Strukturen, die politischen Situationen und die kulturellen Strömungen der Zeit, die wohl auch als mehr oder weniger verborgene, gelegentlich aber auch als deutlich erkennbare Faktoren der von ihm so genannten „Ersten dynamischen Psychiatrie" anzusehen sind (257–349). Sie umfaßt etwa den Zeitraum von 1775–1900. Diese hintergründigen Strömungen (375–449) führen aber in ihrer Entwicklung und ihren Wandlungen an die „Schwelle einer neuen dynamischen Psychiatrie" (350–448). Diese selber wird im letzten Kapitel des Buches (996–1172) von ihren Anfängen in Frankreich bis zum Kriegsende dargestellt. Dem Lebensmilieu, dem familiären Hintergrund und auch den Quellen der vier großen Vertreter der dynamischen Psychiatrie widmet E. je verschiedene Abschnitte, die für das psychologische Verständnis dieser Forscher und für die Eigenart ihres Werkes von Bedeutung sind. Vielleicht könnte man, wenn man von Janet absieht, statt Psychiatrie auch sagen: es handelt sich dabei um die hervorragendsten und systembildenden Vertreter der Psycho*therapie*. Eine kleine Ergänzung wäre hier bei Brentano anzubringen (752), dessen philosophische Vorlesungen Freud in Wien hörte. Brentano hatte zwar Beziehungen zum Dominikanerorden, speziell zu H. Denifle, ist aber nicht selber Dominikanerpater gewesen. Die Beurteilung der Einstellung Jungs zum Nationalsozialismus müßte vielleicht noch einmal kritisch überprüft werden (906 f.). E. meint, daß Jungs Psychologische Typen „ein ausgewachsenes System der dynamischen Psychiatrie" darstellen (938). Jung selber würde diese Ansicht wohl dahin korrigieren, daß es ihm in diesem Buch darauf ankam, die Existenz der beiden psychologischen Typen des Introvertierten und des Extravertierten innerhalb der analytischen *Psychologie* aufzuweisen (vgl. Ges. Werke VI, 550). Gegenüber Adler und der weitaus geringeren Bewertung der Individualpsychologie im Vergleich zu Freud und seiner Psychoanalyse sucht E. in gerechter und wohl auch dankenswerter Weise etwas Licht zu bringen in „die verwirrende Frage nach der Diskrepanz zwischen der Größe der Leistung, der massiven Ablehnung von Person und Werk und stillschweigendem Plagiat [dazu 873] in großem Maßstab" (874–878). – Auf einen neuartigen Gedanken sei noch hingewiesen, den E. mehrfach zur Erklärung der großen Leistungen von Psychiatern und Psychotherapeuten, aber auch von anderen ungewöhnlich produktiven Menschen heranzieht. – Es ist seine Hypothese der „schöpferischen Krankheit" (darüber besonders 610–615, 1177–1184). Das Lebenswerk dieser Persönlichkeiten „war das Ergebnis einer schöpferischen Krankheit" (1177). Diese Krankheit ist selten und „beginnt nach einer langen Periode rastloser intellektueller Arbeit und Sorge". Die Krankheit bietet das Bild einer schweren Neurose, manchmal einer Psychose. Nach dieser Hypothese „haben die Systeme Freuds und Jungs ihren Ursprung hauptsächlich in der schöpferischen Krankheit, die jeder von ihnen durchgemacht hat" (1177). Auch für Fechner (304–316), Mesmer (89–113) und Nietzsche scheint, nach E., diese Krankheit eine Quelle ihrer Fruchtbarkeit gewesen zu sein, obwohl gerade bei Nietzsche das Krankheitsbild auch andere Komponenten aufweist. Dem Buch ist ein Faszikel mit Namen- und Sachregister beigegeben (1185–1220). L. Gilen, S. J.

Sborowitz, Arie, Individuation und Glaube. 8° (121 S.) Darmstadt 1975, Wissensch. Buchgesellschaft. – In dieser Schrift geht es eigentlich nicht um eine theoretische Erörterung des Verhältnisses von Individuation und Glaube, obwohl auch Fragen dieses Problemkreises angesprochen werden. Das gilt besonders für den letzten Abschnitt: Individuationsprozeß und christlicher Glaube (59–97). Der Verf. will vielmehr, wie das Vorwort deutlich macht (XI–XIII), den Weg beschreiben, auf dem er selber zum Glauben gekommen ist: er möchte das wiedergeben, „was er selber erlebt und meditiert hat" (XII). – Von Bedeutung wurde ihm für diese Darstellung auch, was ihm in seiner jahrelangen Erfahrung als analytischer Psychotherapeut von seinen Patienten an Material zugewachsen ist. Im Buch selber wird kein deutlicher Trennungsstrich gezogen zwischen diesen Erfahrungen und dem eigenen, vermutlich mit „Furcht und Zittern" begleiteten Erleben.

Vgl. dazu den ersten Abschnitt: Der Glaube Abrahams. Referat über Sören Kierkegaards „Furcht und Zittern" (1–12). Andere Kapitel beschäftigen sich unter psychologisch-theologischen Gesichtspunkten mit dem Wesen des Glaubens (13–26); mit einem neuen Mythos, wie ihn C. G. Jung in seiner „Antwort auf Hiob" vorgetragen hat (27–47); mit dem „werdenden Gott" bei Jakob Böhme (48–58). Diese einzelnen Kapitel bezeichnen wohl auch Etappen in der religiösen Entwicklung des Verf.s. Vielleicht wäre es religionspsychologisch ganz interessant, wenn S. diese Stadien seines religiösen Individuationsprozesses in seinen Beziehungen zu Kierkegaard, Böhme und Jung noch deutlicher beschrieben hätte. Doch mag ihm hier auch die persönliche Diskretion Schranken auferlegt haben. Zwar läßt S. keinen Zweifel daran, daß er in manchen Punkten, fast möchte man sagen: in seiner Grundlinie, mit C. G. Jung übereinstimmt. Er hat sich aber doch einen kritischen Blick bewahrt. So weist er darauf hin, daß Jung im Prinzip Empiriker ist und bleiben will, daß er aber auf der anderen Seite mit einigen seiner theologisch relevanten Theorien diesen Boden der Empirie doch wieder verläßt. Das gilt z. B. von der Behauptung Jungs, daß der Satan und das Böse die andere Seite Gottes sei: „eine Verwegenheit des Gedankens, der ja für den Christen der Tradition eine Ungeheuerlichkeit darstellt" (44). Diese Konzeption wird von Jung noch weitergeführt durch sein Bemühen, das Dogma der Trinität „durch eine Lehre von der göttlichen Quaternität zu ersetzen" (ebd.). – Alles in allem kann man sagen, daß diese Schrift, trotz einiger Vorbehalte, manche Anregungen für eine geistige Durchdringung der religionspsychologischen Probleme bieten kann, die in ihr behandelt werden. L. Gilen, S. J.

Leutz, Grete, Das klassische Psychodrama nach J. L. Moreno (= Psychodrama. Theorie und Praxis, 1). Gr. 8° (214 S.) Berlin/Heidelberg/New York 1974, Springer. – Wer sich über die theoretischen Grundlagen, die praktischen Ansatzpunkte und auch die Möglichkeiten der Psychodramatherapie orientieren will, wird mit Nutzen zu diesem Buch greifen. Es geht darin, wie schon der Titel sagt, um die klassische Form des Psychodramas, wie sie J. L. Moreno wohl als erster systematisch in seinen zahlreichen Schriften, auch in Gedichten, seit etwa 1914 vertreten hat. Die Bibliographie Morenos, die dem Buch als Anhang beigegeben ist, umfaßt mehrere Seiten (191–197). Viele Zitate (vgl. 67–70) machen mit dem persönlichen Stil und den Auffassungen Morenos über das Leben des Menschen, über Krankheit und Heilungsmöglichkeiten bekannt. Zu der besonderen Anthropologie Morenos, speziell des schöpferischen Menschen (55–70), der sich im Psychodrama offenbart bzw. zur Darstellung bringt, gehören als Grundeigenschaften die Spontaneität, die Aktion, die Kreativität, die Konserve. In allen diesen Bereichen können durch intra- und inter- oder auch durch extrapsychische Konstellationen Hemmungen und Neurosen entstehen. Vereinfachend gesagt, dadurch daß der Mensch von sich aus nicht in der Lage ist, die verschiedenen Rollen, die ihm eigene Begabungen und Grenzen sowie seine Stellung in Gruppen und Berufen auferlegen, ohne Konflikte zu meistern. Und hier kann das Spielen verschiedener, auch entgegengesetzter Rollen, wie es im Psychodrama durchgeführt wird, dazu helfen, die Konflikte selber und auch ihre, vielleicht unbewußte Quelle aufzudecken. Über diese Fragen und die Art, sie in der therapeutischen Praxis anzugehen, handelt ein eigenes Kapitel des Buches: Psychodramatherapie unter dem Aspekt der Rollentheorie (153–172). Für die psychosomatische Konstitution des Menschen, seinen Lebensstil und seine Lebensgestaltung ist sein Aktionshunger von fundamentaler Bedeutung, wie ihn schon das Neugeborene zeigt (41). Diesem Problemkreis sind zwei Kapitel des Buches gewidmet: Der Aktionshunger und Interaktionskreis zwischen Mensch und Welt (79 ff.), ferner das letzte Kapitel: Psychodramatherapie unter dem Aspekt der Antriebsdynamik (173–183). Einen Einblick in die Technik mit entsprechenden Beispielen gibt der Abschnitt: Aufbau und Ablauf des Psychodramas (82–118). Über den Traum und die psychodramatische Traumbearbeitung (im Unterschied zur Psychoanalyse) handelt L. in dem Abschnitt über Psychodrama als Bewußtseinserweiterung (119–140), auch hier mit Beispielen aus der therapeutischen Praxis der Verf. Ein Anhang berichtet über die Entwicklung und gegenwärtige Ausbreitung des Psychodramas (184 ff.). L. Gilen, S. J.

Heberer, Gerhard / Henke, Winfried / Rothe, Hartmut, Der Ursprung des Menschen. Unser gegenwärtiger Wissensstand. 4., völlig neubearbeitete u. erweiterte Aufl. 8° (144 S., 37 Abb., 4 Tab.) Stuttgart 1975, Fischer. – Im Vorwort betonen die Bearbeiter (Henke u. Rothe), daß seit dem Tod Heberers (1973) und der 3. Aufl. seines Buches unsere Vorstellungen von der Stammesgeschichte des Menschen nicht nur durch Fossilfunde, „sondern vornehmlich durch die Zusammenarbeit der Paläanthropologie mit Nachbarfächern wie z. B. der Ethologie, der Geophysik und der Paläoklimatologie stark erweitert wurden und alte Lehrmeinungen revidiert werden mußten". Entsprechend ist der Text der neuen Auflage grundlegend neu bearbeitet worden. Zusätzlich wurde auch den methodischen Voraussetzungen zur Rekonstruktion des realhistorischen Ablaufs der Phylogenese des Menschen mehr Beachtung als bisher geschenkt. Das Bildmaterial wurde beträchtlich bearbeitet und erweitert. So ist fast ein neues Buch entstanden, das in fünf Hauptabschnitten den heutigen Forschungsstand ausgezeichnet bietet. Nach einer kurzen Einleitung und einem wissenschaftshistorischen Abriß werden die Methoden der Verwandtschaftsforschung und die Kennzeichen der Primaten besprochen. Der Hauptteil (35–121) ist der Schilderung der Stammesgeschichte der Hominoidea (Hylobatidae, Pongidae, Hominidae) gewidmet. Ein Glossar mit Erklärungen der wichtigsten Fachausdrücke, ein ziemlich umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Verzeichnis der Fossilfunde und Fundorte beschließen das als erste Orientierung ausgezeichnete Buch. Eine nebensächliche Verbesserung für die wünschenswerte Neuauflage: der systematische Begriff „ordo" ist maskulin, nicht feminin (wie verschiedentlich im Buch angewandt, z. B. S. 2,6). A. Haas, S. J.

Sajner, Josef, Johann Gregor Mendel – Leben und Werk. Ein Bilderbuch. 8° (244 S.) Würzburg 1975, Augustinus-Verlag. – Obwohl es mehrere ausführliche Lebensbeschreibungen über J. G. Mendel (1822–1884), den Genetiker und Abt aus dem Altbrünner Augustinerstift, gibt, so das von H. Iltis (Berlin 1924) und besonders zwei neuere, J. Křiženecký (Leipzig 1965) bzw. I. Krumbiegel (Stuttgart 1967, 2. Aufl.), so stellt diese kurze aber inhaltsreiche Biographie von Sajner doch einen ruhigeren und sachlicheren Akzent dar als manche vorhergehenden. Das Buch hat einen Bildanhang, der Leben und Werk des großen Naturforschers und Menschen gut illustriert. Besonders erwähnenswert ist, daß die mendelschen Vererbungsregeln auch in Beziehung gesetzt werden mit den Erkenntnissen moderner Genetik. Einen aufschlußreichen Zugang zur Persönlichkeit Mendels bieten hier zwei neuentdeckte Predigtskizzen des Brünner Abtes. Das Büchlein ist gut geeignet, sich mit dem Leben und Werk Mendels vertraut zu machen.

R. Koltermann, S. J.

3. Religionsphilosophie. Gottesfrage

Hick, John (Ed.), Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions (Studies in Philosophy and Religion 2). Gr. 8° (164 S.) London 1974, Sheldon Press. – Die Veröffentlichung geht auf eine Konferenz über die Religionsphilosophie zurück, die zum Thema des Buches im April 1970 an der Universität Birmingham gehalten wurde. Das Buch steht unter einer doppelten These, die einleitend in den Beiträgen von *R. C. Zaehner* über die religiöse Wahrheit und von *W. Cantwell Smith* über eine menschliche Sicht der Wahrheit und erneut in der Zusammenfassung des Herausgebers und einer Cantwell Smith zugestandenen Replik zum Ausdruck kommt. Ausgangspunkt der Konferenz war offensichtlich das, was als „conflicting truth-claims" in den Religionen angesprochen wird. Diesen objektivierten Wahrheitsansprüchen aber setzt Cantwell Smith seine These von der Wahrheit entgegen, die nicht so sehr in Aussagen und Thesen als vielmehr in den Personen verwirklicht ist – eine These, die er einmal aus dem islamischen Wortbestand bestätigt sieht, die er andererseits aber selbst dann bis in die Nähe der Ablehnung des objektivierten Wahrheitskonfliktes treibt, so daß er den Vermittlungsversuch von J. Hick in der Zusammenfassung zurückweist. Zwischen diesen beiden Polen, die durch das Buch von Cantwell Smith, „The Meaning and End of Religion", schon zu erwarten waren, bewegt sich die in den Beiträgen angedeutete Diskussion. So richtig einerseits die These von C. S. ist, daß der persönliche Vollzug der religiösen Wahrheit gegenüber der Diskussion der Wahrheiten den Vorzug

verdient, so sehr blockiert sie auf der anderen Seite aber doch auch zugleich den Dialog, soweit er sich auf die Unterscheidungen der Religionen bezieht. Über diesen Dialog selbst macht *E. J. Sharpe* in seinem Beitrag „The Goals of Inter-Religious Dialogue" treffende Anmerkungen, indem er vier Stadien unterscheidet: den Diskurs, in dem ein gegenseitiges Sichkennenlernen stattfindet, die menschliche Begegnung, indem ein gegenseitiges Verstehen sich ereignet, den „Weltdialog", in dem sich die Vertreter verschiedener Religionen über gemeinsamen Weltaufgaben begegnen, der Heilsdialog, in dem es zur eigentlichen religiösen, „geistlichen" Begegnung kommt (77–95). Gerade die Skizzierung der Schritte des Dialogs zeigen aber zugleich, wie sinnvoll doch auch die Frage nach der Wahrheit des Fremden bleibt. Denn es begegnen sich die Religionen in ihren Anhängern immer auch als Fremde. Auf diese Fremdheit macht etwas schematisch R. C. Zaehner in seinem Eingangsbeitrag aufmerksam. Im Sinne des Abbaus der Fremdheit und der besseren Verständigung stehen die Beiträge von *Santosh Chandra Sengupta* über die Mißverständnisse gegenüber dem Hinduismus, von *G. Parrinder* über die Bhagavad-Gita als Wort Gottes und von *K. Cragg* über Islam und Inkarnation zur Verfügung. Beiträge in Sammelwerken haben es dann allerdings oft an sich, daß sie zugleich zu neuen Fragen Anlaß geben: Zu den Mißverständnissen: Kann die indische Position so absolut am Ende als „theistisch" (102) bezeichnet werden? Reicht die Negation der „pessimistischen" Weltsicht (104) in dieser Form aus? Zur Bhagavad-Gita: Was ist mit dieser implizierten These gewonnen, wenn einerseits das Epos eindeutig außerhalb des klassischen vedischen Kanon steht und doch andererseits als „Wort Gottes" angesprochen wird; um welchen Gott geht es denn hier? – Es bleiben zwei letzte Beiträge, die ihrerseits unmittelbarer im Gespräch mit der Position von C. S. stehen: *N. Smart*, „Truth and Religions", eine Wiederherstellung der Eingangsfrage nach dem Beitrag von C. S., und *T. Ling*, „Communalism and the Social Structure of Religion", ein Beitrag, der auf seine Weise die Fragestelle von C. S. stützt, insofern als in ihm die Existenz von bestimmten Religionen in Frage gestellt wird und diese auf die vielfältigen Einzelexistenzen in den Anhängern der Wege zurückgeführt werden. – Der Disput endet unabgeschlossen. Verdienst des Buches bleibt es, die Frage nach „Wahrheit und Dialog" sehr gut gestellt zu haben. H. Waldenfels

Caffarena, José Gómez / Velasco, Juan Martín, Filosofía de la Religión. 8° (501 S.) Madrid 1973, Revista de Occidente, S. A. – Das umfangreiche Werk ist so angelegt, daß die beiden Teile auf jeweils einen der beiden Autoren entfallen. Vf. des 1. Teils „Phänomenologie der Religion" ist *J. Martín Velasco*, Prof. der Päpstl. Univ. in Salamanca und Direktor des Höheren Pastoralinstituts der Univ. mit Sitz in Madrid. Vf. des 2. Teils „Religiöse Metaphysik" *J. Gómez Caffarena*, Prof. der Päpstl. Univ. Comillas in Madrid und Direktor des Instituts „Fe y secularidad". Beides zusammen, die empirisch gewonnene Phänomenologie und die spekulative Gewinnung des religiösen „Ortes" im Menschen, machen dann die Religionsphilosophie aus, die sich selbst von H. Duméry angeregt weiß und in der Nachfolge des 2. Vatikan. Konzils gesehen werden möchte. – Tl. 1 folgt zunächst auf weiten Strecken bekannten Vorbildern bzw. verarbeitet das in der abendländischen Religionswissenschaft vorliegende Material. Den Ausgangspunkt bilden ein kurzer historischer Aufriß des Studiums der Religionen unter besonderer Berücksichtigung der Stationen M. Müller, Tylor, Frazer, Durkheim, W. Schmidt, und die Reflexion auf die phänomenologische Methode. Kap. 1 behandelt den Zugang zum Bereich des Heiligen, die Zeichen des Bruches bzw. Einbruches, den die Begegnung des Menschen mit dem Heiligen in der Erfahrung des Numinosen, in der Initiation, Bekehrung und Erleuchtung darstellt, und bespricht das Verständnis der Realität des Heiligen (Macht, Geheimnis in seinen verschiedenen Rücksichten als Transzendenz, sodann als Transzendenz, die aktiv wirksam wird). Kap. 2 betrachtet die religiöse Aktivität des Menschen, deren Struktur (Ekstase, Anerkennung, Heilsbemühen), ihre Ausdrucksformen auf den verschiedenen Ebenen menschlichen Verhaltens, schließlich Gebet und Opfer und das Verhältnis von religiösem Tun und nichtreligiösen Intentionen in der Beziehung zum Absoluten. Kap. 3 geht der Gestaltwerdung des Göttlichen in der Geschichte der Religion nach (Primitivreligionen, Polytheismus, Dualismus, Monismus, Bud-

dhismus und prophetischer Monotheismus). Der stärkste und originellste Beitrag ist in Kap. 3 die Behandlung des Polytheismus, des Dualismus und der asiatischen Religiösität. Die Alternative – Polytheismus als Zwischenstufe zwischen Primitivformen und Monotheismus oder Polytheismus als Degenerationserscheinung – führt Vf. in eine neue Offenheit, indem er das Bewußtsein der Transzendenz und die Pluralität und Vielgesichtigkeit göttlicher Repräsentanz im irdischen Bereich miteinander verbindet und im Polytheismus eine Weise erblickt, das immer neue Wirken der Transzendenz unter uns zum Ausdruck zu bringen. Gegengestalt der Vielgesichtigkeit ist die Betonung der absoluten Einheit. Neben den genannten Ausführungen zum Dualismus und Monismus fällt die Bewertung des Buddhismus auf. Wenngleich Vf. hier wie auch sonst nur abendländische Autoren zu Rate zieht, so ist doch hervorzuheben, daß er das Grundanliegen, nämlich die letzte Realität im Schweigen und in der Abwesenheit jeder Repräsentation zu erfassen, klar zum Ausdruck bringt. Damit kommt er einem Verständnis des Buddhismus sehr nahe, das in seiner radikalsten Verwirklichung jene religiöse Konzeption erblickt, die eine offenbarungslose Religion erreichen kann. – Vf. ist sich im übrigen der Tatsache sehr wohl bewußt, daß auch eine Phänomenologie nicht völlig wertneutral ihre Einteilungen und Anordnungen vornimmt (vgl. 273). Man braucht deshalb auch nicht zu verschweigen, daß er bei aller Offenheit und Weite auch des Religionsverständnisses (vgl. 184 ff.) dennoch von seiner Grundoption für die Religion eines monotheistischen, sich offenbarenden Gottes als der vollkommensten Verwirklichungsform von Religion geprägt bleibt. Der 1. Tl. ist jedenfalls – nicht zuletzt als Textbuch für die Studenten spanischer Zunge – eine gutinformierende Einführung. – Der 2. Tl. des Buches ist in seinem Anspruch dem ersten an die Seite zu stellen, bedarf jedoch zur gerechten Beurteilung des Rückgriffes auf die beiden früheren Veröffentlichungen „Metafísica Fundamental" (1969) und „Metafísica Transcendental" (1970) des Vf. In der Gesamtanlage geht es darum, den eigenen Ansatz, der in der Nachfolge der scholastischen Philosophie steht, in die durch K. Jaspers und die ihm voraufgegangene nachkantianische Philosophie geprägte Situation einzufügen. Diesem Anspruch wird die Durchführung jedoch nicht voll gerecht. Vf. versucht, über ein absolutes Verstehen und ein ursprüngliches Lieben als transsymbolische Postulate mit Hilfe des transzendentalen Arguments zu einem Absoluten durchzustoßen und mit Hilfe der Diskussion des Verhältnisses von Geist und Materie über einen ausgewogenen Spiritualismus die religiöse Perspektive zu erreichen. Ob man jedoch in dieser Weise angesichts der modernen Religionskritik, des Marxismus – Marx wird im ganzen Buch ein einziges Mal (478) genannt –, angesichts der naturwissenschaftlichen Versionen der geisteswissenschaftlichen Disziplinen noch argumentieren kann, läßt sich bezweifeln. Die beiden letzten Kap. über die Welt als Schöpfung Gottes und die Geschichte als Entwurf der Vorsehung und als Heilsweg sind denn auch sowohl im Ansatz verfrüht wie in der Durchführung sich zu wenig der Einladung zu ihrer Kritik bewußt. – Die grundsätzliche Frage, die an eine Religionsphilosophie heute zu stellen ist, würde dann auch lauten müssen: Kann man eine Religionsphänomenologie und -philosophie noch entwerfen, ohne den religiös nicht mehr erwachten oder bereits wieder entfremdeten Bereich von Welt von vornherein in die Betrachtung einzubeziehen? Kann man folglich beide Teile noch bearbeiten, ohne die säkularisierte Welt in ihren verschiedenen Begründungen und damit auch die Religionskritik immer schon mitzubedenken? Der Ausfall dieser Frage haftet dem ganzen Buch als Schwäche an und macht es zumal in seinem 2. Tl. zu einem höchstens christentumsimmanent brauchbaren Arbeitsmittel. H. Waldenfels

Fellermeier, Jakob, Die Philosophie auf dem Weg zu Gott (Abhdlg. z. Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion u. Ökumenik, hrsg. v. *J. Hasenfuß*, H. 32 NF). 8° (120 S.) München–Paderborn–Wien 1975, Schöningh. – Als Ergebnis aus Vorlesungen vor Theologiestudenten wendet sich das Buch natürlich an alle, die das Interesse an der philosophischen Gottesfrage sich noch nicht haben ausreden lassen. Es sucht einen „objektiv begründeten und erkenntnismäßig gesicherten Weg zu Gott, und zwar zu einem persönlichen Gott" (12). Tl. I berichtet über die Gottesbeweise im Wandel der Zeit: knappe Skizzen dazu von den Vorsokratikern bis zur Gegenwart. In Tl. II wird eine „kritische Beurteilung der verschiedenen

Formen der Gottesbeweise" vorgenommen. Die rein aprioristischen werden abgelehnt; von den aposteriorischen u. a. ebenfalls der augustinische „aus der Wahrheit", der aus der Gewissenserfahrung (54) und aus dem „Glückseligkeitsstreben" (55), aber auch derjenige aus der Finalität (56) wie „der auf den Bewegungssatz sich stützende Gottesbeweis" (57 f.). Es bleibt nur noch die Möglichkeit eines eigentlichen Kontingenzbeweises (59), der nun in Tl. III durchgeführt wird, zugleich mit einer weiteren „Entfaltung des Gottesbegriffs", zumal der Persönlichkeit Gottes, sowie der Frage nach Transzendenz und Immanenz und schließlich des Verhältnisses zwischen philosophischem und geoffenbartem Gottesbild. Tl. IV behandelt Deismus, Pantheismus und Atheismus. – Unser Hauptaugenmerk verdient selbstverständlich die Durchführung des Gottesbeweises aus der Kontingenz der Welt. Sein Ausgangspunkt ist der vom Atheismus geleugnete Gottesbegriff (61); vorausgesetzt wird „Bereitschaft und Aufgeschlossenheit für die metaphysische Welt", was Einübung von „Wesensschau", „Einsehen von Wesensbedeutungen und Wesenszusammenhängen" impliziert (62 72). (Man kann sagen, überhaupt müsse Metaphysik als möglich anerkannt werden, und zwar theoretische im klassischen Sinn, nicht etwa nur „praktische" oder „existenzielle"; hier aber liegt der Stein des Anstoßes für so gut wie alle Verächter von Gottesbeweisen.) An erster Stelle steht der Aufweis des Kausalitätsprinzips (64 f.). Es wird, im Gefolge von Geyser und Fuetscher, aus der Analyse „der Kausalrelation, die sich in unserem freien Willensakt findet", gewonnen. (Das „Faktum" der Willensfreiheit wird dabei ziemlich problemlos aus unmittelbarem Bewußtsein entgegengenommen.) Diese Relation zeige, daß eine Ursache wegen der *Kontingenz* des Aktes verlangt werde, und das gelte dann nicht nur im Falle des freien Aktes, sondern allgemein. „Wesensschau" vermittle diese Einsicht. Hier möchte man sofort bemerken, daß die behauptete Evidenz fraglich bleibt; es könnte ja sein, daß gerade wegen der *Freiheit* des Aktes Ursächlichkeit gefordert wird. F. selbst schreibt an späterer Stelle: „Kontingentes Sein entspringt immer einer freien Ursache. Freie Ursächlichkeit und Kontingenz der Wirkung haben wir bei der Analyse des Willensaktes als korrespondierende Begriffe festgestellt" (75). Hier wäre weitere Klärung erwünscht. Was nun den Beweis der Kontingenz der Welt betrifft, so wird von der Soseinskontingenz ausgegangen, die sich aus der Veränderlichkeit ergibt; die Daseinskontingenz lasse sich aus der Soseinskontingenz erschließen, wiederum kraft Wesenseinsicht: der freie Akt könne nicht soseinskontingent sein, ohne zugleich daseinskontingent zu sein, und dieser Wesenszusammenhang wird verallgemeinert (71 f.). Da eine aktual unendliche Reihe von kontingenten Ursachen nichts erkläre, müsse eine nicht-kontingente Ursache angenommen werden, die den Namen Gott rechtfertige. Die weitere Entfaltung des philosophischen Gottesbegriffs geschieht auf mehr oder weniger traditionelle Weise, ebenso die Abwehr der „falschen" Gottesbegriffe. – Daß F. sich um einen streng metaphysischen Gottesbeweis bemüht, ist ihm hoch anzurechnen. Seine Ablehnung der Aufweise aus der Gewissens- und Strebe-Erfahrung des Menschen gerät allerdings allzu pauschal; seine Einwände müssen natürlich berücksichtigt werden, und sie werden es ja auch. Die Instanz gegen den Bewegungssatz, er hebe die Willensfreiheit auf (57), vereinfacht den komplexen Tatbestand allzu sehr. Ebenso möchte man Bedenken anmelden zur Behandlung des Problems der aktual unendlichen Reihe (73), besonders auch zur Frage, ob ein „Ganzes", das sich aus kontingenten Elementen aufbaut, selbst als kontingent bezeichnet werden müsse; die betr. Schwierigkeiten der Logistiker sind m. E. ernstzunehmen. Noch über manch anderes möchte man mit dem Verf. diskutieren. Die Hauptsache aber bleibt, daß er den „Mut zur Metaphysik" aufbringt und es energisch ablehnt, den metaphysisch erkennbaren Gott als unversöhnbar mit dem Gott des religiösen Menschen und des Glaubens zu betrachten (93 f.).

H. Ogiermann, S. J.

Möller, Joseph, Die Chance des Menschen – Gott genannt. Gr. 8° (328 S.) Zürich–Einsiedeln–Köln 1975, Benziger. – Der Untertitel heißt: „Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können." Im Nachwort wird der Denkprozeß, den das Buch darstellt, kraftvoll zusammengefaßt. Die Reflexion geht vom Menschen aus und kommt auf ihn zurück. Im menschlichen Denken und Handeln zeigen sich Momente unhintergehbarer Positivität, die eine Begründung verlangen,

vorab die Setzung des „Seins" vor dem „Nichts". Die Vernunft benennt Gott, indem sie sich selbst als Streben bejaht und über Erfahrung hinauslangt. Es gibt die Grunderfahrung der Positivität menschlichen Lebens, in der Gott sich verbirgt und entbirgt. „Kraft der Positivität menschlichen Strebens und einer nicht zu vernichtenden Lebensbejahung bewinnt auch die Rede von Gott positive, d. h. menschliche, keineswegs unmenschliche Bedeutung und ermöglicht menschliches Handeln" (328): Gott als Chance für den Menschen. – Wir haben es mit einem großangelegten Versuch zu tun, dem heutigen Menschen Gott nahezubringen, ihn für den wahrhaft göttlichen Gott wieder zu interessieren. In der Auseinandersetzung mit allen Formen der Gottesleugnung und des Agnostizismus soll sichtbar werden, daß durch sämtliche Negationen und Verdächtigungen hindurch Gott doch zu „ertasten" ist. Die Analysen bleiben religionsphänomenologisch, implizieren weder theologische Postulate noch irgendeinen Gottesbeweis (die Anm. 101 auf S. 283 gilt allgemein). Darum aber reduzieren sie sich nicht etwa auf das melancholische Ergebnis: Ja, *wenn* Gott ist (oder wäre),dann haben (hätten) Mensch und Leben Sinn und erlösende Zukunft; die Wende zu Gott und die Hoffnung auf ihn sind vielmehr in der Vernunftbewegung und im menschlich-geistigen Verhalten überhaupt strukturell eingeschrieben. Das entfaltet sich in 5 Teilen. Tl. 1 bringt philosophiegeschichtliche Vorüberlegungen, Tl. 2 zeichnet die „Dialektik" der Gottesfrage, Tl. 3 ihre „Horizonte"; im 4. Tl. begreift sie sich „als Frage der Vernunft und der menschlichen Erfahrung", im 5. als „Forderung des Gott-Menschlichen". – Die geschichtliche Hinführung zur modernen Gott-Problematik zielt direkt auf die Thematisierung des „heute" im Untertitel des Werkes. Die Dialektik der Gottesfrage bewegt sich zwischen der These „Es gibt weder Gotterkennen noch wissenschaftlich verantwortbare Aussagen von Gott" und der Gegenthese „Nur durch die Anerkennung des Unendlichen findet menschliches Verstehen und Handeln Sinn und Erfüllung". Aber der Mensch hat in seiner Frage-Antwort-Frage-Bewegung ein „vernünftiges Recht", von dem „Unendlichen" zu sprechen (126); das Unendliche als Voraussetzung des Endlichen ist kein bloßes Postulat des *Denkens* (101), sondern hat Bezug auf die Gesamtwirklichkeit des Menschen, und dessen Ausrichtung auf das Unendliche besagt „die einzige Möglichkeit der Erfüllung des transzendierenden Menschseins" (102); die Hoffnung, in der sich seine Strebedynamik ausspricht, kann nur von „übermenschlicher Macht" eingelöst werden (104); die Negativität der Vernunft gewinnt positive Bedeutung, „indem sie als Spontaneität jegliche Grenze übergreift und darum in ihrem Sein den Begriff des Unendlichen zwar nicht schafft, aber ihn ermöglicht und begründet" (123 125). Die „Horizonte" der Gottesfrage erschließen sich nun in der „Besinnung auf ontologische Grundfragen" (134), wobei sich zeigt: „In der Vernunft leuchtet das auf, was wir ‚Sein' nennen" (137 f.); die Philosophie geht den Weg des Denkens, „das auf Sein ausgerichtet ist" (144), und auch der religiöse Mensch muß die Frage stellen, ob sein Gott „ist" (145 vgl. 73). Aber Gottesbeweise eröffnen das Sein Gottes nur in Aspekten des Unendlichen, nicht den „lebendigen" Gott, und darin offenbart sich ihr Scheitern (169); immerhin gelingt ihnen der Durchbruch durch die endliche Welt. Was M. im Vorwort (vgl. auch die Vorderseite des Umschlags) sagt: „Seitdem Kant die Gottesbeweise als sinnlos abgetan ...", das muß aus dem späteren Kontext nuanciert werden; er verweist übrigens auch auf die Möglichkeit einer „weiterführenden Interpretation" Kants (74), wie sie J. Schmucker versucht. Weil er einen expliziten Aufweis des Seins Gottes nicht vorlegt, verharren seine oft so geistvollen und engagierten Texte jedoch in einer eigentümlichen Schwebe. Allein es ist schon viel, wenn Vorurteile und Widerstände gegen den philosophischen Gottesgedanken abgebaut und relativiert werden, wie es vor allem in den folgenden Kapiteln geschieht. Dabei wird immer wieder versichert, die analysierten Phänomene seien im Ernst nur durch die Annahme Gottes adäquat zu verstehen. Vornehmlich stellt sich die Frage, ob es überhaupt *sittliche* Erfahrung und Verbindlichkeit geben könne, „ohne daß dabei Gott in seiner Verborgenheit aufleuchtet" (242, 288, 308, 318 f.). Das alles läßt sich am Ende überbieten durch die Möglichkeit einer „gott-menschlichen Vermittlung" (293 ff.), insoweit sie als philosophische Frage auftaucht: Gott muß in Menschlichkeit erscheinen, wenn er nicht in einer unnahbar fernen Transzendenz (und blassen metaphysischen Immanenz) verbleiben soll. Der Verf. nähert sich hier der Spätphilosophie Schellings (vgl. 309 Anm. 9, 326), der die Menschwerdung Gottes zwar

nicht geradezu deduzieren, wohl aber, mild interpretiert, als philosophisch konvenient und religionsgeschichtlich verifizierbar denken will. Man sieht, M. vertritt eine auch fundamentaltheologisch sehr relevante These. H. Ogiermann, S. J.

Welte, Bernhard, Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. 8° (328 S.) Freiburg – Basel – Wien 1975, Herder. – Thematisch anknüpfend an seinen vor mehr als zehn Jahren herausgegebenen Sammelband „Auf der Spur des Ewigen" legt der Freiburger Religionsphilosoph nun einen neuen Band gesammelter Aufsätze vor. Erstmals erscheint hier einzig die Abhandlung „Gott im Denken Heideggers". Neue geistige Impulse, vorab die der kritischen Theorie der Frankfurter Schule sowie die der analytischen Sprachphilosophie, brachten es mit sich, daß W's Gedanken verstärkt um Themen wie Atheismus, Entfremdung und Sprache kreisen, was nicht unerheblich bleibt für seine nach wie vor zentrale Frage nach Gott. Diese wird im heutigen Fragehorizont neu gestellt. – In einer Analyse der religiösen Sprache, ihrer selbstexplikativen Funktion und ihres Charakters der Vergegenwärtigung wird der Versuch unternommen, neue Zugangswege zu einem Sprechen von Gott zu eröffnen, das betrifft und betroffen macht und so seine verwandelnde Macht entfaltet. Dabei tritt das religiöse Symbol, treten die „integrierten Gesellschaften" mit ihrer lebendigen Kultsprache und ihren reichen Kultformen in das Blickfeld des Philosophen: „Wo es Menschen gegeben war oder ist, das Vermögen der Ganzheit, die integrative Kraft ... zu entfalten, da entfaltet sich damit zugleich und immer auch der Kult" (96). Die Unfähigkeit unserer säkularisierten Gesellschaft zum Symbol und Kult erweist sich als eine Unfähigkeit zu ursprünglichem Ganzsein, aus welchem das Kind und der „Primitive" noch ganz selbstverständlich leben. Ihnen denkt und spricht sich das Geheimnis zu, ihnen winkt es noch in Symbolen und Zeichen. Um dem Geheimnis zu einer neuen Gegenwart in unserer von Rationalismus und Technik bestimmten Gesellschaft zu verhelfen, tut darum heute ein Dreifaches not: „Eine neue Erfahrung der Transzendenz, eine neue Kommunikation mit der Tiefe, eine Erweckung der Fähigkeit zum Symbol. Wie soll eine neue Erfahrung der Transzendenz, Gottes gelingen und geschenkt werden, wenn nicht im Durchgang durch die Tiefe der Meditation, durch die Geduld des Schweigens vor dem, der größer ist als Leben und Tod und der lautlos und selber schweigend auf uns wartet? Nur die Stille vor Gott kann neue Erfahrungen erschließen ... Und nur aus neuen Erfahrungen kann ein neues Wort möglich werden, das wirklich etwas sagt" (105). – W. geht es um ein neues Wort, genauerhin um ein neues Wort Gottes (vgl. den 5. Tl.), um ein neues Hören und neues Verstehen dieses Wortes, das nach dem Ende der Epoche der Metaphysik von den „dogmatischen Christusaussagen" nicht mehr recht vermittelt werden kann. Das biblische, das sich er-eignende und frei machende Wort muß – so seine Forderung – in unsere geschichtliche Zeit hinein neu übersetzt werden, soll sich unsere tiefe Sprachlosigkeit in Sachen Gott „verwinden" lassen. – Sprachlos und nichtssagend ist unsere Zeit auch in anderer Hinsicht. Dies zeigt sich verborgen am Gerede, an der überall sich breit machenden Wortinflation. Die streng und sorgsam gefügte Sprache des Verf. selbst steht niemals in Gefahr, dem Gerede zu verfallen. Deutlich spürbar ist hierbei der Einfluß Heideggers, dessen Denken im Hintergrund aller Abhandlungen stets präsent bleibt, ebenso das des Thomas von Aquin und Hegels. Ausdrücklich bedacht und befragt werden diese Denker (sowie die Tübinger kath. Schule) in einem 4. Tl., der die Geschichte des Gottesgedankens untersucht. Einen in Ansätzen bei Thomas sich findenden „Gottesbegriff", der über alles bloß Begriffliche hinaus ins unbegreifliche Geheimnis weist, sieht W. ausgebildet in der „gott"-losen Mystik eines Meister Eckhart, der jenseits aller Denkbestimmungen zuletzt auch die Denkbestimmung „Gott" fallen läßt: „Er versenkt sich ins Weiselose, ins Nichts, in die Wüste Gottes und ist sich seines Weges doch sicher" (226). – Der Weg Meister Eckharts führt denn auch geradewegs zu Heidegger, dem sich das Nichts als das Sein selber zeigt, weil es dem Seienden Sein gewährt, indem es sich zugleich ontologisch vom Sein unterscheidet. Als ein Zitat Heideggers lesen wir auf S. 277: „Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesen des Seins in sich." Im Geheimnis des Todes, welches das Geheimnis der Zeit ist, vernimmt der Gottsucher ahnend den Wink, die

Spur des Heiligen. Sie lenkt zurück zu der geheimnisvollen Geschichte vom Kampfe Jakobs mit Jahwe, die mit dem Segen Gottes, dem Aufgang der Sonne endet. Eine kühne Deutung bringt diesen Text aus dem 1. Buch Mose mit dem „Schlüsselwort aller Zeit" zusammen, dem „Es-ist-vollbracht" Jesu. Es ist dies ein Wort, das gleich dem aufgehenden Licht in die große Befreiung weist, „den ewigen Augenblick, wenn der letzte Ton verklang, wenn der Taktstock sich senkte, wenn der lautlose Jubel sich erhebt, weil alles da und gewonnen ist" (27). – An dieser Stelle sei es dem Rez. gestattet, an einen Sammelband aus dem Jahr 1926 zu erinnern, in dem die schönsten mystischen Schriften der bedeutendsten christlichen Mystiker zusammengefaßt sind. Er trägt den bezeichnenden Titel: „Der stumme Jubel." Dieser könnte über so manchem der tiefsten Abschnitte dieses Buches stehen, das sich lautlos aus der Masse all der nichtssagenden und entbehrlichen Bücher erhebt.

K. W. Hälbig

Lübbe, Hermann / Saß, Hans-Martin (Hrsg.), Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach (Gesellschaft u. Theologie; Abt. System; Beitr. Nr. 17). 8° (280 S.) Mainz 1975, Grünewald. – Der vorliegende Band vereinigt Vorträge und Diskussionen einer Arbeitstagung über Ludwig Feuerbach, die im Sept. 1973 im Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld stattfand. Philosophen, Theologen, Soziologen und Rechtstheoretiker, Marxisten wie Nicht-Marxisten aus östlichen und westlichen Ländern diskutierten Feuerbach nicht allein unter religionsphilosophischem, sondern auch unter rechtsphilosophischem und erkenntnistheoretischem Aspekt, so daß der Titel des Buches in einem gewissen Sinne unzutreffend und irreführend ist. Weniger der Atheismus und die Religionskritik F.'s standen zur Diskussion, als vielmehr seine Anthropologie und Sinnlichkeitsphilosophie; erstere, weil in einer gottlosen Welt der Mensch dem Menschen das höchste Wesen geworden ist (ihm allerdings auch unentrinnbar ausgeliefert), letztere, weil unter der Herrschaft der Technologie, die uns wie ein zweiter Bann (Adorno) umfängt, der Leib und die Natur als letzter Ausweg bleiben, der totalen Selbstentfremdung zu entgehen. Die gegenwärtig deutlich zu bemerkende Renaissance F.'s hat somit nicht allein einen äußerlichen Anlaß (sein 100. Todestag), noch läßt sie sich allein aus dem neu erwachten Interesse der Frankfurter Schule erklären, die Marx mit Feuerbach korrigieren will; sie geht vielmehr auf die allgemeine Fragestellung unserer Zeit zurück, die bei F. eine Antwort zu finden hofft. Die verengte und verengende Perspektive des orthodoxen Marxismus, F. nur als ein transitorisches Moment im Geschichtsprozeß, als Durch- und Übergang zur kommunistischen Revolution mit dem Proletariat als dem Subjekt menschlicher Emanzipation zu deuten, hat dadurch eine entscheidende Erweiterung erfahren. – Feuerbach in einen größeren Zusammenhang gestellt, wird nun gefragt, inwieweit seine Religionskritik nicht als die direkte Konsequenz der Trennung von Natur und Gnade in der protestantischen Theologie gesehen werden kann (57), welche die Natur als säkularisierte gleichsam fallengelassen hatte, so daß sie von F. für seinen anthropologischen Materialismus leicht als Grundlage aufgegriffen werden konnte, auch als Grundlage für seine antiidealistische Kritik, die dann alle Theologie als Täuschung und alle Religion als Ausdruck der entfremdeten Gattungsnatur des Menschen „entlarvte". Eine Gesellschaft, welche die Entfremdung von Individuum und Gattungswesen überwunden hat, hätte demnach zugleich auch die „Religion" zu sich selbst befreit, in der schließlich alle auf einen Gott projizierten Prädikate dem Menschen als ihrem eigentlichen Subjekt zurückgegeben und dieser wieder ganz in seiner sinnlich-irdischen Wirklichkeit anerkannt wäre: „La therapie de Feuerbach" – sagt Marcel Xhaufflaire in seinem in französischer Sprache gehaltenen Referat – „consiste à rehabiliter les sensations, les impressions, les affections, les instincts, les désirs, les pulsions, les joies, les peines, les amours et les haines comme les ‚lieux' où s'établissent les connexions entre le moi (comme partie de la réalité) et la réalité et, par conséquent, comme le champ privilégié même exclusif, de la connaissance scientifique" (37f.). Da das letzte Ziel der Sinnlichkeit das Glücklichsein des Menschen ist, dieses aber nur in der Befreiung von allen Zwängen, unnötigen Leiden und unberechtigten Herrschaftsverhältnissen einerseits, in der universalen Gemeinschaft und Solidarität aller Menschen andererseits erreicht werden kann, darum darf das Prinzip Sinnlichkeit ein emanzipato-

risches genannt werden (Alfred Schmidt), das sowohl für die politische Emanzipation von größter Bedeutung ist (vgl. H. Marcuse, W. Reich), als auch für den christlichen Glauben, insofern dieser auf ein Reich der vollkommenen Glückseligkeit hofft: „L'émancipation de la Sinnlichkeit concerne la réflexion de la théologie fondamentale sur les conditions d'existence de la foi chrétienne et de ses déterminations" (54). Die Beziehung zur deutschen Mystik und romantischen Naturphilosophie, die in der sich „realistisch" wollenden Sinnlichkeitsphilosophie mitunter anklingt, besteht bei Feuerbach in der Tat – er nennt wiederholt Jacob Böhme und seine Verehrung für die Natur (136–138), doch ist diese Beziehung notwendig oberflächlich und trägt daher nicht eben weit, denn selbst da, wo F. seine materialistische Anthropologie als „Religion" ausgibt (wie in den „Vorläufigen Thesen" oder in den „Grundsätzen"), bleibt er doch immer und zutiefst Atheist, freilich ein solcher, der um die ihm gesetzten Grenzen weiß. Das hebt ihn heraus aus dem Vulgäratheismus des naturwissenschaftlichen wie des dialektischen Materialismus; und wenn – wie Lenin von Feuerbach sagt – sein Materialismus „nicht genügend folgerichtig und allseitig war" (vgl. 245), so zeugt eben auch dies nicht zuletzt von dem kritischen Vorbehalt, den F. gegenüber sich selbst bewahrte. – Das Buch gibt einen notwendig gedrängten Einblick in die auf hohem Niveau geführte Diskussion um Ludwig Feuerbach, die ein nicht geringes Maß an Kennerschaft auch beim Leser voraussetzt. Die dabei zur Sprache gebrachte Fülle von unterschiedlichen Aspekten und kontroversen Meinungen macht einerseits den Reiz einer solchen Diskussion aus, verhindert andererseits aber auch die systematische Verfolgung aufgeworfener Fragen wie etwa die nach dem Verhältnis F.'s zu Schelling gerade im Hinblick auf den heute neu zu bedenkenden Naturbegriff. Auf Hilfen zur weiteren Forschung verweist ein Anhang zur Feuerbach-Literatur der Jahre 60–73.

K. W. Hälbig

Muschalek, Georg, Gott als Gott erfahren. Glaube und Theologie in säkularem Denken, 1. 8° (312 S.) Frankfurt 1974, Knecht. – Der vorliegende 1. Band einer auf zwei Bde. angelegten philosophisch-theologischen Auseinandersetzung mit der Frage, ob Gott heute noch als Gott erfahren werden könne, vereinigt verschiedentlich bereits publizierte Aufsätze des Verf. aus den letzten zwölf Jahren. Sie wurden zum Zweck ihrer gemeinsamen Veröffentlichung nurmehr leicht überarbeitet (zwei Beiträge erscheinen hier erstmalig). Den daraus notwendig sich ergebenden Mangel an thematischer Einheitlichkeit will der 2. Bd. begleichen, der mehr systematisch die Frage nach Gott beantworten soll. – Ausgangspunkt der Überlegungen M.s ist die durch die technisch-industrielle Revolution hervorgerufene tiefgreifende Wandlung der Welterfahrung des heutigen Menschen. Welt, die ja die unsere immer nur in unserer Erfahrung ist, wird nicht mehr als für Gott epiphan erlebt, sondern wieder nur – in sich geschlossen – als Verweis auf Welt. Dadurch scheint das Verlangen, Gott als Gott zu erfahren, erloschen zu sein. Wo dennoch an Gott festgehalten wird, da ist er der in eine Weltjenseitigkeit verbannte und also für die Welt selbst belanglos und überflüssig. Gerade eine derart gott-los gewordene Welt freilich droht vom Menschen (der nicht umhin kann, die Sinnfrage zu stellen) re-divinisiert zu werden. Unter der Hand schlägt so die Freiheit als Emanzipation von Gott um in Unterwerfung unter die Weltmächte. Erst „das absolute Gebundensein an den Unendlichen läßt den Menschen in einem wahren Sinn frei sein von allen endlichen Mächten" (37). Dazu muß aber der weltüberlegene Gott *in* der Welt erfahren werden können, wobei die Formel E. Przywaras „in/über" (29) die Grenze des Verstehens bezeichnet: Nicht innerweltlich, aber auch nicht bloß jenseits ist demnach Gott zu denken. Die Möglichkeit der Gotteserfahrung bleibt somit prinzipiell gewahrt, auch wenn darüber konkret noch nichts ausgesagt wird. – In den folgenden Beiträgen geht M. näherhin ein auf die gegenwärtigen Christologien, die genau genommen „Jesulogien" sind, auf die „Geschichtstheologie" Pannenbergs sowie die gesellschaftsverändernde „Theologie der Praxis" (Metz, Moltmann), ohne daß diese Entwürfe sich als besonders ergiebig für die Frage nach der Gotteserfahrung erweisen. – In einem theologisch wie sprachlich anspruchsvollen 3. Kap. behandelt der Verf. das Problem des Ursprungs und der Aufhebung des „Übernatürlichen". Er betont die von der kath. Theologie wieder stärker gesehene ursprüngliche Einheit von Natur und Gnade, da nur so sich das Dilemma

überwinden lasse, einerseits von der Ungeschuldetheit der Gnade zu sprechen, andererseits aber auch von einem naturhaften Urverlangen nach der Gnade, die ja vor allem tiefste Erfüllung sein will. Analog hierzu sieht M. auch im Verhältnis von dogmatischem Glauben und „übernatürlicher", mystischer Gotteserfahrung eine innerste Einheit, die er (in einem 4. Kap.) gegen Joseph Maréchal verteidigt, der Mystik als vollendende „Zugabe" (surcroît) für das christliche Leben verstanden wissen wollte und damit diese Einheit aufzulösen drohte. Echte Mystik bleibe aber stets an das verinnerlichte Wort Gottes gebunden, welches Wort „die volle Mitte der irdischen Erkenntnis und damit auch der irdischen Gotteserkenntnis" (257) sei. – In einem 5. Kap. endlich, welches Wege zur Gotteserfahrung aufzeigen will, kommt M. zu der Einsicht, daß der „Glaube nicht eine Mitteilung unbekannter Tatsachen (ist), sondern die Hineinführung in die Tiefen Gottes, damit der Mensch dort sein Heil findet" (266). Zum Heil hinführen könnten ihn dabei neben den Exerzitien des hl. Ignatius – M. ist Jesuit – auch eine neu erfahrene Kirche und ihres Kultes. Wichtigste Aufgabe der liturgischen Feier der Eucharistie sei es hier, „den *Unterschied* zwischen Gott und Welt erleben zu lassen *um* ihrer Einigkeit und Einheit willen" (301). – Das Buch zeigt in mehr grundsätzlichen Überlegungen auf, daß nur in der Wahrung der vorgängigen Einheit von Gott und Welt, Gnade und Natur auch die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung gewahrt bleibt. Wo und wie in einer säkularisierten Welt konkret solche Grenzerfahrungen nun gemacht werden können, wie und auf welche Weise von der „vollen Mitte" des Wortes Gottes die Grenzen des Verstehens und des Lebens in den Blick kommen, das wird nur angedeutet, nicht aber ausgeführt und hinterläßt so beim Leser den Eindruck, daß hierzu noch Weiteres und Tieferes gesagt werden müßte, ein Eindruck übrigens, dem sich auch der Verf. selbst nicht zu entziehen vermochte (9). Es wäre zu wünschen, daß der 2. Bd. dem Bedürfnis nach konkreter Anschaulichkeit mehr Genüge leistete und dem Leser die Antworten geben könnte, die ihm der 1. Bd. vorenthielt. K. W. Hälbig

4. Ethik. Sozial- und Staatslehre

Golser, Karl, Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie (Wiener Beiträge z. Theol., Bd. 48). Gr. 8° (247 S.) Wien 1975. Dom-Verlag. – Inhalt und Absicht dieser an der Gregoriana in Rom als Doktordissertation eingereichten Arbeit sind durch den Titel gut gekennzeichnet. Mißt man das Ergebnis am erhobenen Anspruch, so wird man dem Autor einen Blick für die relevanten Fragestellungen, Übersicht und Fleiß bescheinigen müssen. Er gibt eine gekonnte kurze Zusammenfassung der Lehre der Tradition, vergleicht sie mit neueren Untersuchungen zur Normen- und Prinzipienfrage, läßt aber auch – damit bereitet er sich das Material für die weitere Reflexion – die psychologischen, soziologischen und philosophischen mit der Gewissensproblematik zusammenhängenden Aspekte zu Wort kommen. Die besonders interessierende Frage nach dem Verhältnis zur objektiven Sittenordnung wird von der „Gesamtwirklichkeit des Menschen" her treffend ins Auge gefaßt. Das Verdienst dieser Arbeit liegt zweifellos darin, daß der wichtige Begriff der Ethik mit in die Neuorientierung der Moraltheologie einbezogen wird.
Ph. Schmitz, S. J.

L'homme manipulé, Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites (Recherches Européennes. Strasbourg 24.–29. 9. 1973, publ. *Ch. Robert).* 8° (243 p.) Strasbourg 1974, Credic. – Macht des Menschen über den Menschen war das Thema, über das Theologen und Vertreter verschiedener Humanwissenschaften in Straßburg miteinander Gedanken austauschten. An der Spitze steht ein zusammenfassender Bericht des Herausgebers (7–22); es folgen die Referate (23–196) und die kurzen Ergebnisberichte von 7 Arbeitsgruppen (199–228); den Schluß bildet ein Literaturverzeichnis (240 Titel). – Wenn es zutrifft, daß die Verständigung und demzufolge erst recht die interdisziplinäre Zusammenarbeit der sich immer weiter spezialisierenden Humanwissenschaften in hohem Grade erschwert wird, wenn nicht gar daran scheitert, daß jede von ihnen die gleichen Fachausdrücke verschieden versteht, dann darf der Rezensent ungescheut bekennen, daß ihm das

Verständnis mehrerer dieser Referate schon von der sprachlichen Seite her verschlossen geblieben ist. Um so lieber liest man die Referate der Theologen, obwohl auch diese es dem Leser nicht immer leicht machen. Nachdem man sich durch das Ganze hindurchgelesen hat, liest man den einführenden, objektiven und doch kritischen Bericht des Herausgebers mit großem Nutzen noch einmal.

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

Höffe, Otfried, Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse (Reihe: Prakt. Philosophie, Bd. 2). 8° (355 S.) Freiburg–München 1975, Alber. – Wie in so vielen anderen Stücken hat die Wirtschaftswissenschaft dank ihrem zeitlichen Vorsprung auch im Bereich der Entscheidungstheorie auf andere wissenschaftliche Disziplinen, nicht zuletzt die Wissenschaft von der Politik, starken Einfluß ausgeübt, indem diese die von ihr entwickelten Modelle übernahmen. Diese Entscheidungsmodelle stellen ab auf die beiden Grundmodelle der freien Verkehrs- und der zentralgeleiteten Verwaltungswirtschaft, neben denen die Wirtschaftswissenschaft die Möglichkeit *kooperativer* Wirtschaft außer acht läßt (vgl. hierzu Boettcher, Erik, Kooperation und Demokratie [Tübingen 1974] und meine Besprechung in Zs.f.d.ges. Staatswiss. 131 [1975], 559 ff.). In beiden Modellen ist es ein einzelner Wille – hier des einzelnen Wirtschaftssubjekts, dort der obersten Planungsspitze –, der die Entscheidungen trifft; demzufolge ist auch in beiden der entscheidungstheoretische Fragestand der gleiche: welches Ziel sich zu setzen und was als Mittel dafür einzusetzen ist für den Entscheidungsträger „rational"? Offenbar geht es für ihn wesentlich darum, sein Interesse gegen sachliche Widerstände, vor allem aber gegen den Willen anderer durchzusetzen. Dazu kann es für ihn von Nutzen sein, sich mit anderen zu verbünden und sich ihrer Hilfe zu bedienen, aber auch in diesem Fall geht es nicht um Kooperation im gemeinsamen Interesse und zur Verwirklichung eines gemeinsamen Zieles oder gar eines wie immer verstandenen Gemeinwohls, sondern um die singulären Interessen jedes einzelnen „Verbündeten", also mehr eine Art Komplizenschaft als im Vollsinn des Wortes „Kooperation". Über Strategien dieser Art gibt Tl. 1 des Buches eine ausgezeichnet orientierende Übersicht. – Ganz anders verhält es sich, wenn es darum geht, die Gesellschaft „menschlicher" zu machen. Worin diese Humanität besteht, wird allerdings mehr angedeutet als wirklich vertieft, so insb. durch den Hinweis auf Art. 20 und 28 GG (298); noch magerer sind die Andeutungen, was unter „Fairneß" zu verstehen ist). „Strategien der Humanität" sind solche gesellschaftliche („öffentliche") Entscheidungsprozesse, die geeignet sind, zu dieser „menschlicheren" Gesellschaft zu führen. Vor allem in einer pluralistischen Gesellschaft, in der über die Werte, die das Leben lebenswert und die Gesellschaft „menschlich" machen, nur ein beschränkter consensus besteht, bedarf es der verständigungsbereiten Verhandlung und der Hilfe durch *Beratung*. H. erläutert das am Paradigma der Bildungspolitik; sie ist in der Tat ein sehr geeignetes, vielleicht das schlechthin geeignetste Beispiel. Meine eigenen Erfahrungen aus dem ganz anders gearteten Bereich der Wirtschaftspolitik und ihrer Beratung bestätigen das, was er ausführt, voll und ganz; ja, noch mehr, auf weite Strecken hin reflektieren seine Ausführungen nur meine eigenen Erfahrungen, übersetzen nur meine Reflexionen in die andere Fachsprache. – Wenn in den letzten Jahren die wissenschaftliche Beratung der Politik in Gefahr geraten ist, infolge erlittener Enttäuschungen an sich selbst irre zu werden, dann hat sie hier Gelegenheit, ihrer selbst, zugleich aber auch ihrer Grenzen wieder bewußt zu werden. – Zutreffend hebt H. hervor, ein Konzept sei – soweit wissenschaftlich bestimmt – „nicht die Summe der einzelwissenschaftlichen Beiträge, sondern deren produktive Synthesis" (280). Das gilt aber ganz allgemein: „Synthese" ist immer mehr als elementare Aggregation (algebraische Addition) der in sie eingehenden Komponenten oder Elemente. Alle in Tl. 1 des Buches dargestellten Methoden des Nutzen- und Kostenvergleichs, der Wohlfahrtsökonomie u. a. m. pflegen diese grundlegende Erkenntnis außer acht zu lassen und scheitern dann an dieser Vernachlässigung. „Synthese" ist nun einmal kein bloßes Quantum (größeres Volumen), sondern ein neues *Quale*. – Als ich das Buch zur Hand nahm, erriet ich nicht, was der Titel ankündige; nachdem ich es zu Ende gelesen habe, muß ich anerkennen, daß dieser Titel genau den Inhalt des Buches deckt. Sehr zu begrüßen ist, daß der Verf. seine klaren Gedanken in ebenso

klarer Sprache darbietet – ein Beispiel dafür, daß es sehr wohl möglich ist, auch schwierige und abstrakte Gegenstände in einer Form darzubieten, die auch dem Fachfremden, der an ihnen Interesse nimmt, ein echtes Verständnis erschließt.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Hofmann, Hasso, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert (Schriften z. Verfassungsgeschichte, Bd. 22). Gr. 8° (484 S.) Berlin 1974, Duncker & Humblot. – In Theologie, in kirchlicher und weltlicher Rechtswissenschaft und nicht zuletzt in der Staatslehre ist „Repräsentation" ein bis zum Übermaß strapazierter Begriff. Darum verlohnt es sich, den sehr verschiedenen Bedeutungen, in denen er gebraucht wird, und dem ihnen zugrundeliegenden Bedeutungswandel nachzugehen. Schon allein, um die verschiedenen Bedeutungen klar herauszuarbeiten, noch mehr aber, um ersichtlich zu machen, welche Sachfragen und welche treibenden Kräfte dazu geführt haben, das eine Mal den Begriff allmählich und unmerklich zu wandeln, zu anderen Malen dem Wort einen neuen, bis dahin nicht gebräuchlichen Sinn beizulegen, erweist es sich als notwendig, auf schwierigste spekulative Fragen der Theologie (Realpräsenz in der Eucharistie), auf z. T. leidenschaftlich umkämpfte Streitfragen der Kirchenverfassung (päpstliche Suprematie, Konziliarismus) wie auch auf die Entwicklung und den Streit sozialphilosophischer, staatsrechtlicher und politischer Ideen einzugehen, aus denen heraus sich unser heutiges Verständnis von Gesellschaft und Staat oder genauer gesprochen jene Vorstellungen entwickelt haben, die im 19. Jh. in den damals führenden Ländern herrschend waren und die ungeachtet aller seither stattgehabten Umwälzungen auch heute noch in hohem Grade unser Denken beherrschen. – H. verfügt nicht nur über eine staunenswerte Kenntnis des wissenschaftlichen Schrifttums, sondern erweist sich auch als genauer Kenner aller hier einschlagenden Disziplinen, ihrer Methoden und ihrer Dogmengeschichte. Über theologische Probleme schreibt er mit der Sachkunde des Fachtheologen; auf weite Strecken lesen seine Ausführungen sich so, als gebe er nicht die Doktrin einer theologischen Schule oder eines Autors wieder, sondern trage seine eigene Überzeugung vor. Nur in einem einzigen Fall („Rechtfertigung, ja Propaganda des Tyrannenmords" 351 mit Anm. 126) scheint er in einem Vorurteil befangen an die Quellen herangetreten und einem Mißverständnis erlegen zu sein; in allen anderen Fällen – soweit meine Kenntnis der Probleme und ihrer Geschichte reicht – erweist er sich als völlig unbefangen und mit dem Fragestand genauestens vertraut und trifft daher auch die *Sache* genau. – Dem Theologen wird das Studium des Buches ein reicheres und tieferes Verständnis seiner Begriffssprache von deren Herkunft aus dem Bereich der Rechtswissenschaft her erschließen; für den Juristen und den Politiker wird es in hohem Maße instruktiv sein zu erfahren, wie stark die Entwicklung seiner Begriffssprache bestimmt ist von hochspekulativer theologischer Diskussion wie auch vom jahrhundertelangen Ringen um das rechte Verständnis und um die praktische Gestaltung der verfassungsmäßigen Struktur der Kirche, das in intellektueller und in emotionaler Hinsicht den Kämpfen um die Verfassung unserer politischen Gemeinwesen nicht nachsteht. – Trotz des brennenden Interesses, mit dem man das Buch liest, wirkt es ermüdend. Schuld daran trägt die Sprache, in der es geschrieben ist. Sätze von 20 und mehr Druckzeilen sind keine Seltenheit. Obendrein sind diese Sätze meist so gebaut, daß ihr Sinn erst erhellt, wenn man sie zu Ende gelesen hat; bis dahin liest man nur Wörter, ohne sie, ihren Zusammenhang und die grammatische Konstruktion des Satzes zu verstehen; um zum Verständnis vorzudringen, muß man daher nicht selten den Satz erst noch ein zweitesmal lesen. Der Verf. hätte nicht erst das im Druck vorliegende Werk, sondern bereits das Ms „in die Hände seiner Frau" (Vorwort) legen sollen; sie hätte es bestimmt in die gut lesbare Form umgeschrieben, die es seines wertvollen Inhalts wegen verdient.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Monzel, Nikolaus, Christlicher Glaube und weltanschaulicher Pluralismus; hrsg. v. *T. Herweg* u. *K. H. Grenner* (Grenzfragen zw. Theologie u. Philosophie, Bd. 23). Gr. 8° (XI u. 274 S.) Köln-Bonn 1974, Hanstein. – Die Herausgeber, die bereits nach Monzels frühem Tod seine zweibändige „Kathol. Soziallehre" (hier besprochen Jg. 43 (1968) H. 2, 283–286), druckfertig bearbeitet

und herausgegeben hatten, legen hier eine Sammlung von Aufsätzen M.s vor, von denen einer bisher unveröffentlicht ist; von den anderen sind 5 im Staatslexikon der Görresgesellschaft (6. Aufl.) veröffentlicht, einer ist seiner schon genannten „Kathol. Soziallehre" entnommen, die übrigen sind in Festschriften, Tagungsberichten und an anderen schwer erreichbaren Stellen verstreut. – Der Buchtitel deckt genau das Thema des unveröffentlichten Aufsatzes „Entwurf über die Einheit des christlichen Glaubens und die Vielheit der Weltanschauungen" (19–65); dieser Aufsatz – ein Ms von etwa 1941 – hat wirklich verdient, endlich das Licht der Öffentlichkeit zu erblicken. – Am Ende des Bandes stehen 3 Predigten, die M. als akademischer Prediger zur Eröffnung der Studien an der Universität Bonn 1947, 1953 und 1955 gehalten hat. – M.s Eigenart und daher der besondere Wert seiner Ausführungen liegt in seiner Vertrautheit mit dem zeitgenössischen philosophischen und soziologischen Schrifttum. Gewiß entbehrt auch seine Soziallehre keineswegs des normativen Charakters; durch die sorgsame soziologische und allgemein anthropologische Einbettung nimmt er ihr aber alle abstoßende Härte. Auch da, wo man glaubt, M. nicht zustimmen zu können, wird man ihm nur ungern widersprechen.

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

Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850), hrsg. v. *Albrecht Langner* (Beitr. z. Katholizismusforschung). 8° (250 S.) München – Paderborn – Wien 1975, Schöningh. – Der Band enthält die Referate nebst Diskussionsbericht eines wissenschaftlichen Symposions des Arbeitskreises „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jhdt." Augsburg 1973. – Der 1. Tl. (11–122) befaßt sich mit dem von Romantik, Konservatismus, ja selbst Restauration bestimmten kritischen Verhalten des deutschen Katholizismus gegenüber dem aufkommenden (Industrie-)Kapitalismus bis 1850. In bezug auf Adam Müller wird dieser Zeitrahmen überschritten, insofern seine Wiederentdeckung durch Karl Mannheim auf der einen, Othmar Spann und seine Schule auf der anderen Seite, die ihn für uns heute interessant machen, einbezogen wird. – Der 2. Tl. (123–206) ist dem Frühsozialismus gewidmet. Th. Ramm gibt von ihm eine „Begriffs- und Wirkungsgeschichte" (123–144). F. J. Stegmann berichtet über die Stellungnahme zu ihm „in katholischen Periodica" (145–164). M. Brandl legt dar, was das damalige katholische Schrifttum sich unter Sozialismus und Kommunismus vorstellte (165–193). Eine interessante Zugabe ist, was B. Casper über eine Denkschrift einer römischen Kardinalskommission von 1851 berichtet (194–206), worin erstmals von „Sozialismus" die Rede ist; unverkennbar ist auf ganz bestimmte frühsozialistische Strömungen in Frankreich angespielt, denen vorgeworfen wird, sie wollten die Menschen auf brutale, d. i. ihre Freiheit vergewaltigende Weise kollektivieren. – Den Abschluß bildet ein „Diskussionsbericht" des Herausgebers (207–224). Er ruft in Erinnerung, daß als erster katholischer Theologe im deutschen Sprachbereich der Tübinger Dogmatiker Joh. Sebastian Drey († 1853) in der Auseinandersetzung mit dem Saint Simonismus „den Katholizismus als ‚Sozialismus' im allein wahren Sinn des Wortes bezeichnet" hat; allerdings „expliziere (er) diesen ‚christlichen Sozialismus' als mehr religiös-weltanschauliches Prinzip nicht näher im Kontext sozialer und gesellschaftlicher Probleme der Zeit" (220). Dieser erste wie auch alle späteren Versuche, das zügige Schlagwort „Sozialismus" für uns zurückzuerobern, sind gescheitert; bereits dieser erste Versuch kam zu spät.

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

Tautscher, Anton, Die Wende in der Wirtschaftsentwicklung: Von den ökonomischen Quanten zum Quale des Menschen (Volkswirtsch. Schriften, H. 222). Gr. 8° (94 S) Berlin 1975, Duncker & Humblot. – In dieser Abschiedsvorlesung vor seiner Emeritierung behandelt Tautscher einen Gegenstand, der ihm zeitlebens Herzensangelegenheit war und dessen Gewicht er keinesfalls überschätzte. Seinen Optimismus, die im Thema angesprochene „Wende" sei bereits im Kommen, ja sie sei in gewissem Ausmaß sogar bereits vollzogen, wird man gerne teilen. Leider läßt er zu sehr nur das gute Herz sprechen und läßt zu wenig die kritischen Unterscheidungen zu Wort kommen, deren es nach so viel Jahrzehnten Werturteilsdebatte bedarf, um nicht nur bei den eigenen treuen „Assistenten und Hörern", sondern auch bei Andersdenkenden Gehör zu finden.

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

Schmitt, Hugo, Demokratische Lebensform und religiöses Sendungsbewußtsein. Eine philosophische Analyse der evangelischen Sozialethik (Abhdlg. z. Sozialethik, Bd. 10). 8° (155 S.) München–Paderborn–Wien 1976, Schöningh. – Das Buch gibt dem Leser Rätsel auf. Man muß es schon sehr weit gelesen haben, um zu erkennen, wohin der Titel zielt; von demokratischer Lebensform und religiösem Sendungsbewußtsein ist, soweit überhaupt, erst an sehr später Stelle die Rede. Ebenso läßt der Untertitel „philosophische Analyse" kaum erwarten, daß ein Großteil des Buches sich damit befassen werde, den streng *theologischen* Charakter der evangelischen Sozialethik und ihren angeblich daraus folgenden Irrationalismus nachdrücklichst herauszustellen. Glücklicherweise verrät wenigstens das Vorwort, daß es um die auf ev. Seite so stark diskutierte *Theologie der Revolution* und um den gesellschaftspolitischen Auftrag des Christentums geht, auf den diese Theologie sich beruft; genauer gesprochen: die „Logik ihres Vorgehens" soll untersucht werden. „Zugleich aber geht (die Arbeit) der Frage nach, ob die theologische Basis für gesellschaftspolitische Forderungen dieses Ausmaßes ausreicht" (5). – Die Ausführungen Sch.s über den theologischen Charakter der ev. Sozialethik und deren Irrationalismus lesen sich so – oder habe ich jedenfalls so gelesen –, als sei dies die eigene Überzeugung des Verf.s. Daß er dabei den Irrationalismus nicht voll durchhalten kann, verschlägt nichts; *kein* Vertreter dieser Position vermag das; unvermeidlich fallen sie alle immer wieder auf Argumentationen zurück, die unseren naturrechtlichen gleichen wie ein Ei dem anderen. Aber Sch. scheint, je näher er dem Ende kommt, sich von dieser Position zu lösen. Schon in IV.3 beklagt er die „rationale (sic!) Unzulänglichkeit des theologischen Ausgangspunktes" (92) und sieht sich genötigt, „auf die Schwäche in der theoretischen Auseinandersetzung hin(zu)weisen" (ebda). Dann folgt der lapidare Satz: „Die Wurzel dieser Schwäche liegt u. E. im Fehlen einer Gesellschaftsdoktrin. Wir verstehen darunter ein ‚Normenganzes, das über aller Zeit steht, das aber in die Realität hineinweist, bestimmte Orientierungen gibt und dennoch keine praktisch greifbare Formulierung dessen ist, wie eine Gesellschaft hic et nunc gestaltet sein muß'" [93, das Innenzitat ist bezeichnenderweise entnommen aus *A. F. Utz*, Ethik und Politik (Stuttgart 1970) 133; vom gleichen Autor übernimmt der Verf. auch die treffliche Begriffsbestimmung der Ideologie: „eine vom subjektiven Wertempfinden getragene Aussage, die für allgemeingültig gehalten wird" (139); noch treffender wäre vielleicht die Formel „für die Allgemeingültigkeit beansprucht wird"]. – Vor allem zu drei für die „Theologie der Revolution" repräsentative evangelischen Theologen, *Wendland*, *Gollwitzer* und *Shaull*, bezieht Sch. Stellung. Nach dem Vorstehenden kann es gar nicht anders sein, als daß er zu weitgehender Übereinstimmung mit Wendland, zu vorsichtig zurückhaltender Übereinstimmung mit Gollwitzer, dagegen zu entschiedener Ablehnung der Position von Shaull gelangt. – Volle Zustimmung verdient der kleine Schlußabsatz: „Sicher wird der Christ aus der eschatologischen Erwartung heraus zur Offenheit für den Wandel und zur Überwindung ungerechter Zustände seinen Beitrag leisten müssen. Revolutionäres Handeln geht aber das Risiko ein, auch das zu zerstören, was in Zukunft zur Sicherung der Freiheit deinen könnte." O. v. Nell-Breuning, S. J.

5. Philosophie- und Geistesgeschichte

Hamesse, Jaqueline (Hrsg.), Les Auctoritates Aristotelis, un florilège médiéval: étude historique et édition critique (Philos. médiévaux, tome XVIII). Gr. 8° (351 S.) Louvain 1974, Nauwelaerts. – Sowohl im Aristotelismus wie auch in anderen Bildungszweigen des Mittelalters spielte das florilegium eine wichtige Rolle. Dieses findet sich im MA in drei Formen: tabulae, alphabetisch geordnete Lexika; abbrevatio, compendium oder conclusiones, die sich mit bestimmten Werken einzelner Autoren befaßten; flores oder auctoritates, die Zitate eines oder mehrerer Autoren nach Stichwörtern ordneten. Im Bereich des Aristotelismus war die längst am weitesten verbreitete solcher Sammlungen die Auctoritates Aristotelis, Senecae, Boethii, Platonis, Apuleii et quorundam aliorum (153 Hss und 40 Editionen bis 1522). Dieses Werk setzt sich zusammen aus Sentenzen von Aristoteles, Metaphysica, Naturphilosophie, De animalibus; (Averroes) De substantia orbis; (Ps.-Aristoteles) De causis; Aristoteles, Moralphilosophie, Rhetorik, Poetik; (Ps.-Aristoteles) Rhetorica ad Alexandrum, De regimine principum (= Secretum secretorum), De

pomo et morte; Seneca, Ad Lucilium; (Ps.-Seneca = Martin v. Braga) De vita et moribus. De virtutibus; Seneca, De Beneficiis; Boethius, De consolatione philosophiae, (Ps.-Boethius) De disciplina scholarium; Platon, Timaeus; Apuleius, De deo Socratis; (Ps.-)Empedocles, De plantis; Porphyry, Isagoge; Aristoteles, Logik; Gilbertus Porretanus, VI Principia. Die Sentenzen werden von der jeweiligen Quelle nicht immer wörtlich übernommen. Viele Sentenzen, die Aristoteles zugeschrieben werden, stammen aus anderen Quellen, z. B. den Kommentaren des Thomas v. Aquin. Die Sentenzen aus Aristoteles selbst sind oft begleitet von anderen aus Kommentatoren wie Themistius, Averroes und Albertus Magnus. Die Herausgeberin vermutet, daß die ursprüngliche Zusammenstellung in der Pariser Artistenfakultät der Zeit zwischen 1267 und 1325 gemacht wurde und nennt Marsilius von Padua als den wahrscheinlichen Verfasser des Werks. Da das Werk in den Hss in verschiedenen Redaktionen zu finden ist, fußt die vorliegende Edition auf den sechs Wiegendrucken, von denen alle späteren abhängen. Der Text wird durch einen Apparat mit Lesarten und einen mit Zitatennachweisen ergänzt. Angesichts der Brauchbarkeit dieses Textes für die Identifizierung von den von mittelalterlichen Autoren zitierten Autoritäten, hat H. auch eine Computerauswertung des Textmaterials in 2 Bänden vorgelegt: *J. Hamesse*, Auctoritates Aristotelis: I (Louvain, 1972) mit einer Konkordanz aller wichtigen Wörter (Adverbien und Präpositionen ausgenommen), mit deren Kontexten (bis zu 100 Charakteren); II (Louvain, im Druck) mit Listen von grammatikalischen Formen, Häufigkeitslisten und einem Register der Zitatquellen. Diese drei Bände stellen einen bedeutenden Dienst an der Mediävistik dar: nicht nur als Edition eines wichtigen Textes und als Hilfe in dem Nachweis von Zitaten, sondern auch als Versuch in der Anwendung von Computertechniken in der Auswertung philosophischer Texte.

C. H. Lohr

Schweizer, Herbert, Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles (Symposion, 37). 8° (262 S.) Freiburg 1971, Alber. – Diese Münchener Dissertation geht davon aus, daß die politische Theorie sich in einer Krise befinde: Individuum und Gesellschaft, Gesellschaft und Staat, öffentliches und privates Leben, Ethik und Politik seien nicht mehr in einer Einheit verbunden. Die Ursache dieser Krise sieht der Verf. in einer ungeschichtlichen Sicht der menschlichen Praxis: Sie werde nicht durch die ihr angemessenen, sondern mittels theoretischer und poietischer Kategorien interpretiert. Der Einheit von Politik und Ethik bei Aristoteles stellt Schw. zunächst deren Auseinandertreten bei Augustin, das auf der christlichen Eschatologie beruhe, entgegen (12–20). Die praktische Philosophie des Aristoteles beruhe jedoch auf einer von ihr nicht mehr reflektierten Voraussetzung: Die griechische Polis, die die Einheit von Theorie und Praxis, Politik und Ethik gewährleiste, werde von Aristoteles als Endziel einer geschichtlichen Evolution angesehen. Die geschichtlichen Bedingungen der Polis seien nicht mehr hinterfragt. Das aber führe zu einem „überzeitlichen Verständnis der Politik". Die Ursache dafür sieht Schw. einmal darin, „daß die Praxis unter das Maß der Theorie als der höchsten Weise menschlichen Im-Werke-Seins gelangt", zum anderen in dem Verhältnis von Praxis und Poiesis: Die Praxis könne nicht in demselben Ausmaß wie die Theorie sich selbst zum Zweck haben; sie sei immer vom Gesichtspunkt des Nutzens abhängig und müsse sich „insoweit poietisch verhalten und entfalten"; die Poiesis gründe aber in der Weise des Wissens als Techne, welches eine Annäherung zum theoretischen Wissen darstelle. Aristoteles versuche also, die Praxis „mit theoretischen Leitbegriffen auszulegen", so daß diese von vornherein „im ‚Interpretament' der (theoretischen) Metaphysik gebrochen" sei. Er bereite auf diese Weise eine Entgeschichtlichung vor, die nach ihm sehr rasch einsetze und in der das Metaphysische mit der geschichtlichen Wirklichkeit lediglich durch eine „mehr als künstliche Konstruktion" zusammengehalten werde, die sich vor allem „in der Rechtstheorie als Lehre vom Naturrecht" darstelle (27–29). Diese These wird am Schluß des Buches abgeschwächt: Trotz gewisser Ansätze habe Aristoteles selbst nie den Schritt unternommen, das praktische Wissen dem theoretischen zu unterwerfen. Bei ihm werde noch gesehen, daß das theoretische Forschen immer einem praktischen Interesse unterliegt; das praktische Wissen bestimme, wie weit das

theoretische entfaltet werden müsse (235). Nach der eigenen Position des Verf. kann das Werk der Politik nur dann in seiner Wahrheit gesichert bleiben, „wenn es sich nicht überzeitlich theoretisch vom Geist her, sondern radikal praktisch, d. h. von der Freiheit her, auszulegen versteht" (31). Er, der sich selbst als „Grenzgänger zwischen den Sozialwissenschaften und der Philosophie" (9) bezeichnet, versteht seine Untersuchung „nicht... eigentlich historisch, sondern systematisch". Es komme ihm nicht darauf an, Aristoteles „reiner" als frühere Interpreten zu fassen, sondern die „hermeneutische Kraft" des Aristoteles „im Hinblick auf unsere so ganz andere Situation zu erproben" (10). – Die Arbeit bringt eine Fülle anregender Aspekte. Der logische Zusammenhang und die Konsistenz dieser Aspekte sind jedoch nicht immer zu sehen. Die Aristoteles betreffenden Thesen werden durch die oft mühsam zu lesenden Interpretationen m. E. nicht überzeugend bewiesen. Das sei durch einige, willkürlich herausgegriffene Beispiele belegt: Wenn man die Analyse der Entscheidung in EN III 5 im Auge hat, so ist m. E. die Behauptung des Verf. problematisch, Aristoteles verstehe die Entscheidung als Vermittlung zwischen Einzelnem und Allgemeinem (145). Die Unterscheidung Schw.'s zwischen einer „unthematisierten Urwahl" und einer „thematisierten Vorzugswahl" (154) trägt eine moderne Begrifflichkeit an Aristoteles heran. Wenn man die Behauptung, die menschliche Areté sei „in einer letzten Hinsicht nur als eine Unterart der universalen Natur, also als ein von der Natur festgelegtes Können, von Aristoteles begriffen" (134), durch EN 1106b15 beweisen will, so übersieht man den entscheidenden Unterschied zwischen ethischer Areté und Physis: Die Genauigkeit der Areté besteht im Treffen der Mitte; diese läßt sich aber nicht durch einen allgemeinen Satz festlegen, sie ist vielmehr durch die praktische Vernunft jeweils den Umständen entsprechend neu zu bestimmen (EN 1106a31ff.; 1139a6ff.).

F. Ricken, S. J.

Van Winden, J. C. M., An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine (Philosophia Patrum, 1). Gr. 8° (X u. 133 S.) Leiden 1971, Brill. – Das Buch gibt den griechischen Text der ersten neun Kapitel von Justins „Dialog mit Tryphon" nach der Ausgabe von Goodspeed (in: Die ältesten Apologeten, 1914) mit wenigen Textänderungen (7–15), eine kurze Inhaltsübersicht (Survey: 16–19) und einen ausführlichen, den Text Satz für Satz erklärenden Kommentar (20–125). Dankenswerterweise ist der Text in einem lose beigelegten Heft ein zweites Mal gedruckt, so daß man ihn beim Lesen des Kommentars ohne Zurückblättern vor sich haben kann. Die kommentierten Kapitel enthalten die Einleitung des Gesprächs mit Tryphon, in der Justin diesem seinen philosophischen Werdegang bis zum Platonismus und seine Bekehrung zum Christentum erzählt, die als durch ein Gespräch mit einem unbekannten alten Weisen veranlaßt dargestellt wird. Der Text ist bedeutsam als ältestes Zeugnis der Auseinandersetzung des Christentums mit dem (mittleren) Platonismus. Trotzdem muß es auffallen, daß das Buch nur fünf Jahre nach einem anderen, ganz demselben Gegenstand gewidmeten Buch erschienen ist (Niels Hyldahl, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins [Kopenhagen 1966]). Man versteht diese „Wiederholung", wenn man sieht, daß v. W. an Ergebnissen Hyldahls (H.) immer wieder Kritik übt, obwohl er zugibt, daß sein Buch einen beachtenswerten Fortschritt in der Justinusforschung bedeutet (1). Übereinstimmung zwischen beiden besteht darin, daß der Dialog eine literarische Fiktion ist. Gegensätzlich ist dagegen schon das Urteil über den Wert der überlieferten Textgestalt, die auf eine einzige Pariser Hs aus dem 14. Jh. zurückgeht. Während H. den Text, namentlich der Einleitung, für verderbt hält und deshalb viele Änderungen vornimmt, hält v. W. den Text für gut überliefert und beschränkt sich auf wenige Eingriffe in den Textbestand. Doch meint auch er mit manchen anderen, in Kap. 3, 5 das θεόν in τὸ ὄν ändern zu müssen. Das ist verständlich, wenn man nur den vorangehenden Satz beachtet, in dem die Philosophie als Wissen τοῦ ὄντος bezeichnet wird. So erscheint die Frage „Was aber nennst du Gott?" unvermittelt. Beachtet man aber den folgenden Satz, in dem offenbar erklärt werden soll, was das Wort θεός bedeutet, so erscheint diese Antwort auf eine Frage τὸ ὄν ... τί καλεῖς nicht nur unvermittelt, sondern unverständlich. Die Erklärung, die v. W. dafür versucht (60), scheint wenig glaubhaft. – Inhaltlich scheint der wichtigste

Gegensatz zwischen H. und v. W. zu sein, daß H. einen völligen Bruch Justins mit der griechischen Philosophie annimmt und die Bezeichnung „christlicher Philosoph" für ihn ablehnt, v. W. dagegen schon im Titel seines Buches ihn als „christlichen Philosophen" bezeichnet. Tatsächlich beruft sich Justin in seiner Apologie mehrmals auf heidnische Philosophen. Und wenn v. W. seine Beweisführung im Dialog Kap. 4–5 eine *deductio ad absurdum* nennt (109), so heißt das, Justin bediene sich einer philosophischen Methode. Gewiß will Justin auch damit, daß er das Christentum als die wahre Philosophie bezeichnet, weder sagen, Christentum und Philosophie seien begrifflich dasselbe, noch behaupten, bei denen, die gewöhnlich „Philosophen" genannt werden, finde sich nichts, womit sich abzugeben für einen Christen sich lohne. Schwierig dürfte es allerdings sein zu bestimmen, in welchem Sinn Justin das Wort „Philosophie" verstand, wenn er sich selbst als einen „Philosophen" betrachtete. J. de Vries, S. J.

Boethius, Consolatio Philosophiae. Eingeleitet, ausgewählt und erläutert von *Franz Xaver Herrmann*. Text – Kommentar (Aschendorffs Sammlung Lateinischer und Griechischer Klassiker). 2 Bdch. 8° (XII u. 69 S. [Text]; 120 S. [Kommentar]) Münster 1974, Aschendorff. – Der Text der Consolatio wird in einer Auswahl geboten, die den Gedankengang des Gesamtwerkes, der auf die Höhepunkte im III. und V. Buch zustrebt, hervortreten läßt. Das Textbändchen enthält außer einer Einführung in Boethius' Leben und Werk, in den historischen und philosophischen Hintergrund und die literarische Form der Consolatio auch didaktische Empfehlungen. Der Kommentar erläutert nach einer Übersicht über die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Boethius bei den einzelnen Sinnabschnitten deren Funktion im Ganzen und bringt sprachliche und sachliche Erklärungen sowie weiterführende Hinweise. Die Bändchen sind zunächst für den Gebrauch an höheren Schulen gedacht, bieten aber in ihrer hervorragenden Qualität und angesichts der geringen Sprach- und Geschichtskenntnisse vieler Philosophiestudenten auch eine wertvolle Hilfe oder (ggfs. mit wenigen Textergänzungen) eine Grundlage für Seminarübungen. W. Brugger, S. J.

Bazan, Bernardo (Hrsg.), Siger de Brabant: Ecrits de logique, de morale et de physique (Philos. médiévaux, tome XIV). Gr. 8° (196 S.) Louvain 1974, Nauwelaerts. – Dies ist die letzte einer Anzahl von Veröffentlichungen, die den Schriften Sigers von Brabant gewidmet sind. Diese Bände, die in der in Louvain unter Leitung von Canon Van Steenberghen betreuten Reihe Philosophes médiévaux (= PM) erschienen sind, enthalten moderne kritische Ausgaben all jener Werke, die Siger ohne Zweifel zugeschrieben werden können. Nach beinahe 70 Jahren kritischer Auseinandersetzung mit der Überlieferung ist es gelungen – vor allem anhand der Arbeiten von Mandonnet (1908–11), Grabmann (1924), Stegmüller (1931), Van Steenberghen (1931–42), Zimmermann (1956) und Dondaine und Bataillon (1966) –, Kanon und Chronologie der Siger'schen Werke mit einiger Sicherheit festzulegen. Die Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen: Compendium super De generatione et corruptione (ca. 1265; hrsg. in diesem Band PM XIV), Sophisma Omnis homo (ca. 1268; PM XIV), Quaestiones in III De anima (ca. 1268/70; hrsg. B. Bazán, PM XIII), Quaestio Utrum haec sit vera (ca. 1269; PM XIV), Quaestiones in Physicam I–II (ca. 1269; PM XIV), De intellectu (verlorengegangen; ca. 1270/71), De aeternitate mundi (1271/73; hrsg. B. Bazán, PM XIII), Quaestiones logicales (ca. 1271; PM XIV), De necessitate et contingentia causarum (1271/72; hrsg. J. Duin, PM III), Impossibilia (ca. 1272; PM XIV), Quaestiones naturales (Paris) (ca. 1272; PM XIV), Quaestiones morales et naturales (Lisbon) (1273/75; PM XIV), De anima intellectiva (1273/74; hrsg. B. Bazán, PM XIII), Quaestiones in metaphysicam (1272/74; hrsg. C. A. Graiff, PM I), De felicitate (verlorengegangen; ca. 1273/76), Quaestiones super De causis (1274/76; hrsg. A. Marlasca, PM XII). Unter den in diesem Band enthaltenen Texten sind zwei – Compendium super De generatione und Sophisma Omnis homo – hier erstmalig veröffentlicht, ediert von B. Bazán. Mit einer Ausnahme sind auch die übrigen Texte von B. kritisch überarbeitet worden; de Quaestiones in Physicam I–II sind von A. Zimmermann (Köln), in dessen Doktorarbeit sie ursprünglich erschienen

sind, neu herausgegeben worden. – Neben den Texten enthält der Band eine allgemeine Einleitung sowie spezielle Einleitungen zu den einzelnen Werken. Zwar ist im Zusammenhang mit den Werken, bei denen es fraglich ist, ob sie Siger zuzuschreiben sind (insbes. der Sententia super IV Meteororum) noch sehr viel zu tun; die vorliegenden Texte bilden aber eine sichere Grundlage für die weiteren Erforschungen von Sigers Entwicklung in die Richtung eines Aristotelismus, der orthodoxer und leichter mit dem christlichen Glauben zu vereinbaren war.

G. Beasley

Van Steenberghen, Fernand, Introduction à l'étude de la philosophie médiévale (Philos. médiévaux, tome XVIII). Gr. 8° (611 S.); derselbe, La Bibliothèque du philosophe médiéviste. Complément du tome XVIII: Introduction à l'étude de la philosophie médiévale (Philos. médiévaux, tome XIX). Gr. 8° (577 S.) Louvain 1974, Nauwelaerts. – Zum Anlaß des 70. Geburtstages von Canon Fernand Van Steenberghen, Prof. an der Katholischen Univ. Louvain, haben ihm seine Kollegen, Schüler und Freunde diese beiden Sammlungen seiner Aufsätze und Rezensionen zusammengestellt. Die Mediävistik verdankt Prof. Van Steenberghen nicht nur seine philosophischen Veröffentlichungen zur Ontologie, Erkenntnislehre und Gottesproblematik, sondern auch seine Tätigkeiten als Lehrer mehrerer Generationen junger Mediävisten, als Organisator von Forschungsprojekten und als Autor. Seine Veröffentlichungen, insbesondere Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites (1931/42), Aristote en Occident: Les origines de l'aristotélisme parisien (1946), Le XIII^{e} siècle, in Le Mouvement doctrinal du IX^{e} au XIV^{e} siècle (1951), The Philosophical Movement in the Thirteenth Century (1955), La Philosophie au XIII^{e} siècle (1966), rücken die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie in ein neues Licht, besonders bezüglich ihres Verhältnisses zum christlichen Dogma und zeigen die ganze Tiefe der den naiven Wissenschaftsauffassungen des 13. Jhs. zugrundeliegenden metaphysischen Spekulation. – Der erste der oben genannten Bände umfaßt etwa 30 Aufsätze oder Vorträge, die eine Geschichte der Geschichtsschreibung der mittelalterlichen Philosophie, ein Programm für zukünftige Forschung, Erwägungen zur Beziehung zwischen Mittelalterstudien und der Neugeburt thomistischer und anderer philosophischer Richtungen des Mittelalters, monographische und synthetische Betrachtungen zu lateinischem Aristotelismus und Averroismus enthalten. Nützlich ist auch eine vollständige Bibliographie der 241 Veröffentlichungen des Autors und eine Liste von 78 von ihm betreuten Promotionsarbeiten. – Der 2. Band enthält etwa 350 Rezensionen, die der Autor im Laufe seiner wissenschaftlichen Karriere veröffentlicht hat. Das Material dieses Bandes – geordnet unter den Rubriken „bibliographische Hilfsmittel", Editionen und Übersetzungen, Monographien, synthetische Werke, Festschriften – bietet eine panoramische Übersicht über die Literatur, die sich im Laufe der letzten 50 Jahre mit mittelalterlichem Denken befaßt hat. Als solche stellen diese beiden Bände eine wertvolle Einführung in das Studium der mittelalterlichen Philosophie dar. Es ist das hohe Verdienst Van Steenberghens, das Augenmerk der Forschung auf die Rolle des Aristotelismus in der Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie gelenkt zu haben. In seiner eigenen Arbeit hat er sich natürlich in erster Linie Thomas v. Aquin und dem 13. Jh. zugewandt. Obwohl die Erforschung späterer Formen des Aristotelismus, wie sie sich vom 14. bis zum 16. Jh. entfalteten, die Aufgabe zukünftiger Generationen bleibt, ist die Grundlage dafür von Forschern wie Van Steenberghen gelegt worden. – Das Erscheinen dieser Bände ist ein erfreulicher Anlaß, unseren Glückwünschen und unserer Dankbarkeit Ausdruck zu geben. C. H. Lohr

Holz, Harald, Thomas von Aquin und die Philosophie. Ihr Verhältnis zur thomasischen Theologie in kritischer Sicht. Gr. 8° (88 S.) München – Paderborn – Wien 1975, Schöningh. – Auf fast allzu engem Raum wird hier die Problematik der Thomanischen Synthese von Philosophie und Theologie entwickelt. Die Synthese der beiden *philosophischen* Strömungen, Aristotelismus und Neoplatonismus, sei geglückt (22, 51). Deren Synthese aber mit der biblischen und der kirchlich-dogmatischen Tradition bleibe problematisch (ebd., 34). Denn es handle sich letztlich um den Anspruch einer umgreifenden Offenbarungs*ontologie* (ebd., 26,

52), und deren Struktur verstelle den ursprünglich biblisch-offenbarungstheologischen Charakter. Darum auch das Abgleiten in Dogmatizismus, der den Keim einer spekulativen Systematisierung enthalte, „wie er in der mittelalterlichen Scholastik unübertroffen ausgefaltet" worden sei (53). Das alles wird in sehr kompakter und oft auch schwieriger Weise durchgeführt, zudem in einem „systemmorphologischen" Vergleich mit der Kantischen Problematik der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, welch letztere ja ebenfalls einen neuen, nicht so ohne weiteres integrierbaren Ansatz in einem (philosophischen) „Glauben" versucht (37 ff., 42 ff.). Die „Skizze eines Alternativentwurfs des Verhältnisses von Glauben und Wissen" (55 f.) zentriert sich um die „Aposteriorität" des Glaubens als personal-existenzielles Freiheitsverhalten gegenüber der Apriorität evidentiellen Wissens in der Wissenschaft. Der Verf. spricht, in Anlehnung an einen Ausdruck Schellings, von „metaphysischem Empirismus" (57). Dieser Ansatz wird nur erst programmatisch formuliert, zumal das Verhältnis zwischen so gefaßter Apriorität und Aposteriorität. Hier dürfte trotz allem das Problem einer Synthese nicht eigentlich von Glauben und Wissen, sondern von Theologie und Philosophie wiederkehren – oder soll Theologie als Wissenschaft aufgegeben werden? Manche Fragen hätte man an dieses Programm zu stellen. Wird die Kritik von Duns Scotus an der Analogie der Seienden bzw. des Seins akzeptiert (31, vgl. auch 26 Anm. 18)? Dann scheint die Thomanische Synthese tatsächlich hinfällig zu werden. Übrigens spricht H. anderswo von der Nicht-Eindeutigkeit des Ausdrucks „Sein" (34): Wie soll diese sich von Seinsanalogie unterscheiden? – Hingewiesen sei noch (anderes muß hier zurücktreten) auf einen im Gedankenprozeß des Verf. wie auch überhaupt innerhalb der Vermittlungsproblematik zwischen Philosophie und Theologie wirksamen (systemfunktionalen) Fragepunkt: Der Stellenwert des *Willens* in der Thomanischen Ontologie/Metaphysik (gerade auch im Zusammenhang mit dem Begriff der Person, vgl. 27, 29, 33). Von Wille (Gottes) sei bei Thomas erst im Kontext der Schöpfung (aus nichts) die Rede (27, 32). Das stimmt so wohl nicht. Thomas diskutiert die Notwendigkeit, Gott Wille und Liebe zuzuschreiben, durchaus im Rahmen der „perfectiones purae", wie auch und grundsätzlich in bezug auf die Trinität. Die spekulativen Ergebnisse des (selbstverständlich zitierten) Buches von Kl. Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten (München 1971, vgl. ThPh 47 [1972] 429 ff.), scheinen nicht voll ausgewertet zu sein. Dann darf man aber nicht von einem einseitigen Intellektualismus bei Thomas reden, obschon, das wird ja immer wieder zugegeben, die Thomanische Konzeption des Ineinander von Wissen und Wollen nuanciert werden muß. Die hochinteressante Studie H.s kann dazu einen neuen Anstoß geben. – Eine Kleinigkeit: Warum wird S. 63 Anm. 4 unter den Stellen, die wissenschaftstheoretische Reflexionen auf die Theologie enthalten, nicht die einschlägige quaestio aus In Boet. De Trinitate erwähnt?

H. Ogiermann, S. J.

Gentile, Giovanni, La filosofia di Marx. Studi critici. 5ª edizione riveduta e accresciuta a cura di *Vito A. Bellezza* (Biblioteca Sansoni, 89). 8° (311 S.) Firenze 1974, Sansoni. – Der vorliegende Band, 1899 zum ersten Mal veröffentlicht, umfaßt zwei Essays über die Philosophie von K. Marx. Der erste Essay (Una critica del materialismo storico) legt aus und kritisiert den historischen Materialismus als eine Philosophie der Geschichte. Nach G. stammte die eigentümliche Geschichtsphilosophie Marx' nicht aus der Philosophie (d. h. aus der Hegelschen Philosophie), sondern aus seiner Absicht, in der Philosophie Stellung zu nehmen, nachdem seine Untersuchungen über Fragen der Nationalökonomie und der Geschichte ihn schon zu seiner revolutionären Geschichtstheorie geführt hatten. Diese Interpretation scheint durch das bestätigt, was F. Engels im Vorwort vom 28. Juni 1883 zum Kommunistischen Manifest schrieb. Im zweiten Essay (La filosofia della prassi) untersucht der Verf. unmittelbar die Philosophie Marx' und stellt dabei die These auf, nach der diese Philosophie ein metaphysischer Materialismus ist. Marx sei aufgrund einer irreführenden Analogie zur Ansicht gekommen, daß seine national-ökonomische Auffassung der Geschichte mit dem Materialismus zusammenhängt, der von der hegelschen Linken entworfen und dann von Moleschott, Vogt und Büchner weitergeführt wurde. Dieses Buch G.'s wurde auch Lenin bekannt, der unter dem Stichwort „Karl Marx", im russischen Enzyklopädi-

schen Wörterbuch (Granat) 1915 veröffentlicht, auf es hinwies als eine der bedeutendsten Studien über Marx von seiten nicht marxistischer Philosophen. Den zwei Abhandlungen hat der Herausgeber den Briefwechsel Gentile – Croce hinzugefügt, der die Diskussion über den historischen Materialismus betrifft, wie auch den Briefwechsel Gentile – Labriola. Als letzte kommen noch zwei Briefe aus derselben Zeit, die G. Sorel an G. schrieb. Auf diese Weise wird der Leser zum Ausgang des 19. Jh. zurückgeführt, zu einem Zeitabschnitt der Geistesgeschichte Italiens, der mit A. Labriola, B. Croce und G. selbst eine kurze, aber intensive Auseinandersetzung mit dem marxistischen Denken darstellte. G. B. Sala, S. J.

Stegmüller, Wolfgang, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. 2 Bde. Je 8° (LV u. 730 S.; XXI u. 566 S.) Stuttgart 1975, Kröner. – Der erste Band erscheint nunmehr in 5. Auflage. Er hat seinen Platz unter den Einführungen in die Geschichte der Gegenwartsphilosophie gefunden. Er deckt sich – abgesehen von dem Anhang über die Sprachtheorie Noam Chomskys, der erweitert in den 2. Band übernommen wurde – im wesentlichen mit dem Inhalt der 4. Auflage. Ergänzt wurde die Bibliographie, korrigiert wurde der Abschnitt über analytische Ethik. Der zweite Band bringt 5 neue Kapitel: Philosophien der Sprache (Chomsky, Montague, Austin und Searle), Konvergierende Tendenzen in der heutigen Philosophie (Føllesdal, von Wright, Kripke), Evolution des Kosmos, Evolution des Lebens (Monod, Eigen, Kuhn), Evolution des Wissens (Kuhn und Kuhnkritik). Dieser 2. Bd. unterscheidet sich in der Wahl der Methode nicht unerheblich vom ersten. Der erste läßt einem referierenden Teil einen kritischen folgen. Der zweite wählt die Methode „kritisch gedanklicher Rekonstruktionen", die St. sehr verschieden realisiert. Kritische Umdeutungen (zur Theorie von Wrights), logische oder inhaltliche Rekonstruktionen wechseln mit plaudernden Darstellungen. Dieser dauernde Wechsel der Methode ist inhaltlich und formal kaum gerechtfertigt, wohl aber vonnöten, weil St. ein etwas gebrochenes Verhältnis zu den Naturwissenschaften (vor allem zur Physik) nicht verbergen kann. Da bleibt denn kaum etwas anders als die „Methode" des Plauderns oder reinen (mitunter vereinfachenden und verfälschenden) Referierens übrig, das kaum durch den Begriff „kritische Rekonstruktion" abgedeckt werden kann. – 1., 2. und 5. Kapitel lesen sich gut. Sie stehen in sinnvoller Fortsetzung des im ersten Band Geleisteten. Das gilt nicht für die „naturphilosophischen" dritten und vierten Kapitel. Das hier Gebotene übersteigt kaum Volkshochschulniveau und ist mitunter eine Zumutung. Obschon der Verf. Marxistische Philosophie beharrlich als „Gegenwarts*theologie*" qualifiziert, hätte es dem Band besser getan, wenn statt der naturwissenschaftlich dilettantischen Abschnitte eine Behandlung der kritischen Theorie, des Positivismusstreits oder der „Systemphilosophie" eingesetzt worden wäre. – Um einen Einblick in die Qualität der naturwissenschaftlich angelegten Kapitel zu geben, seien hier einige Notizen vorgestellt. 1. Der zweite Hauptsatz der Thermodynamik wird beharrlich als eine Theorie vorgestellt, nach der eine „Abnahme der Ordnung" dargestellt würde (408, 417, 425). Das ist falsch. Der Satz behauptet ausschließlich, daß ein thermodynamisch ungestörtes System in den thermodynamisch wahrscheinlicheren Zustand tendiert. Das kann durchaus ein System größerer Ordnung sein. Dabei sollte man sich allerdings bewußt sein, daß es naturwissenschaftlich außerordentlich schwierig ist, Ordnung zu quantifizieren. 2. Mir ist kein Physiker bekannt, der, wie St. behauptet (334), die Gültigkeit des Kausal*prinzips* leugnet. Geleugnet wird allenfalls die Brauchbarkeit des theoretischen Begriffs „Ursache" in weiten Gebieten der Physik, die eindeutige Bindung von Ursache und Wirkung (Kausal*satz*) ... 3. St. spricht von Antielektron-Neutrino (356). Richtiger müßte es heißen Anti-Elektronneutino (ν_e-). 4. Die „Gleichung" $E=mc^2$ besagt keineswegs nach Einstein, daß Masse und Energie „nur zwei Aspekte derselben Sache" sind (357), sondern setzt Masse und Energie zueinander in einen quantitativen Bezug. 5. Die Beschreibung „virtueller Emission" ist bis an die Grenze des Falschen vulgarisiert, wenn St. schreibt: „Führt man dem Proton eine entsprechende Menge Energie zu, so versuchen zwei Pi-Mesonen, sich aus seinem ‚Mesonenpelz' loszulösen. Falls die Energie nicht ganz genügt, so lugen die beiden Dinge nur für einen winzigen Augenblick ins Dasein (!) und werden vom Proton sofort in den besagten Pelz zurückgeholt und verschwinden wieder" (357). 6. Der

Verf. behauptet, daß „für den Theisten ... der kosmische Prozeß ein einmaliges geschichtliches Ereignis" ist, und dieser könne daher eine „in Zeit anfanglose Welt" nicht akzeptieren (373). Das ist falsch. Der Theismus kann wesentlich nicht mit naturwissenschaftlichen Fakten in Widerspruch stehen. 7. Den Spiritualismus in die Nähe von Dispositionsprädikatoren zu stellen (374), ist ebenfalls recht eigentümlich. 8. St. behauptet, daß am Anfang der biologischen Entwicklung kein Sauerstoff vorhanden gewesen sei. Das ist allenfalls richtig, wenn er „freien Sauerstoff" meint. 9. Die Wasserstoffbrückenbindungen sollen *sich* bei dem Reduplikationsprozeß öffnen (395). Das tun sie aber nicht, sondern die Bindung wird enzymatisch gelöst. Die Menge der naturwissenschaftlichen Ausstände ließe sich auf ein knappes Hundert vermehren. – Schade, daß man mit den sehr wertvollen Kapiteln etwa über Sprachphilosophie oder wissenschaftliche Revolutionen auch solchen Unsinn einkaufen muß. Sieht man von den gut 100 Seiten naturwissenschaftlichem Dilletantismus einmal ab, ist der Rest jedoch fast ebenso lesenswert wie der erste Band.

R. Lay, S. J.

Deckers, Marie-Christine, Le vocabulaire de Teilhard de Chardin. Les éléments grecs. – Gr. 8° (XII u. 212 S.) Gembloux 1968, Duculot. – Es handelt sich hier um eine Arbeit aus dem „Centre de lexicographie française de l'Université Catholique de Louvain". In der Einleitung weist D. auf das „Phänomen Teilhard" hin (V). Im April 1955 starb Teilhard, einsam, nur einem mehr oder weniger großen Kreis von Verwandten und Freunden nach Leben und Ideen bekannt. Heute dagegen stehen seine Werke in allen Bibliotheken, und seine Ideen werden auf der ganzen Welt diskutiert. Die Verfasserin vermutet nun, daß „dieses Phänomen nicht zu übersehende Folgen für das französische Vokabular haben könnte" (V). Alle Kommentatoren Teilhards sprechen von der „Originalität des Teilhardschen Lexikons". Seine neuen Gedanken erforderten ein neues sprachliches Gewand. D. zeigt nun, (a) wie Teilhard bei diesem Bestreben, seine neuen Ideen sprachlich zu fassen, auf die griechische Sprache zurückgriff; und wie er (b) hierbei einer französischen Zeittendenz entgegenkam. Die Studie bezieht sich auf alle damals veröffentlichten Werke Teilhards: 9 Bände Werkausgabe, 5 Cahiers, Hymne an das Universum, Je m'explique, 6 Briefbände und die Kriegsschriften. Die naturwissenschaftlichen Schriften wurden nur hie und da konsultiert (besonders aus Gründen des Vergleichs). Für eine lexikologische Studie durften natürlich auch die noch nicht veröffentlichten wichtigsten Schriften nicht außer acht gelassen werden, zumal der größte Teil dieser Artikel ab 1946 abgeschlossen wurde, zu einer Zeit also, als sich die Tendenz, auf griechische Wortbildungen zurückzugreifen besonders kraß bei Teilhard offenbarte. Das Ziel D.s ist es, nicht nur zu zeigen, „was Teilhard zum französischen Wortschatz hinzugefügt hat, sondern ihn auch als einen Zeugen der Geschichte der französischen Sprache in unserem Jahrhundert zu betrachten" (VII). Der Stoff wird in 2 Teilen dargeboten: Im 1. Tl. („Formation") wird die Phonetik, Graphik, Morphologie und Etymologie behandelt; der 2. Tl. ist dann der Semantik gewidmet. Hier untersucht D. zuerst allgemein die Gründe für einen Bedeutungswandel der Teilhardschen Neubildungen und versucht, letztere zu klassifizieren, um dann in einer detaillierten Analyse einige spezielle Bedeutungsänderungen aufzuzeigen. Als Resultat kann man mit der Verfasserin feststellen (153): Die solide humanistische Bildung Teilhards bewahrte ihn vor den auffälligen Fehlern in der Anwendung griechischer Wortbildungen; aber man kann nicht leugnen, daß er auch wie Zeitgenossen von der „Epidemie" („la grécomanie") angesteckt war. Das außerordentlich fleißig und kenntnisreich gearbeitete Buch schließt mit einer Zusammenfassung (153–163), einer umfangreichen Bibliographie (164–175) und einem Verzeichnis der griechischen Zitate bei Teilhard.

A. Haas, S. J.

Virgoulay, René/Troisfontaines, Claude: Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique I. Oeuvres de Maurice Blondel (1880–1973). Gr. 8° (240 S.) Louvain: Inst. supérieur de philos. 1975, Auslieferung: Éd. Peeters, Louvain (= Centre d'Archives Maurice Blondel 2). – Dank der Arbeiten von H. Duméry, A. Hayens „Bibliographie blondélienne", in: Teoresi 7 (1952) 5–87 und schließlich deren Fortführungen (ebd. 17 [1962] 295–320 sowie Rev. portug. de

filos. 29 [1973] 434–444) u. a. m. war auch bisher eine relativ gute Übersicht über die Arbeiten Blondels und die Sekundärliteratur zu seinem Werk möglich. Die vorliegende Bibliographie sprengt aber die Dimension der vorgenannten reinen Titellisten. Schon der hier zu besprechende, den Werken B.s vorbehaltene Band benötigt etwa doppelt soviel Raum wie die drei genannten Listen. Der Grund dafür liegt einmal in der Ausweitung des Titelmaterials: Manche von H. de Lubac in seinen Ausgaben der Korrespondenz B.s erstmals genannten „Blondeliana" wurden exakt verifiziert, weitere bislang unbekannte Arbeiten – besonders aus der Frühzeit B.'s –, mehrere pseudonyme Schriften und die Mitarbeit an Werken anderer Autoren wurden sorgfältig verzeichnet. Vor allem aber enthält der Band zu (fast) allen Titeln – teils umfangreiche – Annotationen. Diese geben z. T. Hinweise zur Werkgeschichte, bieten Kurzkommentare der Bearbeiter, Auszüge aus Briefen, zeitgenössischen Stellungnahmen, Waschzetteln u. a. m. Die sehr unterschiedliche Gestaltung dieser Annotationen mag zwar einem Formalisten nicht gefallen; durch den Abdruck von teilweise sehr schwer zugänglichem Material, durch manche zeitgeschichtlichen Hinweise und viele andere Hilfen wird dieser formale Mangel aber mehr als kompensiert. So ist diese Arbeit eigentlich keine bloße Bibliographie, und das Ziel der Verfasser, ein Werk zu schaffen, das nicht nur konsultiert, sondern auch gelesen werden kann (vgl. S. 6) ist durchaus erreicht. Verschiedene Übersichten – im Gegensatz zu Hayens Arbeit aber leider keine Register – beschließen den Band, der für jeden, der sich wissenschaftlich mit Blondel beschäftigt, ohne Übertreibung als unentbehrlich bezeichnet werden kann. Nur für wenige Philosophen dürften ähnliche Arbeitsmittel zur Verfügung stehen. – Ein Problem für den Benutzer könnte sich höchstens bei manchen Zuschreibungen ergeben. Angesichts der sonst so ausführlichen Kommentierung hätte man hier oft gerne mehr gewußt (vgl. Nr. 95; gut dagegen etwa bei Nr. 54). Doch dürften sich diese Fragen im Bedarfsfall leicht mit Hilfe des Löwener Blondel-Archivs klären lassen. – Die Redaktion der Arbeit ist mit außerordentlicher Sorgfalt durchgeführt worden. Viele kleine Versehen der früheren Bibliographen sind berichtigt. Nur in wenigen Fällen sind – durchweg unbedeutende – Fehler übernommen worden. Zu korrigieren sind: Nr. 99, Z. 3: 225–49; Nr. 130, Z. 2 f.: 5–21; 163–84; 449–71; Nr. 159, Z. 13: Wehrlé; Nr. 218, Z. 5: P. – oder G. Audiat?; Nr. 332, Z. 3: 5–177. Nicht aufgeführt ist die von H. Bouillard in den Archives de phil. 27 (1964) 124–6 teilweise mitgeteilte „Ébauche d'un plan pour ‚l'esprit chrétien'". – Man darf gespannt sein, ob den Autoren eine ähnlich perfektionistische Bibliographie der Sekundärliteratur gelingen wird. Aber auch jetzt schon gehört dieses Werk in alle entsprechenden philosophisch-theologischen Bibliotheken.

A. Raffelt

Kampits, Peter, Gabriel Marcels Philosophie der zweiten Person. 8° (212 S.) Wien-München 1975, Oldenbourg. – Das modische Interesse an Philosophie der Existenz ist abgeflaut, um so besser für diese Philosophie selbst; denn nun kann ihr Grundwille in Reinheit hervortreten und sich ruhiger Kritik stellen. K.'s Monographie über G. Marcel sucht beides. Der Kern des Marcelschen Denkens wird in einer Philosophie der „zweiten Person" erblickt (wie M. selber sie nennt, vgl. 19), die Kritik wendet sich gerade gegen gewisse Momente einer „Abwertung" des konkreten Du inmitten dieser Philosophie. – Die ursprüngliche Beziehung zum „andern" darf primär nicht in gesellschaftlichen Strukturen, in sozialpolitischen Bezugssystemen gesucht werden, sondern im Sein zum andern als Du. Dennoch erhebt M.'s Philosophieren auch Anspruch auf den (von M. Theunissen eingeführten) Titel „Sozialontologie" (11). Die Bestimmung des andern als „zweite Person" oder als Du liegt dem Bereich der gesellschaftlichen Bezogenheit jedenfalls voraus (13). Entscheidend bleibt, wie in allen Darstellungen der Marcelschen Philosophie, daß er „Ontologie" will, wobei „Sein" vom Du her, und umgekehrt das Du vom Sein her verstanden wird. Was aber heißt Sein, gar „das" Sein? K.'s Buch bemüht sich um diese Wechselbezüge und ihre Implikationen. Nach Kap. 1 über den Ort der Frage nach dem andern innerhalb der Grundstellung des Denkens M.'s folgt Kap. 2 zur Frage nach dem andern als Frage einer „konkreten" Philosophie, darauf Kap. 3 über die „Frage nach dem andern als Frage nach dem Du". Kap. 4 thematisiert den Gegensatz zum Sozialgesellschaftlichen, Kap. 5 „die Vollendung der Frage nach

dem Du in der Frage nach dem absoluten Du". Kap. 6 faßt schließlich die möglichen Einwände zusammen unter dem Titel: „Die Neigung zur Auflösung des Gegenüber von Ich und Du als Folge der Abwertung des konkreten Du." Man sieht, diese Einwände betreffen nicht etwa nur sekundäre Positionen, sondern durchaus den zentralen Punkt. – Im einzelnen mögen zur Darstellung der existentiellen Philosophie M.'s ein paar Hinweise genügen, denn prinzipiell Neues läßt sich im Vergleich zu früheren monographischen Einführungen kaum erwarten. Wer sich in M.'s Schriften einigermaßen auskennt, dem wird wohl vor allem auffallen, wie genau K. den Übergang vom Bezug zum andern zur Einheit mit ihm als Du im „Wir" entwickelt: auf dem Wege der Destruktion des Ich als (kartesianisches) Selbstbewußtsein (47 ff.), der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung (53 ff.) und der „Dialektik" (von Frage und Antwort) hin auf das Du als von mir „angerufenes" (15, 81 ff., 102 ff.), das in der personalen Liebe sich vergegenwärtigt. Die Bedeutung der Treue für das in der Liebe erschlossene Du wird sorgsam interpretiert. Von daher erscheint der Tod als „Krisis und Vollendung der Liebe" (145 ff.). – Verhältnismäßig kurz geht K. auf den Gegensatz zum „Gesellschaftlichen" ein, betont aber mit Recht die Vielfalt der Zwischenstufen bis hin zur eigentlichen Du-Erfahrung: M. vertritt keineswegs eine esoterisch-elitäre Du-Philosophie. Was die Verankerung aller menschlichen Du-Beziehung im „absoluten" Du angeht, so liegt dem Verf. daran, die unsystematischen Bemerkungen M.'s in ihrer inneren Konvergenz zu erhellen und nachzuvollziehen; wir haben hier eine wertvolle Synthese der Einzelgedanken vor uns (177 ff.). Nun zeigt sich zugleich jene angedeutete „Gefahr" der Abwertung des konkreten Du, insofern K. zufolge letzten Endes es doch Gott allein zu sein scheint, den der Mensch liebt, wenn er sein Du liebt: der Charakter der „unbedingten" Liebe und Treue rechtfertigt sich ja allein Gott gegenüber. Dann ließe sich der Satz „Wenn man ein Wesen wirklich liebt, dann liebt man es in Gott" in den Satz umkehren: „Wenn man ein Wesen liebt, dann liebt man Gott in ihm" (193). Ferner sieht K. eine Abwertung des konkreten Du darin, daß dessen „Gegenwart" nach dem Tode sich doch schließlich in meiner eigenen Innerlichkeit begründet (157 f., 194), und der Leib, die Leibhaftigkeit des andern irgendwie als Hindernis der Liebe, die ja dem Objektivierbaren entgegenwirkt, empfunden wird. Das sei im Grunde gegen M.'s fundamentale These von der „Inkarnation" als Angelpunkt existentieller Ontologie (192). Es erhebt sich der Vorwurf einer gewissen „Spiritualisierung" der Liebe (155, 201 f.). Obschon diese Bedenken vorsichtig und eher fragend als thetisch vorgebracht werden, scheinen sie dem Verf. sehr ernst gemeint zu sein. Möglicherweise zeigen sie aber zutiefst nur an, daß auch Leibhaftigkeit eine immanente Relativität und Vorläufigkeit besitzt, die erst im Glauben an die „Auferstehung des Fleisches", den M. ja bekennt, selbst wieder relativiert werden. Und das Ineinander von Menschen- und Gottesliebe, das bei K. zum Problem wird, bleibt für alle christliche Philosophie und Theologie ein Mysterium. H. Ogiermann, S. J.

Kaal, Hans/Alastair, McKinnon, Concordance to Wittgenstein's Philosophische Untersuchungen. Gr. 8° (XIII und 596 S.) Leiden 1975, Brill. – Die Konkordanz zu Wittgensteins „Philosophischen Untersuchungen" bezieht sich in ihren Seiten- und Zeilenangaben auf den deutschen Text der englischen Ausgabe (Basil Blackwell, Oxford 1967). Das macht sie für die Benutzer einer dt. Ausgabe nur beschränkt brauchbar. Der 1. Tl. läßt wegen der Abschnittnumerierung durch Wittgenstein leicht eine editionsunabhängige Ortsverweisung zu (sieht man einmal von den meist überflüssigen Zeilenangaben ab). Hier machen allenfalls die „Fußnoten" einige Schwierigkeiten. Den 2. Tl. nach den Wittgensteinschen Kapitelangaben zu gliedern, ergäbe sicher ein zu grobmaschiges Netz. Dennoch würde ich – um eine stärkere Unabhängigkeit der Konkordanz von *einer* Edition zu gewährleisten (eine allgemein international anerkannte liegt noch nicht vor) – vorschlagen, daß eine Neuauflage auch die Bezugsabschnitte der Fußnoten im ersten Teil und die Kapitelangaben des zweiten Teils mit angibt. – Der aufgeschlüsselte Text stimmt im wesentlichen mit dem deutschen Original überein. Die Stichworte wurden nach ihrer „philosophischen Signifikanz" ausgewählt. Darunter verstehen die Herausgeber: 1. traditionelle philosophische Begriffe („Realist"), 2. „aktuelle"

Worte („Bedeutung", „Verstehen" ...), 3. logische oder „gegenstandsneutrale" Worte („Kriterium", „alle" ...), 4. metaphorische Worte („Fliege", „Käfer" ...) und 5. Eigennamen und Schriftentitel („Augustinus", „Logisch-philosophische Abhandlung" ...). Der vierte und fünfte Bereich ist jedoch nicht vollständig: So fehlen etwa „Schubert", „Sepia", „Spinne" ... Dennoch ist – bezogen auf die englische Edition – die Konkordanz hervorragend gearbeitet und sehr zur Benutzung zu empfehlen.

R. Lay, S. J.

Dunne, John S., A Search for God in Time and Memory. Gr. 8° (XII u. 237 S.) London 1975, Sheldon Press (USA-Ausgaben 1967, 1969). – „Eine Suche nach Gott in Zeit und Gedächtnis". Was der Verf. damit meint, sagt er uns im Vorwort: „Man stelle sich vor, man wolle eine Selbstbiographie oder ein persönliches Glaubensbekenntnis schreiben. Dazu müßte man sein Leben durchgehen, aus der im Gedächtnis bewahrten Vergangenheit Erlebnisse sammeln, auswählen im Hinblick auf ihre Bedeutsamkeit, die sie erst in der kommenden Zeit, der Zukunft kundtun konnten". Nach dieser Methode vergegenwärtigt sich D. das Leben Jesu, des Apostels Paulus, Augustinus', Luthers, Kierkegaards, aber auch Rousseaus und Sartres. Auf welche Weise begegnet Gott in diesen Lebensgeschichten oder ist er abwesend? Wie verhalten sie sich zur Lebensgeschichte Jesu, der Sohn Gottes ist? Indem wir so das Bewußtsein unserer Zeit und unser Gedächtnis durch Einfühlen in die Zeit und das Gedächtnis anderer über unsere eigene Zeit hinaus erweitern, finden wir Gott in jeder Zeit. – Der Reichtum des Buches, der hier nicht ausgebreitet werden kann, liegt in den die entscheidenden Momente heraushebenden Analysen der verschiedenen Lebensläufe, in deren Charakterisierung und Vergleichung, im Sichtbarmachen der verschiedenen Formen der Lebensgeschichten: der Geschichte der Taten in der Antike, der Geschichte der Erfahrungen von Augustinus bis ins Mittelalter, der Geschichte der Aneignung in der Neuzeit. Untersucht wird die Geschichte auch des entfremdeten Menschen, des autonomen Menschen, die Geschichte Gottes im Menschen. – Besonders verpflichtet fühlt sich der Verf. Lonergan, Kierkegaard und C. G. Jung. Eine Übersetzung des Buches wäre wünschenswert, allerdings nur durch einen Übersetzer, der auch zu den vielen zitierten Quellen in deren Sprache Zugang hat.

W. Brugger, S. J.

Moser, Lorenz, Die Dimension des Dynamischen im Seinsbegriff. Versuch, das whiteheadische Wirklichkeitsverständnis für einen dynamisch bestimmten Seinsbegriff auszuwerten (Europ. Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, 13). 8° (141 S.) Bern-Frankfurt 1975, Lang. – Der Anspruch dieser Arbeit ist groß. M. will das Thema unter Inspiration der Prozeß- und Organismusphilosophie Whiteheads bearbeiten, aber nicht als philosophiegeschichtliche Abhandlung, sondern in systematischer Absicht. Vor einer solchen Unternehmung sollte man jeden Doktoranden warnen. Denn was nur Ergebnis einer Jahrzehnte langen Arbeit oder eines Jahrhundertgenies zu sein vermag, kann unmöglich in einer Dissertation, die zeit- und umfangbeschränkt ist, erledigt werden. Um es kurz zu sagen: Was herauskommt in diesem Falle, ist eine wenig überzeugende Darstellung der whiteheadschen Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Identifikation von Sein und Prozeß. Das Buch schließt mit einer eher spärlichen und zufälligen Auswahlbibliographie (Warum fehlt z. B. W. H. Capps Abhandlung, direkt zum Thema?). Die ersten 60 Seiten des Buches sind Vorüberlegungen, in denen der Verf. teils von ihm vermutete Mißverständnisse aus einem sog. „klassischen" Seinsverständnis abzuwehren, teils sich für sein Verfahren und für das, was er nicht tut und nicht leisten kann, in wiederholten Wendungen zu entschuldigen sucht. Das von ihm als statisch etikettierte Seinsverständnis hat übrigens nichts zu tun mit dem, was man bei Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin findet. M. gesteht, daß es ihm nicht gelungen ist, bis zur expliziten Klärung des Seinsbegriffs selbst vorzudringen (117). Viel dagegen ist die Rede von einer allgemeinen Seinsvorstellung. Seiendes verschiedener Art kann ich mir zwar vorstellen, aber das Sein selbst nur denken. Seltsam ist, daß ein – wie es scheint – theologisch orientierter Autor nicht merkt, daß die Prozeßphilosophie Whiteheads weder Platz für eine personale Unsterblichkeit noch für eine wirkliche Transzendenz Gottes hat. Das grundlegende Mißverständnis M.s besteht darin, Akt und Tätigkeit als solche mit Werden und Prozeß zu verwechseln. Damit soll nicht bestritten werden, daß die Philosophie Whiteheads dem ontologischen Denken

bedeutsame Anregungen geben kann, aber mit einem unkritischen Übernehmen seiner Positionen ist es nicht getan. W. Brugger, S. J.

Cooper, Burton Z., The Idea of God. A Whiteheadian Critique of St. Thomas Aquinas' Concept of God. Gr. 8° (XIII u. 123 S.) Den Haag 1974, Nijhoff. – Das Buch ist nicht eine Untersuchung der Whiteheadschen Kritik am Gottesbegriff von Thomas von Aquin, sondern, wie der Untertitel sagt, eine Kritik an diesem Gottesbegriff auf der Grundlage der Whiteheadschen (und Hartshorneschen) Philosophie. Nach Whitehead ist die Gesamtwirklichkeit ein einziger Prozeß, dessen Zentrum zwar Gott ist, aber so, daß Gott und Welt in einem gegenseitigen Wirkaustausch stehen. Gott ist weder absolut noch reiner Akt. Wie unter dieser Annahme eine Kritik des Gottesbegriffs bei Thomas von Aquin ausschauen wird, kann man sich im vorhinein denken. C. zeigt dies nur im einzelnen auf. Daß es bei der Kritik an einer Lehre, die von Prinzipien ausgeht, die der kritisierten Lehre fremd und entgegengesetzt sind, nicht ohne Verzerrung abgehen wird, ist zu erwarten und auch bei C. der Fall. So wirft er der Auffassung der Gotteserkenntnis bei Thomas Idealismus und Determinismus vor (21, 28), ohne in seiner Darlegung der Kausalität der Gotteserkenntnis auch nur einmal zu erwähnen, daß diese Kausalität die freie Entscheidung Gottes umfaßt. Das Kolumnenbeispiel (nicht Argument) für eine einseitig reale Beziehung wird in Mißachtung des Prinzips vom tertium comparationis zu absurden Folgerungen mißbraucht (23–24). Diese Beispiele könnten durch zahlreiche andere vermehrt werden. Sie darzulegen und aus den größeren Zusammenhängen aufzuklären, ist hier nicht der Ort. Die dazu nötigen Unterscheidungen, z. B. „in sensu diviso – non diviso", finden sich meist schon in den Lehrbüchern. – Wichtiger ist die Methode, die in dem Buch angewandt wird. C. fordert, daß der Theologe sich in seinem Denken über Gott von seiner Zeit beeinflussen lasse. Unsere Zeit und die moderne Wissenschaft habe aber ein Verständnis der Wissenschaft mit sich gebracht, das ganz auf dem Prinzip der allumfassenden Relativität beruhe. Dies mache es uns möglich, mit der hellenistischen Auffassung von Gott als einem Absoluten, zeitlos Ewigen, Einfachen, Unveränderlichen, die überdies im Gegensatz zur Bibel stehe, zu brechen und an deren Stelle die Vision Whiteheads zu setzen. Im einzelnen werden die Implikationen der Lehre von Thomas dann verglichen mit den Ergebnissen einer empirisch festgestellten Erkenntnislehre, also mit dem spezifisch menschlichen Modus der Erkenntnis, und mit einer ebenso aus empirischer Beschreibung erhobenen, ausschließlich sozial orientierten Sittlichkeit, wobei die Allgemeingültigkeit der ontologischen Prinzipien im univoken Sinn des Wortes betont wird. Daß auf diese Weise und gemessen an diesen Kriterien das Gottesbild bei Thomas verzerrt und unmöglich wird, ist leicht einzusehen. So sucht C. Gott nach der Lehre von Thomas als einen Egoisten hinzustellen, der sich selbst absolut will, unabhängig vom Wohl und Wehe der Welt. Er würdigt nicht, daß Gott sich als ein der Welt auf endliche Weise mitzuteilendes Zielgut will, sondern stößt sich daran, daß Gott die Welt in Freiheit will, also hätte wollen können, daß sie nicht sei, weil er nicht einsieht, daß eine frei gewollte Welt eine größere Liebe bekundet als ein naturnotwendiger Hervorgang, der überdies ontologisch unmöglich ist. Das Verfahren C.s besteht darin, die Grundaussagen über Gott, aus denen alle anderen folgen, als freie Annahme zu betrachten, die erst an deren Folgerungen überprüft werden müssen, und zwar anhand von Kriterien menschlicher Eingängigkeit. Das hypothetische Verfahren der Natur- und Humanwissenschaften wird so auf ein Gebiet übertragen, dem es nicht angemessen ist, wo allein der Rückschluß auf die letzten unbedingten Bedingungen der Möglichkeit unzweifelhafter Tatsachen zum Ziele führt. Wer Kritik an der Gottesauffassung von Thomas üben will, kann dies nicht tun, ohne zuvor die Grundlagen untersucht zu haben, auf denen seine Gottesauffassung beruht. W. Brugger, S. J.

Vicentini, Claudio, Studio su Dilthey (Studi di Filosofia, 8). Gr. 8° (240 S.) Milano 1974, Mursia. – Wir haben schon auf die Reihe „Studi di Filosofia" hingewiesen, die von *L. Pareyson* (Turin) inspiriert und bis jetzt meistens durch Arbeiten seiner Schüler bestritten wurde (vgl. ThPh 48 [1973] 468 f.; 50 [1975] 153 f.). Die vorliegende Studie ist W. Dilthey gewidmet. In ihr hat es sich der Verf. zur Aufgabe gemacht, einige Richtlinien des Denkens Diltheys über die Ausformungen und die Erkenntnis der geistigen Welt und der menschlichen Schöpfungen

zu ermitteln. Aufgrund einer sorgfältigen Untersuchung der Schriften Diltheys – von der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (1. Bd. der Gesammelten Schriften) über mehrere Abhandlungen zur Psychologie und Hermeneutik (5. u. 6. Bd.) bis zum „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" (7. Bd.), der die Vorarbeiten umfaßt zu einem geplanten, aber nie erschienenen weiteren Band, der die „Einleitung" hätte abschließen sollen – legt der Verf. dar, daß die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit als Ausdruck des dem Menschen eigenen Inneren entsteht und daß das Verstehen dieser Wirklichkeit in einem Verfahren besteht, das den Menschen und nicht bloß sein intellektuellesVermögen einbezieht. In dieser Untersuchung über die Bedingungen der Form als Wirkung des Menschen und über die Bedingungen ihres Verständnisses kommen beide Gesichtspunkte zur Geltung, die fast überall bei Dilthey am Werk sind, der psychologische nämlich und der hermeneutische. – Das 1. Kap. führt aus, wie die geistige Welt entsteht, sich ausformt und erkannt wird. Von dieser Welt unterstreicht Dilthey bald die Gleichförmigkeit, bald die Singularität. – Das 2. Kap. rekonstruiert die zwei Wege, die Dilthey gegangen ist, um die Erkenntnis einer Welt festzulegen, welche die zwei oben genannten gegensätzlichen Merkmale aufweist: den theoretischen Weg, der von der Gleichförmigkeit her mittels der Identität zum einzelnen und Geschichtlichen als einer Variablen quantitativer Beziehungen zwischen Gleichförmigkeiten voranschreitet und den ästhetischen Weg, der in der einzelnen Form mittels des Systemgedankens das Gleichförmige und Unveränderliche hervorhebt. – Das 3. Kap. untersucht das zentrale Thema Diltheys, d. h. das Verstehen, während das letzte Kap. dasselbe Thema weiter ausführt, in dem es die Auffassung Diltheys über das Erleben, die systematischen Wissenschaften, den objektiven Geist und die Kategorien der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit erforscht. – Die Studie weist nach des Rez. Meinung einen gewissen fragmentarischen und undurchsichtigen Charakter auf, der wohl als Widerschein des fragmentarischen, unsystematischen und unabgeschlossenen Denkens Diltheys selbst anzusehen ist. Dies wird aber den Leser nicht hindern, durch die Schriften Diltheys selbst, auf die der Verf. ständig hinweist oder die er auch wörtlich anführt, in Kontakt mit einigen Grundideen des großangelegten Diltheyschen Entwurfs einer Kritik der historischen Vernunft zu kommen. Das wiedererwachte Interesse für die Fragen der Hermeneutik und der Erkenntnis der Geschichte überhaupt machen eine Rückbesinnung auf den Bahnbrecher im Bereich der Geisteswissenschaften noch dringender. Die ausgewählte, erläuterte Bibliographie am Ende jedes Kapitels bietet dem Leser eine nützliche Orientierung über die Sekundärliteratur, die das Werk und die Probleme Diltheys betrifft.

G. B. Sala, S. J.

Babolin, Albino (Hrsg.), Filosofia e crisi della cultura (Università di Parma, Istituto di scienze religiose, Saggi, 6). 8° (VIII u. 243 S.) Padova 1974, La Garangola. – Das Buch gibt den Text von neun Seminaren wieder, die zwischen 1967 und 1971 im Fachbereich Philosophie an der Pädagogischen Fakultät der Universität Parma gehalten wurden. Unter dem ziemlich losen Sammelbegriff von „Philosophie und Krise der Kultur" wurde in diesen Veranstaltungen die heutige Lage der Philosophie in bezug auf die mannigfaltigen Phänomene von Krise in der zeitgenössischen Kultur untersucht, die sich ihrerseits in einer Krise des philosophischen Denkens selbst spiegeln. Fachleute aus verschiedenen Gebieten des Wissens haben jeweils in ihrem eintägigen Seminar für Studenten und vor allem Doktoranden die Aufmerksamkeit auf die Krise in Recht, Logik, Religion, Naturwissenschaft, Politik, Linguistik gerichtet. Das Niveau der hier gedruckten Texte ist sehr verschieden sowohl bezüglich des Inhalts als auch bezüglich des Vortrags. In einigen Fällen scheinen die frei gesprochenen Ausführungen mehr oder weniger wörtlich wiedergegeben zu sein, so daß hie und da der Text für den Leser schwer verständlich ist. Der interessanteste und wertvollste Beitrag scheint der von *Francesco Barone* über logische Theorien und Interpretationen der Logik zu sein. Das Referat und die anschließende Diskussion geben einen durchsichtigen und zuverlässigen Einblick in die Probleme der Logik, wobei die Entwicklung, aber auch die zugrunde liegende Kontinuität in den verschindenen Logiken dargelegt werden, die von Aristoteles bis zu den heutigen Untersuchungen über Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie reichen.

G. B. Sala, S. J.

Perrin, Marie-Thérèse (Hrsg.), Laberthonnière et ses amis. L. Birot – H. Bremond – L. Canet – E. Le Roy, Dossiers de correspondance (1905–1916) (Théologie Historique 33). 8° (314 S.) Paris 1975, Beauchesne. — Fast 300 Briefe, Briefauszüge und Dokumente, ergänzt um zahlreiche Anmerkungen und Zwischenerklärungen, sind in diesem Band gesammelt. Das Ganze versucht ein Bild über die entscheidenden Jahre der Auseinandersetzungen Laberthonnières zu geben, der als Freund M. Blondels und als Herausgeber der „Annales de Philosophie chrétienne" unter den Verdacht und die Anklage des Modernismus geriet. Die Sammlung ergänzt die schon veröffentlichten zweiseitigen Briefwechsel: Blondel – Valensin, Blondel – Laberthonnière, Bremond – Blondel, Blondel – Wehrlé und Tyrell – Bremond. – Die Herausgeberin hat sich auf ein knappes Vorwort (9–11) und auf kurze biographische Hinweise für die Hauptbeteiligten (13–15) beschränkt. Das Briefmaterial hat sie dann in 5 Kap. geordnet, die jeweils bestimmte Phasen von Laberthonnières Arbeit und Schicksal betreffen. Durch die Vielfalt der brieflichen Verbindungen ergibt sich in der Regel ein recht anschauliches, wenn auch bisweilen stark persönlich gefärbtes Bild der Menschen und der konkreten Situation. Zu den bekannteren Briefpartnern, die hier vertreten sind, gehören sicher H. Bergson, Fr. von Hügel, M. Boegner, G. Tyrell, A. D. Sertillanges, A. Loisy neben den schon im Titel erwähnten Hauptkorrespondenten. Der Wert des Bandes ist vor allem darin zu sehen, daß die Dokumente mehr oder weniger in ihrem zeitlichen, von bestimmten Fragen geprägten Kontext vorgestellt werden und daß sich aus den unmittelbaren Zeugnissen nach und nach ein Bild Laberthonnières ergibt, das menschlich und sympathisch wirkt. Ohne Zweifel wird dieses Dossier denen unentbehrlich sein, die in die Fragen um den Modernismus Licht bringen wollen. Aber darüber hinaus und vor allem ist diese Sammlung für jeden zu empfehlen, der sich ein eigenes Urteil über den Geist der Kirche zu Anfang unseres Jahrhunderts, über die Hintergründe der Modernismuskrise und über die Haltung und Reaktion der unmittelbar Betroffenen bilden möchte.

K. H. Neufeld, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Aktualität der Scholastik? Hrsg. v. *Joseph Ratzinger.* 8° (127 S.) Regensburg 1975, Pustet.

Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XVII, Pars I (huius editiones numerus currens 12): De unitate intellectus. Edidit *Alfonsus Hufnagel.* De XV problematibus. Edidit *Bernardus Geyer.* Problemata determinata. Edidit *Iacobus Weisheipl.* De fato. Edidit *Paulus Simon.* 4° (XXXIX u. 116 S.) Münster 1975, Aschendorff.

Bettscheider, Heribert, SVD (Hrsg.), Theologie und Befreiung. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn (Nr. 24). Gr. 8° (124 S.) Sankt Augustin 1974, Steyler.

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, bearb. u. hersg. von *Friedrich Wilhelm Bautz,* 9. Lfg. 1975 (Dibelius, Martin-Ebel, Johannes Wilhelm). Gr. 8° (Sp. 1281–1440) Hamm/Westfalen, Bautz.

Courdurié, Marcel, La dette des collectivités publiques de Marseille au XVIII^e siècle. Du débat sur le prêt à intérêt au financement par l'emprunt, préface de *Pierre Chanu.* Gr. 8° (294 p. et Tableaux) Marseille 1974, Institut Historique de Provence.

Doherty, Dennis J., Divorce and Remarriage. Resolving a Catholic Dilemma. 8° (194 S.) Indiana 1974, Abbey Press.

John Duns Scotus, God and Creatures. The Quodlibetal Questions. Translated with an Introduction, Notes and Glossary by *Felix Alluntis,* O.F.M. and *Allan B. Wolter,* O.F.M. Gr. 8° (XXXIV u. 548 S.) Princeton, New Jersey 1975, University Press.

Egenter, Richard, Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der Erfahrung für das sittliche und religiöse Leben des Christen. 8° (244 S.) München 1974, Pfeiffer (Werkbücher Nr. 124).

Ehrlich, Leonhard H., Karl Jaspers: Philosophy as Faith. Gr. 8° (XII u. 287 S.) Massachusetts 1975, University Press.

Evangelisation, ed. by *Mariasusai Dhavomony,* S.J.(Documenta Missionalia, 9). Gr. 8° (XVI u. 404 S.) Roma 1975, Università Gregoriana Ed.

Guarda, Victor, Kierkegaardstudien (Beihefte z. Zschr. f. philos. Forschung, 34). Mit bes. Berücksichtigung des Verhältnisses Kierkegaards zu Hegel. 8° (100 S. Meisenheim 1975, Hain.

Harvey, E. Ruth, The Inward Wits. Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance (Warburg Institute Surveys, ed. by *L. H. Gombrich* and *J. B. Trapp,* VI). Gr. 8° (79 S.) London 1975, The Warburg Institute, Univ. of London.

Herold, Gerhart, Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm 1, 16–18 (Europ. Hochschulschriften, R. XXIII Theol, Bd./vol. 14). 8° (IV u. 388 S.) Bern–Frankfurt 1973, Lang.

Herold, Norbert, Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Ges., Bd. VI). 8° (X u. 120 S.) Münster 1975, Aschendorff.

Jacobus de Viterbio, O.E.S.A., Disputatio Quarta de Quolibet, ed. *Eelcko Ypma* (Cassiciacum, Suppl. Bd. V). 8° (XII u. 134 S.) Würzburg 1975, Augustinus.

Kampits, Peter, Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine Sozialontologische Untersuchung. 8° (304 S.) Wien 1975, Oldenbourg.

Kaulbach, Friedrich, Ethik und Metaethik. Darstellung und Kritik metaethischer Argumente (Impulse der Forschung, Bd. 14). 8° (XIV u. 234 S.) Darmstadt 1974, Wissenschaftl. Buchges.

Leff, Gordon, William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse. Gr. 8°(XXIV u. 666 S.) Manchester 1975, University Press.

Liverziani, Filippo, Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal. 8° (280 S.) Roma 1974, Edizioni Liber.

Miscellanea Lateranense. Lateranum XL–XLI, 1974–1975. Gr. 8° (VI u. 631 S.) Roma 1975, Facultas Theologica Pontificae Universitatis Lateranensis.

Die Naturphilosophie des Aristoteles, hrsg. von *Gustav Adolf Seeck* (Wege der Forschung, Bd. CCXXV). 8° (XXIII u. 426 S.) Darmstadt 1975, Wissenschaftl. Buchges.

Nolte, Josef, Theologia experimentalis. Übergänge zu einer Metatheologie. 8° (191 S.) Düsseldorf 1975, Patmos (Reihe: ‚Patmos-Paperbacks').

Les Oeuvres de Philon D'Alexandrie, trad. en français sous la direction *R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux,* Tome 24: De specialibus Legibus I et III. Introduction, traduction et notes par *Suzanne Daniel.* 8° (LXVIII u. 399 S.) Paris 1975, du Cerf.

Pfleger, Karl, Lebensausklang. 8° (200 S.) Frankfurt 1975, Knecht.

Porsch, Felix, Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums. 8° (191 S.) Düsseldorf 1975, Patmos (Reihe: ‚Patmos-Paperbacks').

Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970). Ed. préparée par *Édouard Dhanis,* S. J. Gr. 8° (XVI u. 766 S.). Città del Vaticano 1974, Libreria Editr. Vaticana.

Rotter, Hans, Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. 8° (184 S.) Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, Benzinger.

Rücker, Heribert, Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch (Erfurter TheolStudn, Bd. 30). Gr. 8° (XXXII u. 168 S.) Leipzig 1973, St. Benno-Verlag.

Salamun, Kurt, Ideologie-Wissenschaft-Politik. Sozialphilosophische Studien. Mit einem Vorwort von *Ernst Topitsch.* 8° (207 S.) Graz-Wien-Köln 1975, Styria.

Sardes, Maxime de, Le Patriarcat Oecuménique dans l'église orthodoxe. Étude historique et canonique. Traduit du grec par *Jacques Touraille* (Théologie Historique, 32). Gr. 8° (424 S.) Paris 1973, Beauchesne.

Tertullian, La Chair du Christ. Tome I: Introduction, texte critique, traduction et commentaire, par *Jean Pierre Mahé* (Sources chrétiennes, No. 216). 8° (309 S.) Paris 1975, du Cerf.

Derselbe, La Chair du Christ. Tome II: Commentaire et index, par *Jean Pierre Mahé* (Sources chrétiennes, No. 217). 8° (320–477 S.) Paris 1975, du Cerf.

Theologie und Wirklichkeit. Festschrift für Wolfgang Trillhaas zum 70. Geburtstag, hrsg. von *Hans Walter Schütte* und *Friedrich Wintzer.* Gr. 8° (240 S.) Göttingen 1974, Vandenhoeck & Ruprecht.

Theologos – Cultura Christiana di Sicilia 1. Gr. 8° (144 S.) Palermo 1975, Istituto Superiore di Scienze Religiose.

Theologos – Cultura Christiana di Sicilia 2–3. Gr. 8° (260 S.) Palermo 1974, Istituto Superiore di Scienze Religiose.

Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen, hrsg. von *Michael Brocke u. a.* 8° (285 S.) Freiburg-Basel-Wien 1974, Herder (Veröffentl. der Stiftung Oratio Dominica).

Das Wort und die Wörter. Festschrift Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag, hrsg. von *Horst Balz* und *Siegfried Schulze.* Gr. 8° (235 S.) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1974, Kohlhammer.

Die mittelalterliche Aristotelesdeutung in ihrem gesellschaftlichen Kontext

Von Charles H. Lohr

In Barcelona im Archiv de la Corona de Aragon befindet sich eine aus dem 13. Jahrhundert stammende Handschrift, die einen „Führer" durch das Studium an der Pariser Artisten-Fakultät enthält [1]. Allem Anschein nach ist dieser Text um 1230/40 als Hilfe für Examenskandidaten von einem unbekannten magister der Fakultät verfaßt worden. Der Autor gibt für jedes Fach eine knappe Inhaltsangabe der den Vorlesungen zugrunde gelegten Standardtexte und fügt jedem solchen Abschnitt eine Liste der üblichen Prüfungsfragen samt kurzen Antworten bei. Dies gibt ihm Gelegenheit, den Standort der in der Artistenfakultät betriebenen Studien innerhalb einer allgemeinen Klassifikation der Wissenschaften zu bestimmen. Für ihn setzen sich die Artes nicht mehr lediglich aus den sieben freien Künsten des Triviums und des Quadriviums zusammen, sondern sie umfassen vielmehr alle philosophischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen seiner Zeit.

Nach einigen anfänglichen Überlegungen zum Wesen der Philosophie teilt der Autor seinen Stoff in drei Hauptrichtungen auf: rationale Philosophie, Naturphilosophie und Moral- oder praktische Philosophie. Unter rationaler Philosophie behandelt er die alten Fächer des Triviums: Zur Grammatik zählt er die Werke von Priscian und Donatus; zur Rhetorik das De inventione des Cicero; und zur Dialektik die logischen Schriften des Aristoteles zusammen mit der „Einführung" des Porphyrius und den logischen Schriften des Boethius.

Zur Naturphilosophie gehören für ihn Metaphysik, Mathematik und Physik. Für die Metaphysik gelten ihm als Standardtexte die Metaphysik des Aristoteles und der pseudo-aristotelische Liber de causis. Unter Mathematik behandelt er die Fächer des Quadriviums, weist aber einigen dieser Fächer Schriften zu, die im frühen Mittelalter nicht bekannt waren. Die Physik, die auf der niedrigsten Abstraktionsstufe stand, wird als scientia naturalis inferior gekennzeichnet. In diesem Zusammenhang werden die gesamten aristotelischen Schriften zur Naturphilosophie genannt.

[1] Ripoll 109 f. 134^{r}–158^{v}. Siehe *M. Grabmann*, Eine für Examinazwecke abgefaßte Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des XIII. Jh.s, in: ders., Mittelalterliches Geistesleben II (München 1936) 183–199; *F. Van Steenberghen*, La Philosophie au XIII^{e} siècle (Löwen–Paris 1966) 119–132.

Die Moralphilosophie – als Wissenschaft vom Leben der Seele – faßt unser Autor als dreigeteilt auf: die Seele in ihrem Verhältnis zu Gott, zu anderen und zu sich selbst. An dieser Stelle vermissen wir jedoch die Klarheit, die den Autor bisher bei der Zuordnung bestimmter Texte zu bestimmten Abschnitten auszeichnete. Das Leben der Seele in Gott setzt der Autor mit der Theologie gleich, nennt jedoch keinen Standardtext. Die weitere Einteilung entspricht Aristoteles' Klassifizierung der praktischen Wissenschaft, als das Individuum, die Familie und den Staat betreffend. Da der Autor aber die aristotelischen Oeconomica und Politica noch nicht kennt, sieht er Ciceros De officiis vor als Text für die Wissenschaft vom Leben der Seele in der Familie und empfiehlt das Studium des römischen und kanonischen Rechts in Zusammenhang mit dem Leben der Seele im Staat. Nur für das Studium des Lebens der Seele in sich selbst empfiehlt er Aristoteles, und zwar die Ethica.

Dieser „Studienführer" weist auf ein bestimmtes Stadium in der Entwicklung der mittelalterlichen Artistenfakultät hin: die letzte Übergangsphase von den sieben Artes liberales, die das lateinische Mittelalter von der griechisch-römischen Kultur übernahm, zu der Herausbildung dessen, was man nach heutigem Verständnis als „philosophische Fakultät" bezeichnen würde. Man erinnere sich daran, daß im frühen Mittelalter die weltlichen Wissenschaften auf das Trivium und Quadrivium beschränkt waren und daß diese wiederum – gemäß dem von Augustinus in seinen De doctrina Christiana entworfenen Programm – als Vorbereitung zum Studium der Heiligen Schrift betrachtet wurden.

Der Wandel dieser Konzeption setzte im 12. Jahrhundert mit der Übersetzung zahlreicher philosophischer, naturwissenschaftlicher und medizinischer Schriften der Antike ein – vor allem der Werke des Aristoteles, wie unser Studienführer deutlich zeigt. Nicht nur hat die Rezeption der aristotelischen Werke aus den mittelalterlichen Schulen Universitäten gemacht; sie hatte auch einen tiefgreifenden Einfluß auf die Einstellung zu den tradierten Standardautoren, und diese Einstellung schlug sich schließlich in einer neuen Auffassung der Wissenschaft überhaupt nieder.

Die Aristoteles-Rezeption vollzog sich in drei mehr oder minder gut unterscheidbaren Phasen. Mit den Übersetzungen des Boethius brach die erste Welle in die spätrömische Geisteswelt ein, die wenig von griechischer Philosophie und Wissenschaft wußte und noch weniger von Aristoteles. Aber auch auf die monastischen Schulen des frühen Mittelalters hatten die in dieser ersten Phase ermittelten logischen Werke des Aristoteles noch wenig Einfluß. Für die Mönche war geistige Arbeit nur *ein* Aspekt ihrer Aktivitäten, die, wie alles andere,

im Dienste Gottes stand. Dem Mönch, der seine Rolle als Lehrer eigentlich nur nebenbei ausübte, sagte Aristoteles wenig. Seine Aufgabe bestand darin, Gottes Wort in der Schrift und deren Auslegung durch die Kirchenväter zu verstehen. Die Fächer des Triviums – mehr noch die des Quadriviums – konnten von ihm nur rudimentär behandelt werden [2].

Ein in einer zweiten Phase neu aufkommendes Interesse an Aristoteles setzte eine andere Art von Lehrer voraus. Dieser wurde in der mittelalterlichen *Stadt* geboren. Seit dem 11. Jahrhundert war Wissen nicht mehr ein Monopol abgelegener Klöster. Im Zuge der Entstehung von Städten wurden neue Unternehmen ins Leben gerufen, die zu Arbeitsteilung und damit zu Spezialisierung führten. In diesem Rahmen entwickelte sich auch ein neuer Lehrertypus, eine neue Art von magister. Obwohl er nach der traditionell ständischen Aufteilung der Gesellschaft immer noch zur Klasse der Kleriker gehörte, war er nicht mehr ein Lehrer nach der Art eines Alkuin oder gar eines Notker Labeo oder Scotus Eriugena. Ähnlich wie die Kaufleute in den Städten einer Gilde, die Schreiner und Maurer einer Zunft angehörten, so besaß auch dieser neue magister das Bewußtsein, einer Berufsgruppe anzugehören. Sein Beruf – sein Handwerk – war das Lernen und das Lehren: die eigene Fortbildung und deren Vermittlung. Im Gegensatz zu den Mönchen waren diese neuen magistri nun nicht mehr ortsgebunden und ebensowenig auf einmal formulierte Glaubensinhalte festgelegt [3].

Eben diese Gruppe des neuen Gelehrtentyps war es, die sich Aristoteles zuwandte; sie trug – etwa vom Anfang des 11. Jahrhunderts an – die einzelnen Stücke der aristotelischen Logik (mit Ausnahme der Beweistheorie der Analytica posteriora) zu einem Ganzen zusammen. Im Zuge dieser Rekonstruierung aristotelischer Werke ging es diesen Gelehrten auf, daß es ganze Erkenntniszweige gab, von denen sie nicht mehr als die Namen wußten. Es war wohl natürlich, daß sie versuchen würden, mehr darüber zu erfahren.

Schon ihr Suchen war eine Art Auslegung der Texte. Denn bei der Suche nach den verlorenen Büchern der aristotelischen Logik wußten sie schon, was sie finden wollten, ein neues Werkzeug nämlich – ein novum organon – für die Wissenschaft [4].

---

[2] *H. M. Klinkenberg*, Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter, in: Artes liberales (Hrsg. J. Koch; Leiden–Köln 1959) 1–32.

[3] *J. Le Goff*, Les Intellectuels au moyen âge (Paris 1957); *P. Michaud-Quentin*, La Conscience d'être membre d'une universitas, in: MiscMed III (1964) 1–14; *J. Le Goff*, Quelle Conscience l'université médiévale a-t-il eu d'elle-même, ibid. 15–29.

[4] Höhepunkt dieser Entwicklung stellt Abailards Dialectica dar. Er kannte die Titel und suchte die verlorenen Werke der logica nova. Siehe *L. M. De Rijk*, Petrus Abaelardus Dialectica (Assen 1956) xvi–xix; *L. Minio-Paluello*, Opuscula: The Latin Aristotle (Amsterdam 1972). Vgl. *N. A. Sidorova*, Abélard et son époque: Cahiers

Dazu kam ein neues Interesse an der Erforschung der Natur, das zu einem tiefgreifenden Konflikt mit dem traditionellen Verständnis des klerikalen Berufs führen mußte. Obwohl jene magistri, deren Beruf im Lehren bestand, noch Kleriker waren, erschöpfte sich für sie ihre gesellschaftliche Funktion dennoch nicht darin, tradiertes Wissen zu vermitteln. Sie konnten nicht mehr unbefangen das Wort Gottes verkünden. Sie waren hineingestellt in einen Prozeß des Lernens, sie mußten das Wissen der Antike meistern, sie mußten als discipuli bei den Griechen, Arabern und Juden in die Schule gehen; sie mußten die Schrift und die Kirchenväter mit der Wissenschaft antiker Heiden und den religiösen Lehren nicht-christlicher Kulturen konfrontieren. Nicht nur mit dem Verhältnis Gottes zu seinem Volk mußten sie sich auseinandersetzen, sondern auch mit dem Verhältnis des Menschen zu seiner Welt. Sie lernten die Namen neuer, fremder Wissenschaften von Kaufleuten, die Berichte aus Spanien und dem Morgenland zurückbrachten; von den Juden, deren Kenntnisse der hebräischen und arabischen Sprachen und deren weitreichende Kontakte ihnen Zugang zu den Wissenschaften der Griechen verschafften; von Gelehrten wie den Engländern Adelard von Bath und Daniel von Morlay, deren Reisen nach Sizilien und bis nach Toledo sie in direkte Berührung mit einer Philosophie und einer Wissenschaft gebracht hatten, die ihnen die römische Kultur nicht vermittelte.

Wie der moderne Bibliothekar, der eine große Lücke inmitten der Bestände einer Zeitschrift entdeckt, konnten die magistri – nachdem sie einmal die neuen Namen gelernt hatten – nicht ruhen, bis die Lücke ausgefüllt war. Zunächst wandten sie sich an Übersetzer. Der Beitrag, den diese Interpreten klassischer Tradition zur Bereicherung des mittelalterlichen Wissensbestandes leisteten, war immens: Euklid für die Geometrie; Ptolemäus für die Astronomie; Hippokrat und Galen für die Medizin; vor allem aber für die Methodologie, für die Systematisierung, für gänzlich neue und kaum geahnte Wissenschaften: die Werke des Aristoteles, des *Philosophen* schlechthin, samt seinen arabischen Kommentatoren [5].

d'histoire mondiale 4 (1957–58) 541–552; *M. de Gandillac,* Sur quelques interprétations récentes d'Abélard: Cahiers de civilisation médiévale 4 (1961) 293–301.

[5] Daß zunächst nur die Namen der neuen Wissenschaften gelernt und erst danach die Werke selbst übersetzt wurden, belegt *C. H. Haskins,* A List of Textbooks From the Close of the Twelfth Century, in: ders., Studies in the History of Mediaeval Science (Cambridge, Mass. 1924) 356–376; *M. Grabmann,* Aristoteles im 12. Jahrhundert, in: Mittelalterliches Geistesleben III (München 1956) 64–127. Vgl. *A. Birkenmajer,* Le Rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la reception d'Aristote au XII[e] et XIII[e] siècles [1930], in: Studia Copernicana I (Wrocław 1970) 73–87; *P. O. Kristeller,* The School of Salerno, in: ders., Studies in Renaissance Thought and Letters (Rom 1956) 495–551; *O. Pedersen,* Du Quadrivium à la physique, in: Artes liberales (Hrsg. J. Koch; Leiden–Köln 1959) 107–123; *R. Lemay,* Abū Maᶜshar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century, the Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology (Beirut 1962). Darüber hinaus führte das

Das Bestreben der magistri artium im 12. Jahrhundert, die antike Wissenschaft zu erschließen, war also bereits der erste Schritt in der Interpretation der so entdeckten Schriften. Die bis etwa 1200 in lateinischer Übersetzung zugänglich werdenden Schriften des Aristoteles verdanken ihren großen Einfluß also nicht der Tatsache, daß sie zufällig übersetzt wurden; vielmehr hat man sie gerade deswegen übersetzt, weil die magistri – überdrüssig des bloßen Vermittelns – selbst daraus lernen wollten. Der Geist der Vernunft, Neugierde und Kritik, den sie bei Aristoteles vorfanden, entsprach ihrem eigenen Streben und wirkte richtungweisend für die Herausbildung ihres Selbstverständnisses. Das System, das sie übernahmen, vermittelte ihnen ein Gefühl der Unabhängigkeit gegenüber der traditionellen Auffassung der klerikalen Funktion. Ja, selbst wenn schließlich die Verarbeitung aller Denkanstöße dieser zweiten Phase der Aristotelesdeutung noch weitere 300 Jahre dauerte, war das Schicksal der klerikalen Wissenschaftsauffassung doch schon mit der Öffnung der physici hin auf die Wissenschaft der Griechen beschlossen [6].

Die erste Phase der Aristotelesrezeption – eingeleitet durch Boethius' Übersetzungen – war, wenn man so will, ein Zufall, der seine angemessene Auswirkung erst als zweite Phase im 12. Jahrhundert haben konnte. Die dritte Phase, die mit den Renaissance-Übersetzungen von Werken wie der Poetica und Mechanica und denen der griechischen Aristoteleskommentare anhob, diente lediglich der Vervollständigung des Aristotelesbildes und der völligen Befreiung der Wissenschaften aus der klerikalen Herrschaft [7]. Damit Aristoteles

---

neue Selbstbewußtsein des magister als Handwerker zur Eingliederung der artes des homo faber in die Wissenschaftseinteilungen des 12. Jh.s. Siehe *F. Alessio*, La Filosofia e le ‚artes mechanicae' nel secolo XII: Studi medievali ser. III, 6 (1965) 71–161.

[6] Über die neuen Schulen, die mit diesem neuen Typus des Klerikers aufgekommen sind, siehe *E. Lesne*, Les Écoles de la fin du VIII^e siècle à la fin du XII^e (Lille 1940) 453–512; *P. Delhaye*, L'Organisation scolaire au XII^e siècle: Traditio 5 (1947) 211–268; *J. W. Baldwin*, Masters, Princes, and Merchants: the Social Views of Peter the Chanter and His Circle (2 Bde.; Princeton 1970) I 63–87. Durch die licentia docendi versuchte die Kirche ihre Monopolstellung in den Schulen zu halten. Siehe *G. Post*, Alexander III, the licentia docendi, and the Rise of the Universities, in: Anniversary Studies in Mediaeval History by Students of Charles Homer Haskins (Boston 1929) 255–277; *Lesne*, op. cit. 420–430. Vgl. *G. Post*, Master's Salaries and Student-Fees in Mediaeval Universities: Speculum 7 (1932) 181–198; *G. Mollat*, Bénéfices, in: Dictionnaire de droit canonique II (1937) 406–449; *Baldwin*, op. cit. 117–130.

[7] Die dritte Phase der Aristotelesrezeption setzt die weitere Säkularisierung der Gesellschaft und das Aufkommen neuer Schulen voraus. Zur gesellschaftlichen Situation siehe z. B. *G. de Lagarde*, La Naissance de l'ésprit laïque au déclin du moyen âge (6 Bde.; Saint Paul-Trois Chateaux–Wien 1934–1946); *J. R. Strayer*, Laicization of French and English Society in the Thirteenth Century: Speculum 15 (1940) 76–86; zu den Schulen z. B. *P. Riché*, Recherches sur l'instruction des laïcs du IXe au XII^e siècle: Cahiers de civilisation médiévale 5 (1962) 175–182; *H. Wieruszowski*, Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century: Trad 9 (1953) 321–391. Der Aristotelismus verschwand schließlich mit der

aber diese Wirkung im klerikalen Milieu des Mittelalters haben konnte, war jahrhundertelange Arbeit in den Artistenfakultäten der europäischen Universitäten nötig. Der Kampf um diese allmähliche Loslösung dürfte um die Zeit unseres Handbuches angefangen haben. Obwohl der Autor für die Quaestiones zu den Libri naturales nur wenig Platz vorsieht, wird das von ihm beschriebene auf Aristoteles basierende System der Wissenschaften maßgebend sein für die Bildung der mittelalterlichen Universität. Das offizielle Bekenntnis der Pariser Universität zum Aristotelismus fand statt, als am 19. März 1255 die Artistenfakultät einen neuen Syllabus herausbrachte, der alle damals bekannten Werke des Aristoteles zum Pflichtstudium machte. An jenem Tag wandelte sich die Artistenfakultät in eine philosophische Fakultät: Sie erhielt ihrem eigenen Selbstverständnis nach ein ganz neues Gewicht und begann nun auch bald Lehren zu entwickeln, die von denen der theologischen Fakultäten unabhängig waren. Dies war ein unerhörtes novum und mußte gewaltige Reaktionen erwecken und eine zunehmende Rivalität zwischen den zwei Fakultäten stiften [8].

Der Konflikt brach fast gleichzeitig offen aus: Er betraf zunächst die Moralphilosophie. Wir erinnern uns, daß die Moralphilosophie im 3. Hauptabschnitt unseres studentischen Universitätsführers aufgeführt wurde. Wie wir sahen, ist dieser Abschnitt der von unserem Autor auch am wenigsten deutlich dargestellte, was daran liegt, daß ihm die Oeconomica und Politica des Aristoteles noch nicht bekannt waren. Die Namen dieser Wissenschaften jedoch kennt er schon, und seine Kollegen sind zweifelsohne dabei, die Bibliotheken Europas nach Exemplaren durchzukämmen, damit sie übersetzt werden können. Andererseits kennt er die aristotelische Ethica und erkennt ihr – nach der Länge seiner Ausführungen zu urteilen – die nach der Logik zweitwichtigste Stellung zu.

Hier erkennen wir den Ausgangspunkt des Konflikts. Unser Autor setzt den philosophischen Begriff der beatitudo dem theologischen direkt entgegen. Die Auferstehung des Leibes ist ein Wunder, das Naturgesetzen nicht unterliegt und somit auch nicht zum Bereich der Philosophie gehört. Auf die Frage, ob wir die Urheber sowohl unserer guten wie auch unserer bösen Taten sind, unterscheidet der Autor zwischen den Standpunkten des Philosophen und des Theologen:

---

völligen Säkularisierung der Schulen. Vgl. *J. Simon*, The Social Origins of Cambridge Students, 1603–1640: Past and Present 26 (1963) 60; *L. Stone*, The Educational Revolution in England, 1560–1640: ibid. 28 (1964) 41; *D. Cressy*, The Social Composition of Caius College, Cambridge 1580–1640: ibid. 47 (1970) 113–115.

[8] *H. Denifle* und *A. Chatelain*, Chartularium Universitatis Parisiensis I (Paris 1889) 277–279 Nr. 246. Vgl. *S. d'Irsay*, Les Sciences de la nature et les universités médiévales: Archeion 15 (1933) 216 ff. 216–231; *H. Grundmann*, Vom Ursprung der Universität im Mittelalter, in: Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen AkadWiss zu Leipzig, phil.-hist. Kl. 103, 2 (1957).

Ad quod dicimus quod loquendo philosophice sumus tota causa utriusque; loquendo tamen theologie, non sumus sufficientes ad bonum, sed oportet gratiam in nobis a Deo infundi [9].

Diese Fragen betrafen die Ethik. Es dauerte aber nicht mehr lange, dann wurden auch solche Fragen gestellt, die die Ewigkeit der Welt und das Wesen des menschlichen Verstandes betrafen. Tiefergreifend als solche punktuellen Differenzen war jedoch die Unterschiedlichkeit zweier Geisteshaltungen, wie sie hier manifest wird. Traditionsgemäß bestand die Aufgabe des Klerikers darin, Gottes Wort auszulegen. Zu diesem Zwecke wandte er sich an die Kirchenväter und die Konzilien. Seit Anfang des 12. Jahrhunderts wurde dieses Befragen der Autoritäten aufgrund der ständig wachsenden Zahl der zur Verfügung stehenden Quellen problematisch. Zuerst begnügte man sich damit, die Quellen einfach ihrem Inhalt nach zu ordnen. Als es aber evident wurde, daß die Autoritäten nicht immer miteinander übereinstimmten, entwickelte man eine Methode der Konkordanz. Bei der Lösung eines aufgrund divergierender Meinungen entstandenen Problems suchte man einen Standpunkt, von dem aus die einschlägigen Quellen miteinander in Einklang gebracht werden konnten – eine Methode, die sich noch mit der klerikalen Wissenschaftsauffassung vertrug. Ihre Hauptprämisse war, daß die vom Klerus verwaltete Tradition im Grunde kohärent sei und daß die Aufgabe des Theologen im Ordnen tradierter Daten bestehe [10].

Im 13. Jahrhundert jedoch – als die magistri griechischen, arabischen und hebräischen Werken der Medizin, der Astrologie und der Naturwissenschaft begegneten, vor allem aber den Schriften des Aristoteles – ereignet sich ein Bruch in dieser Entwicklung. Die überwältigende Menge neuer Quellen, die die Übersetzer des späten 12. und anfänglichen 13. Jahrhunderts erschlossen hatten, stellte die einfachen, auf die Autoritäten der lateinischen Kirchentradition beschränkten Konkordanzen des 12. Jahrhunderts in Frage. In dieser neuen Situation lehnten manche die neuen Quellen ab und versuchten mittels kirchlicher Verurteilungen zu verhindern, daß sie gelesen würden; andere, wie Bonaventura und Olivi, sahen in Aristoteles das apokalyptische Ungeheuer der letzten Tage und flüchteten sich in die Geschichtsspekulation eines Joachim de Fiore [11]; noch andere, wie

---

[9] F. 136^{v} (Grabmann 196).

[10] *A. Lang*, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik (Freiburg 1964) 15–40.

[11] *T. Gregory*, L'Escatologia cristiana nell'aristotelismo latino del XIII secolo: Ricerche di storia religiosa 1 (1954) 108–119; *ders.*, Escatologia e Aristotelismo nella scolastica medievale: Giornale critico della filosofia italiana 40 (1961) 163–174; *D. Burr*, The Apocalyptic Element in Olivi's Critique of Aristotle: Church History 40 (1971) 15–29.

Albertus Magnus und Thomas von Aquin, öffneten sich der neuen Literatur und setzten den Versuch einer concordantia discordantium fort [12]; eine letzte Gruppe, zu der unser Autor, wie später auch Siger von Brabant, Boethius de Dacia und andere magistri artium gehörten, akzeptierte die neuen Quellen, ohne sie in Einklang mit der kirchlichen Lehre bringen zu wollen.

Hinter diesem methodologischen Problem standen nicht nur wissenschaftstheoretische Überlegungen. Im Grunde handelte es sich dabei um die Stellung des magister artium, des Universitätsprofessors, des Intellektuellen der Zeit innerhalb seiner Gesellschaft. Der Mendikantenstreit und die Geschichte des Franziskanerordens stellen die eine Seite dieser Auseinandersetzung dar. Die Ansicht, der Besuch der Universität und der Besitz von Büchern seien unvereinbar mit der gelobten Armut, wirkt wie der Versuch, ein Bollwerk aufzurichten gegen die mit Macht hereinbrechenden, mit dem aristotelischen Corpus eingeführten weltlichen Wissenschaften [13]. Die Kontroverse um Averroes führte zum Teil zu sehr starren Positionen in der Frage des Selbstverständnisses der magistri. Aristoteles' Ethica diente als Waffenlager. Die Schlacht wogte hin und her zwischen der Frage des ethischen Ideals der humilitas und deren Gegensatz, der magnanimitas. Der Sieg, für den die Averroisten rangen, war, die Würde und Überlegenheit des Universitätsstatus theoretisch zu begründen. In seinen Quaestiones morales setzt sich Siger von Brabant mit der Meinung auseinander, daß humilitas keine Tugend sei, nam opponitur virtuti ut magnanimitati quae tendit ad magna (q. 1). In seiner Antwort kommt er zum Ergebnis, daß beide – sowohl die humilitas als auch die magnanimitas – der recta ratio zugeordnet seien. Demgemäß ordnet er die Moraltugenden den intellektuellen unter (q. 4) [14]. Hier zeichnet sich schon der Weg ab, der zu gewissen im Jahre 1277 verurteilten Sätzen führte. Etwa Prop. 40: Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. Prop. 144: Quod omne bonum quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus. Prop. 154: Quod

---

[12] *C. H. Lohr*, Thomas receptor/receptus: ThPh 49 (1974) 199–212.

[13] *B. H. Rosenwein* und *L. K. Little*, Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities: Past and Present 63 (1974) 4–32.

[14] *B. Bazán*, Hrsg., Siger de Brabant, écrits de logique, de morale et de physique (Löwen–Paris 1974) 98 f., 102 f. Vgl. *R.-A. Gauthier*, Trois Commentaires ‚averroïstes' sur l'Éthique à Nicomaque: AHDL 16 (1947–48) 187–366; *ders.*, Magnanimité (Paris 1951) 443–488; *G. Post*, *K. Giocarinis* und *R. Kay*, The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: ‚Scientia donum Dei est, unde vendi non potest': Trad 11 (1955) 195–234; *R.-A. Gauthier* und *J. Y. Jolif*, Hrsg., Aristote, L'Éthique à Nicomaque (2 Bde., Löwen–Paris 1958–1959) I 74*–85*; *K. Giocarinis*, An Unpublished Late Thirteenth-Century Commentary on the Nicomachean Ethics of Aristotle: Trad 15 (1959) 299–326.

sapientes mundi sunt philosophi tantum [15]. Das Leitwort dieser Propositiones ist *Philosophus* – groß geschrieben, wenn man so will: Der *Philosophus* als Nachfolger des Klerikers. So hatte sich schon Abailard bezeichnet, und Siger nahm dies auch für sich in Anspruch. Für das 13. Jahrhundert war Aristoteles der *philosophus* schlechthin. Die magistri artium sahen sich nunmehr als seine Nachfolger.

Das hieß nun aber wiederum nicht, daß sie ihr Leben für Aristoteles gegeben hätten. Ihr eigenes Selbstverständnis erlaubte es nicht, die aristotelischen Lehren zum Dogma zu erheben. Die Unterscheidung, die der Autor unseres Studentenhandbuches trifft zwischen loquendo secundum philosophos und loquendo secundum theologos et secundum veritatem, macht deutlich, daß sie auch Aristoteles' Haltung und dessen kritische Distanz gegenüber jeder Autorität teilen. Gar die Tatsache, daß der theologische Standpunkt mit der Wahrheit als solcher gleichzusetzen sei, zeigt – in einer subtilen, beinahe paradoxen Weise – die Unabhängigkeit der Artisten gegenüber aller Autorität.

Daß die magistri artium den Text des Philosophen als *Quelle* statt als Autorität betrachten, stellt einen Bruch dar, nicht nur mit der klerikalen Interpretationsauffassung, sondern auch mit der gesamten peripatetischen Tradition der Aristotelesauslegung seit Alexander von Rhodos. Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Lyceum weniger an einer Erweiterung der menschlichen Erkenntnisbereiche als an Orthodoxie interessiert war. Statt mit der unabhängigen Untersuchung der Natur, der Gesellschaft und der Kunst im Geiste ihres genialen Begründers, begnügte sich das Lyceum mit der Erstellung von Editionen, Kommentaren, Paraphrasierungen, Abrissen und Kompendien. Dies lag daran, daß Aristoteles nicht nur ein sehr schwieriger Autor ist, sondern auch ein Gesamtsystem der Wissenschaften gegeben zu haben schien. Während die Akademie durch die Dialogform der platonischen Werke gezwungen war, Koordinierungs- und Systematisierungsarbeiten vorzunehmen, hielten es die Peripatetiker für ausreichend, die Strukturen und Zusammenhänge des aristotelischen Lehrgebäudes hervorzuheben [16]. Selbst nach Porphyrius' Versuch, bestimmte Aspekte der aristotelischen Logik für den Platonismus fruchtbar zu machen, blieb die Mentalität der Schule im Grunde unverändert. Sowohl die aristotelischen Schulen in Athen und Alexandria vom 4. bis zum 6. Jahrhundert als auch die byzantinische und moslemische Spekulation versuchten nichts anderes, als die Wahrheit der platonischen Philosophie mit der der aristotelischen zu verbinden.

---

[15] *P. Mandonnet,* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle (2 Bde.; Löwen 1908–1911) II 176, 188.

[16] *P. Moraux,* Der Aristotelismus bei den Griechen I (Berlin 1973).

Die Aristotelesdeutung in den Artistenfakultäten des lateinischen Mittelalters unterscheidet sich radikal von jener peripatetischen Auslegung sowie von der traditionell kirchlichen Textinterpretation. Die klerikalen Bibelkommentare setzten voraus, daß es sich bei ihnen um das Ausschöpfen der Quelle aller Wahrheit handele. Selbst wenn verschiedene Bücher der Schrift oder Schrift und Kirchenväter voneinander abwichen, blieb die Basis jener Versuche einer concordia discordantium die Überzeugung, daß wirkliche Widersprüche unter den Auctoritates unmöglich seien. Der mittelalterliche Interpret hatte für diese Harmonisierungsversuche, die uns heute weit hergeholt anmuten, einen Namen: „expositio".

Sowohl die klerikale als auch die peripatetische Auffassung dessen, was ein Kommentar leisten sollte, zielten auf Übereinstimmung: einerseits Übereinstimmung offenbarter Wahrheit mit sich selbst und mit außerhalb ihres Bereichs stehenden Quellen, anderseits Übereinstimmung verschiedener philosophischer Auffassungen untereinander. Es scheint natürlich, daß das Mittelalter das peripatetische Verständnis der Auslegung für die eigenen „expositiones" des Aristoteles übernehmen würde. Und dies fand in der Tat statt. Diejenigen, die das klerikale Unternehmen einer concordia discordantium von theologischer Wahrheit und neueren philosophischen und wissenschaftlichen Theorien noch fortzusetzen versuchten, haben Aristoteles in jener überlieferten Weise kommentiert. Die von Thomas von Aquin entworfene Aristotelesinterpretation wird des öfteren dargestellt als eine concordia von Christentum, Neuplatonismus und Aristotelismus. Für die klerikal ausgerichteten Schulen des späteren Mittelalters jedoch – seien sie thomistischer oder anderer Prägung – bedeutete dieser Versuch eine Aufwertung des aristotelischen Gedankengutes zum Status einer neuen Offenbarung, die dem Christentum an die Seite gestellt wurde.

Die magistri artium jedoch machten sich eine andere Methode zu eigen, und damit begann eine neue Epoche in der Geschichte des Kommentars. Siger von Brabant formulierte seine Absicht folgendermaßen: quaerendo intentionem philosophorum in hoc, magis quam veritatem, cum philosophice procedamus (De anima intellectiva c. 7) [17]. Er und seine Kollegen waren die ersten, die philosophische Texte

[17] *B. Bazán*, Hrsg., Siger de Brabant, Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi (Löwen–Paris 1972) 101. Siger formuliert folgende hermeneutische Regel: Propter hoc sciendum quod sententiam Philosophi ab his qui eius libris suscipiunt exponendos, non est celanda, licet sit contraria veritati (*C. A. Graiff*, Hrsg., Siger de Brabant, Questions sur la Métaphysique [Löwen 1948] 140). Ein Kollege an der Artistenfakultät – möglicherweise Petrus de Alvernia – lehnt die Concordia-Methode ausdrücklich ab: Aristoteles autem ut manifestum est probat motum esse aeternum ... Quidam tamen volentes concordare intentionem Aristotelis fidei dicunt quod Aristoteles non fuit opinatus ex istis rationibus mundum esse aeter-

philosophisch interpretieren wollten, d. h. in einer Art und Weise, die wir heutzutage vielleicht philologisch nennen würden – wenigstens in einer sehr unklerikalen Weise, indem sie nämlich zum erstenmal in der Geschichte der Textinterpretation von der Frage der Wahrheit absahen. Für sie war der zu kommentierende Text nicht die Quelle aller Wahrheit, sondern die Meinung eines sehr begabten Kollegen.

Es ist schwierig, zu erklären, wie es dazu kam. Es lag zum Teil wohl an De-facto-Konflikten mit gewissen Lehren der katholischen Theologie. Die magistri artium waren konfrontiert mit einer umfangreichen antiaristotelischen Literatur: Aegidius von Rom, De erroribus philosophorum; Albertus Magnus, De XV problematibus; Thomas von Aquin, De unitate intellectus contra Averroistas, sowie die Verurteilungen von 1270 und 1277. Angesichts solcher Opposition war es schwer, die Behauptung aufrechtzuerhalten, Aristoteles habe die ganze Wahrheit auf seiner Seite. Die magistri artium erkannten wohl die Mängel der aristotelischen Doktrin; aber sie wollten um jeden Preis die bisherige klerikale Haltung dem Text gegenüber vermeiden. Für sie war Aristoteles, der Philosoph, der Prototyp ihrer selbst. In ihm fanden sie denjenigen, der die Würde ihres Universitätsstatus bestätigte, sie sahen in ihm den Forscher, den Fragenden – oder mit den Worten des Aristoteles selbst, den Jagenden, den Suchenden, den Entdeckenden [18] – einen, der die Lehren seiner Vorgänger einer schonungslosen Kritik unterzog, der sich keiner Autorität beugte und sich frei von allem Dogmatismus hielt. So sollten auch ihre Kommentare sein: suchend, kritisch – und somit anders als die klerikalen Kommentare der Theologen.

Aber ihre Interpretation des aristotelischen Gedankengutes schlug sich am tiefstgehenden nieder in ihrem eigenen sozialen Selbstverständnis als einer Elite, die ihre Würde nicht einem Privileg oder einer hierarchischen Struktur verdankte, sondern der eigenen intellektuellen Überlegenheit. In diesem Punkt kamen sie gewiß dem aristotelischen Geist näher als diejenigen Kleriker, die sich zur Unterstützung ihrer Wissenschaftsauffassung auf den Buchstaben des aristotelischen Textes beriefen.

Die Frage der philosophischen Kommentare der magistri artium – und somit die Aristotelesdeutung im Mittelalter – muß in den breiteren Kontext der mittelalterlichen Wissenschaftsauffassung überhaupt

---

num, nec tenuit eas demonstrationes concludentes verum de necessitate, sed solum adduxit istas rationes propter dubitare et non propter aliquid aliud. Istud tamen est manifeste falsum, quia sic sequeretur quod Aristoteles dubitaret in maiori parte philosophiae suae *(P. Delhaye,* Hrsg., Siger de Brabant, Questions sur la Physique d'Aristote [Löwen 1941] 199).

[18] Z. B. Anal. prior. I 30 46a11: θηρεύειν; Metaph. I 2 983a23: ζήτησις; Eth. Nic. III 5 1112b19: εὕρεσις.

gestellt werden. Von Alkuin bis Bellarmin ist mittelalterliche Gelehrsamkeit durch eine Geisteshaltung maßgebend gekennzeichnet, wonach nicht dem einzelnen, sondern nur der Kirche durch ihren Klerus zu lehren erlaubt war. Der Kleriker war ein von Gott auserwählter „Meister", der dem Gottesvolk den Weg der Erlösung zu zeigen hatte, so formuliert es Rhabanus Maurus am Anfang seiner De institutione clericorum [19]. Im 13. Jahrhundert konnte Thomas von Aquin in seiner Antrittsvorlesung als magister der Theologie noch auf den Psalmisten verweisen:

Du tränkst aus den Söllern da droben die Berge, von deiner Werke Frucht wird die Erde satt (Ps. 103.13),

wobei das „da droben" als die göttliche Weisheit ausgelegt wurde, die die magistri (die Berge) bewässert, damit durch ihre Verkündigung diese Weisheit den Laien (der Erde) zugeleitet werde. Thomas verschiebt dann ein wenig die Bestandteile der Metapher und fährt fort: Die magistri sind – wie die Berge – über die Erde erhöht und werden deshalb zuerst von den Strahlen der Sonne getroffen [20].

Dieses Selbstverständnis des Klerus hängt mit der Struktur der mittelalterlichen Gesellschaft zusammen. Ebenso steht der allmähliche Wandel dieses Selbstverständnisses in engem Zusammenhang mit dem langsamen Entstehen neuer Sozialstrukturen in der frühen Neuzeit. Aber *wie* sich dieser Wandel vollzog – das war maßgeblich durch die Rezeption der aristotelischen Schriften bedingt. Welche Stellung anfangs jeweils dem Kleriker wie dem Laien zugedacht war, ist deutlich erkennbar in Alkuins Dialectica [21]. In diesem Dialog unterrichtet Alkuin, der magister, Karl den Großen, seinen discipulus, nicht etwa in der Heiligen Schrift, sondern in dem Fach – nämlich der Dialektik, das Augustin als Einleitung zum Studium der Schrift empfohlen hatte. Später, als Divergenzen sowohl zwischen Bibel und Kirchenvätern als auch zwischen den magistri untereinander sichtbar wurden, versuchte Gilbert von Porreta, Prinzipien für die Theologie am Beispiel der aristotelischen Topica zu entwerfen, um so die sacra doctrina als eine strenge Wissenschaft fortbestehen zu lassen [22]. Die Theologen der monastischen Tradition haben diesen Vorschlag bekämpft, denn sie erkannten, daß Gilbert hiermit die Idee einer auf göttlicher Berufung basierenden Autorität aufgab und sich auf die Vernunft berief, die allein die unter den Autoritäten auftretenden Divergenzen aufheben könne.

---

[19] PL 107. 297 f.
[20] *R. A. Verardo*, Hrsg., S. Thomae Aquinatis Opuscula theologica I (Turin–Rom 1954) 441–443.
[21] PL 101. 949–976.
[22] *Lang*, Die theologische Prinzipienlehre, 41–105.

Im darauffolgenden Jahrhundert ist Thomas von Aquin aber noch weitergegangen in seinem Versuch, die Herausforderung der neuen philosophischen Literatur anzunehmen. In Entsprechung zu Aristoteles' Theorie der apodiktischen Wissenschaft, wie sie in den Analytica posteriora formuliert ist, sah Thomas die eigentliche Aufgabe des Theologen in dem Versuch, die Daten der Offenbarung in ein deduktives System zu bringen, das auf den articuli fidei als unbeweisbaren Prinzipien dieser Wissenschaft beruhe [23]. Der neue Kleriker – Thomas' Auffassung von ihm ist in seinem De magistro (De ver. q. 11) ausgeführt – muß wie ein Arzt sein, der dadurch heilt, daß er der Natur dazu verhilft, ihren eigenen Weg zu gehen. Er muß den Lernstoff im Lichte der Vernunft erscheinen lassen. Er ist nicht mehr der Kleriker eines Alkuin oder eines Rhabanus Maurus, der das Volk eine von seinem Stande verwaltete Offenbarung lehrt. Thomas' Kleriker muß zur Natur zurück und darf in dieser Hinsicht Aristoteles benutzen als denjenigen, der die Welt am besten verstand. Es ist bemerkenswert, daß Thomas seinen neuen Typus des magisters mit den Ärzten vergleicht, mit jenen Klerikern also, die sich als erste der aristotelischen Naturphilosophie annahmen. Er sieht eine Parallele zwischen der Wende des Arztes zur menschlichen Natur hin – zum universalen, allen Menschen gemeinsamen Element – und dem Appell des Theologen an eine natürliche Basis für das christliche Bekenntnis [24].

Dieser schrittweise sich vollziehende Wandel spiegelt verschiedene Stadien des interpretativen Dialogs wider, der zwischen der theologischen Wissenschaftsauffassung und der aristotelischen Philosophie stattfand. Der Wandel steht aber zu diesem Zeitpunkt immer noch im Zeichen des Klerikalen. Obwohl Thomas zwischen via inventionis und via iudicii (De ver. q. 15 a. 1) [25] unterscheidet, beschränkt er die theologische Aufgabe auf das Überprüfen der aus den Prinzipien abgeleiteten Propositiones. Er erkennt dem Theologen zwar eine kritische Funktion zu, kann aber als Kleriker kein Entdecken, Auffinden, Suchen zulassen. Seine Konzeption des Dialogpartners geht somit letzten Endes nicht über die der peripatetischen Schule hinaus. – Nun stellt die via iudicii oder via resolutionis gewiß *eine* Seite der aristotelischen Philosophie dar. Aristoteles selbst spricht vom Philosophen als dem Ordner, Koordinator, Strategen. Aber dieses Streben nach Ordnung ist nicht ausschließlich vom Wunsch nach einer deduktiven Darstellung der Ergebnisse der Wissenschaften geleitet. Aristoteles war auch an der Organisation der innerhalb seiner Schule vorgenommenen Forschungen interessiert. Er scheint seine Schule als eine Art Universi-

[23] *Lang*, ibid. 106–166.
[24] *R. Spiazzi*, Hrsg., S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae I (Turin-Rom 1953) 226.
[25] *Spiazzi*, ibid. 307.

tät aufgefaßt zu haben, in der Lehre und Forschung auf den unterschiedlichsten Gebieten statthaben konnten. So streng deduktiv die in den Posteriora beschriebene Methode auch sein mag, so entbehrt die Methode in den wissenschaftlichen Schriften der Formalisierung, konzentriert sich fast ausschließlich auf die Forschung und läßt der methodischen Variation ein weites Spielfeld. Diese Praxis zielt auf die Erwerbung neuer Erkenntnisse ab – auf Entdeckung, auf die via inventionis [26]. Das vergaß das Lyceum; das konnte der klerikale Ansatz nicht zugeben. Und das ist es schließlich, was von den Pariser magistri artium im 13. Jahrhundert wieder entdeckt wurde.

Die Unterscheidung unseres Handbuches zwischen philosophischer und theologischer Auslegung spiegelt den Bruch sowohl mit der peripatetischen als auch mit der klerikalen Kommentartradition. Dies machte es späteren Autoren möglich, sich zunehmend von der expositio-Form des Kommentars zu befreien und sich der quaestio-Form zuzuwenden, den Philosophen auch zu kritisieren und jene neuen Fragen zur Logik und Mathematik zu stellen, mit deren Hilfe Ockham und die Merton-Schule den magistri des 14. Jahrhunderts neue Wege der Forschung eröffneten. – Die Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Interpretation, wie sie unser Autor im Handbuch belegt, ermöglichte der mittelalterlichen Artistenfakultät eine neue Autonomie. Einmal herausgetreten aus ihrer schlichten Funktion, lediglich ein Tor zur Theologie zu sein, wurde die Artistenfakultät eine Einrichtung, die den Fakultäten für Medizin, Recht und Theologie ebenbürtig war. Die damit verbundene Aufwertung des Philosophendaseins machte es einem magister wie etwa Johannes Buridan möglich, sich als Nur-Philosoph den Problemen der Logik und der Naturphilosophie zu widmen.

Diese Unterscheidung signalisiert den beginnenden Untergang des klerikalen Wissenschaftsparadigmas. Neue Methoden und neue Fragen wurden nun möglich, die sich immer mehr mit dem Bereich der Erfahrung und der Kontingenz und immer weniger mit dem der deduktiven ratio befaßten. Hier sehen wir eine neue erkenntnistheoretische Einstellung, die schon im 14. Jahrhundert als eine Wende von cognitio propter quid zu cognitio quia bezeichnet wurde. Dieser philosophische Ansatz machte es einem Nikolaus Oresme möglich, ein System zu entwerfen, das die Mertonsche Mathematik und die Pari-

[26] *G. Senn*, Die Entwicklung der biologischen Forschungsmethode in der Antike (Aarau–Leipzig 1933) 77–93; *J. Barnes*, Aristotle's Theory of Demonstration: Phronesis 14 (1969) 123–152; *H. Stachowiak*, Rationalismus im Ursprung, Die Genesis des axiomatischen Denkens (Wien 1971) 121–308 bes. 292–300; *W. Kullmann*, Wissenschaft und Methode, Interpretationen zur Aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft (Berlin 1974); *A. Preus*, Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works (Hildesheim 1975).

ser Physik des späten 14. Jahrhunderts umfassen sollte. Auf dieser Entwicklung wiederum fußten ein Paulus Venetus und auch andere Artisten in Padua, die die neuen Lehren mit den Lehren des Averroes in Verbindung brachten. Somit entstand der nicht-klerikale Aristotelismus der italienischen Universitäten des 16. Jahrhunderts.

In der Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Interpretation, in der Preisgabe einer Wahrheit, die man zu besitzen meint, zugunsten einer Wahrheit, die man noch zu suchen hat, findet das Selbstverständnis der neuen magistri, dieser „Handwerker", dieser Berufslehrer, dieser ersten modernen Intellektuellen ihren Ausdruck. Sie suchten in Aristoteles kein Dogma, keinen unfehlbaren Leitfaden, sondern einen Wegweiser, dem sie bei der Suche nach Wahrheit folgen konnten. Somit teilten sie Aristoteles' eigene kritische Geisteshaltung und sind daher Vorläufer der heute noch geltenden Wissenschaftsauffassung.

Kardinal Albrecht von Mainz und die Anfänge der katholischen Reform *

Von Hans Wolter

Frankfurt am Main gehörte bis zur Gründung des Bistums Limburg im vorigen Jahrhundert tausend Jahre lang zur Erzdiözese Mainz [1]. Die Frankfurter Katholiken verdanken ihr Überleben in den dramatischen Jahrzehnten des Reformationszeitalters neben dem Einfluß Karls V. vor allem den Bemühungen der kirchlichen Behörden unter Erzbischof Albrecht und Erzbischof Sebastian [2]. Zum Mainzer Domjubiläum erscheint es daher nicht unangemessen, mit dem folgenden Beitrag – sozusagen aus Frankfurter Sicht – zur Erhellung der Geschichte jenes Kirchenfürsten etwas beizusteuern, dessen Schicksal dem Mainzer Namen eine welthistorische Note aufgeprägt hat.

I

Nur zögernd habe ich der Aufforderung meines verehrten Lehrers Josef Lortz entsprochen, Kardinal Albrechts Reaktion auf die von ihm mitausgelöste reformatorische Bewegung zu untersuchen. Der Kardinal gehört ja den Mainzern viel mehr als etwa den Frankfurtern. Anton Philipp Brück hat zuletzt noch für die Wormser Festschrift von 1971 bedeutende Ausführungen zu dem hier gemeinten

---

* Der Vortrag wurde auf Einladung der Universität und des Instituts für Europäische Geschichte zum Domjubiläum in Mainz gehalten (23. Mai 1975 im Haus am Dom).

Abkürzungen:

CT	Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum Epistularum, Tractatuum nova collectio, ed. v. d. Societas Goerresiana Bd. IV: Actorum Pars Prima (Monumenta Concilium praecedentia, trium priorum Sessionum Acta) ed. Stephanus Ehses (Freiburg i. Br. 1904)
ARC	Acta Reformationis Catholicae, hrsg. v. Georg Pfeilschifter I (Regensburg 1959) – VI (Regensburg 1974)
NB	Nuntiaturberichte aus Deutschland, I. Abt. (1533–1559) 1. Ergänzungsband (1530–1531) (Tübingen 1963), 2. Ergänzungsband (1532) hrsg. v. Gerhard Müller (Tübingen 1969)
FabriMon	Monumenta Historica Societatis Jesu, Fabri Monumenta (Epistolae, Memoriale et Processus) (Madrid 1914)

[1] *R. Aubert* u. a., Francfort-sur-Main: Revue d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (RHGE) Fasc 104 (1975) 549–569.

[2] *H. Wolter*, Die Reichsstadt Frankfurt am Main und das Konzil von Trient, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte (AMRhKG) 16 (1964) 139–175; *ders.*, Das Interim von 1548 und die Reichsstadt Frankfurt am Main, in: Konzil und Papst. Festgabe für Hermann Tüchle, hrsg. v. G. Schwaiger (München–Paderborn–Wien 1975) 343–356.

Problemkomplex machen können [3]. Mein Zögern hatte einen weiteren Grund auch darin, daß die Quellenlage für unsere Fragen nicht gerade günstig ist. Es gibt erstaunlicherweise bis heute keine großangelegte, kritische Biographie des Kardinals [4], wie wir solche für Karl V. besitzen. Auch bei Landgraf Philipp von Hessen und Herzog Georg von Sachsen ist ein ähnlicher Ausfall zu beklagen. Während bei den zuletzt Genannten die Überfülle des Materials bisher eine solche Lebensbeschreibung verhinderte, möchte man für Kardinal Albrecht eher das Gegenteil vermuten. Nicht als ob die politischen Akten fehlten [5], da hat es wohl keinen Mangel. Aber im Gegensatz zu Philipp und Georg, unermüdlichen Briefschreibern und Disputatoren im kleinen wie im größeren Gesprächsverband, erweist sich das überkommene Material bei Albrecht als ungemein spröde, höchst amtlich, sozusagen wie aus zweiter Hand [6]. Die Konturen des Menschen verschwinden hinter den Umrissen des Politikers, des Verwaltungsreformers und auch des Kirchenfürsten, der sich gegen Ende seines Lebens für die Anfänge der katholischen Reform engagierte.

Wir besitzen weder ein geistliches Tagebuch noch ausgedehnteren Briefwechsel (von wenigen Bruchstücken abgesehen) mit führenden Persönlichkeiten unter seinen Zeitgenossen, die uns einen Einblick in den Prozeß des religiösen und geistigen Wandels *des* Kirchenfürsten verschaffen, der ob seiner Stellung als Metropolit der größten abendländischen Kirchenprovinz, als Kardinal der römischen Ecclesia und, wenigstens dem Titel nach, als Primas von Deutschland berufen schien, maßgebend in das kirchengeschichtlich so einmalige Geschehen der Reformationszeit einzugreifen. Aber nicht nur das Fehlen oder die einstweilige Unzugänglichkeit solcher Quellen erschwert ein Verstehen der geschichtlichen Gestalt des Mainzer Oberhirten, sein Bild wurde schon zu Lebzeiten und erst recht in der Folgezeit von Schatten überlagert, die eine gesteuerte Polemik in die Geschichtsschreibung eingeführt hat. Ähnlich wie das Bild des Thomas Müntzer von der Wittenberger Publizistik und der von ihr abhängigen Historiographie für Jahrhunderte verzeichnet worden ist und erst durch die Forschung der letztvergangenen Jahrzehnte wieder in seiner ursprünglicheren Linienführung sichtbar gemacht werden konnte [7], litt auch der Kardi-

---

[3] *A. Ph. Brück*, Kardinal Albrecht von Brandenburg, Kurfürst und Erzbischof von Mainz, in: Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache, hrsg. v. F. Reuter (Worms 1971) 257–270.

[4] Die Biographien von J. H. Hennes (1858) und J. May (1858/71) sind völlig veraltet.

[5] Umfangreiches Material liegt im Landeshauptarchiv Magdeburg, im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv, im Würzburger Staatsarchiv.

[6] Das gilt besonders für die Amtsbriefe des Kardinals an die Kurie und an den Kaiser z. B.

[7] Dazu *W. Elliger*, Thomas Müntzer. Leben und Werk (Gütersloh 1975).

nal von Mainz im Andenken der Nachfahren des Reformationszeitalters unter den nicht gerade schmeichelhaften Charakterisierungen, die man – sei es aus enttäuschter Liebe und Erwartung, sei es aus dem Grimm unerfüllter Hoffnungen heraus – für ihn bereithielt [8]. Nun, nach dem Befund bisher zugänglicher Quellen wird man nicht geneigt sein, in Albrecht von Brandenburg einen verkannten Heiligen zu entdecken, ebensowenig aber wollen wir uns dazu verführen lassen, unter der kirchlichen Kutte nach einem Teufel zu suchen. Es ist nicht zu verkennen, daß der Kardinal von Mainz Ähnlichkeiten mit dem Kardinal von England, Thomas Wolsey, aufweist, dessen Stellung als wirklicher Legat des Hl. Stuhles auch Albrecht gern in Deutschland eingenommen hätte. Dabei kann er aber nicht die unterschiedliche Verfassungsposition der beiden Länder im Auge gehabt haben. Jedoch fehlte ihm die außerordentliche Vitalität des Engländers und dessen ans Großartige grenzende Rücksichtslosigkeit im Ausbau seiner amtlichen Stellung. York House (das jetzige Whitehall) und Hampton-Court-Palace haben in Halle und Mainz-Aschaffenburg keine Gegenstücke aufzuweisen, wenn auch Peter Faber bei seinem Besuch in Aschaffenburg glaubte, die erzbischöfliche Kapelle besäße in ganz Europa nichts Ebenbürtiges [9].

Es erscheint überhaupt bedeutsam, daß Albrechts Mäzenatentum sich auf kirchliche Kunst konzentrierte (Reliquiare, Ausstattungsgobelins für Kirchen, Glasmalereien, kostbare liturgische Bücher, Statuen und Gemälde) und wie er bei den Humanisten die Werke der Reformkatholiken im Gefolge des Erasmus, wie auch diesen selbst bevorzugte. Zu dieser Kirchlichkeit gehört ferner, und das wurde von ihm mit Recht gerühmt, daß er zeit seines Lebens mit großer Treue die bischöflichen Funktionen seines Amtes (Doppel-Amtes) wahrgenommen hat: die Feier der Liturgie bei den Hochfesten des Kirchenjahres, Kirchenkonsekrationen und Bischofsweihen und die persönliche Spendung der Firmung (von Priesterweihen ist weniger die Rede). Erwähnt sei aber die Weihe des neuernannten Bischofs von Konstanz, Balthasar Merklin, auf dem Reichstag in Augsburg am 3. 7. 1530 [10]. Verglichen mit seinen Bischofskollegen hat sich Albrecht mit seinen häufigen Amtshandlungen hervorgetan [11]. Gelegentlich gehörte sogar ein ge-

[8] Vor allem Luthers polemische Äußerungen zur Person und zu den Aktionen des Kardinals. Dazu *W. Delius*, Kardinal Albrecht und die Wiedervereinigung der beiden Kirchen: ZKG 62 (1943/44) 178–189, bes. 183: „Luther richtete auf Grund irriger Informationen die heftigsten Schläge gegen Albrecht, die das Bild des Kardinals für die Folgezeit entscheidend beeinflußten."

[9] FabriMon S. 192: „que yo creo no hay segunda en el mundo que tal sea".

[10] Valentin von Tetleben, Protokoll des Augsburger Reichstages 1530, hrsg. v. *H. Grundmann* (Göttingen 1958) 80 f.

[11] Nachdrücklich hervorgehoben v. *H. Volz*, Erzbischof Albrecht von Mainz und Martin Luthers 95 Thesen, in: Jb der Hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung 13 (1962) 187–228, bes. 200–211.

wisser Mut dazu, wenn er, wie etwa bei der Eröffnung der Reichstage, und gerade der späteren Reichstage mit ihrem höchst kritischen neugläubigen Publikum, die Hl.-Geist-Messe zelebrierte oder, wie in Augsburg bei der Fronleichnamsprozession, zwei Stunden lang das Sanktissimum trug [12]. Man sollte diese Akte nicht nur als einen selbstverständlichen Protokollvollzug hinnehmen, sondern die manchmal höchst gespannte Atmosphäre bedenken, in der sie zu zelebrieren waren. Auch von seiten des Kaisers lag in der Teilnahme an diesen Liturgien ein bewußtes Bekenntnis vor, wie ja auch das betonte Fernbleiben von ihnen zum Bekenntnis der neugläubigen Fürsten gehörte und deutlich demonstrativen Charakter annahm. Hans Volz hat in seiner wohlwollenden Charakteristik Albrechts vor einigen Jahren den Brief des Würzburger Weihbischofs Augustinus Marius vom 1. September 1538 zitiert [13]: „Du tauftest mehr, predigtest öfter, zelebriertest häufiger – auch privat – das Meßopfer, Amtshandlungen, die sich für einen katholischen Priester geziemen. Du hast in deinen Kirchen die heiligen Weihegrade erteilt, erteilst sie auch noch, so oft es nötig ist ... du hast die Firmung gespendet, Kirchen geweiht und entweihte wieder geweiht ... du vollziehst alles und jedes einzelne mit solcher Demut, als seiest du das geringste Glied deines ganzen Klerus." Der Weihbischof merkt noch an, daß ihm besonders die tiefe Andacht aufgefallen sei, mit der der Erzbischof-Kardinal die hl. Messe zelebriert hätte. Julius Pflug berichtet Herzog Georg von Sachsen von der Osterliturgie in Halle (1536): „Mein gnädigster Herr von Mainz hat am Ostertag die heilige Messe selber gesungen und vor der Messe eine schöne Prozession gehalten ... so hat darunter eine köstliche Musika stattgefunden ... fast der ganze Rat hat kommuniziert und das Sakrament aus der Hand des Kardinals empfangen. Er hat viel treffliche Mühe die Karwoche über in der Kirche gehabt, die Ämter am Gründonnerstag und am Karfreitag selber gehalten, am Gründonnerstag die Fußwaschung getan in eigener Person und einige arme Leute gespeist." [14]

Im 19. Jahrhundert und weit ins zwanzigste hinein war man in der Kirche, anders als heute, außerordentlich allergisch in Fragen der Sünden ‚contra sextum'. Im 15. und 16. Jahrhundert, im Zeitalter der Bastarde von Burgund, des leichtfertigen Rom und der Hemmungslosigkeit des Landgrafen von Hessen, von den Liebeleien der Humanisten ganz zu schweigen, war man in diesen Dingen bemerkenswert liberal. Margarete von Parma und Don Juan d'Austria sind bekannte Kinder Karls V., beide aber nicht aus der Zeit seiner Ehe mit Isabella

[12] NB I/Erg.Bd. I, S. 62 (Campeggio an Salviati, 16. 6. 1530).
[13] *Volz*, Erzbischof Albrecht, S. 203 f.
[14] Julius Pflug, Correspondance, hrsg. v. *J. V. Pollet*, Bd. I (Leiden 1969) 385 f.

von Portugal. An den sechs Kindern des Priestermönchs zu Wittenberg aus einer kanonisch ungültigen Verbindung mit einer Zisterzienserin haben sich allem Anschein nach die Zeitgenossen nicht gestoßen. Thomas Müntzer, ein Priester der Diözese Halberstadt und apokalyptischer Prediger, hinterließ Frau und Sohn. Auch Kardinal Albrecht geriet in Verdacht, die *lex caelibatus* nachlässig zu handhaben. Er selbst hat auf eine Anfrage des frommen Herzogs Georg von Sachsen hin, einer der ganz wenigen Fürsten seiner Zeit, der in diesem Punkt völlig tadelfrei war, dies eindeutig bestritten. So schrieb er am 8. Dezember 1526 von Eßlingen aus an Georg: „Wenn man mir vorwirft, ich führte in meinem Stift Mainz mit geistlichen und anderen Personen ein unzüchtiges Leben, so sei er vor Gott und seinem Gewissen sicher, daß dem nicht so sei . . .“ Ehrabschneidung des Nächsten sei nicht eine der kleinsten Sünden, er hoffe zu Gott, mit der Zeit werde noch an den Tag kommen, was das für Leute seien (Albrecht weist deutlich auf Wittenberg als Quelle dieser Gerüchte hin), die solches über ihn redeten, die Vögel werden sich noch mit ihrem eigenen Gesang verraten, hier wie dort ihren verdienten Lohn zugewiesen bekommen. „Ich werde mich durch sie nicht bewegen lassen, anders als es einem frommen christlichen Prälaten ansteht und wohl geziemt, zu handeln.“ [15] Das war wohl ein Hinweis auf Luthers Brief von 1525, der Kardinal möge heiraten und sein Erzstift in ein weltliches Fürstentum umfunktionieren [16].

Ein solches Dementi unter einander wohlbekannten Fürsten dürfte sein besonderes Gewicht im privaten Briefwechsel besitzen, denn Albrecht mußte wissen, daß seine Mainzer Umgebung, die ein Augenmerk auf das in aller Öffentlichkeit sich abspielende Leben des Kardinals hatte, solche Dinge nicht aus einem ‚timor reverentialis‘ heraus verschweigen würde.

Diese Überlegungen sollen keine übertriebene Apologie sein, dafür waren die Sitten der meisten deutschen Fürsten, die geistlichen unter ihnen nicht ausgenommen, auch Kardinal Wolsey nicht, doch zu rauh und dem allmählich sich verfeinernden Gewissen der heraufziehenden kirchlichen Reform zu wenig entsprechend.

II

Damit kommen wir zum eigentlichen Thema. Die Christenheit hat sich niemals, auch nicht in den Zeiten tiefsten Niedergangs, mit dem Verfall von Glauben, Frömmigkeit und Sitte ausgesöhnt, um sich sozusagen mit schlechtem Gewissen schlafen zu legen. Der Chor der

[15] *F. Geß*, Kurfürst Joachim I. und Kardinal Albrecht: ZKG 13 (1892) 119–125, bes. 121 f.

[16] WA Briefe Nr. 882, Bd. III, 521; Text in WA 18, 408–411.

Rufer nach Reform ist nie verstummt, wenn er auch unterschiedlich laut gestimmt war. Die Reformation des 16. Jahrhunderts, zwar aus theologischer Reflexion hervorgegangen, war nur eine, wiewohl revolutionäre Stimme in diesem Chor. Der deutsche Humanismus, zumal sein bedeutender Sprecher, Erasmus von Rotterdam, verlangte die Erneuerung von Frömmigkeit und guter Sitte. Das 5. Laterankonzil (1512–1517) verstand sich als ein Reformkonzil, auf dem Erzbischof Albrecht sich durch einen Prokurator vertreten ließ [17]. Die 1513 von Albrecht unterzeichnete Wahlkapitulation von Magdeburg sah bereits Reformen vor.

Eine seit Jahrzehnten wachsende Kritik am Verfall des kirchlichen Lebens kann dem Oberhirten großer Diözesen auch von der Basis her nicht verborgen geblieben sein; auf den Reichstagen, die Albrecht regelmäßig besucht hat, wurden immer wieder die Gravamina der deutschen Nation diskutiert, von denen sich nur rund 25 gegen die römische Kurie, mehr aber noch gegen die deutschen Bischöfe und Prälaten wandten; man könnte von einer ständigen Gewissenserforschung sprechen. Auch in der Auseinandersetzung mit der Reformation, die Albrechts Leben begleitete, gingen Abwehr und Reformversuche Hand in Hand. Nicht ohne Grund hatte Johannes Eck bei seiner Beratung Papst Hadrians VI. in Rom (1523) in seiner Prioritätenliste die *Bulla Reformatoria* an erster Stelle genannt, noch vor der geforderten *Bulla Condemnatoria* [18]. Nicht um der Reformation den Wind aus den Segeln zu nehmen, wenn das auch vielfach zur Motivation der kaiserlichen Religionspolitik gehörte, sondern weil die Sache selbst die Reform herausforderte, wandte man sich ihr kirchlicherseits zu.

Spanien hatte unter den katholischen Königen unter Führung des Kardinals Ximénez bereits Zeichen gesetzt, in Italien bildeten sich Reformkreise. In Deutschland erwiesen sich lange alle Reformversuche als steril, weil in dem Kampf zwischen alter und neuer Gläubigkeit die meisten Kräfte durch die Auseinandersetzung selbst gebunden waren und auch das Klima an der Basis zu unruhig, zu verwirrt, zu unsicher geworden war.

III

So hat auch Kardinal Albrecht zunächst seine Aufgabe als katholischer Bischof in der *Abwehr* des reformatorischen Einbruchs sehen zu müssen geglaubt [19]. Den zähen, langen und schließlich doch erfolglo-

[17] *N. H. Minnich*, The Participants at the Fifth Lateran Council, in: ArchHistPont 12 (1974) 157–206; Prokurator Albrechts war Kardinal-Bischof Rafael Riario von Ostia.

[18] ARC I, 102–150, bes. 109.

[19] Zuletzt *R. Joppen*, Das erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, hrsg. v. H. Hoffmann u. F. P. Sonntag, Bd. 7) (Leipzig 1965) 7 f.; für den Abwehrkampf des Kardinals in Halle vgl. *W. Delius*, Die Reformationsgeschichte der Stadt Halle/Saale (Berlin 1953).

sen Einsatz in seiner Lieblingsresidenz Halle hat jüngst noch Franz Schrader geschildert (1972) [20]. Der Vorwurf, Albrecht habe durch eine passive, neutrale Haltung die Einführung der Reformation im Erzbistum Magdeburg verursacht, läßt sich nicht halten. Der Kardinal hat sich in der Zeit von 1521–1544 dagegen gewehrt. Aber der Druck, ‚wie von steigenden Wassern' aus den umliegenden Landschaften, war für Magdeburg wie für Halberstadt zu stark, als daß sich auf die Dauer die Eindämmungspolitik hätte als erfolgreich erweisen können. Anders war es in Mainz, im Eichsfeld und in Erfurt. Vor allem in Mainz hat die Wende Albrechts von 1522/23 von zögernder Neutralität zu entschiedenen Stellungnahme für den angefochtenen Kirchenglauben zu planmäßiger Abwehr und damit verbunden zu einer erneuerten Seelsorge geführt. Die Frage, was den verantwortlichen Erzbischof dazu vermocht hat, ist noch ungeklärt. Bei Albrecht spielten politische Gründe immer eine ebenso bedeutende Rolle wie die religiösen, nämlich seine Verantwortung als Kardinal und als päpstlicher Legat, als der er angesehen werden wollte. Caspar Hedio und der zwielichtige Wolfgang Fabricius Capito verließen die Stadt und damit schwand ein wichtiger Einfluß auf den noch unsicher lavierenden Kirchenfürsten. Der solide Domdechant Lorenz Truchseß von Pommersfelden [21] und der ebenso zuverlässige Generalvikar Dietrich Zobel von Giebelstadt beherrschten jetzt die Behörden. Auch die Bestellung des von Dr. Eck in Rom als ‚zelosus', d. h. überaus eifrig charakterisierten Bischofs von Straßburg, Wilhelm von Hohnstein [22], zum Statthalter in Aschaffenburg (1523) gehörte zu Albrechts glücklichen Maßnahmen. Der Klerus in Frankfurt fand in diesen Männern eine große Stütze bei seinem Widerstand gegen die eindringende Reformation.

Von Frankfurt kamen später zwei Gelehrte nach Mainz, die sich für die Sache der Kirche intensiv einsetzten, der Dechant des Liebfrauenstifts, Johannes Cochläus [23], der den Erzbischof zum Speyerer Reichstag von 1526 begleitete, und Dr. Friedrich Nausea (Grau), der sich als Domprediger bis 1534 in Mainz einen Namen machen konnte [24]. Bei

---

[20] *F. Schrader*, Kardinal Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Magdeburg, im Spannungsfeld zwischen alter und neuer Kirche, in: Von Konstanz nach Trient (Beitr. z. Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe f. August Franzen, hrsg. v. R. Bäumer) (München–Paderborn–Wien 1972) 419–445.

[21] *J. B. Kißling*, Lorenz Truchseß von Pommersfelden (1473–1543), in: Der Katholik 86 (1906) 1–27, 93—124, 167–200.

[22] ARC I, 138.

[23] *H. Wolter*, Cochläus und die Frankfurter Prädikanten, in: Beitr. z. Mainzer Kirchengeschichte in der Neuzeit. Festschrift f. Anton Philipp Brück z. 70. Geb., hrsg. v. F. R. Reichert (Mainz 1973) 31–54.

[24] *Hedwig Gollob*, Friedrich Nausea (Wien 1952). Dazu auch *A. Ph. Brück*, Die Mainzer Domprediger des 16. Jahrhunderts, in: Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte 10 (1960) 132–148.

der Bestellung der Domprediger und Dompfarrer hat in Mainz die Initiative des Domkapitels gewiß eine größere Rolle gespielt als die Bemühungen des häufig abwesenden Erzbischofs, so daß man dem Kardinal diese positive Personalpolitik nicht ausschließlich wird anrechnen dürfen. Aber die Bestellung des bekannten Michael Helding zum Weihbischof, den Albrecht zu seinen besonderen Freunden gezählt hat, darf man sicher auch dem Kardinal zugute halten [25]. Hier muß auch eines wichtigen Mitarbeiters Albrechts gedacht werden, dessen Tätigkeit in Mainz sowohl als auch auf den Reichstagen von hoher Bedeutung gewesen ist: Valentin von Tetleben, erst als Kanonikus, dann auch als Generalvikar tätig, schließlich seit 1537 Bischof von Hildesheim mit Residenz in Mainz [26]. Tetleben war seit 1529 auch Propst des Bartholomäus-Stifts in Frankfurt und hat dort noch im gleichen Jahr eine strenge Visitation der Stiftskirchen durchgeführt, wobei es schon nicht mehr allein um Verstärkung des Widerstandes gegen die reformatorische Bewegung ging, sondern um echte Reform, die einem solchen Widerstand erst Substanz geben sollte. Seit 1539 residierte auch Julius Pflug in Mainz, der künftige Bischof von Naumburg-Zeitz. Die Edition der Korrespondenz dieses führenden Kirchenmannes durch den Dominikaner J. V. Pollet mit ihren umfassenden Einführungen und dem reichen Kommentar macht den Gewinn deutlich, den der Mainzer Reformkreis durch die Zuwanderung Pflugs erlebte [27]. Kardinal Albrecht verließ nach dem Landtag von Calbe am 21. Februar 1541 für immer das Erzbistum Magdeburg, um seine letzten Lebensjahre in Mainz und Aschaffenburg zu verbringen.

Helding und Pflug waren als Erasmianer von Hause aus kaum Vertreter der Gegenreformation, sondern das, was man heute ‚Ireniker' nennt und darin ihrem erzbischöflichen Freund durchaus kongenial. In der religiösen Reichspolitik versuchten sie, ganz dem Friedensprediger Erasmus entsprechend [28], die ‚concordia' zuerst und scheuten vor einer kriegerischen Auseinandersetzung, wie sie der päpstliche Legat Lorenzo Campeggio bereits 1530 in Aussicht genommen

---

[25] Zu Helding vgl. *E. Feifel*, Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes. Motive und Konzeption der Glaubensverkündigung Michael Heldings (1506–1561) als Ausdruck einer katholischen ‚Reformation' (Untersuchungen z. Theologie der Seelsorge, Bd. 7) (Freiburg 1960).

[26] Sein Lebensbild bei *H. Grundmann*, Valentin von Tetleben. Protokoll des Augsburger Reichstages 1530 (Schriftenreihe der Hist. Kommission bei der Bayer. AkadWiss, Bd. 4) (Göttingen 1958) 9–45.

[27] Zur ‚reformerischen' Personalpolitik Albrechts gehört auch die Bestellung von Johannes Mensing OP zum Weihbischof von Halberstadt (1539); dazu: *N. Paulus*, Die deutschen Dominikaner im Kampf gegen Luther (Freiburg 1903) 16–45.

[28] Vgl. die Vorrede zur Neuauflage des Werkes *Ratio verae Theologiae* vom 1. 6. 1523 (P. S. Allan, Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, V (1924) Nr. 1365, S. 285–289); hier (S. 288) auch das auf den Ireniker Albrecht wohl gemünzte Wort: *quid autem est nostra religio, si tollis pacem!*

hatte[29], sehr zurück. Vom Frieden der Gemüter, mit Abscheu vor jedem Tumult, versprachen sie sich die heilende Wirkung. So übernahm Albrecht nicht selten eine Vermittlerrolle, wie etwa bei der Vorbereitung des Religionsfriedens von Nürnberg (1532). Seine Bundesmitgliedschaften in Dessau, Halle und Nürnberg waren immer nur auf Verteidigung, nicht auf Angriff ausgerichtet. Diese Friedenssuche wurde ihm allerdings von keiner Seite (mit Ausnahme des Kaisers) recht honoriert. Man legte es ihm als Lauheit, Schwäche, Kleinmut oder Blindheit aus. Nuntius Aleander meinte 1532 sogar, Albrecht suche den Frieden um jeden Preis (quomodocunque)[30]. Ein ungerechtes Urteil, zumal Aleander eben noch die Mainzer kirchlichen Verhältnisse (im Vergleich zu den Jahren 1520/21) wie ein Wunder empfunden hatte[31]. Aleander vergleicht den Kardinal mit dessen Bruder Kurfürst Joachim I. von Brandenburg, den er als ‚heros christianus' verstanden wissen will. Dem Kardinal gehe jene Beherztheit ab (quell' ‚animosità'), die den energischen Bruder auszeichne. Tatsächlich waren sie wirklich vom Temperament her durchaus verschiedene Charaktere. Aber schließlich wurde Kurbrandenburg protestantisch, während das Hochstift Mainz katholisch blieb, das sollte man bei der Abwägung der Einstellung der beiden Kurfürsten vielleicht auch mit in Rechnung stellen.

IV

In der Reihe der Reformordnungen, die parallel zum Kampf gegen die reformatorische Bewegung von den deutschen Bischöfen – fast stets angeregt und unterstützt von katholischen Landesherren – erlassen worden sind, gibt es auch einige von Kardinal Albrecht. Die Edition der Acta Reformationis Catholicae durch Georg Pfeilschifter (bisher in sechs Bänden vorliegend) erlaubt uns jetzt einen genaueren Einblick in die Vorgänge.

Ohne auf die tieferen geistes- oder sozialgeschichtlichen Zusammenhänge zu reflektieren, suchten die Zeitgenossen für die verfahrenen Zustände in Kirche und Gesellschaft einen greifbaren Schuldigen und fanden ihn – nicht ganz zu Unrecht – vor allem im Klerus, dem höheren wie dem niederen, der, sei es ob seiner Verweltlichung, seiner geistigen und geistlichen Unterentwicklung oder seiner sittlichen Angeschlagenheit nicht mehr die regenerativen Kräfte auszustrahlen vermochte, die man von ihm in einer Gesellschaftsordnung erwartete, in der Weltliches und Geistliches wie von Natur aus zusammengehörten. Selbst für Ignatius von Loyola stand fest, daß die Übel der Zeit vorwiegend diesem beklagenswerten Zustand des Klerus anzurechnen

[29] NB I/Erg.Bd. I, 37 f.
[30] NB I/Erg.Bd. II, 41.
[31] NB I/Erg.Bd. II, 39.

seien. Erasmus war überzeugt, daß sich alles erneuern lasse, wenn der ‚sacerdos bonus, pius et eruditus' wieder zur Norm der Geistlichkeit würde. Kein Wunder deshalb, wenn die angestrebte Reform in der Kirche sich vorzugsweise als Klerus-Reform darstellte. Natürlich wußte man auch etwas von der Notwendigkeit einer Strukturreform; Verwaltung und Gerichtswesen forderten zu nachdrücklich eine mehr als gründliche Überholung [32]. Instinktiv aber zielte man darauf ab, erst den Menschen, der verwaltete und zu Gericht saß, wieder religiös, kirchlich und wissenschaftlich (theologisch) zu erneuern, weil sonst alle Dekrete, Erlasse, Verbote und Gebote toter Buchstabe bleiben würden. Daher also das betonte Interesse an der Klerus-Reform.

In Bayern gab es bereits im März 1522 eine Salzburger Diözesanverordnung über die Reform der klerikalen Disziplin [33]. Die Bayernherzöge hatten im gleichen Jahr auf der Grünwalder Konferenz [34] den Mühldorfer Reformkonvent vorbereitet, dessen Statuten sich dann auch vorzugsweise mit dem Leben der Geistlichkeit beschäftigten [35]. So schreibt Pfeilschifter, die Bayernherzöge wollten die Abwehr mit Versuchen einer kirchlichen Reform verbinden, ja letztere sogar noch mit Vorrang vor der Abwehr betreiben. Zwei Jahre später verabschiedete eine Tagung in Regensburg, von Erzherzog Ferdinand und dem Legaten Campeggio einberufen, eine Ordnung (7. 7. 1524) [36], die das Leben des Klerus erneuern und den Mißbrauch seiner Privilegien abbauen wollte. Wiederum zwei Jahre später bemühte sich dann auch Kardinal Albrecht, angeregt von Besprechungen auf dem Reichstag von Speyer (1526) [37], für Mainz und den Mainzer Provinzialverband um Reformordnungen. Er teilte am 22. 9. 1526 seinen Suffragen mit, er wolle in seinem Erzstift Mainz eine Reformation der Geistlichkeit halber machen, und stelle es ihnen anheim, ähnliches auch in ihren Diözesen zu versuchen. Eine eigentliche Provinzialsynode wollte Albrecht nicht berufen aus dem Bedenken heraus, solche auffällige Bischofskonferenzen würden bei den weltlichen Fürsten Verdächtigungen und Schwierigkeiten auslösen können, sie könnten meinen, „es würde ein Anschlag wider sie geplant" [38]. Die Bischöfe aus dem Süden der Mainzer Kirchenprovinz sandten aber doch ihre Räte nach

---

[32] Siehe dazu *H. Goldschmidt*, Zentralbehörden und Beamtentum im Kurfürstentum Mainz vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Abhandlungen z. Mittleren und Neueren Geschichte, hrsg. v. G. v. Below, H. Finke u. F. Meinecke, Bd. 7) (Berlin u. Leipzig 1908); dort auch das Lob auf Albrechts konstruktive Maßnahmen (S. 14).

[33] ARC I, 48–53.

[34] ARC I, 1 f.

[35] ARC I, 62–74.

[36] ARC I, 334–344.

[37] Zum Speyerer Reichstagsabschied (1526) vgl. *W. Friedensburg*, Der Reichstag zu Speyer 1526 (Berlin 1887, Neudruck 1970).

[38] ARC I, 395.

Landau, und man hat dort für eine spätere Ratifikation durch die Ordinarien Reformstatuten in nicht zu umfangreichen 61 Artikeln zusammengestellt [39].

Für Mainz hatte Albrecht vorgesehen, man wolle für „gelehrte, fromme, redliche Pfarrer sorgen, Prediger des Evangeliums (lauter und klar!), die ihre Gemeinde auch durch ihr gutes Beispiel und ihre gründliche Katechese beleben könnten" [40]. Merkwürdigerweise wird in allen Ordnungen die verweltlichte Kleidung des Klerus unter Beschuß genommen, aber auch sein Wirtshausbesuch, seine weltliche Geschäftemacherei, seine nur zu häufige Konkubinenwirtschaft, seine Nachlässigkeit beim Gottesdienst und in der Seelsorge.

Als Kardinal Albrecht das Domkapitel in Mainz aufforderte, sich selbst und den Stadtklerus zu reformieren, erhielt er vom Domdechanten Truchseß von Pommersfelden die wenig respektvolle Antwort, Kurfürstliche Hoheit möge doch ihren Hof, Land und Leute regieren und reformieren, den Dechanten und seine Pfaffen aber gewähren lassen [41]. Das war eine ungerechte Reaktion, denn Hans Goldschmidt hat in seiner Arbeit über Zentralbehörden und Beamtentum im Kurfürstentum Mainz (1908) nachgewiesen, daß Kardinal „Albrecht es verstand, durch Reformen auf fast allen Gebieten der Mainzer Verwaltung ihren untergeordneten mittelalterlichen Charakter zu nehmen und sie durchaus zeitgemäß zu gestalten ... seine Ordnungen ... bestanden, nur wenig verändert, bis zum Untergang des Kurstaates fort und dienten noch im 18. Jahrhundert anderen Fürsten zum Vorbild". Im übrigen war Truchseß schon selbst des längeren reformerisch tätig gewesen, sowohl im Kapitel als auch im Mainzer Stadtklerus.

Die erwähnten ersten gemeinsamen Reformansätze der Mainzer Kirchenprovinz kamen nicht zum Tragen. Im Mainzer Hochstift waren vielleicht die Unruhen des Jahres 1528 mit den Packschen Händeln und der gewaltsamen Politik des expansionistischen Nachbarn von Hessen [42] eine der äußeren Ursachen für dieses Versagen. Auch die aufwendige Lebensführung Albrechts als Landesherr kann ihn zurückgehalten haben, allzu strenge Reformforderungen zu erlassen. Das Volk war schon hellhörig genug, um solche Diskrepanz kritisch zu vermerken, wie Landgraf Philipp zum Beispiel es erfahren mußte, als

---

[39] ARC I, 406–418.

[40] ARC I, 400 f. „Seind demnoch bey uns entschlossen, in unsererm erzstift Mentz ein reformation der geistlichkeit halber zu machen."

[41] Die Protokolle des Mainzer Domkapitels, 3. Bd. Die Protokolle aus der Zeit des Erzbischofs Albrecht v. Brandenburg, hrsg. v. *F. Herrmann* (Paderborn 1932) 310. 314 (das Kapitel beschließt, sich selbst zu reformieren); ferner *Kißling*, Pommersfelden, 119 f.

[42] *K. Dülfer*, Die Packschen Händel, 2 Bde. (Marburg 1958).

die Studenten von Marburg seinem Vertreter, der eine strenge Zuchtordnung verkündete, die Scheiben einwarfen. Der Hinweis auf die mehr als lockere Lebensführung des verantwortlichen akademischen Sittenrichters Philipp blieb dabei nicht unausgesprochen. Aufs Ganze gesehen war aber sicherlich die Unruhe der Zeit für eine ersprießliche, d. h. systematisch betriebene und unablässig kontrollierte Reform wenig geeignet.

Aus Mainzer Milieu stammt auch die Diözesan-Reformordnung, die der neu eingeführte Bischof von Hildesheim, Valentin von Tetleben, gleich nach seinem Amtsantritt 1537 erließ [43]. Sie hat anregend auf den großangelegten Reformationsentwurf Kardinal Albrechts aus dem Jahre 1542 gewirkt [44], die zwar ebenfalls nicht verwirklicht werden konnte, ihrerseits aber dann in die bekannte kaiserliche ‚Formula Reformationis' vom geharnischten Reichstag in Augsburg (1547/48) einging [45]. „Für das Erwachen des gegenreformatorischen Geistes in Deutschland bietet diese Reform-Ordnung ... eines der wichtigsten Zeugnisse", wie schon 1910 Ludwig Cardauns anmerkte. Zur Veröffentlichung, geschweige denn zur Ausführung ist sie freilich nicht gekommen [46].

Viel guter Wille wurde so investiert und damit das Bewußtsein wachgehalten, wie man es eigentlich halten müßte. Doch wußte man zugleich, daß dies zentrale Anliegen der Kirche auch zentral angepackt werden sollte, die Autorität des gesamtkirchlichen Reformwillens empfand man als nicht nur hilfreich, sondern geradezu als unausweichliche Möglichkeitsbedingung einer tiefgreifenden und dauernden Reform. Damit fällt das Stichwort: Konzil.

V

Kardinal Albrechts Haltung gegenüber dieser zeitentsprechenden Forderung wird zugleich erkennen lassen, daß er für diese notwendige Voraussetzung der Katholischen Reform volles Verständnis besaß.

Die leidvolle und lange Vorgeschichte des Konzils von Trient [47] ist bis heute mit vielen Mißverständnissen belastet und bietet Anlaß zu harten Urteilen über die beteiligten Persönlichkeiten, Gruppen und Bewegungen. Ein besonders irreführendes Mißverständnis ist unseres

---

[43] ARC II, 567–608.
[44] ARC IV, 24–84.
[45] ARC VI, 348–380.
[46] *L. Cardauns*, Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538–1542 (Bibl. des Kgl. Hist. Instituts in Rom, Bd. 5) (Rom 1910) 78; hier auch schon der Mainzer Reformationsentwurf mit den Anmerkungen des Nuntius Giovanni Morone, 210–278, bes. 278.
[47] *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. I (1950), der ganz der Vorgeschichte des Konzils gewidmet ist.

Erachtens die Auffassung, eine frühere Einberufung des Konzils – etwa gleich nach dem Wormser oder nach dem Augsburger Reichstag – hätte sich heilsam auf den Gang der reformatorischen Bewegung ausgewirkt; heilsam in dem Sinne, als ob es dann nicht zur Trennung der Kirchen gekommen wäre [48]. Zunächst kann man darüber nichts Definitives sagen (was wäre, wenn), aber die theologische Arbeit von Trient wäre kaum möglich gewesen, hätte man sie in der Turbulenz des ersten Aufbruchs vornehmen wollen. Ferner waren schon in Worms durch die Vorstellung Luthers vom Konzil keinerlei gemeinsame Voraussetzungen für eine Kirchenversammlung des Ausgleichs mehr gegeben, ganz zu schweigen für ein Konzil der Entscheidung. Man verstand bereits unter dem gleichen Wort etwas ganz Verschiedenes. Luther sah in ihm nicht viel mehr als einen Kongreß „frommer" Schriftgelehrter [49].

In seiner doppelten Loyalität dem Papst wie dem Kaiser gegenüber erwies sich Albrecht in der Konzilsfrage bei jeder Gelegenheit zur Zusammenarbeit bereit. Bereits 1533, also noch unter Clemens VII., versicherte er den Nuntien Rangoni und van Briaerde, er werde persönlich kommen, wohin immer man das Konzil zusammenrufen werde (ad quemcunque locum vocatus) [50]. 1537 berichtete van der Vorst, der Kardinal wolle selbst am Konzil, das nach Mantua einberufen worden war, teilnehmen. Das Konzil sei nicht nur nützlich, sondern notwendig (tam necessarium quam necessariissimum) [51]. 1538 ordnete er als seine Vertreter die beiden Dominikaner Johann Mensing und Johannes Alboni ab [52]. In Regensburg sagte er 1541 dem Legaten Contarini, das Generalkonzil müsse sofort einberufen werden, es sei nunmehr das einzige menschliche Hilfsmittel für die Nöte der Kirche. Er spricht sich dabei sehr dezidiert gegen eine Nationalsynode aus und auch gegen ein Konzil in Deutschland wegen des Drucks der protestantischen Stände, auch wäre dann eine Teilnahme des Papstes für diesen höchst inopportun [53]. Kardinal Albrecht war auch der einzige deutsche Ordinarius, der bereits 1543 Vertreter nach Trient sandte [54], und sein

---

[48] *Jedin*, Trient I, 157 f., 175.

[49] Dazu des Nürnberger Ratsschreibers, Lazarus Spengler, Gutachten über die Konzilsforderung auf dem Reichstag von Nürnberg (1524) und später, bei *H. Wolter*, Die Reichsstadt Frankfurt am Main und das Konzil von Trient, in: AMRhKG 16 (1964) 139–175, bes. 147 f.: *Jedoch wo ein frei concilium nit allein der geistlichen, sondern aller tugendlichen, frommen Christen zugelassen und in das Teutsch Land oder reich angesetzt würd, were nit so hoch beschwerlich und mögt ein zimblich arznei sein.*

[50] CT IV, XCIII.

[51] CT IV, 87 f.

[52] NB I/3, 113 f.

[53] CT IV, 199.

[54] CT IV, 329. Valentin von Tetleben, Balthasar Fannemann, Konrad Braun.

Weihbischof Helding der einzige deutsche Bischof bei der Eröffnung am 13. Dezember 1545 [55].

Man wird also sagen dürfen, daß der Kardinal-Erzbischof von Mainz sich in allen Phasen der Vorbereitung des Konzils von Trient als aufgeschlossen und teilnahmebereit erwiesen hat, sowohl den Intentionen des Hl. Stuhles wie den tatkräftigen Bemühungen des Kaisers seine volle Unterstützung gewährte, so wie es seiner Stellung als der führende Prälat der deutschen Kirche und als der erste unter den Kurfürsten entsprach. Für ihn war Trient vor allem das Reformkonzil, und es erschien ihm schließlich als die eigentliche Notwende in der umdüsterten Gegenwart.

VI

Abschließend ist nun noch von der Begegnung des Kardinals mit einem Vertreter der anhebenden katholischen Reform zu berichten. Diese Reform war von vielen Impulsen getrieben, unter denen sich der Elan der jungen Gesellschaft Jesu auszeichnete, die sich in eben diesen Jahren in Rom konstituierte. Von dieser Begegnung her fällt ein weiteres Licht auf die Reformgesinnung des alternden Kardinals. Zu den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg (1540/41) hatte der kaiserliche Botschafter Dr. Ortiz, Peter Faber [56] mitgenommen, einen der Mitbegründer der Gesellschaft Jesu, den Priesterfreund des hl. Ignatius aus den Pariser Jahren. Claudius Le Jay und Nikolaus Bobadilla aus dem gleichen Kreis waren ebenfalls in Deutschland. Dieser Aufwand, gemessen an der kleinen Zahl der römischen Gründer, erscheint im Rückblick doch bemerkenswert. Er wirkt wie ein Reflex des gesteigerten Interesses, das man in Rom der deutschen Situation zuwandte, die sich in immer schnellerem Rhythmus verschlechterte. Auch die Zahl der Nuntien stieg an: besonders profilierte sich der später sehr einflußreiche Giovanni Morone. Bei ihm war Peter Faber, nach der Abreise des Dr. Ortiz, sozusagen akkreditiert. Im Gespräch mit Morone hatte Kardinal Albrecht den Wunsch geäußert, Faber zu sich nach Mainz kommen zu lassen. Ein Winteraufenthalt Fabers in Madrid verzögerte ein Zusammentreffen mit Albrecht, der dann nochmals den Bischof von Speyer, diesmal drängender als vorher bat, die Entsendung Fabers zu vermitteln [57]. Schließlich kam es im September 1542 zu einem ersten Besuch des Angeforderten in Mainz. In längeren Gesprächen über die anstehende Reform, vor allem des

---

[55] CT IV, 410, 421 f., 530. *A. Ph. Brück*, Drei Briefe Heldings vom Tridentinum, in: AMRhKG 2 (1950) 219–226.

[56] Pierre Favre, Mémorial, traduit et commenté par *M. de Certeau SJ* (Collection Christus, Nr. 4) (Paris 1960).

[57] Epistola Fabri v. 27. 4. 1542 (FabriMon S. 163).

Klerus, bat Albrecht um Mitarbeit [58]. Einen Monat später traf Faber dann zu einem Aufenthalt von zehn Monaten in Mainz ein; die Weihnachtsferien 1542/43 verbrachte er als Gast des Kardinals in Aschaffenburg [59]. In Mainz selbst machten Michael Helding, der Weihbischof, und Julius Pflug, der erwählte Bischof von Naumburg-Zeitz, bei Faber ignatianische Exerzitien, wie schon vorher der Bischof von Speyer, Philipp v. Flersheim [60]. Was Faber in Regensburg mit Erfolg an geistlicher Anregung und Hinführung zu vertiefter Religiosität bei den reformwilligen Freunden hatte einbringen können, wurde hier fortgesetzt. Nach den Briefen Fabers ist anzunehmen, daß auch Kardinal Albrecht sich diesen Übungen gegenüber interessiert gezeigt hat. Ähnlich wie der Bischof von Speyer besuchte Faber ihn nämlich täglich zu geistlichen Gesprächen; Albrecht nahm an Fabers Eucharistiefeier in der erzbischöflichen Kapelle teil, so daß man vermuten darf, der Kardinal habe an der milden, etwas altfränkischen Frömmigkeit des Priesters aus Savoyen (die Heiligen- und Reliquienverehrung war ihnen vor allem gemeinsam) besonders Gefallen gefunden. Liebevolle Ermahnung des Klerus, nicht strafende Härte, hatte Albrecht im Gespräch mit Morone als den besseren Weg der Reform bezeichnet, hier mußte er mit Faber eins sein. Der Kardinal bat seinen Gast auch um kritische Begutachtung des großen Mainzer Reformationsentwurfs, beauftragte ihn mit einer Vortragsreihe über die Psalmen und forderte ihn auf, sonntags lateinische Predigten zu halten [61]. Die Erlaubnis, im Sommer 1543 nach Köln fahren zu dürfen, gab Albrecht dem Jesuiten nur zögernd und mit der Auflage, alsbald zurückzukehren. Faber kam aber dann doch nicht mehr nach Mainz zurück. Er schrieb sein geistliches Tagebuch – das Memoriale – fast ganz in Deutschland, und davon fällt etwa die Hälfte in seine Mainzer Monate.

VII

Kardinal Albrecht von Mainz starb am 24. September 1545 [62], wenige Wochen vor der feierlichen Eröffnung des Weltkonzils von Trient. Sein Weihbischof Michael Helding, den der Kardinal zu seinen besten Freunden gezählt hat [63], war dabei anwesend. Erich Feifel reiht ihn „den markantesten Gestalten pastoraler Erneuerung in der

---

[58] FabriMon S. 183 (Brief von Speyer 28. 9. 1542).
[59] FabriMon S. 192 (Brief von Aschaffenburg 1543).
[60] FabriMon S. 184 (Brief von Mainz 7. 11. 1542).
[61] FabriMon S. 186.
[62] Das Urteil Pauls III. über Albrecht in einem Schreiben an Bischof Valentin von Tetleben ist nicht ohne Interesse: „Ipsius Cardinalis omni laude digni antistitis ac principis merita erga catholicam fidem et hanc Sanctam Sedem singularia cui ipse hoc tempore non solum ornamentum, sed et adiumentum“ (CT IV, 343).
[63] CT IV, 410: „nostrum in pontificalibus vicarium et amicum sincere dilectum“.

ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts" zu. Etwas von diesem Ruhm fällt dabei auch auf den Mann, der ihn berufen und gesandt hat. Sicher hat sich Albrecht von Brandenburg der reformatorischen Bewegung gegenüber nicht als ein Teil jener „festen Mauer" erwiesen, wie sie nach dem Wunsch der besten Katholiken vom deutschen Episkopat hätte errichtet werden sollen. Es ist erwiesen, daß er nach Maßgabe seiner Kräfte an der Abwehr wie an den Reformversuchen Anteil nahm. Wenn man den großen Zorn Luthers auf den Bischof von Magdeburg, Halberstadt und Mainz analysiert und ihn mit dem ähnlich heftigen Grimm des Reformators gegen Herzog Georg von Sachsen vergleicht, kann man eigentlich nur zu dem Schluß kommen, daß Albrecht wie Georg bedeutende Potenzen im Leben der katholischen Kirche gewesen sein müssen. Unerhebliche Dinge hat der kämpferische Professor von Wittenberg gern vom Tisch gefegt. Papst, Herzog und Bischof bleiben für Luther bis zu seinem Tode die nicht überwundenen Gegner, daher sein nicht zu stillender, fast dämonisch wirkender, alle Grenzen des Vernünftigen übersteigender Angriff. Dadurch gewinnt die Gestalt des Kardinals, im Gegenbild sozusagen, eine positive Wertung. Im Zeitalter des Ökumenismus wird man sich gern an seine Friedensliebe erinnern, an die ausdauernde Geduld und Milde, die gelegentlich, wenn man ihn mit seinem Kurfürsten-Bruder Joachim verglich, als Schwäche empfunden wurde. Es ist vielleicht nicht ohne symbolische Bedeutung, daß er an seinem Lebensabend jenem Heiligen begegnete, Peter Faber, dessen ökumenische Gesinnung in seinen Gebeten zum Ausdruck kam, die nicht nur den Kaiser, den Papst und den Großtürken einschlossen, sondern auch Luther, Melanchthon und Martin Butzer [64].

[64] FabriMon, Memoriale Nr. 25, S. 502.

Hegels Begriff der Religion und die Religion der Erhabenheit*

Von Yirmiahu Yovel

1. Metaphilosophische Bemerkungen: Zwei Weisen des Philosophierens

Bevor ich Hegels Religionsbegriff im Allgemeinen und seine Behandlung der jüdischen Religion, der Religion der Erhabenheit, im Besonderen bespreche, möchte ich eine metaphilosophische Bemerkung machen. Einer der möglichen Wege, Weisen des Philosophierens typologisch zu erfassen, scheint in der Aufweisung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion zu liegen. Eine zweite, mit der ersten eng zusammenhängende Charakterisierungsmöglichkeit, liegt in der Beantwortung der Frage, ob die Philosophie Probleme in einer globalen Weise oder nur in stückweiser Arbeit löst.

Man kann immer fragen, ob eine bestimmte, vor uns liegende Philosophie eine interne Affinität zu und gemeinsame Interessen mit religiösen Problemen hat oder nicht. Wir können etwa fragen, ob diese Philosophie in grundlegender Weise durch letzte und allumfassende Fragen, wie das Problem der Existenz und deren Sinn im allgemeinen, oder der Natur des Universums und des Menschen innerhalb seiner Natur, in Gang gebracht wurde, oder ob diese Philosophie bescheidener und zurückhaltender vorgeht und sich mit Teilreflektionen auf wissenschaftliche, moralische und andere Fragen, sofern sie in sich selbst bestehen, begnügt. Als Beispiel für eine Philosophie, deren Interessen und Problemkreise der Religion nahestehen, mag das Gedankengut Platos oder Spinozas dienen. Bei beiden ist es das höchste Ziel des Philosophierens, in die letzten Wurzeln der Realität vorzudringen, die Realität in zusammenhängender Weise zu erfassen und damit eine weltweite Wandlung des Lebensstiles und der Position des Philosophen zu bewirken. Die Differenz zwischen Philosophie und Religion ist hierbei nicht in ihren materiellen Zielen, sondern in den Weisen ihrer Verwirklichung zu suchen: Während sie in der Religion durch innere Erfahrung, Glauben oder religiösen Kult angestrebt werden, nähert sich ihnen der Philosoph in der Weise gedankenvoller Meditation. Weiterhin behauptet eine Philosophie dieser Art, daß die angemessene Weise, an den Geist heranzukommen, von dem die Religion nur *ein* Ausdruck ist, nicht über den Weg der Religion selbst, sondern über den

* Die Forschungsarbeit wurde durch das Memorial Foundation for Jewish Culture, New York, ermöglicht.

Logos führt. Von diesem Gesichtspunkt aus stimmen also Philosophie und Religion in ihren inhaltlichen Zielen überein, während die Philosophie behauptet, daß nur sie selbst den angemessenen Weg zu diesen Zielen beschreitet, indem sie die logische Entwicklung der Seele oder der Kultur im allgemeinen verfolgt und zur Klarlegung bringt. Hegel steht mit beiden Beinen in dieser Tradition und verleiht ihr den allerextremsten, vollständigsten und ehrgeizigsten Ausdruck. Und eben diese Tatsache ist die Ursache dafür, daß Hegel von der analytischen Philosophie in so vollständiger Weise zurückgewiesen wird. Denn der eigentliche Grund für diese Haltung der analytischen Philosophen ist in der Tatsache zu suchen, daß sie bezüglich des Verhältnisses von Religion und Philosophie die andere Extremhaltung einnehmen und damit an die kritische Philosophie Kants anknüpfen.

Kant war zu der Schlußfolgerung gelangt, daß die letzten metaphysischen Fragen innerhalb des Rahmens einer rationalistischen Metaphysik zu keiner sinnvollen Lösung gelangen konnten und daher aus dem Kreis der Fragen ausgeschlossen bleiben mußten, die den Philosophen zur positiven Forschung anregen – jedenfalls so lange als sein Fragen kognitiv und nicht historisch oder moralisch bestimmt ist. Kant stellte aber die metaphysische Problematik, die eine logische Version der religiösen ist, nicht als sinnlos oder gar als eine für die Philosophie irrelevante hin. Ganz im Gegenteil ist es gerade eine seiner tiefsten Einsichten, daß diese Problematik den Kern der Philosophie ausmacht und zum Sinn des Philosophierens gehört. Die Tatsache aber, daß diese Problematik keine genügende kognitive Lösung erfährt, zeigt ihm nur, daß dieser Problematik ein bestimmtes eigenes metaphysisches Selbstbewußtsein zugehört, durch das der Mensch sich seiner Begrenztheit und Endlichkeit im Universum gewahr wird. Und zum anderen ist dies auch ein Hinweis darauf, daß sich der Mensch seiner ontologischen Stellung innerhalb des Universums nicht durch eine kognitive Haltung versichern kann, sondern nur durch eine historische und moralische Umgestaltung des Universums, zu der er geradezu aufgefordert ist. So bleibt denn Kants kritische Philosophie im Rahmen der metaphysischen Philosophie, obwohl diese durch ihn eine Umwandlung und Neuinterpretation erfährt.

Eine ganz andere Art von Philosophie treffen wir, wie schon gesagt, im Empirismus und in der modernen analytischen Philosophie an. Von Philosophen wie Plato, Spinoza und Hegel setzt sie sich drastisch ab. Sie verzichtet auf die Behandlung von metaphysischen Fragen, die eine Affinität zur religiösen Problematik aufweisen und sich auf den letzten Sinn des Lebens und des Universums beziehen. Das klarste und vielleicht tiefste Modell dieses Vorgehens kann man in Wittgensteins Gedanken finden, vor allem in seiner ersten Denkperiode, die inzwi-

schen als eine extreme Fortführung des kritischen Vorgehens von Kant ausgewiesen worden ist. In den Eingangsabschnitten des *Traktatus* sagt er, daß die allerwichtigsten Probleme aus der Sphäre der sinnvollen Beschäftigung eines Philosophen ausgelassen werden müssen und auch dann ohne Reaktion bleiben sollen, wenn alle möglichen philosophischen Fragen gelöst worden sind. Daher verlegt Wittgenstein auch alle metaphysischen Fragen, die mit dem Sinn des Lebens und des Universums als Ganzem zu tun haben, in das Reich des Mystischen, und da alles, was in diesem Reich liegt, sich als rationell unausdrückbar erweist, bleibt dem Philosophen, der kohärent bleiben will, nur das Schweigen: „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen." [1]

Mit dieser ersten Charakterisierung der Philosophie, wonach sie entweder innerlich mit der Religion verbunden ist oder nicht, ist eine zweite eng verbunden: Man kann nämlich auch fragen, ob eine bestimmte Philosophie globale Antworten gibt, die alle Probleme in einem systematischen Kontext behandeln, oder ob sie fragmentarisch und stückweise vorgeht. Die in der traditionellen Philosophie oft vorherrschende Ansicht, daß die einzelnen Antworten auf philosophische Probleme in systematischer Weise miteinander verbunden sein müßten, wird heute von den analytischen Philosophen bestritten, und es ist wiederum Wittgenstein – vor allem der spätere –, der darauf beharrt, daß jedes philosophische Problem für sich genommen und in fragmentarischer Weise gelöst werden müßte. Diese Tendenz, die Konstruktion vollständiger Systeme abzulehnen, stammt natürlich aus der gleichen Quelle, aus der die Verneinung der Inhaltsgleichheit von Philosophie und Religion kommt. Wenn globale Fragen abgelehnt werden, werden auch globale Antworten abgelehnt.

Hier kommen wir wieder auf Kant als eine Zwischenstufe dieser beiden Gegensätze. Kant gehörte zu denjenigen, die für den Aufbau allumfassender Systeme plädierten. Er interpretierte nämlich, Spinoza folgend, das Absolute oder Unbedingte als eine Ganzheit oder Totalität. Und daher sind Fragen, die sich mit dem Unbedingten befassen, Fragen nach ganzen Systemen und fordern entsprechende, zu einem System verbundene Antworten heraus. Dieses Argument Kants wird nun von beiden Seiten, den systematischen sowie den fragmentarischen Philosophen, anerkannt, aber verschiedenartig verwertet. Die analytischen Philosophen, die nicht mehr nach dem Absoluten fragen, lehnen auch philosophische Systeme ab. Hegel auf der anderen Seite, der solche Fragen beibehält, behält auch die Konstruktion eines globalen Antwortsystems bei. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, daß sogar Hegels Begriff der Dialektik eine *Folge* dieser Tendenz zur

[1] *L. Wittgenstein,* Tractatus Logico-Philosophicus, Prop. 7.

Totalisierung ist und nicht deren methodologische *Voraussetzung*. Denn gerade weil das Resultat der Philosophie eine Ganzheit sein soll, in der Einheit und Vielheit, Wirklichkeit und Wissen als Momente fungieren sollen, wird eine dialektische Beziehung zwischen den Gegenteilen gefordert, die sie in ein Ganzes integriert. Die Affinität der Philosophie zur Religion und ihr ganzheitliches Vorgehen sind also nur zwei Seiten ein und derselben Münze, und Hegels System ist ein hervorragendes Beispiel eines solchen Philosophierens. Seine Behauptung, daß Philosophie und Religion materialiter gleich seien und nur in der Form auseinanderfallen, und sein dialektisches, ganzheitliches Vorgehen ergänzen sich also – was in den folgenden Abschnitten deutlich werden wird.

2. Die systematische Beziehung zwischen Philosophie und Religion bei Hegel

Den inneren Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie hat Hegel in seinen veröffentlichten Schriften und in den nach seinem Tode publizierten Vorlesungen immer wieder systematisch dargestellt, und zwar an jeweils prominenter Stelle. In der Phänomenologie des Geistes gehören Philosophie und Religion zu den höchsten Stufen des Bewußtseins, der Vernunft, und der Übergang von der Religion zur Philosophie ist der Übergang zum absoluten Wissen. Inhaltlich sind Religion und Philosophie gleich, nämlich absoluter Geist, und die Philosophie hebt nur die Form der geoffenbarten Religion auf: „Der *Inhalt* des Vorstellens (der offenbarten Religion, YY.) ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser bloßen Form zu tun . . ." [2]

Auch dann, wenn das absolute Wissen eine eigene systematische Darstellung erfährt, nämlich in der *Logik*, wird es erneut als die abstrakt-kategoriale Selbstentwicklung des Absoluten, das heißt Gottes, in seiner abstrakten, „vor der Erschaffung der Welt" liegenden Form entfaltet. Auf diese Weise wird die Logik zu einer Art philosophischer Gnosis: Nicht nur sind wir nicht davon abgehalten, Gott überhaupt Prädikate zuzuschreiben, wie etwa in der Kantschen Philosophie, sondern sind geradezu dazu aufgefordert, ihm alle seine Prädikate in systematischer Form zuzuschreiben. Somit ist Gott nicht nur das logische Subjekt dieser Prädikate, sondern sein Subjektsein erweist sich als das Produkt ihre dialektischen Zusammenhanges.

Diese inhaltliche Identität zwischen Religion und spekulativer Philosophie hat Hegel erneut in dem allerersten Paragraphen der Berliner Enzyklopädie betont, in der er sein System zusammenhängend und

[2] *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister (Hamburg, Meiner, 1952) 549.

vollständig darstellt: „Die Philosophie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die *Wahrheit* zum Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, – in dem, daß *Gott* die Wahrheit und er *allein* die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der *Natur* und dem *menschlichen Geiste*, deren Beziehung aufeinander und auf Gott, also auf ihre Wahrheit." [3] Die Identität zwischen Gott und Wahrheit muß natürlich innerhalb der Hegelschen Theorie der Wahrheit verstanden werden, derzufolge die Wahrheit nicht eine rein äußere Beziehung zwischen Aussage und Realität ist, sondern die Realität selbst, sofern sie sich durch Selbstbewußtsein verwirklicht. Der gleiche Standpunkt wird auch in den Werken deutlich, die sich nicht mehr mit Hegels ganzem System befassen, sondern die spezifisch von dem Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie handeln, nämlich in der Einleitung in die Geschichte der Philosophie, wo er den Begriff der Philosophie diskutiert, und in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion. In der Einleitung in die Geschichte der Philosophie wiederholt Hegel fast wörtlich die Zeilen der Enzyklopädie [4] und interpretiert sie dann in extenso. Einige der bekannten Stellen sind die folgenden:

„Die Philosophie hat nur denselben Gegenstand, die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft, die absolute Substanz; in ihr will sich der Geist diesen Gegenstand gleichfalls zu eigen machen. Wie aber die Religion diese Versöhnung in Andacht und Kultus, d. h. auf dem Weg des Gefühls vollbringt, so will sie die Philosophie im Gedanken, durch denkende Erkenntnis zustande bringen." [5]

„Die Philosophie beschäftigt sich mit dem Wahrhaften, bestimmter ausgedrückt: mit Gott; sie ist ein immerwährender Gottesdienst. Sie hat mit der Religion *einen* Inhalt; es sind also nur die Formen von beiden verschieden, und zwar so, daß sie sich manchmal einander vollkommen entgegengesetzt zu sein scheinen." [6]

„So hat also die Religion einen gemeinschaftlichen Inhalt mit der Philosophie, und nur durch die Form ist die Religion von der Philosophie verschieden; und es handelt sich für die Philosophie nur darum, daß die Form des Begriffes so weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfassen zu können. Dieser Inhalt ist vorzüglich das, was man die Mysterien der Religion genannt hat; das ist das Spekulative in der Religion." [7]

In den Vorlesungen über die Philosophie der Religion sagt er schließlich:

„Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist *die ewige Wahrheit* in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des *Nichtweltlichen* . . .

---

[3] *Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hrsg. von F. Nicolin u. O. Pöggeler (Hamburg, Meiner, 1959) 33.

[4] *Hegel*, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. von J. Hoffmeister, 3., gekürzte Aufl. (Hamburg, Meiner, 1959) 167/68.

[5] Ebd. 168.

[6] Ebd. 169.

[7] Ebd. 191.

Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion." [8]

Soweit haben wir uns hauptsächlich mit den logisch-abstrakten Teilen von Hegels Werken beschäftigt, denen zufolge Religion und Philosophie als ein und dasselbe behandelt werden. Diese Identität kommt daher, daß sowohl Philosophie als auch Religion in ihrer abstrakten Form dargestellt werden. Der Unterschied zwischen beiden kommt ja erst in der historischen Entfaltung von beiden zum Vorschein. Daß also der gleiche Inhalt in verschiedener Form auftaucht, ist der geschichtlichen Dimension zu verdanken, in der sich Religion und Philosophie entwickeln. Hier erweist sich dann, daß sich die Idee der Religion in verschiedenen Religionen als ihre verschiedenen Momente darstellt, und zwar in einer jeden der endlichen Religionen in einer eigenen Form. Die verschiedenen Religionen werden zu einer Stufenfolge der Entwicklung des absoluten Geistes, wie er sich geschichtlich in der Vorstellungsweise darstellt. Dieser Kette von religiösen Gestalten des absoluten Geistes entspricht natürlich eine Kette von philosophischen Gestalten, in denen der absolute Geist durch die Weise des Denkens zum Ausdruck kommt, um schließlich im absoluten Wissen zu kulminieren. Idealerweise sollte jeder geschichtlichen Stufe der Religion eine ähnliche Stufe der Philosophie entsprechen, und jedem geschichtlich determinierten Vorstellen ein geschichtlich determiniertes Denken, aber dies wird von Hegel nicht zur Durchführung gebracht. Die Hauptsache ist jedoch, daß sich der absolute Geist, beziehungsweise das absolute Wissen, in diesen geschichtlichen Vereinzelungen verendlicht. Damit ist nicht gesagt, daß die Differenz zwischen Religion und Philosophie nur in ihrer Geschichte auftaucht. Denn diese Differenz ist ja schon in ihrer Charakterisierung auf der strukturellen Ebene des Systems da, nämlich als die verschiedenen Bewußtseinsweisen, die ihnen zukommen. Aber während sich diese strukturelle Differenz aus der systematischen Tatsache herleiten läßt, daß der Geist überhaupt geschichtlich ist und damit systematisch bleibt, kommt sie in der tatsächlichen geschichtlichen Ausgestaltung des Geistes zur konkreten Verwirklichung. Aber abgesehen von diesem systematisch unvermeidlichen Unterschied zwischen Form und Inhalt, wie er durch die Geschichtlichkeit des Geistes gefordert wird, scheint Hegel noch eine weitere Inkongruenz im Auge zu haben. Die gewöhnliche Inkongruenz, die aus dieser systematischen Differenz entspringt, ist die Inkongruenz zwischen der Form des Gedankens, dem Begriff, und den Formen der Empfindung, des Gefühls und der Vorstellung. Hier ist diese Inkongruenz als der Unterschied zwischen begrifflicher Ausformung und empirischer Verhüllung zu begreifen. Wir können in

[8] *Hegel,* Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke in 60 Bänden (Frankfurt, Suhrkamp, 1969), Bd. XVI, 28.

Hegel jedoch noch eine weitere, extremere Inkongruenz finden, die zwischen dem absoluten Inhalt und der begrenzten Form historischer Religionen besteht. In diesem Falle ist die Form nicht ein minderwertiger Ausdruck des absoluten Inhalts wie bei dem ersten Typus von Inkongruenz, sondern dessen Verfälschung, die den Inhalt in seinem Sinne verkehrt. Der Unterschied zwischen den zwei Typen von Inkongruenz, der im Unterschied von Entäußerung und Entfremdung zum Ausdruck kommt, wird sich bei unserer späteren Diskussion von Hegels Begriff der jüdischen Religion als fruchtbar erweisen.

3. Historisch-systematische Zwischenbemerkung

Bis jetzt haben wir uns nur mit dem systematischen Zusammenhang zwischen Religion und Philosophie beschäftigt und den begrifflich-dialektischen Hintergrund umrissen, vor dem eine Diskussion der geschichtlichen Religionen im allgemeinen und der jüdischen Religion im besonderen in Hegels reifem System möglich wird. Bevor wir jedoch die Position der jüdischen Religion in diesem Kontext analysieren, gestatten wir uns eine Zwischenbemerkung, die sich auf Hegels intellektuelle Entwicklung bezieht und sich in den späteren Diskussionen als relevant herausstellen wird.

Der enge Zusammenhang zwischen Philosophie und Religion beschäftigte Hegel schon bei der Niederschrift seiner frühesten Schriften, aber in einer negativen Weise, das heißt, als die Konfrontation zwischen Philosophie und Religion und als eine Kritik der Religion durch die Philosophie. Hegels Jugendschriften sind zwar als theologisch betitelt worden, aber sie beinhalten in der Tat eine scharfe Kritik der Religion, die nicht in dialektischer Weise ausgeführt wurde, sondern im Stil des Rationalismus und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, wie sie sich in Kant darstellt. Es ist bedeutungsvoll, daß das erste Buch von Kant, das Hegel las, dessen Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft war, in dem Kant sowohl inhaltlich wie stilistisch eine niederschmetternde Kritik historischer Religionen vorträgt, indem er versucht, sie auf sein eigenes System der praktischen Vernunft zu reduzieren. Und in der Tat ist Hegels erstes Manuskript, seine „Fragmente über Volksreligion", kurz nach der Veröffentlichung von Kants Buch entstanden und im selben Duktus geschrieben. Hier, wie auch im nächsten Manuskript über „Das Leben Jesu", ist ihm die reine Vernunft die Gottheit selbst, und alle Religion, die sich auf statuarische Gesetze stützt – ein Begriff, den Hegel direkt von Kant übernimmt – und auf Autorität aufbaut, ist das Gegenteil der Vernunft. Eine positive, auf Autorität gestützte Religion unterläßt es, den Wert des Menschen in seine Moralität zu legen. In dieser Hinsicht sind Christentum und

jüdische Religion für Hegel zunächst gleich. Aber es wäre falsch zu glauben, daß Hegel seine Position zugunsten des Christentums mit einem Schlag ändert. Der Prozeß, der dazu führt, daß Hegel sich schließlich mit der christlichen Religion versöhnt, während er seine negative Haltung hinsichtlich der jüdischen Religion beibehält, vollzieht sich in rasch aufeinanderfolgenden Zwischenstufen. Dieser Prozeß ist aber wiederum nicht als eine zufällige Aufeinanderfolge von Sinnesänderungen zu verstehen, sondern kann dadurch erklärt werden, daß Hegel das Modell von Kant sukzessiv in unterschiedlicher Weise ausbeutet.

Für Kant ist Religion „die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote". Diese absichtlich zweideutige Formel kann in zweifacher Weise interpretiert werden, wie Kant es selbst tat. Er unterschied zwischen zwei hauptsächlichen Typen der Religion, die er, je nach ihrer Antwort auf den Ursprung der Göttlichkeit ihrer Gesetze, als autonome oder heteronome Religionen definierte und damit die Einteilung aller möglichen Religionen erschöpfte. In der heteronomen Religion stammt die Göttlichkeit der göttlichen Gebote aus der Tatsache, daß Gott sie kraft seiner Autorität erlassen hat, und der Respekt, der diesen Geboten bezeugt wird, hat seinen Grund in der externen Autorität Gottes selbst. Die Gebote einer solchen Religion erhalten daher den Charakter statuarischer Gesetze. In autonomen Religionen hingegen stammt die Göttlichkeit der göttlichen Gebote aus der praktischen Vernunft des Menschen, und der ihnen bezeugte Respekt hat seinen Grund in dem moralischen Bewußtsein des Menschen. Die Gebote einer solchen Religion sind daher vernünftig und drücken nichts weiter als die Autonomie der menschlichen Vernunft aus. Die Macht, die hier den Menschen bindet, ist der authentische Ausdruck seines eigenen rationalen Selbst. Kant würde hier seine Hauptleistung in der kopernikanischen Wende der Ethik sehen, wonach die bindende Kraft moralischer Gebote nicht außerhalb des Menschen in einer ihm fremden Macht verankert ist, sondern im Menschen selbst. Dieses kopernikanische Modell antizipiert alle Momente der Entfremdungsproblematik, wie sie sowohl im späten Hegel wie auch im jungen Marx und in Feuerbachs Kritik der Religion zur Austragung kommen: Es müssen nur die beiden Pole miteinander vertauscht werden. Wir werden auf dieses Thema bei der Analyse des Begriffs der Erhabenheit näher eingehen.

Dieses hier sehr vereinfachte Modell Kants scheint Hegel von allem Anfang an ausgewertet zu haben. Aber indem er dem Christentum und der jüdischen Religion innerhalb des Modelles verschiedene Plätze zuweist, kommt er im Laufe der Entwicklung jeweils zu verschiedenen Resultaten. Tatsache ist, daß er zunächst Christentum und Juden-

tum als heteronome Religionen begreift und ihnen die entsprechenden negativen Prädikate Kants zuschreibt. In einem zweiten Schritt wird Jesus, der im ersten Manuskript noch leicht lächerlich gemacht wird und hinter Sokrates zu stehen kommt, zu einem großen Lehrer avanciert, der die Kantsche Moral verkörpert und somit auf die Seite der autonomen Religion geschoben wird. In einem dritten Schritt wird Jesus dann zur Verkörperung der griechischen Sittlichkeit, was bedeutet, daß Hegel Kants Würdigung der Innerlichkeit der Moralität verlassen hat. Dies ist das Resultat seines dritten Manuskripts über „Die Positivität der christlichen Religion", in dem zwar das Christentum selbst noch dem Kantschen Verdikt unterstellt wird, aber der Grundstein zu einer Versöhnung Hegels mit dem Christentum gelegt wird. Es ist aber typisch, daß das Judentum immer auf der negativen Seite zu stehen kommt, während Jesus sich mit der je neuen Einstellung Hegels ändert, der ihm die jeweils schätzenswerte Doktrin zuschiebt. Dem Judentum bleibt daher bis zum Ende die Aufbesserung der Religion im allgemeinen versagt, und es scheint, daß sich hierbei die übrigbleibenden aufklärerischen Ansichten mit antijüdischen Vorurteilen verbinden. So schreibt Hegel etwa:

„... dieses Volk (hielt) auf seine statuarischen Gebote der Religion, es leitete seine Gesetzgebung unmittelbar von einem ausschließlichen Gott ab; in seiner Religion war die Ausübung einer unzähligen Menge sinn- und bedeutungsloser Handlungen wesentlich, und der pedantisch sklavische Geist der Nation hatte noch den gleichgültigsten Handlungen des täglichen Lebens eine Regel vorgeschrieben und der ganzen Nation das Ansehen eines Mönchsordens gegeben – der Dienst Gottes und der Tugend war ein zwangvolles Leben unter toten Formularen, dem Geist blieb nichts als der hartnäckige Stolz auf diesen Gehorsam der Sklaven gegen sich nicht selbst gegebene Gesetze übrig ... Dieser Zustand der jüdischen Nation mußte in Menschen von besserem Stoff, die ihr Selbstgefühl nicht verleugnen und sich nicht zu toten Maschinen und zugleich zur Wut des Knechtsinns herunterbeugen konnten ... das Bedürfnis eines edleren Genusses, als in diesem Sklavenhandwerk sich groß zu dünken und für dasselbe zu rasen, erwecken." [9]

Konsequenterweise schreibt Hegel über das Verhältnis von Jesus zum Judentum das Folgende, was nach dem ersten Zitat nicht mehr erstaunlich ist:

„Im Geiste der Juden freilich stand zwischen Trieb und Handlung, Lust und Tat, zwischen Leben und Verbrechen und Verbrechen und Verzeihung eine unübersteigliche Kluft, ein fremdes Gericht, und wenn sie auf ein Band zwischen Sünde und Versöhnung im Menschen in der Liebe verwiesen wurden, mußte ihr liebloses Wesen empört und ein solcher Gedanke, wenn ihr Haß die Form eines Urteils trug, für sie der Gedanke eines Wahnsinnigen sein." [10]

Meine Darstellung der theologischen Jugendschriften Hegels hat bis jetzt ihre kritisch-aufklärerischen Elemente betont. Man darf aber nicht vergessen, daß Hegel in diesen Schriften auch mit dem Gedanken

[9] *Hegel*, Frühe Schriften, 226/227.

[10] Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl (Tübingen, Mohr [P. Siebeck], 1907) 290.

spielte, die verlorengegangene Einheit des Menschen mit sich selbst und der Welt durch eine gereinigte Form der Religion der Liebe wiederherzustellen, eine Idee, die er nur zeitweilig hatte und bald zugunsten historischer und sozialer Praxis aufgab. In seinen späteren Jahren gab Hegel, wie schon bemerkt, auch seine aufklärerischen Absichten auf und hätte ein solches Bemühen als das rein abstrakt-rationale Vorgehen des bloßen Verstandes charakterisiert. Auf diese Weise ersetzt er nicht nur eine transzendent-religiöse Lösung des Einheitsproblems durch eine historische, sondern betrachtet die Geschichte selber vom dialektischen Standpunkt, der die starre Gegenüberstellung von Verstand und seinem abstrakten Gegenteil aufhebt und überwindet. Und damit erhalten die endlichen Gestalten der Religion, wie andere Erscheinungen des Geistes innerhalb der Geschichte, ihre durch diese Dialektik sowohl gerechtfertigten als auch negativen und selbstaufhebenden Positionen, die sie zu den Platzhaltern der sich stufenweise entwickelnden Wahrheit machen.

Man möchte meinen, daß dem Judentum diese Wendung der Hegelschen Gedanken ebenso wie anderen Religionen zugute kam, und Nathan Rotenstreich, der diesem Problem ein Essay gewidmet hat, hat dies auch aus der Tatsache geschlossen, daß das Judentum in den Vorlesungen über die Religionsphilosophie einen Platz zugewiesen bekommt und von Hegel innerhalb des dialektischen Kontextes reintegriert wurde[11]. Es wird aber meine These sein: daß diese Tatsache allein nicht genügt, um Hegels nunmehr vorurteilsloseres Vorgehen vis-à-vis der jüdischen Religion zu etablieren. Tatsächlich wird die nunmehr folgende Analyse von Hegels Begriff der Religion der Erhabenheit daran große Zweifel aufkommen lassen und die Interpretation dieser Re-Integration als bloße Schein-Re-Integration nahelegen.

4. Die Analyse der Religion der Erhabenheit

a) Die Religion der Erhabenheit in der Stufenfolge der Religionen

Ich knüpfe nunmehr wieder an die systematische Entfaltung des Begriffes der Religion bei Hegel an, so wie er sie in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion vorträgt. Wir wissen schon, daß die einzelnen, endlichen Religionen die stufenweise Entfaltung des absoluten Inhalts der Religion und Philosophie selbst sind und so als „Momente der Religion überhaupt oder der vollendeten Religion“ [12] erscheinen. Insofern als die Religionen diese Momente darstellen, enthalten sie in sich schon alle wesentlichen Momente der Religion überhaupt, wenn auch nicht in ihrer Totalität:

---

[11] *N. Rotenstreich*, The Recurring Pattern (London, Weidenfeld & Nicolson, 1963).
[12] Vorlesungen, Bd. XVI, 80.

„Was durch den Begriff bestimmt ist, hat existieren müssen, und die Religionen, wie sie aufeinander gefolgt sind, sind nicht in zufälliger Weise entstanden ...
Die wesentlichen Momente des Religionsbegriffes erscheinen und treten hervor auf jeder Stufe, wo er nur existiert hat; nur dadurch kommt der Unterschied von der wahrhaftigen Form des Begriffes herein, daß sie noch nicht in der Totalität desselben gesetzt sind ...“ [13]

Dies, daß die wesentlichen Momente der Religion überhaupt in den endlichen Gestalten der Religion immer, wenn auch nur als Ahnungen, vorhanden sind, ergibt ein zweifaches: Zum einen wird die Bewußtheit der wesentlichen Momente in einer endlichen Religion zu einer höheren oder niedrigeren Einstufung dieser Religion führen, denn „je nachdem dies Wissen vorhanden ist, danach ist auch die Stufe des religiösen Geistes höher oder niedriger, reicher oder ärmer“ [14]. Zum anderen führt dies zu einer Rechtfertigung einer jeden Religion, denn das Wesentliche in ihnen ist auch das Wesentliche „unserer“ Religion: „Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das *Unsere*, wenn auch in unserem höheren Bewußtsein *nur als Moment*. Die Geschichte der Religionen in diesem Sinne auffassen heißt, sich auch mit dem *versöhnen*, was Schauderhaftes, Furchtbares oder Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es *rechtfertigen*.“ [15]

Wenn Hegel in diesem Zusammenhang von „unserer“ Religion spricht, so ist er damit zweideutig. Einerseits weist er auf die Religion der Philosophen hin, und dies ist sein hauptsächlicher Sinn, da ja der Inhalt von Religion und Philosophie derselbe ist. Andererseits glaube ich, daß Hegel hier auch als Lutheraner zu anderen Lutheranern spricht, denen er klarmachen will, daß die Beziehung zwischen der absoluten Religion, deren sie teilhaftig sind, und anderen Religionen nicht eine starre Verneinung ist. Aus dieser Tatsache folgt, daß, wann immer wir uns mit einer historischen Form der Religion beschäftigen, wir uns nicht mit etwas Fremdem, sondern Eigenem befassen. Die Erkenntnis dieser Tatsache ermöglicht die Versöhnung von wahrer mit falscher Religion.

Nur vom Standpunkt der entfalteten Totalität der Religion aus wird deren Begriff voll bewußt und die Plazierung der endlichen, sich widerstreitenden Religionen in einer Rangfolge möglich. Um diese einzelnen geschichtlichen Momente in der ihnen zukommenden Wahrheit aufzuweisen, „muß man sie nach den zwei Seiten betrachten: einerseits wie Gott gewußt wird, wie er bestimmt wird, und andererseits wie das Subjekt sich damit selbst weiß“ [16]. Denn: „Die Vorstel-

[13] Ebd. 80/81.
[14] Ebd. 81.
[15] Ebd. 16.
[16] Ebd. 83.

lung, welche der Mensch von Gott hat, entspricht der, welche er von sich selbst, von seiner Freiheit hat."[17] Wir werden sehen, daß je weiter entfernt und äußerlich das Bild von Gott ist, desto unfreier und entfremdeter wird der durch dieses Bild bestimmte Mensch existieren. Das wird bei der Charakterisierung des Judentums besonders deutlich werden. Aber eine solche Entfremdung ist ihrerseits erst dann möglich, wenn das Bild, welches die Religion von Gott entwirft, schon die Prinzipien der Freiheit und des vernünftigen Zweckes in sich enthält, so daß es möglich wird, daß die tatsächliche Funktion, die Gott in dieser Religion ausübt, diesen Prinzipien widerspricht. Daher ergibt sich als eine weitere Charakterisierung des Rangplatzes einer historischen Religion die Antwort auf die Frage, wie Gott nach dem dieser Religion eigenen Prinzip erscheinen sollte, und inwieweit die Religion darin Erfolg hat, ihn auch tatsächlich diesem Prinzip gemäß erscheinen zu lassen. Die Antwort auf diese Frage bestimmt sowohl die hauptsächliche Dreiteilung innerhalb der Geschichte der Religion, nämlich in (1) die Naturreligion, (2) die Religion der geistigen Individualität (was wirklich Persönlichkeit bedeutet) und (3) die geoffenbarte Religion (das Christentum), als sie auch die Unstimmigkeiten bestimmen, die die einzelnen Religionen ineinander übergehen lassen.

Seinem Wesen nach ist Gott Geist, aber in der Naturreligion wird er als eine bloße Substanz, als ein Objekt und nicht als ein Subjekt vorgestellt. Daher erscheint Gott hier, der eigentlich Geist ist, als dessen Entäußerung, das heißt als Natur. Hier müssen zwei Anmerkungen gemacht werden. Einerseits ist Gott hier nicht die „prosaische" Natur, insofern als sie uns als Beobachtungsgegenstand dient, sondern die Natur ist schon in einer „geistigen Weise" gemeint. Die bloße Tatsache, daß etwa Sonne und Mond angebetet werden, zeigt schon, daß sie noch keine neutralen, „prosaischen" Gegenstände der Beobachtung sind – was tatsächlich einen höher entwickelten Geist voraussetzt –, sondern Gegenstände, die eine geistige Bedeutung in sich fassen. Andererseits ist dies aber noch kein Entfremdungsphänomen, weil der Begriff der Freiheit und des vernünftigen Zwecks, deren Verfälschung die Entfremdung ist, noch gar nicht auftaucht. Die Inkongruenz, die sich hier ergibt, ist daher eher als Entäußerung denn als Entfremdung zu fassen. Um ein Entfremdungsphänomen zu bekommen, muß Gott als Geist auch erscheinen, das heißt als Person. Das geschieht in der zweiten Stufe, der Religion der geistigen Individualität, die in die jüdische, griechische und römische Religion unterteilt wird. Aber wir werden sogleich sehen, daß innerhalb dieser Stufe nur die jüdische Religion das Entfremdungsphänomen exemplifiziert, wohingegen die beiden anderen Religionen davon ausgenommen werden.

[17] Ebd. 83.

b) Die Religion der Erhabenheit als ein falsches Selbstbewußtsein

Ich wende mich nun der Analyse der Religion der Erhabenheit zu, wie sie Hegel in seinen Vorlesungen gibt. Man möchte meinen, daß der Gebrauch des Wortes „Erhabenheit" in dieser Verbindung eine positive Bewertung der dadurch charakterisierten jüdischen Religion ausdrückt. Dies ist aber nicht der Fall, und Hegel will im Gegenteil ausdrücken, daß die jüdische Religion eine minderwertige ist, die ein falsches Selbstbewußtsein enthält. Hegel sagt nicht, daß die jüdische Religion eine erhabene Religion ist, sondern die Religion der Erhabenheit, das heißt, eine Religion, die Gott als erhaben vorstellt, als eine unendliche, unheimliche Macht, die im Menschen von außen Ehrfurcht erweckt und ihn unterjocht. Und daher wird der Mensch selbst als direktes Gegenteil der Erhabenheit vorgestellt, nämlich als eine unendlich niedrige und verächtliche Form der Existenz. Dennoch, da wir als Philosophen wissen, daß auch dieses Bild Gottes und des Menschen, der angesichts seiner existiert, letztlich Schöpfungen des Menschen und immanente Gestaltungen des menschlichen Geistes sind, müssen wir deswegen die jüdische Religion als einen typischen Ausdruck der Selbstentfremdung des Menschen und seiner Existenz in der Form eines falschen Selbstbewußtseins ansehen.

Wenn ich die Religion der Erhabenheit diskutiere, werde ich das Gewicht besonders auf den Begriff der Entfremdung legen, und dies in zweifacher Weise: Zunächst entwickele ich die Hauptcharaktere, die Hegel der Religion der Erhabenheit als solcher zuschreibt; und zweitens analysiere ich Kants Begriff des Erhabenen, der unzweifelhaft den Hintergrund der Hegelschen Analysen ausmacht. In dieser Diskussion soll zweierlei zum Vorschein kommen, ein historisches und ein systematisches Ergebnis. Der historische Punkt wird sein, daß das Paradigma des falschen Bewußtseins schon in Kants Analyse des Erhabenen auftaucht, wenn auch dort im Zusammenhang mit dem ästhetischen und nicht mit dem religiösen und praktischen Bewußtsein. Der systematische Punkt wird sein, daß Hegel in dieser Stufe der dialektischen Entwicklung die hauptsächlichsten negativen Attribute entfaltet, die von der rationalistischen Kritik traditionellerweise schon seit Epicurus und besonders im 18. Jahrhundert, vor allem durch Mendelssohn, gegen die Religionen überhaupt vorgetragen wurden.

Hegel stellt die jüdische Religion als die erste Aufhebung der Naturreligion in ihrer Form als „Religion der Substanz" dar. Diese Aufhebung liegt vor allem in der Subjektivierung des Absoluten, und dies beinhaltet die erste Einführung der Prinzipien der Freiheit, des Zweckes und der Versöhnung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Allgemeinen und dem Besonderen. Solange das Absolute als Substanz vorgestellt wird, ist es ein bloßes Objekt,

dem der Mensch von außen gegenübergestellt ist. Der Mensch ist unfähig, sich selbst, sein Leben, seine Interessen und seinen Geist in dem wiederzufinden, was das höchste Prinzip in der Realität ist, und seine einzige Erlösung liegt darin, in dem einfachen „Einen", dieser äußerlichen Substanz, deren unwirkliche Vereinzelung er ist, aufzugehen. Denselben Gedanken können wir auch in der logischeren Sphäre der Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen innerhalb der Substanz verfolgen. Eine Substanz ist nach Hegel eine falsche Totalität; in ihrer statischen, unbeweglichen Struktur ist nach Hegel die Bewegung der Selbsttotalisierung per definitionem ausgeschlossen, wohingegen sich eine wahre Totalität selbst spontan totalisiert. Eine Totalität ist ein individuelles System, in dem das Moment der Allgemeinheit nicht von vornherein gegeben ist, sondern sich durch die verschiedenen Besonderheiten und deren notwendige Vermittlung konstituiert. In diesem Prozeß verwirklicht sich das Besondere durch seine Funktion der Verwirklichung des Allgemeinen und erreicht dadurch eine eigentliche Individualität und konkrete Identität. Der Stand, den das Besondere vis-à-vis dem Allgemeinen in einem sich selbst totalisierenden System hat, wird auch als seine Freiheit angesehen. Freiheit ist für Hegel keine Willkürlichkeit und auch nicht das Fehlen von Bestimmtheit, aber sie ist auch keine Selbstbestimmung in bloßer *Besonderheit*. Sie ist vielmehr eine Selbstbestimmung des Individuums durch seine Vermittlerrolle in der Totalisierung des Allgemeinen. In diesem Prozeß kehrt das Individuum dialektisch zu sich selbst zurück, in welcher Rückkehr es als konkretes Individuum rekonstruiert wird. Aber diese Analyse der Freiheit setzt schon voraus, daß das betrachtete System keine unbewegliche Substanz ist, sondern schon unter die Kategorie des „Subjektes" fällt. Der Begriff der Subjektivität hat also bei Hegel neben seinen geistigen oder personifizierenden Bedeutungen gleichermaßen eine logische Explikation innerhalb der sich selbst totalisierenden Beziehung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen. Es ist daher auch nicht überraschend, daß Hegel dies zum Kernpunkt seiner wichtigsten Analysen in der Logik macht, im Kapitel über den Begriff, wo er zugleich den dialektischen Übergang von der Kategorie der Substanz zu der des Begriffs als die erste Einführung in die Idee der Freiheit behandelt. Dies ist der systematische Übergang in der Logik von der objektiven Logik zur subjektiven Logik, bei der es um die Subjektivierung des Absoluten geht und damit um das erste Auftauchen der Idee der Freiheit und der wirklichen Totalität (des konkreten Allgemeinen). In einer ganz ähnlichen Weise sagt Hegel in einer berühmten Stelle der Phänomenologie, es käme „alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufas-

sen und auszudrücken."[18] Dies bezeichnet den Übergang vom bloßen Verstand zur Vernunft, von einem leeren, formalen Denken zu einem die Wirklichkeit selbst bestimmenden; von der Konzeption des Menschen als äußerlichen Objekten unterworfen zu seinem Status als Schöpfer und Former seiner eigenen Welt, und dies heißt zugleich, daß das Absolute, Gott, nicht der Welt und dem menschlichen Geist äußerlich ist, sondern sich in und durch sie verwirklicht. Wenn ihre ganzen Folgen erkannt sind, heißt die Subjektivierung des Absoluten tatsächlich die Absolutierung des menschlichen Geistes in seiner Geschichte, der so der Meister seines eigenen Schicksals wird.

Bis jetzt haben wir die Idee der Freiheit, sofern sie in der Subjektivierung des Absoluten auftaucht, hauptsächlich vom Standpunkt der Logik aus betrachtet. Wir sollten aber den letztgenannten Aspekt derselben Sache nicht vergessen, nämlich die Interpretation der Subjektivität als bewußten geistigen Prozeß und als Persönlichkeit. Von diesem Standpunkt aus ergeben sich zwei Ideen: Zunächst sei gesagt, daß sich der Mensch, sofern er sich als geistiges Wesen mit Gedanken, Wünschen und Zwecken wahrnimmt, nicht in einem Gott von lebloser Substanz wiederfinden kann, und daß daher die reale Möglichkeit der Freiheit in diesem Stadium gar nicht erst die Bühne betritt. Erst wenn sich uns die Totalität des Universums und der Geschichte als geistig enthüllt, ändert sich auch unser Selbstbild und kommen wir in die Lage, die Explikation und Bestimmung dieser Totalität als Explikation und Bestimmung unserer selbst zu begreifen. Der Begriff der Entfremdung kommt daher auch erst hier ins Spiel, während er in den davorliegenden Stadien noch irrelevant ist und keinen begrifflichen Halt hat und daher alle Religionen (und Philosophien) der Substanz nur unter die Kategorie der Entäußerung fallen. Und zweitens: Mit der Erscheinung des Absoluten als Subjekt erscheint es zugleich als eine endbezogene (teleologische) Aktivität. Ein Subjekt ist neben anderem eine bewußte, zielgerichtete Aktivität, die Pläne macht und der Welt und bestimmten Konfigurationen innerhalb der Welt Bedeutungen zuweist. Die Frage nach den vernünftigen Zwecken der Welt und ihres Sinnes im Allgemeinen setzt daher ebenfalls schon die Subjektivierung des Absoluten voraus, denn wenn das Absolute als Substanz gesetzt wird, ist es zugleich ein blindes, zielloses System.

In seinen Jugendschriften hatte Hegel die jüdische Religion in die Sphäre des objektivierten Gottes gehoben. Nunmehr, in seinem reifen System, behandelt er sie als den dialektischen Übergang, der die erste Subjektivierung des Absoluten hervorbringt. Wir sehen hier, wie Hegel die jüdische Religion an die entscheidendste und kritischste

[18] Phänomenologie, 19.

dialektische Wende seines Systems stellt, und zwar sowohl vom Gesichtspunkt der historischen Entwicklung wie vom System der Logik her. Hegel behält also die kardinale Rolle, die der jüdischen Religion innerhalb der Religionsgeschichte normalerweise zugeschrieben wird, in seinem dialektischen System bei. Dabei ist es wichtig, daß der Fortschritt der jüdischen Religion nicht in ihrer Idee des Monotheismus liegt, denn die polytheistische griechische und römische Religion liegt in der dialektischen Skala höher, sondern in ihrer *Personifizierung* der Gottheit. Aber diese Personifizierung, die alle drei Religionen zu „Religionen der geistigen Individualität" macht, stellt Gott noch nicht als wirkliches Subjekt vor, sondern hypostasiert die Idee der Subjektivität als ein konkretes, besonderes Subjekt und bietet daher den neuen Inhalt in einer noch immer unangemessenen Form dar.

c) Die besonderen Bestimmungen der jüdischen Religion

Die neuen Prinzipien der Freiheit und Subjektivität tauchen in der jüdischen Religion unmittelbar als ihre eigenen Verfälschungen auf. Dies soll nun anhand der oben skizzierten Leitlinien expliziert werden.

(1) Die Subjektivierung des Absoluten ist bei der jüdischen Religion nur bloße Personifizierung, und daher ist der Begriff der Totalität hier nur proklamiert, ohne schon verwirklicht zu werden. Ja, im Gegenteil, die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, dem Unendlichen und Endlichen, ist eine Beziehung der äußerlichen Entgegensetzung und der unilateralen Abhängigkeit. Gott, das Allgemeine, wird hier als eine besondere Persönlichkeit angesehen, die außerhalb der endlichen Welt residiert und sie von dort her stützt. Vom Gesichtspunkt der Logik aus betrachtet ist dies noch immer die formale, nicht spekulative Interpretation des Begriffs des Subjekts. Und weil weiterhin das Besondere hier nicht das Allgemeine vermittelt, das heißt, nicht die Bedingung für die Rekonstituierung des Allgemeinen ist, deshalb hat das Besondere keinen logischen Grund und sollte als nur zufällig betrachtet werden: Im abstrakten Begriff der Allgemeinheit gibt es nichts, was die Existenz des Besonderen notwendig machen würde. Wenn daher Besonderheiten existieren, muß dies der Willkür Gottes zugeschrieben werden. Diese zufällige und unilaterale Beziehung des Besonderen zum Allgemeinen ist in der Religion durch das Bild der Schöpfung der Welt durch den bloßen Akt der Gnade ausgedrückt. Diese gleiche Zufälligkeit charakterisiert auch die Beziehung der menschlichen Besonderheit zu Gott. Gewiß: Gott ist Geist, aber er ist dies unmittelbar, ohne die Vermittlung des menschlichen Geistes. Die Existenz des Menschen vermittelt nicht die Existenz des Absoluten, sondern scheint von diesem und seiner Gnade

abhängig zu sein. Daher kommt die äußerliche Opposition zwischen beiden zustande. Das Absolute wird in der jüdischen Religion als eine unendliche Macht dargestellt, die unendlich weit von Mensch und Welt haust – und diese Entferntheit ist die erste Interpretation des Begriffs der Erhabenheit, wie Hegel ihn benutzt. Indem der Mensch Gott als erhaben begreift, nimmt er sich selbst als winzig und ohnmächtig gegenüber dem unendlich Machtvollen wahr. Und da es keine logische oder ontologische Vermittlung zwischen den beiden gibt, ist die Beziehung zwischen ihnen Unterworfenheit und Furcht. Die mir unendlich entrückte Macht übersteigt mein endliches Begriffsvermögen und wird von mir daher als unerforschlich und furchtbar angesehen. Hegel wendet zwar hier die alte Religionskritik an, wonach die Religion ein Produkt der Unwissenheit und Furcht ist, aber er verfeinert auch den Punkt. Die zur Rede stehende Furcht ist keine prosaische, die wir gegenüber endlichen Objekten, die uns bedrohen, empfinden, sondern sie ist die Furcht des Unendlichen, Unerkennbaren, dem zu gleichen wir uns gar nicht vorstellen können. Wir haben hier den Keim einer Unterscheidung vor uns, die andere Philosophen, wie Rudolf Otto oder Martin Heidegger getroffen haben, nämlich die Unterscheidung zwischen bloßer Furcht und metaphysischer Angst; aber da bei Hegel Gott nicht nur außerweltlichen Charakters ist, sondern in die Geschäfte der Welt eingreift, hegt der Mensch ihm gegenüber nicht nur metaphysische Angst, sondern auch weltliche Furcht.

(2) Dasselbe zeigt sich vom Gesichtspunkt der Begriffe des vernünftigen Zweckes, der Endbezogenheit und Weisheit. Hier ist es zwar ebenfalls so, daß die Kategorie des Zweckes zum ersten Mal bei der Subjektivierung des Absoluten in das System kommt. Es wird zum ersten Mal möglich, nach dem Sinn der Welt, des Menschen und gewisser Subsysteme der Welt zu fragen. Aber wegen des endlichen Charakters der endlichen Sphäre und ihrer Abhängigkeit von der Gnade und Willkür Gottes können wir ihr keinen ihr selbst einwohnenden Zweck zusprechen, sondern müssen sie als für die Zwecke Gottes existierend betrachten. Das Ziel aller erschaffenen Dinge ist es, Gott zu dienen, seinen Ruhm zu vergrößern und seinen Willen in allen Einzelheiten auszuführen. Ihre eigenen Ziele verblassen gegen Gottes Ziele und werden irrelevant. Die eigenen Interessen des Menschen müssen äußeren Zwecken weichen, die ihm in ihrer Erhabenheit unverständlich sind und sich ihm daher als willkürliche Regeln darstellen. Diese Externalisierung des Begriffs der Zielhaftigkeit ist somit auch seine Verfälschung. Damit ist die Tatsache verbunden, daß Gott durch seine Personifizierung Interessen bekommt und in die alltägliche Welt eintritt. Es ist ein Gott, der Regeln aufstellt, sich rächt, Lohn und Strafe austeilt und die Geschicke der Welt vorhersieht und lenkt. Aber

alle diese weltlichen Interessen sind kein Ausdruck dessen, daß Gott selbst in der Welt und Geschichte des Menschen dargestellt wird, sondern er behält in dieser Beschäftigung seine unendliche Entfernung von der Welt bei, und so ist denn jegliches Ziel nur in ihm selbst beschlossen.

(3) Dies alles taucht erneut auf, wenn wir die Fähigkeit des Menschen, sich im Absoluten wiederzufinden, examinieren. Wiederum macht erst die Subjektivierung des Absoluten das Auftauchen einer solchen Fähigkeit möglich, denn im Gegensatz zur Naturreligion erscheint hier das Absolute erstmals als Geist und bildet so eine Gemeinschaft mit dem Menschen. Aber gerade dieses Auftauchen des Absoluten als Geist ist in der jüdischen Religion die Quelle einer wachsenden Entfremdung zwischen ihm und dem Menschen, denn es macht auch zum ersten Mal die Herr-Knecht-Beziehung zwischen Gott und Mensch möglich – ein Modell, das in der Naturreligion noch keinen begrifflichen Halt hatte. Dies kommt wiederum daher, daß die Subjektivität Gottes als eine besondere unendliche *Persönlichkeit* interpretiert wird, die unendliche Macht hat und unendlich weit entfernt haust. Der Mensch, der sich dementsprechend als nichtig und bloß endlich interpretiert, hat gar nicht die Möglichkeit, sich in diesem Bild wiederzufinden. Gott ist eine furchtbare und unbekannte Macht, und der Mensch, der ihm gegenübersteht, hat nicht nur Furcht und Angst, sondern auch Unterwürfigkeit und Gehorsam. Und so ergibt sich auch hier wieder eine Verfälschung: Erst wenn das Absolute zum subjektiven Geist wird, kann sich der Mensch überhaupt in ihm wiederfinden, aber sobald ihm dies vergönnt wird – in der jüdischen Religion –, findet er sich als Sklaven Gottes wieder. Während der Mensch Gott in seinem unabhängigen Stand anerkennt, erkennt Gott den Menschen nicht als frei an und bürdet ihm die Last theonomischer Gesetze auf. Es nimmt daher nicht wunder, daß Hegel über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der Religion der Erhabenheit sagt: „... so verkehrt sich in diesem absoluten Gegensatz die reine Freiheit des Selbstbewußtseins in absolute Unfreiheit, oder das Selbstbewußtsein ist das des Knechtes zum Herren. Die Furcht des Herrn ist die Grundbestimmung des Verhältnisses.“ [19] Diese Herr-Knecht-Beziehung bestimmt auch das besondere Verhältnis der jüdischen Religion zur politischen Realität. Wie andere vor ihm, tendiert Hegel dazu, das Judentum nicht nur als Religion, sondern auch als politisches System zu charakterisieren. Gott taucht hier auch als der autokratische Monarch auf, der sein Volk mit strengen Gesetzen beherrscht:

[19] Vorlesungen, Bd. XVII, 80.

„*Moses* wird Gesetzgeber der Juden genannt, aber er ist den Juden nicht gewesen, was den Griechen *Solon* und *Lykurg* (diese gaben als Menschen *ihre* Gesetze); er hat nur die Gesetze Jehovas bekanntgemacht . . ." [20]

Hier wird die Tatsache relevant, daß das Judentum ein strenges und ausgebautes legalistisches System von Regeln hat, welches das Leben des Menschen bis in die kleinsten täglichen Handlungen hin reguliert. Die Anschauung, daß das Judentum in seinem Grunde ein legales System ist, ist nicht neu. Sie kam zu Hegel durch Kant, Moses Mendelssohn und indirekt durch Spinoza. Aber Hegel re-interpretierte seine Vorgänger, dann kommen alle die vorher genannten theoretischen Faktoren in diesem Punkte zusammen: die Äußerlichkeit des Unendlichen in bezug auf das Endliche, die Tatsache, daß aller Zweck in Gott liegt und die Herr-Knecht-Beziehung, die zwischen Mensch und Gott vorherrscht. Hier mag man sich zu wundern beginnen. Normalerweise ist für Hegel ein legales System der Ausdruck eines hohen Grades von Geistigkeit einer Nation oder Gemeinschaft. Hegels Bewunderung für die griechische Polis leitete sich großenteils aus dem System der Sittlichkiet her, das die Polis charakterisiert und ihr nach Hegels Ansicht Einheit und Harmonie verschaffte. Es ist für ihn eine Hauptaufgabe der Kultur, innerhalb der politischen und rechtlichen Institutionen eine neue Einheit herzustellen. Wie soll man es sich also erklären, daß der Ausbau eines rechtlichen Systems im Judentum ausgerechnet ein Zeichen seiner Minderwertigkeit sein soll? Die Antwort, die hier scheinbar naheliegt, ist, daß Hegel in bezug auf das Judentum parteilich und voreingenommen ist. Aber obwohl man Hegel vorwerfen kann, daß er seine Vorurteile dem Judentum gegenüber theoretisiert, kann man es nicht an *diesem* besonderen Punkt gegen ihn geltend machen. Denn Hegel ist innerhalb seines Systems nicht gezwungen, ein jedes rechtliches System als den Ausdruck eines entwickelten Geistes anzusehen. Ganz im Gegenteil läßt sich bei Hegel eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen „Recht" im eigentlichen Sinne und bloßer, enger Legalität finden. Das Wort „Recht" hat einen doppelten Sinn: es bezieht sich auf die Pflichten, die das Gesetz auferlegt, wie auch auf die menschlichen Rechte, die es beinhaltet. Recht existiert nur dann, wenn die Menschen, die dem Gesetz unterworfen sind, als Bürger auch einen eigenen freiheitlichen Stand ihm gegenüber besitzen, und das Rechtssystem und das Sittensystem den Geist der Gemeinschaft getreu ausdrücken. Wo diese Bedingungen nicht gegeben sind, verschwindet das Recht und wird es durch einen despotischen Legalismus ersetzt. Es mag wohl sein, daß sich Hegels Vorurteile gegenüber dem Judentum in der Tatsache ausdrücken, daß er gerade in ihm den allerextremsten Ausdruck despotischer Legalität

[20] Ebd. 84/85.

sah und seine Gesetze nicht als den spontanen Ausdruck des Volksgeistes darstellte, sondern als ein fremdes System, das dem Volk aufgezwungen wurde. Aber die Unterscheidung zwischen Recht und Legalismus selbst hat innerhalb Hegels Systems ihren gerechtfertigten Platz.

Hier sehen wir schon in Grundzügen, wie Hegel seine Vorurteile gegenüber dem Judentum mit seinen systematischen Begriffen verknüpft. Die Integration des Judentums innerhalb des dialektischen Systems ist unangemessen; aber nicht notwendigerweise deshalb, weil Hegel seine Begriffe ändert oder verbiegt, um das gewünschte theoretische Resultat zu erhalten, sondern hauptsächlich, weil die faktische Beschreibung des Judentums auf vorsystematischer Ebene bei ihm schon mit Vorurteilen beladen und mit negativen Emotionen getränkt ist.

Bevor ich Hegels Charakterisierung der jüdischen Religion beschließe, will ich zwei weitere Bemerkungen machen. Sowohl in seinem späteren System als auch in seinen Jugendschriften, bezieht sich Hegel auf die Tatsache, daß Jehovah in einer besonderen Beziehung zu nur einem Volk steht, obwohl er doch der universelle Gott ist. Dies ist für Hegel ein weiteres Zeichen dafür, daß hier noch keine echte Totalität vorliegt und das Allgemeine nur als eine bestimmte Besonderheit vorgestellt wird. Aber noch mehr: Die Beziehung Gottes zu seinem Volk ist die eines Besitzers, und das bezieht sich nicht nur auf dessen geistigen Ausdruck, sondern auch auf dessen wirklichen physischen Besitz. Nicht nur das Volk selbst, auch dessen Besitz gehört ihm, wie dies auch im Verhältnis zwischen Herrn und Knecht der Fall ist. Kein wahres Besitztum in der Wirklichkeit zu haben ist für Hegel ebenfalls ein Zeichen der Entfremdung, und zwar diesmal Entfremdung von der Natur. Hegel benutzt hier die Begriffe der Schmitta und des Jubiläumsjahres für seine Analyse, ebenso wie das Phänomen des Opfers. Das Opfer ist schlicht eine Geschäftsbeziehung zwischen Gott und dem Juden, der sich dadurch den Schutz und die Zuwendung des Herrn erkauft. Das Jubiläumsjahr und die Schmitta sind ein Zeichen des Mangels der Herrschaft des Menschen über das Land, weil sich darin ausdrückt, daß alles Land *Gott* gehört. Sogar die Gewohnheit, Sklaven nach ihrem siebenten Dienstjahr zu befreien, was von vielen als eine außerordentlich fortschrittliche soziale Regelung im Rahmen des Altertums angesehen wird, deutet Hegel in seinem verzerrten theoretischen Spiegel als ein Zeichen der Versklavung und Selbstaufgabe des Menschen vis-à-vis dem Absoluten. Dazu kommt, daß Gott, der direkt in die Welt eingreift, auch Nahrung und Unterschlupf gewährt, denn es ist er, und nicht der Mensch, der zum Beispiel die Saat wachsen läßt. Auf diese Weise wird die Arbeit des Menschen in der Natur ebenfalls nur abstrakte Arbeit, die durch Gott vermittelt

werden muß. Mensch und Natur sind einander entfremdet, und damit schließt sich das Dreieck Knecht–Herr–Natur, das wir aus der Phänomenologie, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge, kennen. Hegel schreibt: „Der Mensch kann die Natur nicht als ein solches betrachten, dessen er sich nach seiner Willkür bedienen kann; er kann also hier nicht unmittelbar zugreifen, sondern er muß, was er haben will, *durch Vermittlung von einem Fremden* empfangen. Alles ist des Herrn und muß ihm abgekauft werden . . ."[21]

Diese letzteren Punkte sind weitere Beweise für Hegels vorurteilsbeladene Charakterisierung der jüdischen Religion, aber auch hier erscheint sie auf der beschreibenden Ebene, wo Daten gesammelt und erstmals interpretiert werden. Aber Hegel fällt hier auch einer besonderen Dialektik zum Opfer, deren er als Meister der Dialektik hätte gewahr sein müssen. Es gibt nur ganz wenige Fälle, wo man nicht mit angemessener Verzerrung eine Sache selbst sowie auch ihr Gegenteil aus der Bibel herauslesen kann. Es gibt keinen Kritiker und keinen getreuen Verfechter der Religion, der nicht für seine eigenen Ziele angemessene Sprüche und Verse finden könnte. In den Worten Spinozas – eines Meisters dieser Technik –: geen ketter sonder letter (Kein Ketzer ohne Vers)[22], und dasselbe ist auf Reformatoren, Polemiker, fromme Seelen und latente Antisemiten anwendbar.

5. Kants Begriff der Erhabenheit als Beispiel falschen Bewußtseins

Bis jetzt haben wir Hegels eigene Charakterisierung der Religion der Erhabenheit studiert. Aber mir scheint, daß wir seinen Begriff der Erhabenheit nicht voll verstehen können und auch nicht die Folgerungen, die er selbst und seine Nachfolger daraus gezogen haben, ohne zu Kants Begriff der Erhabenheit zurückzukehren. Schon eine oberflächliche Betrachtung macht klar, daß Hegel seinen eigenen Begriff der Erhabenheit aus der Analytik des Erhabenen schöpft, wie sie in Kants Kritik der Urteilskraft gegeben wird, und besonders aus dem Kapitel über das Dynamisch-Erhabene. Das Dynamisch-Erhabene übersteigt das Fassungsvermögen unseres Geistes und übt auf uns eine Gewalt aus, die dazu führt, daß in uns das Gefühl von Achtung und Überwältigung ausgelöst wird. Aber abgesehen von einem detaillierten Vergleich lohnt es sich, verallgemeinernd zu untersuchen, welche Bewußtseinsstruktur bei der Erfahrung des Erhabenen einbeschlossen ist und welcher Art die Korrektur ist, die durch das philosophische Verständnis dieser Erfahrung eingeführt wird. Obwohl Kant in seiner Diskussion auch auf religiöse Phänomene Bezug nimmt, wird die Hauptana-

[21] Ebd. 92.

[22] *Spinoza,* Tractatus Theologico-Politicus, Opera, hrsg. von C. Gebhardt (Heidelberg, 1926), Bd. III, 173.

lyse der Erfahrung des Erhabenen von ihm im Rahmen der Ästhetik durchgeführt, und zwar in Hinsicht auf die Phänomene der Erhabenheit in der Natur. Kant sagt: „Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee der Unendlichkeit bei sich führt." [23] Es wird jedoch bald klar, daß die Zuschreibung von Erhabenheit dem menschlichen Objekt gegenüber eine fehlerhafte Perspektive ist. Erhabenheit gehört nämlich nicht zum Objekt selbst, sondern zu der Gemütsstimmung, mit der das Objekt eingeschätzt wird. Wenn wir noch dazu als Philosophen die Quelle dieser Erhabenheit erforschen, so finden wir, daß sie in der unendlichen Bestimmung der menschlichen Vernunft wurzelt, eine Macht, die sogar größer als die Natur selbst ist. Dem naiv erfahrenden Bewußtsein scheint es, als sei die Natur eine unmäßige Macht, angesichts derer der menschliche Geist unbedeutend und überwältigt dasteht. Aber in der philosophischen Betrachtung wird klar, daß der menschliche Geist eine Widerstandskraft hat und eine unendliche Potentialität, welche die Macht der Natur selbst übersteigt; die Achtung, die er gegenüber einem äußeren Objekt zu haben scheint, hat er in Wirklichkeit sich selbst gegenüber: „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Objekt mit der für die Idee der Menschlichkeit in unserem Subjekte) bewiesen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht." [24] Der Sinn der Erhabenheit ist daher nicht nur ein bloßes subjektives Gefühl, eine Art sekundärer Qualität. Im Gegenteil: er hat seinen Halt in einem objektiven Faktor, aber sein wahres Objekt ist keine fremde Kraft, sondern die Macht der menschlichen Vernunft insoweit sie moralischer Haltung fähig ist – eine Handlung, welche die Natur unterwirft und sie gemäß der Idee der Vernunft umgestaltet. Es folgt, daß die Erfahrung des Erhabenen nach Kant eine Art nicht reflektiven Selbstbewußtseins ist, durch das sich der Mensch eine Macht gegenüber der Totalität des Universums und seine moralische Bestimmung innerhalb dessen enthüllt. Aber dieses Bewußtsein erfüllt noch nicht seine Funktion und wird in der Tat verfälscht, so lange es auf der Ebene einfacher, naiver Beeindruckung beharrt und nicht von einer weitgehenden philosophischen Reflexion begleitet wird. In der naiven Beeindruckung verlegen wir die Erhabenheit vom Subjekt ins Objekt und vermindern uns selbst angesichts dieser äußerlichen Kraft, die nichts anderes als unsere eigene Projektion ist. Und so haben wir denn hier eine paradigmatische Struktur eines verfälschten oder selbstentfremdeten Bewußtseins. Die Aufgabe der Philosophie ist es, unter anderem,

[23] *Kant*, Kritik der Urtheilskraft, Akademie Text-Ausgabe (Berlin, 1913), V, 255.
[24] Ebd. 257.

diese Subreption, wie Kant sie nennt, aufzuheben und die Attribute der Erhabenheit dorthin zurückzulegen, wo sie tatsächlich hingehören. Damit die Erfahrung des Erhabenen als ein eigentliches Selbstbewußtsein fungieren kann, welches dem Menschen eine tiefere ontologische Wahrheit über sich selbst und seinen Stand im Universum enthüllt, muß sie von einem korrektiven Bewußtsein begleitet sein. Dies besagt, daß „die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten (ist), sofern wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur ... außer uns überlegen zu sein uns bewußt werden können".[25] Die Erfahrung des Erhabenen ist daher ein eigentliches Selbstbewußtsein, vielleicht die tiefste und enthüllendste Weise des Bewußtseins, die der Mensch von sich selbst hat. Statt dessen verfälscht dies Bewußtsein aber das Selbstbild des Menschen und veräußerlicht seine immanente Erhabenheit in eine äußere Kraft, angesichts deren er klein wird, wenn es auf der naiven Ebene auftaucht. Es scheint unnötig zu sein, die Relevanz dieser Analyse in bezug auf spätere Charakterisierungen des Begriffs der Entfremdung zu betonen, wie sie in Hegels eigenen Schriften sowie auch bei Feuerbach und Marx auftauchen, wenn auch nicht im ästhetischen Kontext. Tatsächlich erscheint auch bei Kant diese Angelegenheit nicht nur als eine solche Ästhetik. Wir haben hier die fundamentale Struktur der ganzen kopernikanischen Revolution, sowohl im Wissen als auch in der Moralität und in der Religion. In der Sphäre des Wissens nimmt das Bewußtsein zunächst eine dogmatische Einstellung ein, wonach das Objekt, welches ihm gegenübersteht, ein Ding an sich scheint, dem es sich anpassen muß, wenn es wahrhaftig erkennen will. Dann kommt die kopernikanische Revolution und kehrt den Blick des Subjekts auf sich selbst zurück und deckt in ihm selbst den Faktor auf, der sogar das Objekt konstituiert und bestimmt. Dogmatismus ist daher auch eine Art falschen Selbstbewußtseins, wohingegen die kritische Philosophie als eine Korrektur fungiert. Diese Angelegenheit sticht in der Moralität und Religion noch mehr hervor. In diesem Falle glaubt der Dogmatismus (der die heteronomische und theonomische Einstellung umfaßt), daß die Gebote der Moralität gegenüber dem Menschen einen unabhängigen Stand haben und ihm von außen aufgezwungen wurden, nämlich durch Tradition oder einen äußeren Gesetzgeber usw. Hier kommt erneut die kopernikanische Revolution, um den Blick des Menschen auf sich selbst zurückzulenken (und identifiziert ihn als die autonome und gesetzgebende Quelle aller Gebote, die über ihn Gültigkeit haben). Weiterhin erscheint diese Struktur in der Sphäre der Religion (die Kant auf die Sphäre der Moral reduziert) sogar erneut unter dem Begriff der Erhabenheit, denn wir haben schon gesehen,

[25] Ebd. 264.

daß es nach Kant die Rolle der Kritik der Religion ist, die Attribute der Heiligkeit, Erhabenheit usw. nicht im Willen eines externen Gottes zu verankern, den sich der Mensch vorgestellt und dem er sich unterworfen hat, sondern in ihrer wahren Quelle, die die Autonomie der menschlichen Vernunft ist.

Zusammenfassend können wir also sagen, daß die Analyse der Erhabenheit einerseits die fundamentale Struktur der kritischen Philosophie Kants enthält, und andererseits den Keim für die Entwicklung des Begriffs der Entfremdung, des falschen Bewußtseins und dessen Aufhebung in einem wahren Selbstbewußtsein, wie sie in der Philosophie Kants zustande kamen, beinhaltet.

6. Aufklärung unter dem Deckmantel der Dialektik?

Um nicht demselben Fehler zu verfallen, dem Hegel verfiel, sollte die Kritik Hegels so weit wie möglich von einer Theoretisierung des Gefühls des Beleidigtseins oder des Ressentiments entfernt bleiben. Aber zur gleichen Zeit sollte sie auch einen apologetischen Standpunkt vermeiden. Im folgenden wird nicht versucht zu beweisen, daß die jüdische Religion besser oder wichtiger ist, als Hegel glaubte, sondern daß die Methode, mit der er die jüdische Religion analysiert, einer immanenten Kritik nicht standhält und für die Anschauung Raum läßt, daß die synoptisch-dialektische Methode als Deckmantel für eine parteiliche Position dient.

Wenn wir rückschauend Hegels systematische Beziehung zur jüdischen Religion seit seinen Jugendschriften betrachten, können wir in ihr drei Stadien finden: a) Im ersten Stadium behandelt Hegel, wie wir sahen, alle Religionen in der Weise rationalistischer Kritik im Stile Kants und der Aufklärung. Selbst hier scheiden sich jedoch die Wege des Christentums und der jüdischen Religion, wobei die letztere zum Auffangbecken aller Fehler wurde, die die Kritik den Religionen im allgemeinen zuschrieb. b) Sodann verwarf Hegel die Aufklärerposition als abstrakten Rationalismus des bloßen Verstandes und formte statt dessen seinen historisch-dialektischen Zugang zu den Religionen, wie auch zu allen anderen Phänomenen des Geistes. Aber in der ersten Ausformung dieses Systems, in der Phänomenologie (1807), wird der jüdischen Religion überhaupt kein Platz zugewiesen innerhalb der Entwicklung des Geistes, und wir sehen uns sofort von der ägyptischen Religion zur hellenistischen und durch diese zum Christentum gebracht. Diese Auslassung kann nicht zufällig sein, vor allem bei einem Mann, der sich in seinen früheren Jahren so sehr damit beschäftigt hatte. Man muß dies in der Tat als eine beredte Schweigsamkeit betrachten; und wir können nicht ausschließen, daß die Erklärung dafür darin liegen mag, daß Hegel sich noch immer scheute, der

jüdischen Religion eine positive Bewertung zukommen zu lassen, wie es innerhalb des dialektischen Ganges vonnöten wäre. c) Dieser Zweifel, wenn er überhaupt bestand, verschwand offenbar im dritten Stadium, nämlich in seinen Vorlesungen über die Religion. Hier erhält das Judentum einen besonderen Platz innerhalb des Prozesses und sogar in einem kritischen Punkt. Und dennoch müssen wir uns fragen, ob hier ein *bona-fide*-Versuch vorliegt, das Judentum in den dialektischen Kontext einzuverweben oder ob diese Einführung nicht eher äußerlich und künstlich ist. Diese Frage taucht aus zwei Perspektiven her auf. Zunächst muß man den Platz, den Hegel dem Judentum zuweist, erneut in bezug auf andere Religionen untersuchen. Hegel bricht die Kontinuität zwischen Judentum und Christentum auseinander, indem er die hellenistische Religion (und deren römische Fortentwicklung) zwischen sie schiebt. Dies beinhaltet, neben anderen Dingen, die Ablehnung des heutzutage vorherrschenden Begriffes einer jüdisch-christlichen Tradition. Auf der anderen Seite impliziert es, daß das Christentum, die absolute Religion, eine Synthese von Hellenismus und Judentum darstellt, aber daß innerhalb der Momente dieser Synthese die hellenische Religion in der Skala historischer Entwicklung höher zu stehen kommt. Wären diese Dinge von einem Goethe oder einem Klassizisten gekommen, würden sie nicht so überraschend wirken. Aber bei Hegel erscheinen sie als überzogen und merkwürdig, und dies aus drei Gründen. Zunächst liegt hier die Bevorzugung einer polytheistischen gegenüber einer monotheistischen Religion vor – und dies bei einem Philosophen, der letztlich ein Monist in großem Stile ist. Zwar haben wir gesehen, daß das Neue, das mit dem Judentum zum Vorschein kommt, nicht der Monotheismus als solcher ist, der auch die Naturreligion der Substanz charakterisiert, sondern die Subjektivierung des Absoluten. Aber innerhalb der Religionen des subjektivierten Gottes hätte Hegel der Religion, die das Einheitsmoment des Subjektes beinhaltet, einen Vorzug vor der Religion geben müssen, die dessen Vielheitsmoment beinhaltet. Denn das ist die logische Ordnung aller Momente der Totalität: Einheit und Vielheit schaffen konkrete Einheit, einzelnes und Allgemeines schaffen das konkrete Allgemeine, das Endliche und Unendliche schaffen eine wirkliche Unendlichkeit usw. Zum zweiten betont Hegel selbst den unsinnlichen Charakter des jüdischen Gottes, der durch weltliche Bilder nicht vorgestellt werden kann. Und dennoch weicht er der Schlußfolgerung aus, die sich hier aufdrängt, nämlich, daß das Judentum den religiösen Inhalt in einem höheren Grade als reines Denken vorstellt als der Hellenismus, der voll sinnlicher Bilder ist. Drittens ist der Hellenismus die Religion der Schönheit, das heißt, er ist im Grunde ästhetisch (die Verbindung zwischen Kunst und Religion ist im Hellenismus so eng, daß Hegel

diese beiden Elemente in der Phänomenologie nicht hätte separieren können). Aber in der Kette der Entfaltung des absoluten Geistes nimmt das ästhetische Bewußtsein einen geringeren Platz ein, und Religion und Philosophie stehen über ihm. Die jüdische Religion ist daher eine gereinigtere Form des religiösen Phänomens, indem sie die Verneinung des Ästhetischen ist. Deshalb hätte Hegel wiederum das Judentum in eine höhere Position schieben müssen.

Diese Bemerkungen sollten aber nicht so verstanden werden, als wollte ich für eine Beförderung des Judentums innerhalb Hegels System plädieren. Ihr Ziel ist es, an der sogenannten logischen Notwendigkeit der dialektischen Skala, die Hegel anbietet, Zweifel aufkommen zu lassen. Es scheint, daß der Platz des Judentums innerhalb dieser Skala nicht durch den Fortgang der „Sache selbst" ausgesucht ist (wie dies die wahre dialektische Methode fordern würde), sondern a priori durch die jugendlichen Vorbegriffe Hegels bestimmt ist. Dieser Eindruck verstärkt sich angesichts der Tatsache, daß die meisten negativen Attribute, die Hegel dem Judentum zuweist, solche sind, die die rationalistische Religionskritik der *Religion im allgemeinen* zuschrieb. Daß die Religion in der Furcht begründet ist, die den Menschen zum Gehorsam zwingt, ist eine ganz alte Kritik, die von Epicurus herstammt und bei Hobbes, Spinoza und Kant auftritt. Hegel nimmt diese Kritik der Rationalisten auf und konzentriert sie gerade auf das Judentum, als wären alle negativen Attribute bei der Gestaltung dieser spezifischen Religion versammelt.

Auf diese Weise wird das Judentum systematisch zum schwarzen Schaf gemacht, zur Hypostasierung von fast allem Negativen der westlichen Religionen im allgemeinen. Unter dem Deckmantel der Dialektik geht Hegel also beim Judentum auf den Stil der Kritik der Aufklärung zurück, und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Analyse nicht so sehr vom Standpunkt des absoluten Wissens, als vielmehr vom Standpunkt des empirischen Subjektes Georg Friedrich Wilhelm Hegels ausgeführt wurde.

Reflexion und soziales System

Perspektiven einer Reflexions-Systemtheorie [1]

Von Johannes Heinrichs, S. J.

Die These, um die es in dieser knappen Stunde geht, lautet umrißhaft: Was man im Gefolge der allgemeinen Theorie der Systeme heute „soziales System" nennt, wird wesentlich durch intersubjektive Reflexion konstituiert und strukturiert; von dieser Einsicht her wird eine Begriffsbestimmung und Analyse sozialer Systeme möglich, die gewisse festgefahrene Gegensätze[2] überwindet und eine Fülle sozialphilosophischer Perspektiven eröffnet.

Dieser Vorschlag ist auf der einen Seite neu für die gegenwärtige sozialtheoretische Forschung. Auch wenn sich bei Niklas Luhmann originelle Analysen zu „reflexiven Mechanismen" wie Lernen des Lernens, Entscheidung über Entscheidungsfindung, Normierung von Normsetzungsprozessen usw. finden [3], auch wenn derselbe Autor in der vieldiskutierten Diskussion mit Jürgen Habermas und im Rückgriff auf angelsächsische Literatur von „Verhaltenserwartungen" und darauf reflektierenden „Erwartungserwartungen" spricht [4], so führt das in die Nähe, aber doch nicht bis zu dem Gedanken, daß Erwartungserwartungen nicht lediglich *auch* in einem sozialen System vorkommen, sondern ein solches allererst konstituieren und definieren. Andernfalls könnte Luhmann seinen Systembegriff nicht dermaßen abstrakt einführen (als „Sinnzusammenhang", der Reduktion von Umweltkomplexität leistet), und brauchte Habermas seinen handlungstheoretischen Ansatz nicht gegen bisherige Systemtheorie zu stellen: „Ein sozialwissenschaftlich brauchbarer Systembegriff kann des-

---

[1] Für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Verf. am 21. 6. 1976 in der Philosophischen Fakultät der Univ. Tübingen hielt. Den Professoren der Fakultät, namentlich den Herren *K. Hartmann, W. Schulz, J. Simon, B. von Freytag-Loeringhoff*, sei für den freundlichen Gedankenaustausch und einige kritische Anregungen nachdrücklich gedankt. – Vgl. zur Thematik auch die ausführlichere Schrift des Verf.: Reflexion als soziales System (Bonn 1976, Bouvier). Im Hinblick auf diese werden die Literaturverweise hier auf ein Minimum eingeschränkt.

[2] „Solche festgefahrenen Gegensätze aufzuheben ist das einzige Interesse der Vernunft" (*G. W. F. Hegel*, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie [Hamburg 1962] 13).

[3] *N. Luhmann*, Reflexive Mechanismen, in: Soziologische Aufklärung (Opladen ²1971) 92–112.

[4] *J. Habermas / N. Luhmann*, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? (Frankfurt 1971), bes. 63 ff. Dazu Habermas, bes. 190 ff.

halb nicht aus der allgemeinen Systemtheorie übernommen, er muß im Zusammenhang mit einer Theorie der umgangssprachlichen Kommunikation, die das Verhältnis der Intersubjektivität und die Beziehung zwischen Ich- und Gruppenidentität klärt, entwickelt werden. Erst dann kann die Forderung nach einem historisch gerichteten Funktionalismus erfüllt werden (auch mir ist das bisher nicht befriedigend gelungen)." [5] Hier soll kein weiterer schiedsrichterlicher Beitrag zur Habermas-Luhmann-Debatte versucht werden. Unser Versuch richtet sich vielmehr darauf, den Systembegriff gerade vom reflektierten Handeln her so einzuführen, daß der dort verhandelte Gegensatz jedenfalls in dieser Hinsicht von allein verschwindet.

Unsere These ist andererseits alt, sofern sie sich der Essenz nach, allerdings mit tiefgreifenden Modifikationen, bei Hegel findet. Nur hat man diesen Kern Hegelscher Sozialphilosophie, den Gedanken einer systemkonstitutiven und systemgliedernden Reflexion, so gründlich ignoriert, daß eine solche Behauptung heute überraschen kann. Eine Ausnahme bilden etwa Klaus Hartmanns Arbeiten zu einem systemtheoretischen Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie, in denen der Reflexionsgedanke zumindest implizit eine Rolle spielt [6]. Aus Gründen der Verständlichkeit sowie um des unmittelbaren Zugangs zu den Sachfragen willen widerstehe ich jedoch der Versuchung, den systemtheoretischen Vorschlag von vornherein als kritischen Kommentar zu Hegels Rechtsphilosophie vorzutragen, und werde auf diese eher nachträglich eingehen.

Um den Aufweis der konstitutiven und daher definitorischen Rolle der Reflexion für ein *soziales* System vorzubereiten, empfiehlt es sich, bei der Rolle der Reflexion für die Konstitution eines *personalen* Systems, also für das im Selbstbewußtsein integrierte Subjekt, anzusetzen. Es bestehen ja – wenn sich das ohne Ironie sagen läßt – gute Gründe zu der Vermutung, daß Sozialtheorie, auch wenn man sie als Systemtheorie betreibt, etwas mit Subjekttheorie zu tun hat. Und der Zusammenhang zwischen Selbstbewußtsein und Selbstreflexion stellt ein Grundproblem der neuzeitlichen Philosophie dar [7]. Mag sein, daß

---

[5] *J. Habermas*, ebd. 271.

[6] *K. Hartmann*, Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften (Berlin 1970) 103 ff.; *ders.*, Systemtheoretische Soziologie und kategoriale Sozialphilosophie: Perspektiven 5 (1973) 130–161; *ders.*, Gesellschaft und Staat – Eine Konfrontation von systemtheoretischer Soziologie und kategorialer Sozialphilosophie, in: Akten des Hegelkongresses (Stuttgart 1975) (im Druck); *ders.*, Ideen zu einem systematischen Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie: Perspektiven 7 (im Druck).

[7] Vgl. *D. Henrich*, Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: Hermeneutik und Dialektik, hrsg. von R. Bubner u. a., Bd. 1 (Tübingen 1970) 258–284. „Wenn ein Wort, das einen Grundbegriff bezeichnet, in der Geschichte der modernen Philosophie eine Hauptrolle gespielt hat, so ist es ‚Selbstbewußtsein'"

wir uns damit ein zusätzliches Problem aufladen: oft sind zwei Probleme zusammen eher lösbar als je für sich allein.

Vorweg eine terminologische Bemerkung zu „Systemtheorie" und „Reflexion". Es versteht sich, daß hier primär von der Theorie *realer* Systeme die Rede ist, nicht unmittelbar von solcher Systemtheorie, die darüber nachdenkt, wie gedankliche Systeme aussehen sollten. Im Zuge der von Walter Schulz herausgestellten „Verwissenschaftlichung", deren spezifischer und berechtigter Zug darin besteht, „daß Wissenschaft nur dann wahrhaft ins Leben einzugreifen vermag, wenn sie sich vom Gegebenen lösend als *offenes* Forschungsfeld von Möglichkeiten konstituiert" [8], gibt es heute mancherlei freischwebende Metatheorie, freischwebend in dem Sinn, daß sie nicht zugleich Sachtheorie entwickelt und sich als deren immanente Selbstreflexion entfaltet. Losgelöst von Sachtheorie aber erfüllt Metatheorie, als formelles Räsonieren über gar nicht vorhandene Systematik, eine typische Alibi-Funktion, nämlich die Angst oder das Unvermögen zu systematischer Sachtheorie zu überdecken, so daß „diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist" [9].

Ähnlich wird unter „Reflexion" nicht primär „unsere" philosophische Reflexion verstanden, obwohl wir – anders als bei „Theorie" – von ihr als Faktum ausgehen könnten, um unsere der Sache äußere Reflexion zur sachimmanenten, inneren Reflexion in eine hermeneutisch-dialektische Beziehung zu setzen. Es wird keine Zeit bleiben, darüber zu reflektieren, wie sich die philosophische Reflexion zur immanenten Reflexion sozialer Systeme verhält. Begnügen wir uns hier mit der Feststellung, daß sich die innere Reflexion des Selbstbewußtseins in seiner Struktur nur von den Strukturen der nachträglichen, äußerlichen Reflexion her erschließen läßt. Damit sind wir mitten im Sachproblem.

I. Von der Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins zur Sozialtheorie

Gerade weil sich die innere Reflexionsstruktur des Selbstbewußtseins (SB) nur von der ausdrücklichen, objektivierenden Reflexion her erschließen läßt (genauer gesagt: für die objektive Ausdrücklichkeit erschließen läßt – denn in sich selbst müßte sie ja erschlossen sein), gerade deshalb gibt es Uneinigkeit darüber, ob SB überhaupt durch Reflexion konstituiert sei. Dieter Henrich etwa bekämpft die „Reflexionstheorie des SB" mit dem Einwand, sie würde das zugestandene Phänomen SB nicht erklären, sondern die Spaltung in ein Subjekt–

(258). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die zentrale Stellung des Reflexionsproblems im Denkweg von *W. Schulz;* vgl. Philosophie in Selbstdarstellungen II, hrsg. von L. J. Pongratz (Hamburg 1975) 270–315.

[8] *W. Schulz,* Philosophie in der veränderten Welt (Pfullingen 1972) 153.

[9] *G. W. F. Hegel,* Phänomenologie des Geistes (Hamburg 1952) 64.

Subjekt (das Subjekt der Selbstbeziehung) und ein Subjekt–Objekt (das Objekt der Selbstbeziehung) sowie das Wiedererkennen zwischen beiden würde zirkelhaft auf jeder Seite das voraussetzen, was erklärt werden soll, nämlich SB [10]. In der Tat enthält die Reflexionstheorie dann einen schlechten Zirkel, wenn man ein logisches oder gar zeitliches Nacheinander zwischen den beiden selbigen Relata des Selbstbezugs ansetzt und solchen Selbstbezug nach einem Subjekt-Objekt-Modell versteht. Henrichs Hauptargument, das die Reflexion, die er stillschweigend immer als nachfolgende und objektivierende versteht, das SB als schon konstituiert voraussetzt, ist geradezu analytisch wahr. Aber gerade deshalb muß die Voraussetzung solcher nachträglichen Reflexion konstitutiv-„begleitende" Reflexion sein. Wird nämlich SB als strukturlose „Helle", als relationsloses Beisichsein, also präreflexiv aufgefaßt, dann wird auch die nachfolgende, sprachlich objektivierende Reflexion qua *Selbst*reflexion unerklärlich: Wie soll nachfolgende Reflexion das Selbst auch nur als Faktum erfassen (von einer washaften und strukturellen Selbsterkenntnis zu schweigen), wenn solche nachträgliche Reflexion nicht eben Nachbildung der begleitenden, konstitutiven Reflexion wäre? Es besteht im Grunde nur die Alternative, vom Selbst als von einem völlig unbekannten Absolutum zu schweigen – oder ihm die Struktur ursprünglicher Selbstbezüglichkeit zuzusprechen, die conditio sine qua non einer Erreichbarkeit des Selbst für die ausdrückliche Reflexion ist. Denn für diese würde Henrichs Zirkelargument in der Tat gelten (die Unmöglichkeit einer Wiederkenntnis, wenn nicht Selbigkeit von Reflektiertem und Reflektierendem besteht), während es für die Unmöglichkeit einer ursprünglich konstitutiven Selbstbezüglichkeit auf einem objektivistischen Mißverständnis beruht [11].

Der wahre und keineswegs vitiöse Zirkel der Selbstbezüglichkeit (die gedacht werden muß, will man nicht konsequenterweise vom Selbst schweigen) besteht in einem strengen logischen (erst recht zeitlichen) „Zugleich" von Sich-setzen und Sich-voraussetzen des Selbst, wobei das Ich als vorausgesetztes (reflektiertes) zugleich setzendes (reflektierendes) ist und umgekehrt: eine innere, zirkuläre Gegenläufigkeit, wie Hegel sie als „Unterscheiden des nicht zu Unterscheidenden", als qualitative „Unendlichkeit" und „absoluten Unterschied"

[10] A. a. O. (Anm. 7), bes. 264–269; *ders.*, Fichtes ursprüngliche Einsicht (Frankfurt 1967), bes. 10–17. Hier wird vom SB als vorgegebenem Reflexionsproblem ausgegangen. Für einen erkenntnistheoretischen Ansatz beim Anfang, dem Sinnbegriff selbst, vgl. *J. Heinrichs*, Sinn und Intersubjektivität: TheolPhil 45 (1970) 161–192.

[11] Was *Henrichs* glänzende Fichte-Interpretation angeht, so vermißt man die Unterscheidung der beiden Fragen: 1. Ist endliches, einzelnes SB durch Reflexion konstituiert? 2. Ist das Absolute durch Reflexion konstituiert? Der spätere Fichte unterscheidet beide Fragen klarer als anfangs und antwortet auf die erste mit Ja, auf die zweite mit Nein.

gedacht hat [12]. Hegel selbst gebraucht mit Vorliebe das Bild des Kreises, auf dem jeder Punkt am weitesten von sich selbst als Anfangs- und Endpunkt der Kreisbewegung entfernt ist. Die Unvollkommenheit dieses Anschauungsbildes kann dadurch gemildert werden, daß man die Kreisbewegung als zugleich in beide Richtungen verlaufend vorstellt, um die Gegenläufigkeit von Voraussetzung und Setzung zu veranschaulichen.

Die Selbstbezüglichkeit von SB gibt allen Anlaß, die klassische formale, zweiwertige, am Subjekt-Objekt-Verhältnis abgelesene Logik des Entweder-Oder, die für unser objektivierendes Sprechen gilt, zu revolutionieren, d. h. zu relativieren: nämlich auf den Bereich unreflektierter, genauer: nicht-selbstreflexiver Beziehungen einzugrenzen [13]. Reflexionslogik ist dialektische Logik und umgekehrt. Hegel hat allerdings auch gesehen – und damit kommen wir dem Sozialen näher –, daß die Selbstbezüglichkeit des SB nur zugleich mit Beziehung auf Anderes, also als Selbstbezug-im-Fremdbezug, denkbar ist. Dies ist deshalb der Fall, weil die bloße Selbstbezüglichkeit des Ich-Ich leer, inhaltlos, formal wäre. Dies war für Kant der Grund, dem von ihm reflexiv verstandenen SB lediglich die formale Erkenntnis „daß ich bin" zuzusprechen [14]. Er löste jedoch nicht das Problem, wie der Bezug auf anderes, das heißt für ihn primär: auf Gegenstände, in eine Einheit mit dem reflexiven Selbstbezug des SB treten kann. Hegel denkt die Einheit von Selbstbezug und Fremdbezug dadurch, daß er Andersheit grundsätzlich als Negativität gegenüber dem Selbst und den Bezug auf das Andere deshalb als Bezug auf sich selbst versteht, weil die Selbstbezüglichkeit „immanente Negativität" [15] des Selbst ist. Das Selbst bezieht sich also vermittels des Anderen deshalb auf sich selbst, weil es immanente Negativität ist. Freilich ist nur dem absoluten Selbst Gottes alle Andersheit immanent. Aber das einzelne, empirische Selbst kann im Denken die ihm empirisch äußerlich bleibende Andersheit als zu seinem eigenen Selbstbezug gehörig rekonstruieren. In solcher Rekonstruktion besteht dialektisches Denken im Sinne Hegels [16]. Das intersubjektive Verhältnis hat für Hegel eine

---

[12] *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, a. a. O. (Anm. 9), bes. 134–140; *ders.*, Wissenschaft der Logik, Bd. II (Hamburg 1969), bes. 7–23.

[13] Vgl. *G. Günther*, Die aristotelische Logik des Seins und die nicht-aristotelische Logik der Reflexion, in: ZPhForsch 12 (1958) 360–407.

[14] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, § 25.

[15] *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 6: „Die im Allgemeinen und Identischen, wie im Ich, immanente *Negativität* aufzufassen, war der weitere Schritt, den die spekulative Philosophie zu machen hatte; – ein Bedürfniß, von welchem diejenigen nichts ahnen, welche den *Dualismus* der *Unendlichkeit* und *Endlichkeit* nicht einmal in der Immanenz und Abstraktion, wie Fichte, auffassen."

[16] *K. Hartmann*, Hegel: A Non-Metaphysical View, in: Hegel. A Collection of Critical Essays, ed. A. MacIntyre (New York 1972) 109: „Die Ersetzung der Andersheit oder Neuheit im Dienst des Begreifens ist das, was man Dialektik nennt."

hervorragende Bedeutung, weil nur in ihm der Bezug auf anderes in vollendeter Weise zugleich Bezug auf absolute Negativität der Selbstbezüglichkeit darstellt: „Das SB erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein." [17]

Wir werden im folgenden den Grundgedanken einer reflexiven (dialektischen) Einheit von Selbstbezug und Fremdbezug beibehalten. Die Einheit von Selbstbezug und Fremdbezug läßt sich in der Tat nur streng denken, wenn ursprünglich und letztlich der Selbstbezug als solcher zugleich Fremdbezug ist, wenn im inhaltgebenden Anderen das Selbst sich findet und seine formale Selbstbezüglichkeit realisiert. Die Einheit von Form der Selbstbezüglichkeit und ihrem Inhalt ist die Einheit von Selbst und Anderem, und zwar einem seinerseits selbstbezüglichen, also personalen Anderen. Wir stimmen also mit Hegel darin überein, daß die Klärung der SB-Problematik in Sozialität (bei Hegel „Geist" genannt) hineinführt und nicht vom Einzelnen allein her lösbar ist.

Was uns von Hegel trennt, ist die folgenreiche Gleichsetzung von Andersheit und Negativität, somit auch die Auffassung von Selbstbezüglichkeit als immanenter Negativität. Diese Prämisse bestreiten wir, nicht etwa nur im Hinblick auf die angedeutete theologische Konsequenz (daß das Moment der Allgemeinheit des Selbst seine unmittelbare Einheit mit dem göttlich-allgemeinen Selbst sei), sondern weil freie Andersheit, d. h. Selbstbezüglichkeit und damit andere Freiheit weder unmittelbar-phänomenologisch primär als Negation meiner Freiheit erscheint, noch als höhere Vermittlungsstufe solcher Negativität, als negierte Negativität, verstanden werden kann. Wir bestreiten somit die Gleichsetzung von Dialektik (Reflexionslogik) mit Negativitätsdialektik. Wenn jemand meint, er könne die im folgenden erhobenen Phänomene und Reflexionsverhältnisse auf Negationsverhältnisse zurückführen, so hat er die Beweislast.

Wir halten zunächst positiv fest, daß das SB-Problem zum Intersubjektivitätsproblem geworden ist, weil deutlich werden muß, wie Selbstbezug mit Fremdbezug eine innere, das SB erst fundierende Einheit bilden kann.

II. Interaktion als Reflexionssystem

Menschliches Handeln spielt zwischen den Relata Subjekt S_s, Objekt O, andere Subjekte S_o und dem Sinnmedium M, dem Zwischen, das in seiner apriorischen Form „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft" [18], Sinnoffenheit überhaupt ist sowie in seiner aposteriorischen

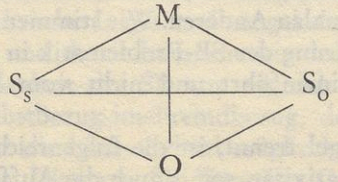
[17] *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, a. a. O. (Anm. 9) 139.

[18] *K.-O. Apel*, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, in: Transformation der Philosophie, Bd. II (Frankfurt 1973).

Gestalt vor allem als Sprache und Kultur erscheint, die jede zwischenmenschliche Beziehung vermitteln. Über diese Relata oder, wie wir sie nennen wollen, *Sinnelemente* und ihre Unrückführbarkeit aufeinander (Gleichursprünglichkeit) ließe sich zwar vieles sagen, ihre phänomenologische Erhebung bietet jedoch keine besonderen Schwierigkeiten.

Versteht man unter einem offenen und dynamischen System lediglich die gesetzmäßige Interdependenz einer vollständigen Reihe von Elementen (Aspekt der Geschlossenheit), die im Austauschverhältnis zu einer Umwelt stehen (Aspekt der Offenheit) [19], dann kann man schon im Hinblick auf diese Sinnelemente und ihre Beziehungen zueinander von einem System sprechen.

Schema:



Wir möchten jedoch die Art der Interdependenzen genauer bestimmen und insbesondere die aufgeworfene Frage beantworten, wie das Subjekt seinen Selbstbezug in den Beziehungen auf die nun dreifach aufgegliederte Andersheit (O, S_O, M) haben kann. Unser Vorschlag geht dahin, diese Beziehungen als Stufen des Selbstbezugs-im-Fremdbezug, also als Reflexionsstufen zu sehen, die durch das Prinzip der Reflexion selbst gegliedert (differenziert) und zu einem Ganzen integriert werden, das den Namen eines dynamischen Systems verdient:

(1) Der Bezug auf O ist unreflektierte, einseitige Handlungsintentionalität, wie sie das *technisch-praktische Handeln* kennzeichnet, aber auch bloße Informationsübertragung oder Kenntnisnahme.

(2) In einer ersten Reflexion werden die Intentionen anderer auf das eigene Interesse des Subjekts S_S hin reflektiert: *Verhaltenserwartungen* und *strategisches Handeln* [20].

(3) In einer weiteren Reflexion werden die Verhaltenserwartungen auch dem anderen Subjekt S_O zugestanden: *Erwartungserwartungen* und *kommunikatives Handeln*, das durch nicht nur faktische, sondern gewußte Gegenseitigkeit des Erwartens gekennzeichnet ist.

(4) In einer abschließenden Reflexion geschieht Verständigung über die Gegenseitigkeit von Erwartungserwartungen: *Metakommunikation*, die in einer gemeinsamen Gestaltung des Sinnmediums M resul-

[19] Vgl. *G. Klaus*, Art. „System", in: Wörterbuch der Kybernetik, 2 Bde. (Frankfurt 1969).

[20] Die Terminologie lehnt sich hier an die von *J. Habermas* an: a. a. O. (Anm. 4) 250 ff.

tiert, besonders in Normen. (Normen sind Verhaltenserwartungen, die in Metakommunikation für verbindlich gesetzt werden.) Allgemein handelt es sich darum, daß zwei oder mehr Kommunikanten „die Natur ihrer Beziehung definieren“ [21], wobei diese „Definition“ höchst stillschweigend sein kann.

Von der Beziehung auf das Sinnelement O absehend, kann man sich diese Reflexionsstufen rein als solche der Interaktion an folgendem Beispiel verdeutlichen:

(1) Zwei Menschen denken aneinander, jedoch rein faktisch-zufällig.

(2) Jeder weiß vom Verhalten des anderen, jedoch nicht von dessen Wissen übers eigene Verhalten.

(3) Jeder weiß vom Wissen des anderen übers eigene Verhalten, jedoch nicht von dessen Wissen übers eigene Wissen.

(4) Sie verabreden schließlich eine Zeit des gegenseitigen Aneinanderdenkens, setzen also eine gemeinsame Verhaltensnorm (ob ausdrücklich oder unausdrücklich).

Es läßt sich leicht erkennen, daß die Reflexion mit der Metakommunikation zu einem strukturellen Abschluß kommt. Zwar könnte sie mit neuen Inhalten (input) aufs neue beginnen, aber dies wäre Wiederholung (Iteration) derselben Struktur. Der Abschluß kommt dadurch zustande, daß die Einheit von Fremdbezug und Selbstbezug in der Identität eines gemeinsamen Inhaltes erreicht wird, der von jedem zugleich gesetzt wie (als vom anderen mitgesetzt) vorausgesetzt wird. Von diesem „Zwischen“ aus beantwortet sich die subjekttheoretische Frage, wie SB als Selbstbezug-im-Fremdbezug denkbar ist, wie also der Bezug auf anderes zugleich Selbstbezug sein kann. Die metakommunikative Synthesis entspricht der bloß formal bleibenden Synthesis der transzendentalen Apperzeption des „Ich denke“ bei Kant, wo letztlich unverständlich bleibt, wie ich „etwas“ denken kann. Man sieht zugleich, wie in unserer Konzeption der Bezug auf Gegenständliches reflexiv in die interpersonale Synthese integriert ist. Integration besagt hier nichts anderes als reflexive Einbeziehung in eine vierfach gestufte, subjektkonstitutive Reflexion, die erst in der Metakommunikation zur Selbstreflexion wird. Nur wer die Reflexionsstufen wiederum als zeitliches Nacheinander denkt, wird hier den Zirkeleinwand wiederholen: die einfache Intentionalität, das Objekthaben, setze schon das Ganze voraus. Das ist in der Tat der Fall, aber kein Einwand.

Wir sprechen im Hinblick auf den metakommunikativen strukturellen Abschluß des SB [22] und die Integration der anderen Reflexions-

[21] *P. Watzlawick / H. Beavin / D. Jackson,* Menschliche Kommunikation (Bern [4]1974) 116.

[22] Es wurde hier auf den negativen Aufweis verzichtet, daß das Abschlußproblem der Reflexion (die Vermeidung eines progressus oder regressus ad infinitum) inner-

stufen von einem *personalen* System – sofern als Systemreferenz, d. h. als Einheit aller Bezüge, das einzelne SB verstanden wird. Wir konnten dessen Selbstbezug-im-Fremdbezug jedoch nur im Rahmen eines Interaktionssystems oder *sozialen* Systems studieren, dessen Systemreferenz die Gemeinsamkeit von M als gemeinsame (nicht als jedem nur jemeinig zukommende) darstellt. Es versteht sich von selbst, daß sich beide Handlungssysteme, die hier zunächst in ihrer ursprünglichen Einheit gefaßt werden mußten, differenzieren: daß die Person sich in einer Vielheit von Interaktionssystemen verwirklicht und diese umgekehrt relativ unabhängig vom einzelnen werden. Daraus entstehen Identitätsprobleme, denen an dieser Stelle nicht nachgegangen werden kann. Als für unsere Absicht wesentlich ist die Gleichursprünglichkeit zweier Handlungssysteme [23] festzuhalten, für die Selbstbezüglichkeit konstitutiv ist und uns als definitorisch gilt: eine Selbstreflexion, die andere, vorläufige Reflexionsstufen integriert und durch diese gegliedert (strukturiert) wird. Der Begriff eines dynamischen Systems als eines Handlungssystems läßt sich somit vom Reflexionsgedanken her streng handlungstheoretisch einführen. Solche Systemtheorie ist noch weniger der Handlungstheorie entgegengesetzt als das geschriebene Wort seinen Buchstaben. Denn es gibt in dem Fall Buchstaben (Handlungen), die das ganze Wort (das System) integrieren.

Wir müssen an dieser Stelle darauf verzichten, den soeben entwickelten Begriff eines Reflexionssystems (Handlungssystems) mit der allgemeinen Theorie der Systeme, also mit kybernetischen Systemen, in Beziehung zu setzen. Die Analogie zu kybernetischen Systemen kann durch den Reflexionsgedanken ebenso präzisiert wie begrenzt werden: Das Prinzip der Rückkoppelung läßt sich als Reflexion erster Stufe auffassen, aber es ist nicht zu sehen, wie innerlich selbstreflexives Handeln durch die Iteration von einfacher Reflexion (Vermaschung) auch nur abbildbar wäre.

---

subjektiv unlösbar ist, wie *J. G. Fichte* bereits erkannt hat: Die Bestimmung des Menschen, S. W. II, 252 ff.; vgl. auch *K. Cramer*, „Erlebnis". Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie, in: Stuttgarter Hegel-Tage 1970 (Hegel-Studien Beiheft 11) (Bonn 1974) 515–603.

[23] Nur diese beiden Handlungssysteme sind transzendental ursprünglich und implizieren sich gegenseitig als gleichursprüngliche. Dies kritisch zu *T. Parsons*, der neben „personality system" und „social system" (sowie „physical system", das kein Handlungssystem ist) noch ein drittes Handlungssystem „cultural system" ansetzt – und diese drei als Aspekte eines anonym bleibenden allgemeinen Handlungssystems. Vgl. The Social System (London ^{5}1967) 4 ff. Ursprünglich scheint für den Begründer der Handlungssystemtheorie allerdings auch „irreducibility" und „interpenetration" von personalem und sozialem System im Vordergrund gestanden zu haben. Vgl. a. a. O. (Anm. 24) 109.

III. Typologie von Subsystemen

Was leistet solche Reflexions-Systemtheorie? Die Frage kann in diesem Rahmen selbstverständlich nur fragmentarisch, an wenigen Beispielen, eine Antwort finden. Wir beschäftigen uns zunächst mit dem wissenschaftlichen wie realgenetischen Übergang von elementaren zu umfassenden Sozialsystemen, was zu einer Typologie von Subsystemen herausfordert. In Teil IV wird es dann um den Ansatz einer systemtheoretischen Anlage von Staat und Gesellschaft in ihrem Verhältnis zueinander gehen.

Das elementarste Sozialsystem stellt die duopersonale Beziehung dar, die Zweiergemeinschaft [24]. Im rein quantitativen Sinn läßt sich das nicht gut bestreiten. Doch herrscht im allgemeinen Schweigen darüber, wie denn die genetische und strukturelle Beziehung zwischen dieser kleinsten sozialen Einheit zu umfassenderen Gebilden bis hin zu Staat und Weltgesellschaft (wenn es diese als System gibt) zu sehen sei. Meine These geht dahin, daß der Weg vom elementaren Sozialsystem über Gruppen bzw. Institutionen bis hin zu den umfassenden Systemen logisch ebenfalls von der Reflexion, und zwar von der wiederholenden, *iterativen* Reflexion, gebildet wird. Iterative Reflexion (oder einfach Iteration) soll alle Wiederholung der bereits bestehenden Struktur von Selbstbezüglichkeit mit wechselndem Inhalt heißen, sei es, daß dieser Inhalt als solcher in die metakommunikative Abschlußreflexion eingeht und diese qualitativ verändert (qualitative Iteration), sei es, daß er lediglich den unteren Reflexionsstufen angehört (quantitative Iteration). In der Iteration besteht das zeitliche Leben personaler (SB) wie sozialer Systeme. Durch sie entsteht Geschichte als Reflexions-Schichtung. Für soziale Systeme liegt die Pointe darin, daß die Einbeziehung neuen Inhalts oder – was uns hier besonders interessiert – neuer Teilnehmer durch Iteration, die als Wiederholung zunächst immer quantitativ ist, zu einer qualitativen Systemänderung führen kann oder daß zu dem alten ein neues System entsteht. Lassen wir hier die Frage der Einbeziehung neuer Inhalte bei gleichbleibenden Teilnehmern zunächst beiseite und betrachten nur die Einbeziehung neuer Kommunikanten.

Das einfachste Beispiel liefert der Übergang einer Summe von Zweierbeziehungen zu einer Gruppeneinheit: Von drei Personen mögen sich jeweils zwei gut kennen, vielleicht gar, ohne um den jeweils gemeinsamen Freund zu wissen. Es bestehen also drei elementare Zweierbeziehungen. Nun treffen sie eines Tages zu dritt zusammen. Die Situation

---

[24] „The interaction of ego and alter is the most elementary form of a social system. The features of this interaction are present in more complex form in all social systems" (*T. Parsons / E. Shils* u. a., Toward a General Theory of Action [Cambridge, Mass. 1959] 105).

stellt vor die Frage, ob es bei der Summe von Zweierbeziehungen bleibt, so daß immer einer (im günstigsten Fall: abwechselnd) der Ausgeschlossene ist, wenn zwei miteinander sprechen; oder ob ein qualitativer Umschlag stattfindet, nämlich die Reflexion in eine neue Gemeinsamkeit, die einer Dreiergruppe. Das Beispiel zeigt, daß die Zweiersysteme keineswegs aufhören müssen zu existieren, weil etwas Neues, ein Gruppensystem, entstanden ist. Es ist vielmehr eine *Koexistenz* der drei Elementarsysteme mit der Gruppe als solcher möglich – jedoch nicht, ohne daß dies den Charakter der Gruppe tiefgreifend bestimmt, ihr ein „soziales Volumen" (Durkheim), eine *Substruktur* gibt. Damit ist nicht gesagt, daß die Zweierbeziehungen fortan nur noch *als* Subsysteme in Betracht kommen. Sie können je für sich den einzelnen viel wesentlicher sein als die Gruppe. Sie können nicht auf Gruppe hin funktionalisiert werden, selbst wenn sie von dieser her rückläufig modifiziert werden; aber von dieser her sind sie Subsysteme [25].

Wenn hier behauptet wird, daß umfassendere Sozialsysteme durch Iteration elementarer Systeme hervorgehen, so ist damit nicht die bloß quantitative Iteration, sondern deren qualitativer Umschlag in neue metakommunikative Selbstbezüglichkeit gemeint. Iteration bezeichnet den Weg zur Bildung höherer Systemeinheiten, meint aber gerade nicht die Iteration derselben Struktur. Es ist von Bedeutung, die iterative Reflexion als das ontologische Bildungsgesetz größerer sozialer Einheiten aus kleineren, elementareren zu erkennen, weil auf diese Weise eine Einheit zwischen der Reflexion als dem konstitutiven Prinzip sozialer Systeme (Teil II) und als logisch-genetischem Prinzip sichtbar wird. Anders ausgedrückt: Es besteht nicht nur eine Entsprechungsanalogie (a) zwischen elementaren und umfassenden Sozialsystemen durch ihre jeweils reflexive Konstitution, sondern auch ein genetisch-dynamischer Zusammenhang (b) der (wechselseitigen) Begründung durch iterative Reflexion. Diese bringt eine Hierarchie von Elementarsystemen (Zweierbeziehungen), Subsystemen und umfassenden Gesamtsystemen (Staat, Gesellschaft) hervor. Und schließlich stehen die einander über- und untergeordneten Gebilde als *koexistente* in Reflexionsverhältnissen zueinander (c), vergleichbar den Verhältnissen zwischen Individuen oder zwischen gleichgeordneten, genetisch nicht voneinander abhängigen Systemen.

Schon bei Émile Durkheim findet sich die Idee, daß man eine Typologie von Gesellschaften nach der Art ihrer Zusammensetzung

---

[25] In dieser Nicht-Funktionalisierbarkeit quantitativ „untergeordneter" Gebilde auf den Staatszweck hin liegt wohl die entscheidende Begründung und vor allem ein Anwendungskriterium für das *Subsidiaritätsprinzip*, insofern dieses nicht nur die zweckmäßige, gemeinwohlorientierte Gliederung des Staates als solchen meint.

aus Subsystemen geben müsse [26]. Er nennt die Hierarchie von Subsystemen „soziales Volumen" und die Dichte der Einzelbeziehungen über die Grenzen der Subsysteme hinweg „soziale Dichte" [27].

Zur Verdeutlichung und Ergänzung des Gesagten empfiehlt es sich, auf zwei naheliegende Mißverständnisse einzugehen:

Erstens, logisch-genetischer Zusammenhang bedeutet nicht historisch-genetischer Zusammenhang. Zwar können beide nicht voneinander getrennt werden. Aber in der anstehenden Frage bildet das Logische nur *ein* Moment des Geschichtlichen. Andere Momente sind Macht, Freiheit der Individuen, Zufall, biologische und geographische Gegebenheiten. Ein Staatsvolk kann durch Macht zusammengezwungen werden. Ein durch mehr als äußeren Zwang integriertes System aber kann es nur werden, wenn die Einzelbeziehungen und Subsysteme es tragen. Gilt für die historische Genese von Systemen, daß die Logik der iterativen Reflexion nur einen Platz unter den historisch-faktischen Momenten hat, so stellt allerdings die Geschichte bestehender Systeme wesentlich Reflexionsschichtung dar, in welche umgekehrt die faktisch-unableitbaren Momente eingehen.

Zweitens müssen wir uns hier dem Einwand eines sozialen Nominalismus oder Atomismus stellen, wie er am prononciertesten von Klaus Hartmann gegen die meisten Sozialtheorien außer der Hegelschen (und manchmal gar gegen diese) geltend gemacht wird [28]. Hinter diesem Einwand steht die Grundeinsicht, daß umfassende soziale Einheiten nicht durch Zusammensetzung gedacht werden können, daß die Einheit nicht Produkt einer empirisch vorfindlichen Vielheit sein kann. Dem ist vorbehaltlos zuzustimmen: Soziale Einheit stellt gegenüber den ihr untergeordneten Elementen ein Novum dar, und zwar ein aus diesen unableitbares. Wir sprachen deshalb vorhin von einem „qualitativen Umschlag". Die qualitative Iteration resultiert in einer neuen konstitutiven Reflexion. Wie ist aber dieser qualitative Umschlag zu verstehen? Die auf die Vielheit unableitbare Einheit des Sozialen haben wir von vornherein zumindest in ihrer apriorischen Form unter dem Titel „Sinnmedium" eingeführt, als Möglichkeitsbedingung jeder Vergemeinschaftung. Unser Anlauf von der Subjekttheorie her sollte gerade zeigen, daß ein atomistisches Subjekt, welches sich nicht durch Reflexion aus objektiver Andersheit, aus anderer Subjektivität sowie aus jenem Sinnmedium zu sich selbst vermittelt, undenkbar ist. Wenn wir dennoch den Aufbau, d. h. die Rekonstruktion umfassenderer Sozial-

---

[26] *E. Durkheim*, Règles de la méthode sociologique (Paris 1973, 18. Aufl.) 86.

[27] Ebd. 112 ff.

[28] Vgl. Anm. 6. Es gibt einen Nominalismus der Abstraktionsbegriffe (der spätmittelalterliche) wie der dialektischen Begriffe (der moderne). Zur Bedeutung bei Hartmann vgl. *J. Heinrichs*, Marx in Hegelscher Sicht, in: TheolPhil 49 (1974), bes. 9.13.

gebilde, „von unten her" fordern und versuchen, so kommt das der entgegengesetzt formulierten Frage gleich, wie das Unbedingt-Allgemeine von Sinn in sozialen Einheiten konkret wird. Es handelt sich im Grunde nicht um ein lineares Vorgehen „von unten" allein, sondern um die Analyse einer Doppelbewegung: Wie wird das alle Sozialität, angefangen vom elementarsten System, vermittelnde Sinnmedium die konkret gestaltete Mitte, die in der Zweierbeziehung (für sich allein gesehen) noch abstrakt und leer bleibt? Dementsprechend wurde auch bereits angedeutet, daß die Subsysteme ihrerseits vom Gesamtsystem her modifiziert und begründet werden, sofern dieses eine konkrete Gestaltung des allgemeinen Sinnes darstellt und – mit Hegel zu sprechen – in seinen Subsystemen „erscheint" [29]. Dennoch hat die Betrachtung „von unten her" deshalb einen Vorrang, weil sie am handlungstheoretischen Verständnis von Systemen festhält. Sie impliziert dann keinen Nominalismus, wenn jene Gegenläufigkeit der Konkretisierung des Allgemeinen, das alle Sozialität vermittelt, nicht vergessen wird. Selbst wenn ein umfassenderes System „sich" Substrukturen verschafft, gar durch Amtshandeln, ist es auf Spontaneität von unten angewiesen – ein bekanntes Problem. Immer wenn umfassendere soziale Einheiten vorher bestehen und „sich" strukturieren, wird die Doppelbewegung als Iteration von Elementarsystemen (persönlichen Beziehungen) einerseits, als Iteration des Gesamtsystems andererseits, empirisch greifbar. Hiermit ist der Weg zu einer gerafften Typologie von Subsystemen geebnet.

(1) Im Hinblick auf die Hierarchie von Subsystemen, die grundsätzlich-logisch als Iteration von Elementarsystemen (Zweierbeziehungen) verständlich sind, wo es sich also um quantitative Einbeziehung von Subjekten handelt, kann man von *quantitativen Subsystemen oder Gruppen* sprechen. Sie sind nicht nur quantitativ in dem Sinn, daß ihre Einbeziehung durch quantitative Iteration bestehender Systeme her vorbereitet wird (bis zu jenem qualitativen Umschlag, der die bestehenden Gebilde zu Subsystemen des umfassenderen macht), sondern darüber hinaus in dem Sinn, daß sie sich primär von der Zahl der Beteiligten her konstituieren und definieren und daß sie äußerlich im Verhältnis einer quantitativen Umfangslogik zueinander stehen, z. B.

[29] *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 303: „Diese atomistische, abstrakte Ansicht verschwindet schon in der Familie wie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der Einzelne nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt. Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die *für sich Kreise* sind, und in ihm soll sich kein Moment als unorganische Menge zeigen." – „Die Individuen der Menge, da sie selbst geistige Naturen und damit das gedoppelte Moment, nämlich das Extrem der *für sich* wissenden und wollenden *Einzelnheit* und das Extrem der das Substantielle wissenden und wollenden *Allgemeinheit* in sich enthalten, und daher zu dem Rechte dieser beiden Seiten nur gelangen, insofern sie sowohl als Privat- wie als substantielle Personen wirklich sind; ..." (ebd. § 264).

Familie, Dorf, Kanton, Volksstamm, Volk. Selbstverständlich stellt der gemeinsame Wohnraum nur das einfachste und anschaulichste, aber nicht das einzige Prinzip der Gruppenbildung sowie der umfangsmäßigen Einordnung dar.

(2) Ein anderer Typ von Subsystemen sind *Organisationssysteme oder Institutionen* [30]. Im Unterschied zu den Gruppen definieren diese Systeme sich selbst vom Sinnmedium, d. h. von einer gemeinsamen Sache, von Normen des Zusammenlebens oder Zusammenarbeitens her. Entwicklungsgeschichtlich gilt, daß diese institutionellen Systeme gegenüber den Gruppen sekundär sind (wenn sie diese heute auch, von Zweierbeziehungen abgesehen, an Bedeutung zu übertreffen scheinen). Ihr Verhältnis zueinander sind Sachzusammenhänge bzw. kulturelle Sinnzusammenhänge. Für sie ist nicht die Iteration von Elementarsystemen in eine neue quantitativ-qualitative Einheit konstitutiv, sondern die Reflexion in einen vorgegebenen Zweck (Sachinstitutionen) bzw. ein vorgesetztes Normengefüge (Normeninstitutionen). Ihre Bildung durch iterative Reflexion aus bereits bestehenden Systemen geschieht primär durch die oben erwähnte Integrierung neuer Inhalte, die mit quantitativer Einbeziehung neuer Teilnehmer einhergehen kann.

Die unterschiedlichen Reflexionsverhältnisse dieser beiden Typen von Subsystemen zu ihren Elementarsystemen einerseits, zum Gesamtsystem andererseits, bedürften genauerer Analysen, und zwar jeweils im Hinblick auf das genetische Abhängigkeitsverhältnis wie auf das Koexistenzverhältnis. Beiden Typen und ihren Mischformen gemeinsam ist jedenfalls, daß für ihren hierarchisch-genetischen Zusammenhang die iterative Reflexion die Hauptrolle spielt: Ihre Koexistenz geht aus Iteration hervor.

(3) Eben dies ist bei den nun zu besprechenden *strukturellen Subsystemen* nicht der Fall. Diese sind analytische Ebenen eines beliebigen sozialen Systems, die durch die Reflexionsstufen des Handelns gebildet werden: technisch-praktisches Handeln (Umweltanpassung), strategisches Handeln (Zielverwirklichung), Kommunikation (Wertverwirklichung), Metakommunikation (normative Integration). Es kann hier darauf verzichtet werden, über diese strukturellen Subsysteme und ihre mehr oder weniger starke Differenzierung (Verselbständigung gegeneinander) allgemein zu handeln, was in eine Diskussion mit

---

[30] Die Typologie entspricht – trotz anderer Begründung und vor allem Abweichung in der Beurteilung des Systemcharakters von „Gesellschaft" – der bei *N. Luhmann*, der 1. Interaktionssysteme, 2. Organisationssysteme, 3. Gesellschaftssystem als „umfassendes Sozialsystem aller kommunikativ für einander erreichbaren Handlungen" unterscheidet, in: Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie. Radiovortrag im Süddeutschen Rundfunk am 25. 2. 1974, 7. Hier zitiert nach *K. Hartmann*, Gesellschaft und Staat, a. a. O. (Anm. 6) Ms S. 2.

Talcott Parsons hineinführen würde [31]. Ihre Bedeutung wird in den folgenden systemtheoretischen Bemerkungen zu Staat und staatlicher Gesellschaft hervortreten.

IV. Systemtheoretisches zu Staat und Gesellschaft

Beginnen wir mit der Feststellung, daß es nach dem Ausgeführten zwei grundsätzlich verschiedene, aber vereinbare Möglichkeiten gibt, das Gesamtsystem Staat im Verhältnis zu seinen Subsystemen und damit zur „Gesellschaft" anzusehen: Erstens als das durch iterative Reflexion aus den quantitativen und institutionellen Subsystemen hervorgehende Gesamtsystem, das jene sowohl einschließt wie koexistent mit ihnen ist; zweitens als das eine und einzige System, das sich in strukturelle Subsysteme gliedert. Je nach der Lesart haben „Staat" und „Gesellschaft" verschiedene Bedeutungen, die wohl zu unterscheiden sind. Bei Hegel, auf den die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft vor allem zurückgeht, finden sich beide Lesarten, aber leider teils unbewußt, teils bewußt vermischt. Das sei in der erforderlichen Kürze aufgezeigt.

(1) Es ist auf der einen Seite sinnvoll und berechtigt, die Stufenfolge Familie – Gesellschaft – Staat anzusetzen, wie Hegel es im dritten Teil seiner Rechtsphilosophie tut [32]. In heutiger systemtheoretischer Sprache entspricht das der Folge: Elementarsystem – quantitative und institutionelle Subsysteme – Gesamtsystem. „Gesellschaft" ist dann der Titel für das Konglomerat „subsidiärer", nicht als solche staatlich organisierter Gruppen und Institutionen. „Subsidiär" in dem Sinne, daß in bezug auf diese, ebenso wie auf Familie bzw. Zweierbeziehungen (beide als Elementarsysteme verstanden) das aus der katholischen Soziallehre bekannte Subsidiaritätsprinzip geltend zu machen wäre, und zwar vor allem deshalb, weil die Subsysteme nicht darin aufgehen, Subsysteme zu sein. Das zeigt sich schon an der Koexistenz von Elementarsystemen, gesellschaftlichen Subsystemen und Staat: letzterer organisiert das Ganze, aber er ist nicht einfachhin das Ganze, so daß jeder „Teil" seine Bedeutung und Finalität erst von ihm her erhielte. Dieser Vorbehalt ist Hegel allerdings fremd, und zwar weil er

---

[31] *T. Parsons* unterscheidet als Subsysteme eines sozialen Systems: Wirtschaft, politisches Gemeinwesen, Normenerhaltung, gesellschaftliche Gemeinschaft mit den Hauptfunktionen: Anpassung, Zielverwirklichung, Normenerhaltung, Integration. Vgl. Das System moderner Gesellschaften (München 1972) 20 ff.; ferner: Gesellschaften (Frankfurt 1975) 14–54. Für die Gründe der Abweichung vgl. Anm. 23.

[32] „Wenn die erste Basis des Staats die Familie ist, so sind die Stände die zweite" (§ 201). Die Stände sind Grundbesitzer, Gewerbetreibende, Beamte. „Zur *Familie* macht die *Korporation* die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des *Staates* aus" (§ 255). Die Korporationen sind Berufsverbände der Gewerbetreibenden.

die koexistenten Subsysteme mit den strukturellen ineinssetzt, wie wir sehen werden.

Die Auffassung des Staates als des Ganzen hat aber folgende Berechtigung: Staat im modernen Sinn stellt die reflexive Integration einer „Gesellschaft" unter ein Normensystem dar, und zwar derart, daß erst durch diese Integration die Gesellschaft zum System wird. Auf keinen Fall kann der Staat als Subsystem eines Systems Gesellschaft verstanden werden, als bloß organisierendes Subsystem, nicht einmal im Hinblick auf Weltgesellschaft: sofern diese bereits als Sozialsystem existierte, würde sie staatlich-institutionelle Züge tragen. Wenn man Gesellschaft als das Ganze einer staatlich institutionalisierten Gesellschaft versteht, „dann ist das Verhältnis der Gesellschaft zum Staat nicht das von Gesellschaft zu einem Teilsystem (Organisation), sondern das von Totalitäten mit verschiedener Charakteristik" [33]. Und zwar besteht die verschiedene Charakteristik darin, daß „die Gesellschaft" unter Absehung von der staatlich-rechtlichen Integration Konglomerat ist, bestenfalls eine informell integrierte „gesellschaftliche Gemeinschaft", die aber erst in der Rechtsinstitution Staat Bestand hat. Kurz, der Staat ist das Ganze, jedoch als moderner, pluralistischer Staat nur partiell integriertes Ganzes, nämlich im Recht (nicht etwa in Religion und sittlichen Wertungen). Diese Partialität des Staates wurde von Hegel zwar im Hinblick auf Gesetzgebung anerkannt, nicht jedoch als ontologische Einschränkung seiner Totalität gesehen. Dies liegt darin begründet, daß seine Sozialphilosophie als ganze Rechtsphilosophie ist, und dies folgt wiederum aus der erörterten Gleichsetzung von Andersheit und Negativität. Denn Recht ist die Regel der gegenseitigen Einschränkung der Freiheiten [34], sofern sie sich negativ begrenzen. Nach Hegel ist die Rechtsidee aber auch für höhere interpersonale Verhältnisse maßgebend [35].

(2) Da der Staat unserer Sicht nach somit nur eine partielle Integration des Ganzen ist, kann man ihn als mit den elementaren und gesellschaftlichen Institutionen koexistierend auch als *Rechtsinstitution* verstehen. Das schließt den Machtaspekt ein, da Recht ein durch Macht durchsetzbares Normensystem ist. Der Staat wird so nicht als Totalität verstanden, sondern als das Integrationssystem des Ganzen. Nur muß beachtet werden, daß das gesellschaftliche Ganze ohne die staatlich-rechtliche Integration kein Systemganzes ist (es sei denn, man würde

---

[33] *K. Hartmann*, Gesellschaft und Staat, a. a. O. (Anm. 6) Ms S. 13.

[34] Vgl. *I. Kant*, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, A 233 f.

[35] Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 29: „Dieß, daß ein Daseyn überhaupt, *Daseyn des freien Willens* ist, ist das *Recht*. – Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee." Dort setzt Hegel sich auch mit dem erwähnten Kantischen Rechtsbegriff auseinander. Zu Recht wirft er Kant Individualismus vor – zu Unrecht beklagt er diesen am Rechtsbegriff. Vgl. zu dessen Ausdehnung auch § 30.

von der utopischen Vorstellung einer vorrechtlich integrierten gesellschaftlichen Gemeinschaft ausgehen, die sich zusätzlich rechtlich organisiert). Insofern ist Staat als Rechtsinstitution das integrierende Subsystem eines dadurch erst konstituierten Ganzen. Dies führt zum zweiten Hauptgesichtspunkt, dem der strukturellen Subsysteme des Gesamtsystems Staat oder staatliche Gesellschaft.

(3) Vom Gesichtspunkt der *strukturellen* Reflexionsstufen oder Subsysteme stellt das Systemganze Staat nicht nur ein kategoriales Novum, sondern ein konkurrenzloses Unicum dar, das lediglich außerhalb seiner Grenze andere Systeme (Staaten) als sich findet. Denn die Subsysteme in dieser Betrachtung sind solche des Staates: jeweils das Ganze, von einer dominierenden Handlungsebene her gesehen bzw. für sich ausdifferenziert.

a) *Wirtschaftssystem.* Dieses ist Wirtschaftsstaat im Hinblick auf staatliches Amtshandeln. Sofern ein wirtschaftlicher Pluralismus besteht (freie Marktwirtschaft im Unterschied zur Zentralverwaltungswirtschaft [36]), kann man sinnvollerweise von einer Wirtschaftsgesellschaft sprechen, nämlich im Hinblick auf frei-gesellschaftliches wirtschaftliches Handeln. In diesem Sinne nennt Hegel die bürgerliche Gesellschaft das „System allseitiger Abhängigkeit" oder „System der Bedürfnisse" [37]. Systemcharakter kommt der Wirtschaft und Technik jedoch erst vom Ganzen des staatlich integrierten Systems zu. (Dieser Doppelaspekt von Integration und Differenzierung ist wesentlich für das Verhältnis von strukturellen Subsystemen.)

b) *Politisches System.* Sofern es einen politischen Pluralismus der Willensbildung und Entscheidungsfindung gibt (z. B. als Parteienpluralismus), kann man sinnvoll von einer politischen Gesellschaft im Unterschied zum politischen Staat sprechen. Der politische Staat ist das Ganze des staatlichen Systems unter der Rücksicht des politischen Handelns seiner Amtsträger. – Die Zuordnung des politischen Handelns zur Reflexionsstufe des strategischen Handelns dürfte keine Schwierigkeiten machen.

c) *Bildungs- und Kommunikationssystem.* Die Unterscheidung zwischen frei-gesellschaftlichem und staatlich-amtlichem Handeln in bezug auf Bildung, Erziehung, Information, Kulturschaffen usw. hat nicht weniger fundamentale Bedeutung. Man kann im Blick auf diese kommunikative Handlungsebene von Kulturgesellschaft bzw. Kulturstaat sprechen.

d) *Integrationssystem.* Nach der staatlich-amtlichen Seite war von diesem schon als Rechtswesen die Rede. Nach der gesellschaftlichen

[36] Zu solchen Unterscheidungen: O. *von Nell-Breuning*, Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere „System" (Freiburg 1974). Für die Anführungszeichen bei „System" vgl. bes. 16 f. 31 f.

[37] Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 183. 201 u. ö.

Seite sind in bezug auf das Ganze informelle Legitimationsgehalte, ein Grundwertekonsens sowie geschichtlich-nationale Werte (Traditionen) zu nennen, die so etwas wie eine informelle Integration einer gesellschaftlichen (nationalen) Gemeinschaft hervorbringen können. Wo die grundgesetzliche Integration jedoch formell über das Recht und vernunftrechtlich legitimierbare Gehalte hinausgeht, wird der religiös-weltanschauliche Pluralismus, der von der modernen Rechtsidee unzertrennlich ist, verletzt – selbst dann, wenn die Mehrheit der Bevölkerung konfessionell übereinstimmt. Die staatliche Integration geschähe dann nicht im Recht, sondern – wie bis in die Neuzeit allgemein üblich – in der Religion.

Daß es sich bei diesen strukturellen Subsystemen nicht um bloß analytische Abstraktionen, sondern um real mehr oder weniger ausdifferenzierte Strukturen handelt, zeigt sich am deutlichsten etwa daran, daß wirtschaftlicher, politischer, kultureller und weltanschaulicher Pluralismus zwar nicht unabhängig voneinander, aber doch nicht notwendig miteinander gegeben sind. Ein weltanschauliches Monopol des Staates (bzw. eine weltanschauliche Einheitlichkeit) brauchte früher nicht mit einem Wirtschaftsmonopol einherzugehen. Heute besteht in östlichen Ländern ein eigentümliches Junktim zwischen beiden. – Die getroffenen Unterscheidungen sind um so weniger überflüssig, als ein Grundproblem auch der westlichen Demokratien in der Freisetzung des kommunikativen und metakommunikativen Handelns von wirtschaftlicher und politischer Macht besteht. Legitime Integration heißt Durchbrechung des „natürlichen" Rückkoppelungszirkels zwischen Macht und Recht, allgemein zwischen den integrierten und integrierenden Systemebenen.

Zu Hegel bleibt zweierlei nachzutragen: Zum einen, daß er den Gedanken struktureller Subsysteme gefaßt hat. Das zeigt das reflexionsanalytische Grundprinzip seiner Architektonik (Einzelheit, Besonderheit, Allgemeinheit), das die Rechtsphilosophie als ganze prägt, sowie den dritten Teil „Die Sittlichkeit" mit der Folge Familie – bürgerliche Gesellschaft – Staat insbesondere, insofern Familie und bürgerliche Gesellschaft als „die zwei ideellen Sphären" des Staates selbst verstanden sind, in die er sich „als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein" [38]. „Idealität" bedeutet hier ziemlich genau das, was wir analytische Ebenen eines Systemganzen nannten, die sich nur als im Ganzen integrierte analysieren lassen und real differenzieren. Diese Sicht steht sicher in Konkurrenz zu der obigen Feststellung, daß Familie – Gesellschaft – Staat sich wie Elementarsysteme – Subsysteme – Gesamtsystem, also als durch iterative Reflexion auseinander hervorgehende

[38] § 262.

und koexistente Systeme verhalten. Wenn Hegel nun – zum andern – beide Sichtweisen ineinssetzt, so liegt darin eine folgenschwere Verwechslung, wie sie von K. Hartmann (in anderer Terminologie) scharfsinnig an einigen Beispielen als Fehler in der Dialektik aufgedeckt wurde [39]. Allerdings war Hegel diese Ineinssetzung teils bewußt, wie seine Anmerkungen zur ständischen Vertretung in der gesetzgebenden Gewalt (durch alle Grundbesitzer qua Repräsentanten des Familienprinzips, durch Vertreter der Gewerbetreibenden aus den Korporationen der „Gesellschaft" sowie durch die Beamten als Repräsentanten des Allgemeinen) zeigen: „Obgleich in den Vorstellungen sogenannter Theorien die *Stände* der *bürgerlichen* Gesellschaft überhaupt, und die *Stände* in *politischer* Bedeutung weit auseinanderfallen, so hat doch die Sprache noch diese Vereinigung erhalten, die früher ohnehin schon vorhanden war." [40] Bei dieser polemischen Rechtfertigung des Ständestaates (der in unserem Jahrhundert durchaus seine Parallele in der Diskussion um berufsständische Vertretung im Parlament hat) handelt es sich jedoch um mehr als einen zufälligen Fehler in der Machart dialektischer Theorie. Hegel denkt konsequent: Wenn der Staat die Totalität der sittlichen gleich rechtlichen Idee ist, dann gehen die Gruppen und Institutionen in ihrer Funktionalität für den Staat auf, dann sind die koexistenten Subsysteme auf ihn hin zu funktionalisieren, d. h. mit den strukturellen Subsystemen gleichzusetzen. Hegel war darin Kind seiner Zeit, daß es ihm nicht gelungen ist, partielle Integration des Ganzen in einem partiell verstandenen Recht und damit Pluralismus zu denken. Vielleicht muß man ihm aber zugute halten, daß dies bis heute kaum geschehen ist. „Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie [die Philosophie] erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat." [41] Wie fertig muß die Wirklichkeit aber sein, um noch aus ihrer Theorie Nutzen ziehen zu können?

(4) Wir kommen zu einer abschließenden Bedeutung von „Staat" in seinem Verhältnis zur Gesellschaft. Wir tragen nochmals dem Luhmannschen Gesichtspunkt Rechnung, daß der Staat ein Organisationssystem innerhalb von Gesellschaft sei, ohne daß wir damit den Fehler begehen, den Staat einem System „Gesellschaft" unterzuordnen, das

---

[39] *K. Hartmann*, Ideen zu einem systematischen Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie, a. a. O. (Anm. 6) Ms S. 13 ff. H. unterscheidet eine „stratifikatorische" und eine „integrative" Lesart der Rechtsphilosophie bzw. der systemtheoretischen Behandlung von Staat. Erstere entspricht in etwa unserem Gesichtspunkt von strukturellen Subsystemen, letzterer in etwa der Aufhebung untergeordneter Gebilde in den Staat durch iterative Reflexion.

[40] § 303. – Vgl. § 308: „Der konkrete Staat ist das in *seine besonderen Kreise gegliederte Ganze;* das Mitglied des Staates ist ein *Mitglied* eines solchen *Standes;* nur in dieser seiner objektiven Bestimmung kann es im Staate in Betracht kommen."

[41] Ebd., Schluß der Vorrede.

als vorstaatliches nur ein ens rationis oder eine Utopie sein kann. Das Reflexionssystem (Wesen) Staat tritt auf der Ebene der Erscheinung, d. h. der objektiven Unmittelbarkeit, mit staatseigenen Institutionen, Gebäuden, Besitztümern auf. Er tritt damit äußerlich unmittelbar (organisationssoziologisch) auf die Ebene der gesellschaftlichen Institutionen: das Rathaus und die Schule neben Privathäusern und dem Bürohaus einer Aktiengesellschaft. Die erscheinende Unmittelbarkeit besteht nicht allein in staatseigenem Besitz, sondern auch im Handeln: Amtshandeln als beauftragtes Handeln im Namen des Systemganzen, das unmittelbar wie anderes Handeln aussieht und vor sich geht, sosehr man es seit alters her gern durch symbolische Formen verklärt, weil es eine andere (reflexionslogische) Bedeutung hat als privates Handeln. Für einen organisationssoziologischen Positivismus mag es schwer sein, zu verstehen, daß aufgrund dieser Beobachtungen Staat nicht einfachhin zu einem Phänomen innerhalb der umfassenderen „Gesellschaft" erklärt werden kann. Doch dies ist nicht unser Problem. Die reflexionslogische Unterscheidung von Wesen und Erscheinung, wobei Wesen genau Reflexionssystem besagt, löst es, bevor es entsteht.

Bei Hegel ist Gesellschaft überhaupt als die Sphäre der Erscheinung des sittlichen Wesens, des Staates, verstanden [42]. Im Hinblick auf die hier gemeinten Objektivierungen des staatlichen Wesens als Systemganzen selbst spricht er, entsprechend seiner Terminologie in der „Wissenschaft der Logik", von der „Objektivität" und bezeichnet als diese den „eigentlich politischen Staat und seine Verfassung" [43], also in einem etwas anderen Sinn, als wir vorhin von dem politischen Staat im Sinne des strategischen Handelns oder Machthandelns sprachen. Immerhin besteht eine enge Beziehung zwischen den beiden Bedeutungen von „politischem Staat", und zwar deshalb, weil auf der Ebene der erscheinenden Objektivität von staatlichen Einzelinstitutionen die *Gewaltenteilung* anzusetzen ist [44].

Es hätte keinen Sinn, die Gewaltenteilung *unmittelbar* mit den vorhin unterschiedenen strukturellen Subsystemen zu verbinden. Denn

---

[42] Ebd. § 181: „Dies Reflexions-Verhältniß stellt daher zunächst den Verlust der Sittlichkeit dar, oder, da sie als das Wesen notwendig *scheinend* ist, macht es die *Erscheinungswelt* des Sittlichen, die *bürgerliche Gesellschaft* aus."

[43] § 267.

[44] Da Hegel nicht aus gleichursprünglichen Sinnelementen hervorgehende Reflexionsstufen, sondern nur die Reflexionsmomente Einzelheit – Besonderheit – Allgemeinheit kennt, führt seine Gewaltenteilungslehre zu dem Ergebnis: fürstliche Gewalt – Regierungsgewalt – gesetzgebende Gewalt (vgl. bes. § 273). Die Jurisdiktionsgewalt fällt aus. Wie beim Ständestaat-Gedanken werden die strukturellen Unterschiede auch in bezug auf Staatsoberhaupt und Regierung wieder mit konkret koexistierenden Subsystemen (königliche Familie, Beamtenstab) ineinsgesetzt. – Zu Reflexionsstufen in der „Phänomenologie des Geistes" vgl. *J. Heinrichs*, Die Logik der „Phänomenologie des Geistes" (Bonn 1974) (Register).

diese haben es mit dialektisch-reflexiv ineinander verschlungenen Handlungsebenen und somit Sachbereichen zu tun. Bei der Gewaltenteilung handelt es sich dagegen um einen formalen Machtgesichtspunkt, d. h. um die Frage, wie sich Amtsmacht in bezug auf das integrative System des Staates, auf die Gesetze, verhält. Unter diesem Gesichtspunkt kommen die Reflexionsstufen mittelbar wieder zum Zuge, nämlich:

(a) als die Macht, Gesetze technisch-praktisch anzuwenden: die *Verwaltungs-Exekutive* (wozu auch die einfache Rechtssprechung qua Rechtsanwendung gehört),

(b) als die Macht, Entscheidungen zu fällen, die nicht gesetzlich festgelegt sind: *politische Exekutive (Regierung)*,

(c) als die Macht, über Gesetze zu beraten und sie zu beschließen: *gesetzgebende Gewalt (Legislative)*,

(d) als die Macht, die Gesetzesausführung (a) bzw. Gesetzeskonformität (b) zu überwachen und, selbst rechtssetzend, Gesetze zu interpretieren: *Judikative*.

Diese Theorie der Gewaltenteilung sollte hier lediglich als weitere Perspektive einer Reflexionssystemtheorie in bezug auf Staat umrissen werden, ohne daß ein Vergleich mit der Verfassungswirklichkeit der wesentlichen Demokratien und sonstige Auswertung an Ort und Stelle möglich wären.

Um die Bemerkungen über Staat und Gesellschaft aus reflexionstheoretischer Sicht zusammenzufassen: Wenn man von „Staat" im modernen Sinne spricht, so sind zu unterscheiden: 1. Staat als das im Recht integrierte Gesamtsystem, sofern es ein Konglomerat koexistenter Subsysteme (Gesellschaft) umfaßt, 2. als die integrierende, mit Macht ausgestattete Rechtsinstitution, 3. als das von dort begründete Amtshandeln auf den strukturellen Subsystemen a) Wirtschaft, b) Politik, c) Bildung und Kommunikation, d) Recht, denen ebensoviele Gesellschaftsbegriffe entsprechen, 4. die objektiv-unmittelbaren Erscheinungsformen des Staatswesens auf der Ebene der sonstigen gesellschaftlichen Erscheinungen.

Ich mußte mich damit begnügen, einige Perspektiven von Reflexions-Systemtheorie aufzuzeigen – sosehr die Fruchtbarkeit von Theorie sich erst in der kohärenten Erschließung vieler Sachbereiche sowie in ihrer Fähigkeit zur kritischen Rekonstruktion des Konkreten zeigt.

Hegel-Bücher 1961—1971

Ein Auswahlbericht (10. Teil)

Von Walter Kern, S. J.

Register

Unter dem Titel *„Neue Hegel-Bücher. Ein Literaturbericht für die Jahre 1958–1960"* veröffentlichte ich in den Jahren 1962 und 1963 in dieser Zeitschrift, die sich damals noch „Scholastik" nannte, auf insgesamt 88 Seiten eine Sammelbesprechung von 79 Büchern von und über Hegel. Sie erschien dreiteilig in den Bänden 37 (1962) 85–114 und 550–578 sowie 38 (1963) 62–90. Jener Literaturbericht setzte sich das Ziel der Vollständigkeit; es dürfte einigermaßen erreicht worden sein[1]. Dagegen deklarierte sich die Fortsetzung des Rezensionsunternehmens in „Theologie und Philosophie", wie die Zeitschrift seit 1966 heißt, von vornherein als Auswahlbericht (wobei die Auswahl sich leider nicht, wie es wünschenswert wäre, in erster Linie nach dem wissenschaftlichen Rang der Veröffentlichungen richtete, sondern weithin den zufälligen Bedingungen des Besprechungswesens unterlag[2]). Aber auch so noch waren die Schwierigkeiten groß, die in den 60er Jahren mehr und mehr zunehmende Produktion von Hegelbüchern halbwegs repräsentativ vorzustellen. Das übersteigt denn doch die Kräfte eines einzelnen, der auch noch etwas anderes zu tun hat[3]. Diese Misere spiegelt sich schon in einer gewissen Titelwirrnis der zweiten Berichtsfolge. 1967 (Band 42, S. 79–88 und 402–418) erschienen zwei Teile unter dem Titel *„Hegel-Bücher 1961–1966"*. Zwei weitere Teile griffen etwas weiter aus: *„Hegel-Bücher 1961–1968"*; sie erschienen in den Bänden 44 (1969) 245–267 und 46 (1971) 71–87. Schließlich wurde, um nicht zu sehr nachzuhinken, der Berichtsraum bis 1971 ausgeweitet; die Teile V bis IX erschienen unter *„Hegel-Bücher 1961–1971"* in 47 (1972) 245–276, 48 (1973) 398–409, 49 (1974) 72–92, 50 (1975) 565–581 und 51 (1976) 93–114. Insgesamt wurden in dem zweiten Literaturbericht auf 181 Seiten 164 Bände rezensiert. Nicht unter ‚eigentlich' rezensierte Bücher gezählt sind Anzeigen von Büchern (die keine Besprechungsexemplare waren), selbst wenn sie inhaltlich kurz gekennzeichnet wurden, sowie von Artikeln in Zeitschriften oder Sammelbänden; solcher Kurzanzeigen, die, da gelegentlich unter einem bestimmten Aspekt aufgeführt, doch auch von Nutzen sein können[4], finden sich im Literatur-

---

[1] Vgl. aber die Einschränkungen Schol 37 (1962) 86 sowie Nachträge und Statistisches 38 (1963) 87[77]; auch die Zusammenfassung ebd. 87–90.

[2] So wurden z. B. ausgesprochen wichtige Bücher in ds. Zschr. von anderer Seite rezensiert, wie: J.Splett, Die Trinitätslehre G.W.F.Hegels, Freiburg–München 1965, in: Schol 41 (1966) 464 f. (von H.Ogiermann); H.Küng, Menschwerdung Gottes, Freiburg 1970, in: ThPh 45 (1970) 622 f. (von J.Splett); M.Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist..., Berlin 1970, in: ThPh 46 (1970) 572 ff. (von J.Splett); A.Sarlemijn, Hegelsche Dialektik, Berlin 1971, in: ThPh 47 (1972) 120–128 (von J. Heinrichs).

[3] Ein Zwischenbericht versucht sich darüber zu verantworten: ThPh 47 (1972) 245.

[4] Vgl. 1963: 81[61]; 1973: 398[2], 399[10], 402[20], 403[21]; 408 f.; 1975: 576[40] (hierzu ist zu berichtigen, daß von dem Werk von Jakowenko 1940 anscheinend nur wieder der 1. Bd. als „neue vervollständigte Auflage" [XV u. 446 S.] erschienen ist), 578[47]; 1976: 98[12] (!), 113[72].

bericht für 1958–60 für Bücher rund 50, für Aufsätze rund 30, im zweiten Bericht rund 170 bzw. 80: von diesen Hinweisen ist im folgenden nicht mehr die Rede.

Vor der ersten Sammelrezension, in der Zeit zwischen den Literaturberichten und während der ganzen, sich so lange hinziehenden zweiten Berichtsfolge hat der Rez. auch *einzelne* Besprechungen veröffentlicht in Schol/ThPh sowie in anderen Zeitschriften, besonders in der „Zeitschrift für Katholische Theologie" (ZKTh), die von der Theologischen Fakultät Innsbruck, an der der Rez. seit 1969 lehrt, herausgegeben wird. Es schien angebracht, die so rezensierten Bände – 155 an Zahl – ebenfalls in das nachstehende Register aufzunehmen[5].

In diesem Register lassen sich auf den ersten Blick die Bücher, die innerhalb der beiden Literaturberichte besprochen wurden, von den soeben genannten Einzelrezensionen dadurch unterscheiden, daß die ersteren – die sich ja sämtlich in Schol/ThPh finden – ohne Angabe dieser Zeitschrift, die letzteren jedoch unter Angabe der Zeitschrift, in der sie stehen, aufgeführt sind. Dabei werden die folgenden Abkürzungen verwendet:

HegelSt	=	Hegel-Studien
PhilosJb	=	Philosophisches Jahrbuch
Schol	=	Scholastik
StimmZ	=	Stimmen der Zeit
ThPh	=	Theologie und Philosophie
ZKTh	=	Zeitschrift für Katholische Theologie

Von den beiden durch Doppelpunkt getrennten Zahlen bezeichnet jeweils die erste das Jahr des betr. Zeitschriftenbandes (dessen Nummer nicht angegeben wird), die zweite die Seite, auf der die Rezension beginnt. Der Titel der Bücher wird z. T. gekürzt wiedergegeben.

Das Register gliedert sich in

A. *Textausgaben,* die chronologisch nach Entstehung bzw. Erstveröffentlichung der Schriften Hegels angeordnet sind, entsprechend den Sachgruppen 2–9, die unten S. 568 f. nachzusehen sind (Bandzahl: 50);

B. *Publikationen einzelner Autoren,* alphabetisch nach Verfassernamen geordnet (Bandzahl: 288);

C. *Sammelbände* mit Beiträgen verschiedener Autoren, alphabetisch nach dem ersten Buchstaben des Titels gereiht (Bandzahl: 56)[6].

Zur inhaltlichen Erschließung der alphabetischen Registergruppen B und C werden deren Titel, soweit möglich, anschließend an das Register nach – D – Sachgruppen zusammengestellt. Auf diese Sachgruppen verweisen in den Registern B und C dort, wo sich der Inhalt des Buches nicht ohnehin leicht aus dem Titel ergibt, die am Zeilenende in Klammern gesetzten Zahlen.

---

[5] Es darf hier auch auf einige andere bibliographisch relevante Beiträge des Rez. hingewiesen werden: besonders auf die „Bibliographie der Hegel-Bücher 1961–1965" mit 281 Nummern in Hegel-Studien 5 (1969) 429–458; ferner auf die Literaturübersichten zu „Dialektik" in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, Bd. 1 (1966), Sp. 1209 ff., und zu „Hegel", ebd. Bd. 2 (1968), Sp. 1214–1217 (auch in: Marxismus im Systemvergleich: Ideologie und Philosophie, Bd. 1, Frankfurt 1973, Sp. 141–145 bzw. 317–322); schließlich auf die Auswahlbibliographien zu Hauptwerken Hegels, in: Kindler Literaturlexikon, Bd. 3 (1967), Sp. 1241 f.; Bd. 5 (1969), Sp. 1877 f.; Bd. 7 (1972), Sp. 823, 826 f., 830 f., 833 f., 1189 f.

[6] Die Differenz zwischen der hier zu errechnenden Zahl von insgesamt 394 besprochenen Bänden zu der oben für die beiden Literaturberichte und die Einzelrezensionen genannten Zahl von (79 + 164 + 154 =) 397 Bänden ergibt sich aus drei Doppelbesprechungen innerhalb der Sammelberichte *und* als Einzelrezension (vgl. Registernummern 135, 232, 270).

A. Register der Textausgaben

1 Gesammelte Werke:
Bd. 4 = Jenaer kritische Schriften, ed.Buchner-Pöggeler : 1969:246
Bd. 6 = Jenaer Systementwürfe I, ed.Düsing-Kimmerle : ZKTh 1976: H. 4
Bd. 7 = Jenaer Systementwürfe II, ed.Horstmann-Freede : ZKTh 1972:119
2 Theorie-Werkausgabe: Bd. 5–6 = Wissenschaft der Logik; Bd. 16–17 = Vorlesungen über die Philos. der Religion : ThPh 1970:451
3 Studienausgabe in drei Bänden, ed.Löwith-Riedel : ThPh 1969:458
4 I Principi di Hegel, ed.Negri : ThPh 1969:143
5 Hegels erste Druckschrift, ed.Wieland : ZKTh 1971:468
6 Kritisches Journal der Philosophie, ed.Schelling-Hegel : ThPh 1968:141
7 Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, ed.Lasson : ThPh 1968:140
8 System der Sittlichkeit, ed.Lasson : ThPh 1968:140
9 Jenaer Realphilosophie, ed.Hoffmeister : ThPh 1968:140
10 Fenomenologia dello spirito, ed.Negri, 2 Bände : 1962:90
11 Préface de la Phénoménologie, ed.Hyppolite : 1967:403
12 Wissenschaft der Logik. Das Sein, ed.Wieland : 1967:80
13 Science de la logique, ed.Labarrière-Jarczyk, Bd. 1–2: ZKTh 1973:468; 1976: H. 4
14 Enzyklopädie, ed.Nicolin-Pöggeler : 1962:87
15 Encyclopedia, ed.Müller : 1962:91
16 Grundlinien der Philos. des Rechts, ed.Lakebrink : ZKTh 1971:468
17 Vorlesungen über Rechtsphilosophie, ed.Ilting, Bd. 1 : ZKTh 1974:441;
Bd. 2–4 : ZKTh 1975:303
18 Vorlesungen über die Philos. der Geschichte, ed.Brunstädt : 1967:80
19 Vorlesungen über die Philos. der Weltgeschichte, ed.Lasson : ThPh 1969:144
20 Ästhetik, ed.Bassenge, 2 Bände : 1967:81
21 Einleitung in die Ästhetik, ed.Henkmann : ThPh 1968:140
22 Vorlesungen über die Philos. der Religion, ed.Lasson, Bd. 1–2 : 1967:81
23 Einleitung in die Geschichte der Philosophie, ed.Hoffmeister : 1962:89
24 Die Philosophie Platons, ed.Waeger : 1967:82
25 Il Sistema Filosofico, ed.Banfi : 1967:83
26 Ausgewählte Texte, ed.Gropp : 1967:83
27 Hegel, ed.Heer : 1962:90
28 Hegel, ed.Orinski : 1962:91
29 Recht, Staat, Geschichte, ed.Bülow : 1967:83
30 Politische Schriften, ed.Habermas : 1967:402
31 Scritti Politici, ed.Plebe : 1967:82
32 La dialettica, ed.Fabro : 1963:68
33 Hundert Aussprüche Hegels, ed.Glockner : 1962:91
34 Briefe von und an Hegel, ed.Hoffmeister-Flechsig, Bd. 4 : 1962:89
35 Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, ed.G.Nicolin : ZKTh 1970:488
36 Schumm, K.: Bildnisse des Philosophen : ZKTh 1976:82

B. Autorenregister

37 Adorno, Th.W.: Aspekte der Hegelschen Philosophie : Schol 1959:123 (2)
38 Adorno, Th.W.: Drei Studien zu Hegel : 1967:85 (2)
39 Albrecht, W.: Hegels Gottesbeweis : 1962:554 (9)
40 Badi, A.M.: Hegel : 1967:84 (2)
41 Bakradze, K.S.: Sistema i metod Gegelja : 1963:69 (11)
42 Banfi, A.: Incontro con Hegel : 1976:107 (12)
43 Barion, J.: Hegel und die marxistische Staatslehre : 1975:574 (7, 10)
44 Bartsch, H.: Register zu Hegels Vorlesungen über die Ästhetik : 1967:403

45 Bauer, B.: Die Posaune des jüngsten Gerichts : ZKTh 1971:470
46 Bauer, B.: Hegels Lehre von der Religion und Kunst. – Hegels Haß gegen die heilige Geschichte : ThPh 1968:460
47 Becker, W.: Hegels Begriff der Dialektik : 1976:112 (11)
48 Becker, W.: Hegels „Phänomenologie des Geistes" : 1976:112
49 Becker, W.: Idealistische und materialistische Dialektik : 1972:254 (11)
50 Becker, W.: Selbstbewußtsein und Spekulation : 1976:113 (12)
51 Beerling, R.F.: De List der Rede : 1962:570 (7)
52 Bergh van Eysinga, G.A. van den: Hegel : 1962:92 (2)
53 Beyer, W.R.: Hegel-Bilder : 1975:577 (10)
54 Beyer, W.R.: Das Reinheitspostulat : ZKTh 1975:330 (11)
55 Beyer, W.R.: Zwischen Phänomenologie und Logik : ZKTh 1975:328
56 Bloch, E.: Subjekt-Objekt : 1967:407 (2)
57 Bodammer, Th.: Hegels Deutung der Sprache : 1976:101 (11)
58 Boey, C.: L'aliénation dans „La Phénoménologie de l'Esprit" : 1971:86
59 Bourgeois, B.: La pensée politique de Hegel : 1976:112
60 Brockard, H.: Subjekt : ZKTh 1970:489 (11)
61 Bröcker, W.: Auseinandersetzungen mit Hegel : 1976:109 (12)
62 Bruaire, C.: Logique et religion chrétienne : 1974:77 (9)
63 Bubner, R.: Dialektik und Wissenschaft : ZKTh 1974:471 (12)
64 Bubner, R.: Theorie und Praxis : ZKTh 1972:477 (10)
65 Buhr, M.: Der Übergang von Fichte zu Hegel : 1976:98 (11)
66 Cesa, C.: Il giovane Feuerbach : 1975:573 (10)
67 Chamley, P.: Économie politique et philosophie : 1973:404 (7)
68 Chapelle, A.: Hegel et la Religion, Bd. 1–3 : 1974:76
69 Châtelet, F.: Hegel : ThPh 1969:142 (2)
70 Chevalier, J.: Historie de la pensée, Bd. 4 : 1967:416 (2)
71 Clark, M.: Logic and System (Diss.) : 1962:554 (Buchausgabe : 1972:272) (5)
72 Coletti, L.: Il marxismo e Hegel : 1975:574 (10)
73 Cook, D J.: Language in the Philosophy of Hegel : ZKTh 1975:330 (11)
74 Copleston, F.: A History of Philosophy, Bd. 7 : 1967:413 (2)
75 Cornehl, P.: Die Zukunft der Versöhnung : 1974:84 (9, 10)
76 Cornelius, A.: Die Geschichtslehre Victor Cousins : 1963:82 (10)
77 Cottier, G.M.-M.: L'athéisme du jeune Marx : 1962:575 (10)
78 D'Hondt, J.: De Hegel à Marx : ZKTh 1972:476 (10)
79 D'Hondt, J.: Hegel in seiner Zeit : ZKTh 1974:468 (7)
80 D'Hondt, J.: Hegel philosophe de l'historie vivante : 1973:407 (7)
81 D'Hondt, J.: Hegel secret : 1972:246 (deutsch: Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens : ZKTh 1974:468) (3)
82 Dicke, G.: Der Identitätsgedanke : 1963:79 (10
83 Dinkel, B.: Der junge Hegel : ZKTh 1976:78 (3)
84 Dooren, W. van: Het totaliteitsbegrip bij Hegel : 1976:93 (11)
85 Duso, G.: Hegel interprete di Platone : ThPh 1971:140 (11)
86 Elsigan, A.: Sittlichkeit und Liebe : ZKTh 1972:475 (11)
87 Erdei, L.: Der Anfang der Erkenntnis : 1972:259 (5)
88 Erdmann, J.E.: Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode : 1975:565 (10)
89 Escohotado, A.: La consciencia infeliz : ZKTh 1974:467 (9)
90 Fackenheim, E. L.: The Religious Dimensions in Hegel's Thought : 1974:73 (9)
91 Fazio Allmayer, V.: Ricerche hegeliane : 1963:83 (12)
92 Fetscher, I.: Hegels Lehre vom Menschen : 1973:400 (6)
93 Feuerbach, L.: Kleine Schriften, ed.Löwith : 1975:572 (10)
94 Findlay, J.N.: Hegel : 1962:95 (2)
95 Fischer, K.: Hegels Leben, Werke und Lehre : 1967:406 (2)

96 Flach, W.: Negation und Andersheit : 1962:557 (5)
97 Flam, L.: Hegelstudies II : 1976:113 (8)
98 Flügge, J.: Die sittlichen Grundlagen : 1976:93 (11)
99 Franchini, R.: Croce interprete di Hegel : ThPh 1969:144 (10)
100 Frey, Ch.: Reflexion und Zeit : ZKTh 1976: H. 4 (9)
101 Friedrich, M.: Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx : 1963:177 (10)
102 Fulda, H.F.: Das Problem einer Einleitung : 1971:73 (4)
103 Gadamer, H.-G.: Hegels Dialektik : 1972:275 (5)
104 Garaudy, R.: Gott ist tot : 1967:409 (2)
105 Garaudy, R.: La pensée de Hegel : 1969:245 (2)
106 Gebhard, J.: Politik und Eschatologie : 1975:566 (9, 10)
107 Gerdes, H.: Das Christusbild Sören Kierkegaards : 1962:576 (9)
108 Girndt, H.: Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems : 1969:263 (3)
109 Glockner, H.: Beiträge zum Verständnis : 1976:106 (12)
110 Glockner, H.: Hegel, 2 Bände : 1962:100 (2)
111 Greene, M.: Hegel on the Soul : ZKTh 1973:470 (6)
112 Grégoire, F.: Études hégéliennes : 1963:84 (12)
113 Gropp, R.O.: Das nationale philosophische Erbe : 1962:578 (98)
114 Gropp, R.O.: Zu Fragen der Geschichte der Philosophie : 1962:577
115 Günther, G.: Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik : 1962:557 (5)
116 Guereñu, E. de: Das Gottesbild des jungen Hegel : ThPh 1969:460 (3)
117 Guzzoni, U.: Werden zu sich : 1972:270 (5)
118 Haag, K.H.: Philosophischer Idealismus : ThPh 1968:142 (5)
119 Haering, Th.L.: Hegel, 2 Bde. : 1969:266 (3)
120 Harlander, K.: Absolute Subjektivität : 1972:265 (5)
121 Harris, H.S.: Hegel's Development : ThPh 1975:156 (3)
122 Hartmann, K.: Grundzüge der Ontologie Sartres : 1975:580 (10)
123 Hartmann, N.: Philosophie des deutschen Idealismus, Bd. 1–2 : 1962:99 (2)
124 Haym, R.: Hegel und seine Zeit : 1967:405 (2)
125 Heftrich, E.: Hegel und Jacob Burckhardt : ThPh 1968:461 (11)
126 Hegel, H.: Isaak von Sinclair : ZKTh 1972:121 (3)
127 Heintel, E.: Hegel und die analogia entis : 1963:66 (11)
128 Heintel, P.: Der letzte universelle Philosoph : ZKTh 1971:470 (2)
129 Heiss, R.: Die Dialektik bei Hegel und Marx : 1975:575 (10)
130 Heiss, R.: Die großen Dialektiker : 1967:415 (2)
131 Henrich, D.: Der ontologische Gottesbeweis : Schol 1964:87 (9)
132 Henrici, P.: Hegel und Blondel : Schol 1959:566 (4, 11)
133 Hillmann, G.: Marx und Hegel : 1975:575 (10)
134 Hočevar, R.K.: Hegel und der preußische Staat : ZKTh 1973:470 (7)
135 Hočevar, R.K.: Stände und Repräsentation beim jungen Hegel : 1969:264; StimmZ 1969:355 (3, 7)
136 Holz, H.H.: Herr und Knecht : ThPh 1969:461 (4)
137 Hommes, J.: Krise der Freiheit : Schol 1959:457 (11)
138 Hübscher, A.: Von Hegel zu Heidegger : Schol 1962:460 (2)
139 Hyppolite, J.: Logique et existence : 1972:257 (5)
140 Kainz, H.P.: Hegel's Philosophy of Right : ZKTh 1975:331
141 Kakehashi, A.: Hegeru-Tetsugaku to Shihonron : 1963:76 (10)
142 Kaufmann, W.: Hegel : 1967:415 (2)
143 Kim, T.-H.: Existenzielle Dialektik : 1963:79 (10)
144 Kimmerle, H.: Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens : 1972:248 (3)
145 Knox, I.: The Aesthetic Theories : 1962:574

146 Knudsen, H.: Gottesbeweise im Deutschen Idealismus : ZKTh 1974:133
147 Koch, T.: Differenz und Versöhnung : 1972:272 (5, 9)
148 Kojève, A.: Hegel : 1962:550 (4)
149 Krohn, W.: Die formale Logik : ZKTh 1973:468 (5, 11)
150 Kroner, R.: Von Kant bis Hegel : 1967:407 (2)
151 Kroński, T.: Hegel : 1967:84 (2)
152 Kroński, T.: Rozważania wokół Hegla : 1962:571 (7)
153 Krüger, H.-J.: Theologie und Aufklärung : 1969:261 (3)
154 Krüger, K.: Der Gottesbegriff der spekulativen Theologie : ZKTh 1971:248
155 Kruithof, J.: Het uitgangspunt van Hegel's ontologie : 1962:553 (5)
156 Krumpel, H.: Zur Moralphilosophie Hegels : ZKTh 1972:475
157 Kuderowicz, Z.: Doktryna moralna mlodego Hegla : 1969:261 (3)
158 Kümmel, F.: Platon und Hegel : 1976:94 (11)
159 Küng, H.: Menschwerdung Gottes : ZKTh 1971:458; StimmZ 1972:125 (2, 9)
160 Labarrière, P.-J.: Structures et mouvement dialectique : 1971:83 (4)
161 Lacorte, C.: Il primo Hegel : 1962:101 (3)
162 Lakebrink, B.: Hegels dialektische Ontologie : ThPh 1969:460 (5)
163 Larenz, K.: Hegels Zurechnungslehre : ZKTh 1971:469 (7)
164 Lauener, H.: Die Sprache in der Philosophie Hegels : 1976:99 (11)
165 Lenin, V.I.: Quaderni filosofici, ed.Coletti : 1963:75 (10)
166 Lenin, W.I.: Hefte zu Hegels Dialektik, ed.Meyer : ZKTh 1970:489 (10)
167 Leuze, R.: Die außerchristlichen Religionen bei Hegel : ZKTh 1976: H. 4
168 Léonard, A.: La foi chez Hegel : 1974:78
169 Lim, S.-Z.: Der Begriff der Arbeit bei Hegel : 1971:79 (4)
170 Link, Ch.: Hegels Wort „Gott selbst ist tot" : ZKTh 1974:469
171 Litt, T.: Hegel : 1967:407 (2)
172 Loewenberg, J.: Hegel's Phenomenology : 1971:80
173 Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche : 1963:70 (10)
174 López Calera, N.M.: Hegel y los derechos humanos : 1976:113 (7)
175 López Calera, N.M.: El riesgo de Hegel : ZKTh 1975:331 (7)
176 Lübbe, H.: Politische Philosophie in Deutschland : 1975:566 (10)
177 Lütgert, W.: Die Religion des deutschen Idealismus, Bd. 1/2, 3, 4 : ThPh 1969:403 (9, 10)
178 Lukács, G.: Der junge Hegel : StimmZ 1968:429 (3)
179 Lukács, G.: Zur Ontologie des gesellschaftl. Seins : ZKTh 1972:475 (5)
180 Lunati, G.: La libertà : 1962:569 (7)
181 Marcic, R.: Hegel und das Rechtsdenken : ZKTh 1971:469 (7, 10)
182 Marcuse, H.: Hegels Ontologie : ThPh 1969:460 (4, 5)
183 Marcuse, H.: Reason and Revolution : 1962:566 (deutsch: Vernunft und Revolution : 1973:403) (7, 10)
184 Marietti, A.: La pensée de Hegel : 1962:92 (2)
185 Maritain, J.: La philosophie morale : 1962:568
186 Marsch, W.-D.: Gegenwart Christi in der Gesellschaft : 1969:257 (3, 7, 9)
187 Marx, K.: Kritik des Hegelschen Staatsrechts : ZKTh 1974:471 (7, 10)
188 Marx, W.: Absolute Reflexion und Sprache : 1976:99 (11)
189 Marx, W.: Hegels Theorie logischer Vermittlung : ZKTh 1975:328 (5)
190 Marx, W.: Phänomenologie des Geistes : ZKTh 1972:121
191 Massolo, A.: Logica hegeliana : ThPh 1968:459
192 Massolo, A.: Prime ricerche di Hegel : 1962:101 (3)
193 Matsumura, K.: Hegeru no ronrigaku : 1962:558 (5)
194 Maurer, R.K.: Hegel und das Ende der Geschichte : 1971:80 (4, 7)
195 Mehlhausen, J.: Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung : 1975:568 (10)
196 Merker, N.: Le origini della logica hegeliana : 1969:262 (3)

197 Meulen, J. van der: Hegel : 1963:62 (11)
198 Meulen, J. van der : Heidegger und Hegel : Schol 1958:572 (11)
199 Michelet, C.L.: Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen 1969:252 (3)
200 Michelet, C.L.: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, Band 1–2 : ThPh 1968:426 (2)
201 Müller, F.: Entfremdung : 1973:406 (7)
202 Müller, G.E.: Hegel : 1962:93 (2)
203 Mure, G.R.G.: Some Elements in Hegel's Logic : 1962:558
204 Mure, G.R.G.: The Philosophy of Hegel : 1967:417 (2)
205 Nauen, F.G.: Revolution, Idealism and Human Freedom : 1976:111 (3)
206 Negri, A.: La presenza di Hegel : 1976:109 (12)
207 Negri, A.: Stato e diritto nel giovane Hegel : 1962:104 (3)
208 Negt, O.: Strukturbeziehungen . . . Comtes und Hegels : 1973:405 (7)
209 Nicolin, F.: Hegels Bildungstheorie : Schol 1958:136 (11)
210 Nishikawa, T.: Sheringu Tetsugaku no Kenkyu : 1963:81 (10)
211 Nusser, K.-H.: Hegels Dialektik : ThPh 1976:154 (3)
212 Oeser, E.: Begriff und Systematik : HegelSt 1972:348; PhilosJb 1971:246 (11)
213 Oisermann, T.I.: Die Philosophie Hegels : 1962:92 (2)
214 Oldrini, G.: Gli hegeliani di Napoli : 1975:577
215 Ormea, F.: La religione del giovane Hegel : ZKTh 1974:470 (3)
216 Ortega y Gasset, J.: Kant – Hegel – Dilthey : 1962:571 (7)
217 Ottmann, H.H.: Das Scheitern einer Einleitung : ZKTh 1976:H. 4 (4)
218 Ovsjannikow, M.F.: Filosofija Gegelja : 1962:98 (2)
219 Papaioannou, K.: Hegel : 1967:84 (2)
220 Peperzak, A.T.B.: Le jeune Hegel : 1962:110 (2. Aufl. : ThPh 1971:141)
221 Piontkowski, A.A.: Hegels Lehre über Staat und Recht : 1962:568
222 Planty-Bonjour, G.: Hegel et la pensée philosophique en Russie : ZKTh 1975:472
223 Pöggeler, O.: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes : ZKTh 1974:465 (4, 12)
224 Pöggeler, O.: Hegels Kritik der Romantik : Schol 1958:259 (4, 8, 11)
225 Pucelle, J.: La nature et l'esprit dans la philos. de T.H.Green, 2 Bde. : 1975:578 (10)
226 Puntel, L.B.: Analogie und Geschichtlichkeit I : StimmZ 1970:356 (11)
227 Quelquejeu, B.: La volonté dans la philosophie de Hegel : ThPh 1976:154 (4, 6, 7)
228 Racinaro, R.: Rivoluzione e società civile in Hegel : ZKTh 1974:471 (3, 7)
229 Radermacher, H.: Hegels „Objektive Logik" : 1972:261
230 Radermacher, H.: Kierkegaards Hegelverständnis : 1963:80 (10)
231 Rambaldi, E.: Le origini della sinistra hegeliana : 1975:571
232 Rebstock, O.: Hegels Auffassung des Mythos : 1972:247; ZKTh 1972:122 (3)
233 Redlich, A.: Die Hegelsche Logik : 1976:113
234 Ricci Garotti, L.: Heidegger contra Hegel : 1976:107 (12)
235 Riedel, M.: Theorie und Praxis im Denken Hegels : 1976:96 (11)
236 Ritter, J.: Hegel und die französische Revolution : Schol 1958:570 (französ.: ThPh 1971:141) (7)
237 Rohrmoser, G.: Subjektivität und Verdinglichung : 1969:252 (französisch: ThPh 1971:141) (3)
238 Rohs, P.: Form und Grund : 1972:262
239 Rollwage, J.: Das Modalproblem : HegelSt 1972:359; PhilosJb 1971:247 (11)
240 Rondet, H.: Hégélianisme et Christianisme : 1974:72
241 Rosenkranz, K.: Hegel als deutscher Nationalphilosoph : 1967:405 (2)

242 Rosenkranz, K.: Hegels Leben : 1967:404 (2)
243 Rosenkranz, K.: Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems : 1967:404 (2)
244 Rosenkranz, K.: Schelling : ThPh 1969:463 (10)
245 Rosenzweig, F.: Hegel und der Staat : 1973:402
246 Rossi, M.: Da Hegel a Marx, 2 Bde. : ThPh 1971:138 (3, 7, 10)
247 Rossi, M.: Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel : 1963:72 (10)
248 Rossi, M.: Marx e la dialettica hegeliana, Bd. 1 : 1962:104, 107, 560; Bd. 2 : 1975:573 (3, 7, 10)
249 Rossi, M.: Sviluppo dello hegelismo in Italia : 1963:74 (10)
250 Rotenstreich, N.: From Substance to Subject : ZKTh 1975:329 (11)
251 Salvucci, P.: Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto : 1973:403
252 Sarlemijn, A.: Hegelsche Dialektik : ZKTh 1974:466 (11)
253 Sass, H.-M.: Untersuchungen zur Religionsphilosophie Hegels : 1975:567 (10)
254 Schefold, Ch.: Die Rechtsphilosophie des jungen Marx : ZKTh 1970:491 (10)
255 Scheit, H.: Geist und Gemeinde : HegelSt 11 (1976); StimmZ 1975:790 (9)
256 Schmidt, E.: Hegels System der Theologie : ZKTh 1974:464
257 Schmidt, G.: Hegel in Nürnberg : 1962:559
258 Schmidt, H.: Verheißung und Schrecken der Freiheit : 1969:255 (3)
259 Schmitz, H.: Hegel als Denker der Individualität : 1963:65 (11)
260 Schulin, E.: Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients : 1962:571
261 Schurr, A.: Philosophie als System : ZKTh 1974:463 (3)
262 Seeberger, W.: Hegel : 1973:399 (6)
263 Sichirollo, L.: Διαλέγεσθαι – Dialektik : 1976:108 (9 [9], 12)
264 Sichirollo, L.: La dialettica : 1976:108 (9 [9], 12)
265 Sichirollo: L.: Per una storiografia filosofica, Bd. 1–2 : 1976:108 (9 [9], 12)
266 Sichirollo, L.: Storicità della dialettica antica : 1976:108 (9 [9], 12)
267 Simon, J.: Das Problem der Sprache : 1976:100 (11)
268 Sokolov, V.V.: Filosofija Gegelja : 1962:98 (2)
269 Stace, W.T.: The Philosophy of Hegel : 1962:97 (2)
270 Staudenmaier, F.A.: Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems : 1967:405; StimmZ 1969:354 (9)
271 Steiner, R.: Das Ewige in der Hegelschen Logik : 1963:79 (10)
272 Steinthal, H.: Die Sprachwissenschaft : 1976:99 (11)
273 Steussloff, H.: Die Junghegelianer : 1975:571
274 Stiehler, G.: Die Dialektik in Hegels Phänomenologie : 1971:78
275 Stiehler, G.: Hegel und der Marxismus : 1963:77
276 Stuke, H.: Philosophie der Tat : 1975:569 (10)
277 Taminiaux, J.: La nostalgie de la Grèce : 1969:265 (3)
278 Tavadze, I.K.: – Kalandarišvili, G.M.: V.I.Lenin o „Nauke logiki" Gegelja : 1963:77 (10)
279 Teyssèdre, B.: L'esthétique de Hegel : 1962:573
280 Theunissen, M.: Die Verwirklichung der Vernunft : 1973:409 (7)
281 Theunissen, M.: Hegels Lehre vom absoluten Geist : ZKHTh 1976: H. 4 (9)
282 Thulstrup, N.: Kierkegaards Verhältnis zu Hegel, Bd. 1–2 : 1975:579 (10)
283 Topitsch, E.: Die Sozialphilosophie Hegels : ThPh 1968:459
284 Touilleux, P.: Introduction aux systèmes de Marx et Hegel : 1962:91 (2)
285 Trott zu Solz, A. v.: Hegels Staatsphilosophie : ThPh 1968:460
286 Valls Plana, R.: Del yo al nosotros : 1972:256 (4)
287 Vancourt, R.: La pensée religieuse de Hegel : 1974:72
288 Vecchi, G.: L'estetica di Hegel : 1962:574
289 Vollrath, E.: Die These der Metaphysik : HegelSt 1972:364; PhilosJb 1971: 248; ZKTh 1970:483 (11)

290 Wahl, J.: La logique de Hegel : 1962:552
291 Wagner, F.: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes : 1974:79
292 Wagner, F.D.: Hegels Philosophie der Dichtung : ZKTh 1975:332
293 Weil, E.: Hegel : 1962:92 (2)
294 Weischedel, W.: Der Gott der Philosophen, Bd. 1–2 : ZKTh 1972:452
295 Weiss, F.G.: Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind : HegelSt 1972:357; PhilosJb 1971:247 (6, 11)
296 Werner, H.-J.: Der Anfang des Philosophierens : ThPh 1969:142 (11)
297 Wetter, G.A.: Die Umkehrung Hegels : 1975:575 (10)
298 Wiedmann, F.G.W.F.: Hegel : 1967:85 (2)
299 Wigersma, B.: Wordende waarheid : 1963:83 (12)
300 Wolf, K.: Die Religionsphilosophie des jungen Hegel : 1962:112
301 Xhaufflaire, M.: Feuerbach et la théologie de la sécularisation : ZKTh 1970: 454 (deutsch : ZKTh 1973:352) (10)
302 Zeltner, H.: Eigentum und Freiheit : ZKTh 1971:470 (7)
303 Zimmerli, W.Ch.: Die Frage nach der Philosophie : ZKTh 1975:326 (3)
304 Züfle, M.: Prosa der Welt : 1976:102 (8)

C. Register der autorenverschiedenen Sammelbände

305 Annales de la Cátedra „Francisco Suárez", Años 1969–1970 : 1976:111
306 Beyond Epistemology, ed.Weiss : ZKTh 1975:329
307 Das älteste Systemprogramm, ed.Bubner : 1973:467 (3)
308 Die Hegelsche Linke (italienisch: La sinistra hegeliana), ed.Löwith : 1963:70
309 Die Hegelsche Rechte, ed.Lübbe : 1975:565
310 Geschichte der Philosophie, ed.AkadWiss der UdSSR, Bd. 2 : 1962:92
311 Hegel and the History of Philosophy, ed.O'Malley u. a. : ZKTh 1975:332
312 Hegel and the Philosophy of Religion, ed.Christensen : 1974:91
313 Hegel bei den Slaven, ed.Tschizewskij : 1975:576
314 Hegel-Bilanz, ed.Heede-Ritter : ZKTh 1974:444 (7 ff.)
315 Hegel et la pensée grecque, ed.D'Hondt : ZKTh 1974:464
316 Hegel et la pensée moderne, ed.D'Hondt : ZKTh 1976:81
317 Hegel et le siècle des Lumières, ed.D'Hondt : ZKTh 1974:464
318 Hegeliana, ed.Sichirollo : 1976:107
319 Hegel in Cecoslovacchia, ed.Sichirollo : 1967:107
320 Hegel in der Sicht der neueren Forschung, ed.Fetscher : ZKTh 1974:470
321 Hegel-Jahrbuch, ed.Beyer:
Bd. 1961/I–II, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968/69, 1970 : 1976:103
Bd. 1971, 1972, 1973 : ZKTh 1975:325
Bd. 1974 : ZKTh 1976: H. 4
322 Hegel's Political Philosophy, ed.Peloczynsky : 1973:407
323 Hegel-Studien, ed.Nicolin-Pöggeler:
Bd. 1–3 : 1976:104
Bd. 4 : 1969:248
Bd. 5 : ZKTh 1970:486
Bd. 6 : ZKTh 1972:120
Bd. 7 : ZKTh 1973:469
Bd. 8–9 : ZKTh 1976:80
Bd. 10 : ZKTh 1976: H. 4
324 Hegel-Tage Royaumont 1964, ed.Gadamer : 1971:72 (4)
325 Hegel-Tage Urbino 1965, ed.Gadamer : ThPh 1971:139 (3)
326 Hegel und die Folgen, ed.Kaltenbrunner : StimmZ 1972:131
327 Hegel und wir, ed.Lange : 1976:110 (5^8, 7, 9^9)

328 Heidelberger Hegel-Tage 1962, ed.Gadamer : 1972:257 (5)
329 Johannes Hoffmeister zum Gedächtnis : Schol 1958:126
330 Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes", ed.Fulda-Henrich : ZKTh 1973:468
331 Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, ed.Riedel, Bd. 1–2 : ZKTh 1976:79
332 Studies in Hegel, ed.Tulane Univ. : 1963:85 (9)
333 Studi in onore di Arturo Massolo, Bd. 1–2, ed.Sichirollo : ThPh 1969:143
334 Stuttgarter Hegel-Tage 1970, ed.Gadamer : ZKTh 1975:306 (5[8], 7, 9)
335 The Legacy of Hegel, ed.O'Malley u. a. : ZKTh 1973:471 (9 f.)
336 Wiener Jahrbuch für Philosophie, ed.Heintel, Bd. III/1970 : 1976:110 (5[8], 9)
337 Zum Hegelverständnis unserer Zeit, ed.Ley : ZKTh 1972:474 (5[8], 9[9])

D. Register der Sachgruppen

Die alphabetisch registrierten Rezensionen werden nachstehend verschiedenen Sachgruppen zugeordnet, nach denen auch die Literaturberichte eingeteilt sind (bei denen allerdings mehrfach Nachträge notwendig waren). Dabei werden unter a) die entsprechenden Seiten der Literaturberichte angegeben, unter b) die laufenden Nummern der Register A–C, und zwar sowohl für die in den Sammelberichten als auch für die einzeln erschienenen Rezensionen.

1. *Textausgaben:*

a) 1962:87–91; 1967:79–84, 402 ff.; 1969:246 ff.;
b) 1–36 (= Register A).

2. *Einführungsschriften und Gesamtdarstellungen:*

a) 1962:91–100; 1967:84–88, 404–418;
b) 37 f., 40, 52, 56, 69 f., 74, 94 f., 104 f., 110, 123 f., 128, 130, 138, 142, 150 f., 159, 171, 184, 200, 202, 204, 213, 218 f., 241 f., 268 f., 284, 293, 298, 310.

3. *‚Jugendschriften' bzw. ‚vorphänomenologisches' Schrifttum:*

a) 1962:100–114; 1969:245–267; 1972:246–254; 1976:111 f.;
b) 81, 83, 108, 116, 119, 121, 126, 135, 144, 153, 157, 161, 178, 186, 192, 196, 199, 205, 207, 211, 215, 220, 228, 232, 237, 246, 248, 258, 261, 277, 300, 303, 307, 325.

4. *„Phänomenologie des Geistes":*

a) 1962:550 ff.; 1971:71–87; 1972:254–257; 1976:112;
b) 48, 58, 102, 132, 136, 148, 160, 169, 172, 182, 194, 217, 223 f., 227, 274, 286, 324, 330.[7]

5. *„Wissenschaft der Logik":*

a) 1962:552–558; 1972:257–276; 1976:112 f.;
b) 39, 71, 87, 96, 103, 112, 115, 117 f., 120, 147, 149, 155, 162, 179, 182, 189, 191, 193, 203, 229, 233, 290, 327 f.[8]

6. *Philosophie des subjektiven Geistes:*

a) 1973:398–402;
b) 91 f., 111, 227, 262, 295.

[7] Zu Bamberg: Nr. 55.
[8] Zur Nürnberger Propädeutik: Nr. 257. Zur Naturphilosophie: 327, 334, 336 f.; hierbei und in den folgenden Sachgruppen 5–9 (mit Anm. 8 f.) handelt es sich um die Systemteile in der Philosophie des ‚reifen' Hegel.

7. *Philosophie des objektiven Geistes* (besonders Staats- und Geschichtsphilosophie):
a) 1962:560–573; 1973:402–409; 1976:113;
b) 43, 51, 59, 67, 79 f., 112, 134 f., 140, 152, 156, 163, 174 f., 180 ff., 185 ff., 194, 201, 208, 216, 221, 227 f., 236, 245 f., 248, 251, 260, 280, 283, 285, 302, 314, 322, 327, 331, 334.

8. *Ästhetik:*
a) 1962:573 ff.; 1976:113 f.;
b) 44, 97, 145, 224, 279, 288, 292, 304, 314.

9. *Religionsphilosophie:*
a) 1962:575 ff.; 1974:72–92;
b) 39, 62, 68, 75, 89 f., 100, 106 f., 112, 131, 146 f., 154, 159, 167 f., 170, 177, 186, 240, 255 f., 270, 281, 287, 291, 294, 312, 314, 332, 334 ff.[9]

10. *Zur Wirkungsgeschichte:*
a) 1963:69–82; 1975:565–581;
b) 43, 45 f., 53, 64, 66, 72, 75–78, 82, 88, 93, 99, 101, 106, 122, 129, 133, 141, 143, 165 f., 173, 176 f., 181, 183, 187, 195, 210, 214, 222, 225, 230 f., 244, 246–249, 263 f., 271, 273, 275 f., 278, 282, 297, 301, 308 f., 313, 316, 319, 335.

11. *Monographica varia*[10]:
a) 1963:62–69; 1976:93–103;
b) 41, 47, 49, 54, 57, 60, 65, 73, 84 ff., 98, 125, 127, 132, 137, 149, 158, 164, 188, 197 f., 209, 212, 224, 226, 235, 238, 250, 252, 259, 267, 272, 289, 295 f., 315, 317.

12. *Sammelbände* (mit Beiträgen verschiedener Autoren oder auch eines einzigen Autors):
a) 1963:82–87; 1969:248–251; 1974:91 f.; 1976:103–111;
b) 305–337 (= Register C);[11] 42, 50, 61, 63, 91, 109, 112, 206, 223, 234, 263–266, 299.

Nun ließe sich gewiß noch manches an statistischen Angaben ausbreiten: etwa wie viele Bücher unter jede der eben aufgeführten Sachgruppen fallen; wie viele Bücher Erstveröffentlichungen sind, wie viele Neuauflagen oder Übersetzungen; oder wie viele Besprechungen in welchen Zeitschriften erschienen; oder daß der Jahresdurchschnitt der 394 Rezensionen, deren Veröffentlichung sich über 19 Jahre – von 1958–1976 – erstreckt, sich auf rund 21 beläuft – ohne die Rezensionen auf die einzelnen Jahre aufzuteilen.

Die Sprache, in der ein Buch verfaßt ist, geht nicht immer aus dem Titel hervor. Es wurden rezensiert: 43 italienische, 40 französische, 25 englische, 6 niederländische, 5 spanische, 4 russische, 3 japanische und 3 polnische Bücher (für die drei letztgenannten Sprachen mit fremder Hilfe). Daß der ‚Rest', gut zwei Drittel der Bücher, deutscher Sprache ist, ist nicht repräsentativ: der tatsächliche Anteil der französischen

---

[9] Zur Philosophiegeschichte: Nr. 113, 114, 263–266, 310, 327, 337.

[10] D. i.: was nicht früheren Gruppen zugeordnet werden kann, z. B. nicht-wirkungsgeschichtliche Hegel-und-(z. B.: Platon-)Themen.

[11] Das Folgende sind die ins Autorenregister mitaufgenommenen Sammelbände mit Beiträgen eines *einzigen* Verfassers. Sammelbände erscheinen, wenn ihr Inhalt entsprechend spezifizierbar ist, hier auch unter anderen Sachgruppen. (Auch in den Literaturberichten wurden gelegentlich Sammelbände wie auch Textausgaben so zugeteilt.)

und italienischen Produktion z. B. ist sicher größer, von der für den zweiten Berichtszeitraum nicht mehr erfaßten russischen und japanischen Hegelliteratur ganz zu schweigen.

Da das Erscheinungsjahr der Bücher nicht in die obigen Register aufgenommen wurde, sei wenigstens summarisch ihre Streuung über die Jahre 1953–1976 festgehalten:

1953: 1	1959: 21	1965: 29	1971: 24
1954: 1	1960: 29	1966: 20	1972: 21
1955: 2	1961: 16	1967: 30	1973: 20
1956: 3	1962: 10	1968: 19	1974: 21
1957: 5	1963: 23	1969: 23	1975: 3
1958: 26	1964: 13	1970: 33	1976: 1

Aufschlüsse bietet diese Verteilung der Rezensionen kaum, da für die Jahre 1958–60 Vollständigkeit angezielt wurde, später dagegen nicht mehr. Nur das Jubiläumsjahr 1970 hebt sich aus verständlichen Gründen etwas ab von den Jahren davor und danach. Tatsächlich hat der Ausstoß an Hegelbüchern in den End-60er- und Anfangs-70er-Jahren steigend zugenommen (das bestätigen auch die neuerstandenen Zentren der Hegelforschung [12]); es mag sein, daß in den Mitt-70er-Jahren ein Abklingen oder doch eine Beruhigung eingesetzt hat.

Als Beschluß des langjährigen Besprechungsunternehmens des Rez. stehe hier der Hinweis auf die Arbeiten zweier jüngerer Kollegen, die angesichts der ausufernden Publikationsflut strenge Auswahl übten und üben. *L.B.Puntel* (München) hat 1973 unter dem Titel „Hegel heute. Zur ‚Phänomenologie des Geistes'" [13] fünf einschlägige Veröffentlichungen von P.-F.Labarrière, B.Liebrucks, R.Valls Plana, Werner Marx und W.Becker ausführlich diskutiert, ebenso 1975 vier Titel von A.Sarlemijn, K.Harlander, Wolfgang Marx und R.Rohs unter „Hegel heute. Zur ‚Wissenschaft der Logik' (I)" [14]. *J.Heinrichs* (Frankfurt) hat 1972 ähnlich gründlich aus dem weiteren Umkreis „Fichte, Hegel und der Dialog" mit dem bezeichnenden Untertitel „Ein Bericht in systematischer Absicht" vier Bücher vorgestellt [15]; er hat 1974 einem einzigen Werke 36 überaus aufschlußreiche Seiten gewidmet [16]. Diese ausgesprochenen und vorzüglichen Schwerpunktberichte bieten Anlaß zu einem letzten entschuldigenden Geständnis *dieses* Rez.: daß er nämlich gerade die Habilitations- bzw. Dissertationsschriften von Puntel [17] und Heinrichs [18] noch nicht gewürdigt hat, und zwar deshalb nicht, weil er sich dieser schwierigen Aufgabe mit mehr Engagement unterziehen wollte, als dies manches andere an Publikationen verlangte ... Er stellt denn diese Besprechungen für den nächsten Jahrgang von ZKTh bzw. ThPh in Aussicht.

---

[12] Siehe ThPh 52 (1976) 108 f.
[13] In: PhJahrb 80 (1973) 133–160.
[14] In: PhJahrb 82 (1975) 132–162.
[15] In: ThPh 47 (1972) 90–131.
[16] Marx in Hegelscher Sicht. Überlegungen zu Klaus Hartmanns Buch „Die Marxsche Theorie", in: ThPh 49 (1974) 1–36.
[17] Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F.Hegels, Bonn 1973, 357 S.
[18] Die Logik der „Phänomenologie des Geistes", Bonn 1974, XIV u. 559 S.

Reflexion — Intersubjektivität — Zeit

Zu Büchern von B. Waldenfels, H. Holz und Ch. Frey

Von Johannes Heinrichs, S. J.

I

Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs.* Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl (Phaenomenologica). 8° (XIV u. 428 S.) Den Haag 1971, Nijhoff.

„Eine Theorie der Intersubjektivität und der Sozialität ist für die Phänomenologie und für die Philosophie überhaupt mehr als ein Sektor, sie ist ein Prüfstein für das Ganze" (XIV). Das wird in diesen „sozialphilosophischen Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl", die zugleich souveräne Vertrautheit mit dem Husserlschen Gesamtwerk wie wohlwollend-kritische Distanz beweisen, in vorzüglicher Weise deutlich. Nach M. Theunissens Werk „Der Andere" (Berlin 1965) wird hier zum zweiten Mal Transzendentalphilosophie im Sinne Husserls mit dem dialogischen Denken in groß angelegter Weise konfrontiert. Um nicht zu sagen: an diesem gemessen; denn auch umgekehrt wird das dialogische Denken am methodischen Anspruch des transzendentalen Denkens geprüft, von einem Ersten, Ursprünglichen her die Welt der Erfahrung methodisch zu rekonstruieren. Dieses Erste und Ursprüngliche stellt für Husserl im Gefolge Descartes', Kants, Fichtes das Ich-Bewußtsein dar. Die transzendentale Reflexion und Reduktion führt ihn in eine philosophische Ich-Einsamkeit, aus der heraus die Phänomene des Bewußtseins methodisch streng zu orten und zu ordnen sind – einschließlich das objektive, mundane oder empirische Ich, einschließlich das andere Ich, das Du also und die Gemeinschaft mit ihm. Mit dieser Aporie befaßt sich das I. Kap. des Buches: Ist das mundane und zeitliche Ich als Phänomen des transzendentalen (reflektierenden) Ich denn noch mit diesem „identisch"? Wenn nicht, dann gibt es keine phänomenologische Selbsterfassung des als Ur-Ich aufgefaßten transzendentalen Ich. Wenn ja, dann wäre auch das transzendentale Ego nicht mehr das einsame, extramundane, präsoziale, vorzeitliche. Husserl hält jedoch, wie der Verf. zeigt, an der Egozentrik eines „transzendentalen Solipsismus" fest, ohne darin schon, im Sinne der ersten Alternative, eine Sprengung des phänomenologischen Ansatzes zu erblicken. Auch die Nachlaßmanuskripte bringen ihn der Gegenposition der Dialogiker, die gerade von der ursprünglichen Gleichrangigkeit von Ich und Du ausgehen, nicht entscheidend näher. Zu diesem Ergebnis gelangt die Auseinandersetzung mit den Texten sowie die differenzierte Darlegung anderer Deutungsversuche (30–44). Demgegenüber plädiert W. mit den dialogischen Denkern für die Gleichursprünglichkeit des Du, das nicht nur zur phänomenalen Vollständigkeit des mundan konstituierten Ich, sondern auch zur Selbständigkeit des konstituierenden Ich selbst gehöre. Dieses sei von Anfang an nicht allein sinn- und weltkonstituierend. „Offenbar ist es der Versuch, die Andern dem *Schema der Intentionalität* einzupassen, der ein gleichrangiges Verhältnis zwischen mir und den Andern *a limine* ausschließt... Ist der Andere nicht notwendiges Moment meiner Ichstruktur, so ist er zufälliger Gegenstand innerhalb dieser Struktur; alle Vermittlungen von Notwendigkeit und Zufälligkeit mildern diesen Gegensatz nur ab, ohne ihn radikal zu revidieren.

Husserls Denken folgt hier der Tendenz zu einer universalen Objektiviation, die erst Halt macht vor dem Ich als dem Zentrum und der Welt als dem Boden und Horizont aller Objektivation, nicht aber vor einem Du. Eine originale Seinsweise des Du kann sich nicht recht durchsetzen ... Intentionalität als ein Sich-beziehen-auf ist nur denkbar als subjektives, nicht als ein objektives Geschehen, daher die Prävalenz des Ich" (46). Man kann sich hier zwar fragen, ob der Ausdruck „objektives Geschehen" zur Bezeichnung einer Alternative glücklich ist, da es doch gerade um die Durchbrechung einer bloßen Subjekt-Objekt-Intentionalität geht. Den Ausdruck „Intentionalität" selbst könnte man gnädiger behandeln, wenn man mit ihm auch höhere, in sich gegenläufige Relationen bezeichnet. Aber das sind Ausdrucksfragen. Das Grundproblem selbst wird scharf gestellt: Ist es richtig, dem Ich und seiner *einseitigen* Intentionalität den Primat zu geben – oder etwa einer von vornherein „wechselseitigen" Beziehung?

Das II. Kap. „Offenheit des Ich und seiner Welt" (64–131) sucht nach Motiven, die den egologischen Ausgangspunkt in Frage stellen, und zwar auf dem Wege einer „gebrochenen Interpretation" (60), die zwar den Texten folgt, aber mit einem unabhängigen Blick auf die verhandelte Sache selbst. Fortschreitend klarer schält sich ein zweites Grundproblem heraus: Die Frage nach dem Verhältnis von *Leben und Reflexion des Ich*. Für Husserl bedeutet die unreflektierte natürliche Einstellung eine „Selbstverlorenheit", aus der erst die „reine Theorie" der transzendentalen Reflexion zu erlösen vermag. Es entsteht das Problem einer „Ichspaltung" (76) zwischen natürlicher Lebenseinstellung wie -praxis und der transzendentalen Reflexion. Die „natürliche" oder „mitmachende" Reflexion sei als Unterbrechung des natürlichen Lebensstromes nur deren unvollkommene Vorstufe. W. macht gegenüber Husserl einerseits geltend, daß die „Selbstverlorenheit" des natürlichen Lebensvollzuges auch positiv als „Selbsthingabe" (84) zu verstehen sei; zum andern versucht er, die Husserlsche Dichotomie zwischen Reflexion und Leben zu mildern: „Die zielgerichtete Reflexion hält fest an der Ausrichtung auf anderes" (103), welche Ausrichtung ja auch die natürliche Lebenseinstellung kennzeichnet. Und „wenn gesagt wird, das Ich könne von sich selbst nur vergangene Erlebnisse oder Erlebnisphasen erfassen, so scheint mir das nur bedingt richtig" (105). Nun hat, wie erfreulich deutlich herauskommt, die Gemeinschaft mit dem anderen ihre Parallele in der „Gemeinschaft mit mir selbst" (Husserl, zit. 129). Ist diese nun aber nur als Produkt einer nachträglichen Reflexion zu verstehen? „Vor aller identifizierenden [reflektierenden] Selbsteinigung lebt das Ich bereits seine Einheit, ist es mit sich im Konnex. Die präreflexive Ureinigung geschieht nicht durch mein Tun, aber auch nicht ohne mein Zutun, es ist eine Form meines Verhaltens" (123 f.). So referiert W., hier zustimmend, die Husserlsche Position. Diese präreflexive Form meines Verhaltens beinhalte denn auch die ursprüngliche Zeitlichkeit des Ich, die also nicht erst durch Reflexion konstituiert werde. „Von den drei Paradoxien unseres Anfangskapitels, der Paradoxie der Verweltlichung, der Vergemeinschaftung und der Verzeitlichung, findet nur die letztere bei Husserl eine annähernd befriedigende Auslösung. Weder geht das Ich *in* der Zeit auf, noch steht es *über* der Zeit, vielmehr lebt es stehend und strömend zugleich in einer stetig sich wandelnden Gegenwart" (124). W. möchte nun aber die Fremderfahrung ebenso „ursprünglich" ansetzen wie diese (angeblich) präreflexive Selbst- und Zeiterfahrung. „Die Fremdheit meiner selbst wäre dann nicht nur als Vorstufe einer abkünftigen Fremderfahrung zu betrachten, sondern umgekehrt oder vielleicht gar primär als Nachstufe einer ursprünglichen Wir- und Du-Erfahrung" (130), im Hinblick worauf W. von einem „Perspektivenwechsel" spricht (ebd.). – Der Rez. ist allerdings der Auffassung, daß Husserl die Zeitlichkeit des Ich und ihren Zusammenhang mit der Reflexion ebensowenig ursprünglich erfaßt wie die Beziehung auf Andersheit, daß gerade in bezug auf Zeit und, grundlegender, in der Ansetzung eines präreflexiven

Ich ein verhängnisvoller Einfluß auf späteres Denken (z. B. bei Heidegger oder Alfred Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt) liegt. Wir kommen darauf zurück, daß es der Abhandlung von W. sehr schadet, dieses „präreflexive Ich" durchgehen zu lassen.

Das materielle Schwergewicht des Buches, mit einer erstaunlichen Fülle von Phänomenanalysen (vgl. das hilfreiche Stichwortregister am Schluß des Buches), liegt in den folgenden vier Kapiteln: „Dialog als gemeinsames Weltverhalten: indirekter Umgang miteinander" (III), „Aufgipfelung des Dialogs: direkter Zugang zueinander" (IV), „Untergrund des Dialogs: bestehende Bindung aneinander" (V), „Unterbrechung und Zerfall des Dialogs: Kampf gegeneinander" (VI). Der Verf. wählt den Weg, nicht vom direkten, sondern vom indirekten Zugang zueinander auszugehen, um das Alltäglich-Normale in den Blick zu fassen und eine weltlose Dialogik zu vermeiden. Auf diese Weise gelingt es ihm, das dialogische Leben von vornherein vom Sinnmedium als dem gemeinsamen „Zwischenreich" der Beteiligten zu analysieren. (Der Ausdruck geht einerseits auf Bubers zentrale Kategorie des „Zwischen", andererseits auf Merleau-Pontys Rede vom „intermonde" zurück). Um so verwunderlicher ist es allerdings, daß gerade in der „Aufgipfelung des Dialogs" dessen grundsätzlich „trinitarische Struktur" („Ich sage Dir etwas") einer dezidierten „Zweieinigkeit" Platz machen soll (309 f.). Hier stimmt etwas nicht. Auch vom phänomenologischen Standpunkt her dürfte die Unverfügbarkeit des gemeinsamen Sinnes für jeden Partner einer Zweierbegegnung sowie für beide zusammen sichtbar werden, eine Unverfügbarkeit, die u. a. mit dem vom Verf. herausgearbeiteten Repräsentiertsein der Umwelt und Mitwelt im einzigartigen Du (313) zusammenhängt. Ferner scheint die intensivste Du-Begegnung notwendig ein weltenthobener „Zwischenakt" (316) zu sein. Aber kann die Aufgipfelung des Zentral-Interpersonalen nicht auch in gemeinsamem Weltverhalten, im Kampf füreinander, in gemeinsamer Sinnsuche und Sinngestaltung geschehen, die viel „Drittes" integriert? Es bleibt ein Rest von Buberscher Alternativik, die von manchen Phänomenen nahegelegt wird, aber sinnanalytisch nicht ausreicht, wenn es zusammenfassend heißt: „So fügen sich am Ende direkte Begegnung und gemeinsames Weltverhalten in eine alternierende Gesamtbewegung" (316). Statt mit der Unterscheidung von „direkt" und „indirekt" käme man wohl besser mit einem Bedenken der Ausdrucksebene gegenüber dem unausdrücklich Gelebten durch. Vermittlungszusammenhänge zwischen den im übrigen mit Recht als „irreduzibel" (256) charakterisierten Dimensionen des Welthaften (Umwelt) und des Sozialen (Mitwelt) werden als solche weniger sichtbar. Nur „Leib" taucht als Stichwort für Vermittlung auf. Und damit hängt zusammen, daß der versuchte Anschluß an sekundäre Sozialität, an „objektivierte, organisierte und institutionalisierte Gemeinsamkeit" (318–367) über gut formulierte Allgemeinheiten nicht hinausführt. Man bedauert das angesichts hervorragender Analysen aus der Sphäre primärer Beziehungen, etwa über den Namen (275–287) oder über „Liebe als Einheit von Achtung und Zuneigung" (294–301). Auch wenn der Rez. dafür plädieren würde, die wertneutral vorpersonal bleibende kantische „Achtung" von eigentlich personaler, werthafter Anerkennung zu unterscheiden, dürften diese Seiten über die wesentliche Doppelnatur der Liebe zum Besten gehören, was sich zu diesem philosophisch wenig erschlossenen Zentralthema findet.

Das Schlußkapitel „Die Stellung des einzelnen zum Dialog" (VII) kehrt zum Methodenproblem zurück, von dem in der Tat zugestanden wird, daß es für die Phänomenanalysen suspendiert, aber noch nicht gelöst worden ist: „Hierbei hielten wir uns durchgehend an die *natürlich-kommunikative Einstellung*, suchten also den Dialog und mit ihm seine Hintergründe, Untergründe und Abgründe von sich selbst her aufzuhellen, indem wir nicht vom Ich her auf das Wir zugingen, sondern umgekehrt von diesem ausgingen. Dieser Weg ist nun freilich dem Einwand

ausgesetzt, daß doch Ich es bin, der zugleich die anderen und sich selbst erfährt und denkt, und daß in der Reflexion auf den Dialog wohl oder übel die Intersubjektivität umgriffen ist von einer einheitlichen Sicht, die von mir, dem Reflektierenden, ausgeht, von einer Übersicht also, die das Zwischenreich des Dialogs unter sich hat. Die Ursprünglichkeit des Dialogs wäre dann nur eine scheinbare, und ihr Schein entspränge einer naiven Selbstvergessenheit des meditierenden Ich" (402). W.s Antwort besteht umrißhaft im Verweis auf die vorangegangenen Analysen. „Eine einseitige Konstitution und Rekonstitution verstößt gegen den Sinn, der daraus erwachsen soll. Diese Einsicht hat sich, so scheint uns, in allen Dimensionen der Mitmenschlichkeit bewährt" (405). Kann aber die Frage nach der Gleichursprünglichkeit von Ich und Du (damit von Ich und Welt überhaupt) „aus dem Sinn, der daraus erwachsen soll", d. h. von der unmittelbaren Phänomenologie der Intersubjektivität her, überhaupt entschieden werden? Bleibt diese nicht zu zweideutig? Und kommt es nicht daher, daß über die Phänomenologie des Intersubjektiven im Grunde Einigkeit mit Husserl besteht – und dennoch die gleichursprüngliche Konstitution von Ich und Du von seinem transzendentalphänomenologischen Standpunkt her bestritten wird, während die dialogischen Denker wie Buber – auch Phänomenologen! – sie zum A und O ihres Denkens erheben? Wie wird W. mit der unbestreitbaren Asymmetrie im Ich-Du-Verhältnis fertig, die jeden denkerischen Standpunkt jenseits von Ich und Du zu einem dialogischen Dogmatismus geraten läßt? Wie kann man mit der Jemeinigkeit oder Perspektivität des Sinnes Ernst machen und doch eine Gleichursprünglichkeit (die nicht Symmetrie von Ich und Du besagen darf) behaupten? M. E. reicht die Phänomenologie im Sinne Husserls, der Dialogiker und W.s, nämlich als bloße Sinn-Deskription des konstituierten Sinnes dazu grundsätzlich nicht aus. Es bedarf der transzendentallogischen Sinn-Explikation, d. h. der Fragen nach notwendigen Bedingungen der Möglichkeit (Sinnimplikaten) der konstituierten Phänomene. D. h. es muß die *Unmittelbarkeit* des gegebenen Sinnes transzendentallogisch als *vermittelt* analysiert werden. Im Grunde stellt Husserls Behauptung eines nicht-phänomenalen Ur-Ich (des konstituierenden Ich) schon den uneingestandenen Anfang solcher Sinn-Explikation dar. Denn sie ist nicht selbst phänomenologisch-deskriptiv. Es ist ein Vorurteil des sogenannten „gesunden Menschenverstandes", wenn Husserl das transzendentale, reflektierende Ich weltlos-einsam ansetzt, wenn er es als nachträgliche Äußerung eines präreflexiv „lebenden" Ur-Ich versteht, so daß er diese beiden paradoxerweise nicht unter sich und mit dem weltlichen, objektiven, phänomenal intersubjektiven Ich zusammenzubringen vermag. Das Paradox einer Verweltlichung des Ich, das als transzendentales weltlos sein und doch „dasselbe" Ich wie das weltliche sein soll, stellt nichts anderes als das Paradox seiner eigenen Methode dar: Die Phänomenologie ist von ihren ersten Schritten, der transzendentalen Reflexion und Reduktion, mehr als Phänomenologie der unmittelbar gegebenen „Sache". Sie ist daher, sofern sie sich bloß als solche Phänomenologie behaupten will, ein Selbstmißverständnis.

Das mag sehr abstrakt klingen; es soll daher von der inhaltlichen Seite konkreter betrachtet werden. Diese Seite ist das am 2. Kap. herausgestellte Grundproblem von Leben und Reflexion. Es geht um die in ihrer Tragweite kaum zu überschätzende Frage, ob die Reflexion sich nur nachfolgend und intermittierend zum „ursprünglichen Ich-Leben" verhält – oder ob Reflexion für das Ich-Leben selbst schlechthin konstitutiv ist. Ist die Reflexion der Widersacher des Lebens, oder macht sie (zumindest auf geistiger Ebene) gerade die eigentümliche Spontaneität des Ich-Lebens aus, so daß man dann allerdings (mit einer klassischen, schon scholastischen Distinktion) begleitende (konstitutive) und nachfolgende (konsekutive) Reflexion unterscheiden muß? Fichte hat darum gerungen, ob man Selbstbewußtsein als von der Selbstreflexion konstituiert verstehen kann, und scheint zu einem positiven

Ergebnis gekommen zu sein (vgl. aber *D. Henrich*, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt 1967). Erst Hegel hat den Zusammenhang von reflexivem Selbstbezug und ebenso reflexivem Fremdbezug klar erkannt: „Geist" als durch Reflexion konstituierte Intersubjektivität unter Einschluß der durch dieselbe Reflexion konstituierten Subjektivität: „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist" (Phänomenologie des Geistes, Meiner-Ausgabe S. 140). Die Gleichursprünglichkeit von Ich und Du, ebenso von Ich und Welt, auf die W. mit den Dialogikern zu Recht hinauswill, liegt in dieser Gleichursprünglichkeit von Selbstbezug und Fremdbezug, beide konstituiert durch reflexive Vermittlung von Ich und Anderem. Das ist der in der Tat bestehende Zusammenhang zwischen „Gemeinschaft mit sich selbst" und Gemeinschaft mit anderen. Auch für die transzendentale Reflexion ist das Erste der *Bezug* von Ich und Anderem keineswegs das Ich für sich. Husserl, dessen Kenntnis des sog. deutschen Idealismus dem damals ausgemachten „Zusammenbruch" desselben entsprach, hatte fundamental unrecht darin, die tatsächliche „Ich-Einsamkeit" des reflexiv Denkenden mit Vorsozialität und Vorweltlichkeit zu verwechseln: Schon im Bezug zum Bedachten (und wäre dies das vergegenständlichte Ich) liegt der Bezug zu anderem, auch des transzendentalen Ichs. – Auf der anderen Seite – das sei im Hinblick auf den von W. angeführten G. H. Mead und seine Theorie von der Entstehung des Selbstbewußtseins durch symbolische Interaktion und Reflexion bemerkt – ist der reflexive Selbstbezug in keiner Weise aus der intersubjektiven Reflexion ableitbar. Keine Gesellschaft und kein Du können dem Selbst sein Selbstsein geben. Sie können – genetisch betrachtet – es nur zu seiner Selbstfindung „anstoßen", zur Aktualisierung seines Selbstbezugs erwecken. – Wenn Ich ursprünglich und wesentlich Selbstreflexion darstellt, wird die Husserlsche Entgegensetzung von Ich–Leben und Reflexion, die W. leider nicht mit der Wurzel beseitigt, sinnlos bzw. sekundär: Es gibt den Unterschied von begleitender und nachfolgender Reflexion und damit die Probleme von Spontaneität und ausdrücklich-reflexivem Innehalten, die sehr viel praktische Relevanz haben und über die sich nachzudenken lohnt. Aber es gibt nicht das Problem eines anonymen, weltverlorenen Ich, das sich erst durch die „reine" philosophische Reflexion erlösen müßte und könnte. Die ausdrückliche Reflexion käme immer schon zu spät, wenn es darum ginge, hinter einem präreflexiven Leben nachzulaufen; sie ist dagegen immer noch früh genug, weder unentbehrlich noch vergeblich, wenn sie in der Spontaneität des Lebens als einer an ihr selbst reflexiven Spontaneität (z. B. in der Reflexivität des Gefühls, das man sehr zu Unrecht für irrational erklärt) *sich selbst* wiedererkennen und mitgestaltend zur Geltung bringen will. Daß hiermit ein Theorie-Praxis-Problem ersten Ranges angeschnitten ist, dürfte deutlich sein.

Bei W. findet sich der umrissene Vermittlungszusammenhang von reflexivem Selbstbezug-im-Fremdbezug auf dem „Höhepunkt" der gelungenen Zweierbeziehung phänomenologisch folgendermaßen: „Beidseitig zur Deckung kommt also, was einer unmittelbar-unthematisch für sich ist, mit dem, was er unmittelbar-thematisch für den Anderen, mittelbar-mitthematisch für sich ist, wobei beide dieser Deckung selbst wiederum gewahr werden" (303). Wenn das unthematisch-reflexive Wissen um den eigenen Vollzug sowie seine Vermittlung durch den anderen gleich am Anfang als konstitutiv fürs Selbstbewußtsein aufgewiesen wäre, könnte man von einer methodisch-reflexiven Brechnung der Alternative von transzendentalem und dialogischem Denken sprechen. Ohne solchen transzendentallogischen Aufweis bleibt aber auch das phänomenologisch aufgezeigte Phänomen ein nicht nur seltener, sondern fraglicher Glücksfall. W. spricht von einem „Scheitern der sozial gerichteten Epoché" (406) bei Husserl. Gemeint scheint das Scheitern eines transzendentalphilosophischen Ansatzes überhaupt im Blick auf Dialog und Sozialität (ähnlich wie bei Theunissen). Gezeigt aber wurde das Scheitern eines phänomenologisch verkürzten transzendentalen Denkens, das alltägliche Vorurteile des angeblich

gesunden Menschenverstandes philosophisch systematisiert: das Scheitern eines Mißverständnisses also. Mißversteht man das Werk, wenn man es in diesem Sinne versteht und sehr zu schätzen weiß?

II

Holz, Harald, *Einführung in die Transzendentalphilosophie.* 8° (VIII u. 108 S.) Darmstadt 1973, Wissenschaftl. Buchgesellschaft.

Eine „Einführung in die Transzendentalphilosophie" muß jedem, der als Lehrender oder Lernender mit Philosophie zu tun hat, als ein hochwillkommenes Unternehmen erscheinen. Prägt die mit Kant zum vollen Durchbruch gekommene „transzendentale Wende" der neuzeitlichen Philosophie doch unweigerlich selbst solche Strömungen gegenwärtiger Philosophie, die sich nicht ausdrücklich als transzendentales Denken verstehen (wie z. B. Sprachanalyse) oder von der mehr oder weniger bewußten Ignorierung des transzendentalen „Begründungsdenkens" leben wie der auf so unbescheidene Weise bescheiden gewordene Rationalempirismus. Aber was heißt „transzendentales Denken"? Der Verf. läßt die philosophiegeschichtlichen Hintergründe und Hauptautoren in einem knappen geschichtlichen Überblick (6–19) sowie in einem wertvollen bibliographischen Anhang (103–106) sichtbar werden. Bereits in der „vorgreifenden Gesamtüberschau" (1–5) erinnert er an Kants berühmte, im wesentlichen heute geltende Begriffsverwendung von „transzendental" (KrV, B 40), ohne sie allerdings zu zitieren. Das ist auffällig für eine „Einführung". Vielleicht hätte die Erörterung der „kopernikanischen Wende", wie Kant sie dort ausdrückt (von der unmittelbaren Intention auf die Gegenstände weg zu einer ausdrücklich und bewußt reflexiven Intention auf das Gegenstand-Haben), dem Verf. andere Akzentsetzungen abverlangt, als er sie vorhat? Er selbst bestimmt Transzendentalphilosophie als ein auf Letztbegründung ausgerichtetes Denken, in welchem die „faktischen Begründungszusammenhänge selber gerade als Resultate eines vorgängigen Begründungsganges bzw. eines Gründens ins Auge gefaßt werden. M. a. W. sie werden unter der Rücksicht, daß sie einmal als zu begründende oder begründbare möglich gewesen sind, zum Gegenstand des Fragens, oder noch anders: sie werden unter der Rücksicht der *Gründe und Bedingungen ihrer Möglichkeit* Frageobjekt" (2 f.). Diese Art der Einführung vom logischen Begründungsgedanken her bestimmt insofern den ganzen Duktus der „Einführung", als H. Transzendentalphilosophie nicht primär als Subjekttheorie bzw. als reflexive Hermeneutik des jemeinigen, subjektiv-objektiven und intersubjektiven Sinnes versteht (der Sinnbegriff rückt hier kaum in eine Stellung als Erstbegriff transzendentaler Ontologie), sondern primär als Meta-Theorie im Sinne von „allgemeiner Systemtheorie und Systemkritik" (so das 3. Kap., 20–30). Demgemäß hebt H. eine dreifache Grundaufgabe der Transzendentalphilosophie hervor: „Es läßt sich *erstens* transzendentaltheoretisches Denken entwerfen, das in besonderer Weise bereichsspezifisch verfährt, so mag es transzendentalanalytische Erörterungen zur Kunst, Religion, Politik, zu den einzelnen Wissenschaften oder zu ganzen Wissenschaftsgruppen und -bereichen geben. Ihre besondere Gestalt gewönne sie hier insbesondere als allgemeine Wissenschaftstheorie, Methodologie und Hermeneutik ... – Es läßt sich *zweitens* transzendentales Denken konzipieren, das die Grundaufgaben der Philosophie als solcher und im ganzen reflektiert", und dies einmal in mehr historischer, zum andern in mehr systematischer Reflexion. – „Transzendentalphilosophie läßt sich *drittens,* und dies wäre ihr strengster Begriff, als die systematisch entworfene und durchgeführte Prinzipien-(Grundlagen-)Reflexion der Philosophie insgesamt und als solcher begreifen ... Es wäre unter einem anderen methodologischen Aspekt die Selbstanwendung der Philosophie auf sich selbst: in ihrer prinzipiellen Aufgabe und Leistung selber. Als ihre spezifische Gestalt auf

dieser letzten Reflexionsebene würde sich dann eine fundamentale Prinzipienreflexion ergeben" (25). „Prinzipienreflexion" ist nun das Stichwort für „Grundzüge einer allgemeinen Systemtheorie, in Form von grundlegenden Postulaten" (27–29), als deren Ergebnis sich die Fundamentalstruktur des Prinzipienzusammenhanges herausstellt: *Relationalität,* womit gemeint ist, „daß alle soeben vorgetragenen Sätze in einer besonderen und so nicht mehr wiederholbaren Weise durch ihren *wechselseitigen Bezug konstituiert* sind", eine *„immanente Prinzipialität erster und ursprünglichster Ordnung"* (29). Man sieht, der Verf. scheut die äußerste Abstraktion von ursprünglichen Erfahrungen nicht, weil es ihm darum geht, Transzendentalphilosophie entschieden auf das Niveau dessen zu bringen, was heute Systemtheorie im meta-philosophischen und meta-wissenschaftlichen Sinne heißt. Der Begründer des Kritizismus, der Verfasser der „Wissenschaftslehren" (Fichte) sowie der Systemtheoretiker Hegel könnten sich hier recht hausbacken vorkommen mit ihrer Ansicht, Theorie *über* Systeme setze die *Ausführung* von systematischer Theorie voraus, könne sich also allenfalls als die Selbstreflexion systematischer *Sachtheorie* entfalten, um nicht leeres Räsonnieren zu sein. Was konnten diese Leute von heutigen Systemen im kybernetischen Verständnis wissen, über die man eine „allgemeine Systemtheorie" erarbeiten kann – die aufgrund der Nachkonstruktion von *Reflexion* in kybernetischen Maschinen durchaus etwas mit Transzendentalphilosophie zu tun hat (vgl. z. B. *Gotthardt Günther,* Das Bewußtsein der Maschinen, ²1963)! Auch wenn H. auf diese parallelen Bemühungen um Systemtheorie nicht eingeht, scheint er doch von ihnen inspiriert zu sein. Aber kann man Transzendentalphilosophie selbst von vornherein als Meta-Theorie ohne Basis-Theorie, ohne Subjekttheorie z. B., entwickeln? Das ist die Grundschwierigkeit, vor die sich der Leser dieses eigenwilligen Entwurfs gestellt sieht: Der Verf. reflektiert die Begründungsfunktion von Theorien und Prinzipien, die wohl nur als Reflexion des subjektiv-intersubjektiven Sinns als solchen zu begründen wären. Nun läßt er sich aber im 4. Kap. „Allgemeine prinzipienlogische Grundlegung" (31–37) durchaus auf ein traditionelleres Verständnis der vorzustellenden Disziplin ein, indem er bei „Geltung als Urteil und Synthesis" (31–34) ansetzt und den aristotelischen Nichtwiderspruchs- oder Identitätssatz als Satz der Bezüglichkeit interpretiert: „Daß dasselbe demselben in derselben Beziehung (nur) unter einer ausschließlich einzigen Rücksicht zukommt, ist notwendig" (3). Daß wir uns nicht nur im Rahmen einer transzendentalen *Phänomenologie,* sondern einer analytischen *Geltungstheorie* bewegen (vgl. diese wichtige Unterscheidung 31), wird an folgender transzendentalontologischer Umformulierung deutlich: „Es gibt nichts [scil. nichts Geltendes], das nicht entweder Bezogenes oder Bezug (Beziehen) wäre" (35). Hiermit könnte in der Tat transzendentales Denken als Beziehungsdenken, nämlich ein Denken über Subjekt-Objekt- bzw. Subjekt-Subjekt- bzw. innerlogische Beziehungen gekennzeichnet sein, anders: als Bedenken von semantischen, pragmatischen und syntaktisch-logischen Beziehungen. In der „Geltungsanalyse" von H. tauchen aber diese Unterscheidungen nicht auf, weil die „Geltung" das meinende Subjekt zurückzulassen scheint und mit ihm jene Unterscheidung in eine einzige Dimension von Gehalten projiziert scheinen. Unter dem Titel „Die transzendentale Frage nach Einheit schlechthin als letztbegründendem Prinzip" (38–41) ist dann allerdings von evidenten „Bewußtseinsstrukturen" (38) die Rede. Warum nicht einfach von „Geltungsstrukturen", wenn der Subjektbegriff suspendiert ist und scheinbar in einer transzendentalen Logik nichts zu suchen hat? Folgendes Gefüge leuchte als letztbegründendes Prinzip unmittelbar ein: „‚Beziehen' wäre zu definieren als absolutes Selbstverhältnis (wie oben geschehen), das sich aber als es selbst *so* zu sich verhält, daß unmittelbar und in ein und demselben Bezug (bzw. Vollzug seines Verhältnisses) damit die *Möglichkeit* eines Anderen – und damit von Vielheit notwendigerweise gesetzt ist ... ‚Beziehen' ist (fundiert) dann (und nur dann)

schlechthin absolut und ist als solches es selbst, wenn und sofern es sich bestimmen läßt als die *Einheit* der Einzigkeit oder Identität seines Selbstbezugs mit dem Grundsein für Anderes *in der Weise*, daß diese Einheit noch einmal – und sachlich vorweg (a priori) – Bezug selber ist: und zwar *so*, daß genau das in der Zweiheit (Mehrheit, grundlegender Vielheit) der beiden Aspekte von strengem Selbstbezug oder Einzigkeit *und* Fremdbezug oder Mehrheit (der Relate, Resultate, der Vielen ‚als Plural') gesetzte, immanent gültige Moment eines *totaleren Selbstvollzugs: als* Einheit (dieses Bezugsganzen) sich vollziehend gedacht ist" (40). Der Rez. ist einverstanden, daß mit dieser Struktur des Selbstbezugs-im-Fremdbezug in der vorausgesetzten Einheit des „Grundes" eine sehr wichtige Struktur gesehen wird. Allerdings vermag sie ihm nicht in einer freischwebenden Geltungslogik in ihrer „immanenten Notwendigkeit unmittelbar einzuleuchten" (ebd.), d. h. nicht unter Suspendierung der Subjekt- und Intersubjektivitätstheorie, von der hier in logischer Abstraktion die Rede zu sein scheint. Es stellt sich hier abgewandelt die Grundfrage: Ist transzendentale Geltungslogik „rein" und abstrakt an geltenden Gehalten zu entwickeln – oder als Rekonstruktion, d. h. als Aufsuchen von Bedingungen der Möglichkeit, d. h. Sinnimplikaten wirklicher (welthafter und intersubjektiver) Erfahrungen des Subjekts? Dieselbe Frage wird von den schwierigen und nicht zufälligerweise der eigentlichen Evidenz entbehrenden Kapiteln „6. Transzendentale Geltungskonstitution von formaler Logik überhaupt, als vielstufige Systematik" (42–46) und „7. Transzendentale Erörterung des Begriffs und des Satzes vom Grund" (47–50) geweckt. Interessant ist in der „vielstufigen Systematik" der Gedanken der Reflexionsstufen, der bei Fichte und Hegel seine großen Vorbilder findet: Was vorher unthematisch, bloß vollzogen war, wird auf der nächsten Reflexionsstufe thematisch. Allerdings scheint H. beliebig viele Reflexionsstufen anzunehmen (45. 63), womit er der von ihm vorausgesetzten Abschließbarkeit der Reflexion und – einer wichtigen Einsicht seines Lehrers H. Wagner (Philosophie und Reflexion, 1959, S. 40 ff.) widersprechen würde. Jedenfalls finden sich die strukturellen Reflexionsstufen von der bloß iterativen Reflexion nicht deutlich unterschieden. – Klar und hilfreich im Sinne einer „Einführung" dürften die Ausführungen „8. Idealismus und Sein-an-sich-Problematik" sein. – Das Kap. „9. Der transzendentalphilosophische Aspekt der Sprache" (58–61) will aufzeigen, daß Sprache „auch und gerade als transzendentale Bedingung im eigentlichen Sinn" nicht ursprünglich in den Bereich der Geltungskonstitution, sondern „gleichsam auf der Seite der gegenstandskonstitutiven Prinzipien" (60) anzusiedeln sei, d. h. nicht die apriorische Logik selbst, sondern nur die Erscheinungsweise des Aposteriorischen mitkonstituiere. Ob allerdings Sprachlichkeit nicht Index dafür ist, daß der intersubjektive und welthafte Bezug in den tiefsten (oder höchsten) Bereich der Geltungskonstitution selbst hineingehört –, und zwar nicht nur als „*Möglichkeit* eines Andern" (40; vgl. oben), sondern als dessen mitkonstitutive Wirklichkeit? Ähnliche Fragen stellen sich bei den kurzen Bemerkungen über das „Problem der Interpersonalität" (96 f.), das H. unter dem Titel „14. Die transzendentale Frage nach der Einheit des Ich" (92–97) erwähnt. Kurz vor Schluß wird somit Subjektivitäts-, Freiheits-, Intersubjektivitätstheorie wie ein Anhang zur „reinen" Geltungstheorie in Betracht gezogen. „So läßt sich der *Sinn* schlechthin des Ich als Person definieren als der Vollzug einer umfassenden Synthesis oder Einheit von ursprünglichen und universalen Prinzipienstrukturen von Geltung einerseits mit der prinzipialen Struktur von Freiheit als solcher andererseits" (96). Zuvor waren bereits „10. Das transzendentale Problem der Ethik", „11. Die Problematik der Erfahrung", „12. Das Ästhetische in transzendentaler Hinsicht" sowie „13. Transzendentale Fragen zur Geschichte" abgehandelt worden. Das seitenmäßig schmale, aber inhaltlich sehr dichte Buch schließt mit behutsamen Erwägungen über „Die transzendentale Problematik eines schlechthin

transzendenten Absoluten" (98–102), die von der oben zitierten relationalen Prinzipienstruktur her einem christlichen Gottes- und Schöpfungsverständnis Raum zu geben suchen.

Die Sicht auf alle diese „Bereiche" hängt selbstverständlich davon ab, ob man der Sprache mit ihrer mindestens vierfachen Relation (der syntaktisch-logischen, der objektiv-semantischen, der intersubjektiv-pragmatischen und schließlich der subjektiv-reflexiven) eine konstitutive Bedeutung für transzendentale Logik zubilligt – oder ob man solche Logik auf eine eindimensionale, wenn auch in sich mehrfach gestufte „Geltung" zu reduzieren vermag. Von solcher scheinbar zunächst übersubjektiven, im Grunde aber bloß *innersubjektiven* Reflexion her läßt sich m. E. nicht einmal das erwähnte Problem der Abschließbarkeit der Reflexionsstufung hinreichend klären. Es kann an dieser Stelle nicht eigens gezeigt werden, wieso die von H. Wagner (a. a. O.) mit Recht vertretene, aber nicht eigentlich bewiesene und doch für alle „Geltung" unerläßliche Abschließbarkeit der Reflexion erst durch die Einbeziehung *intersubjektiver* Reflexion möglich und plausibel wird. Hierzu bedürfte es – wenn eine *zugleich* subjekttheoretische wie systemtheoretische Alternativüberlegung noch gestattet ist – zunächst der transzendental-phänomenologischen Bestandsaufnahme gleichursprünglicher, d. h. aufeinander unrückführbarer Sinn-Elemente (Subjekt, Objekt, anderes Subjekt, Sinnmedium), die den obigen Sprachrelationen entsprechen und die von der anschließenden geltungsanalytischen Reflexion nicht nivelliert werden dürfen. – Mit diesen Bemerkungen ist immerhin das Grundproblem auch der grandiosesten transzendentalen Geltungslogik, der hegelschen, angesprochen.

Diese „Einführung in die Transzendentalphilosophie" stellt weniger eine Einführung für Anfänger als vielmehr einen mutigen eigenen Diskussionsvorschlag dar. Es sollte deutlich werden, in welchem Maße es um den Sinn von „transzendentaler Logik" und Logik überhaupt in ihrem Verhältnis zur objektiven sowie interpersonalen Erfahrung und Praxis geht. Der gewagte Entwurf scheint, noch abgesehen von den inzwischen erschienenen weiteren Veröffentlichungen des Verf., diskussionswürdig genug.

III

Frey, Christopher, *Reflexion und Zeit.* Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in Auseinandersetzung vor allem mit Hegel. 8° (461 S.) Gütersloh 1973, Mohn.

Der Titel dieses Buches läßt aufhorchen. Denn die theologische Auseinandersetzung mit Hegel ist, manchen gegenteiligen Eindrücken zum Trotz, noch lange nicht am Ende, wohl noch gar nicht auf der entscheidenden Ebene geführt worden. Und dann der leitende Gesichtspunkt „Reflexion und Zeit" – ein vielversprechendes Unternehmen. Denn die christliche Theologie ist Reflexion, auf den Glauben nämlich und seine Implikationen, wie auch Philosophie Reflexion auf die selbst schon reflexive menschliche Weltbegegnung, darstellt. Das neuzeitliche Denken in Philosophie und Theologie ist tief dadurch gekennzeichnet, daß in ihm dieser reflexive Charakter fortschreitend bewußter und ausdrücklicher wird. Die gegenwärtige Methodendiskussion in beiden Disziplinen bildet nur eine Aufgipfelung dieser Reflexionsbewegung. Trotz seines öfter ausgedrückten Vorbehaltes gegen eine inhaltsentleerte Methodenreflexion will der Verf. „auf dem Umweg über eine problembezogene historische und systematische Untersuchung" (14) einen Beitrag zum Methodenproblem leisten und als Philosoph „ein Plädoyer für eine aus dem allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein verdrängte Wissenschaft, die Theologie" halten (13).

An zwei zeitgenössischen protestantischen Theologen sucht F. einleitend aktuelle Versionen der Reflexionsproblematik aufzuweisen. „Für Trutz Rendtorff ist vor

allem die Frage wichtig, wie Christentum im 20. Jahrhundert sich noch in die Kontinuität zu seinen sozial- und geistesgeschichtlich ganz verschiedenen Anfängen im ersten Jahrhundert stellen kann. Liegt die Emanzipation des neuzeitlichen Subjekts im Gefälle der christlichen Wirkungsgeschichte? Für Sauter steht die Frage im Vordergrund, wie Theologie heute im Gespräch mit den Wissenschaften, vor allem mit den empirisch orientierten, bestehen kann" (18): überlieferungsgeschichtliche Reflexion bei Rendtorff, methodologisch-erkenntnistheoretische Reflexion bei Sauter. Auf diesem Umweg kommt der Verf. zu der Feststellung: „Es geht um das erkennende Subjekt" (35), somit um eine Problematik, die weder vom unkritischen Rationalismus (der sich selbst „kritisch" nennt) noch vom Neomarxismus überspielt werden kann. – Über die „Vorgeschichte des Reflexionsproblems" (39–64) bei Descartes, Leibniz, Locke, Kant sowie seine Geschichte bei Fichte und Schelling (65–80) führt F. zum „Problem der Reflexion bei Hegel. Interpretationen zu ausgewählten Abschnitten der Werke Hegels" (81–250).

Die Wahl *Hegels* für das Reflexionsproblem ist deshalb nicht selbstverständlich, weil Hegel sich seit seiner denkerischen Selbstfindung ständig polemisch gegen seine Vorgänger als „Reflexionsphilosophen" absetzte. Er wollte gerade die „äußerliche", „trennende" Reflexion in die leere Subjektivität des Ich=Ich überwinden: zunächst zugunsten von Leben und Liebe als Vereinigung von Subjekt und Objekt (ohne seinen methodischen Standpunkt sicher bestimmen zu können), dann fortschreitend klarer zugunsten dessen, was er den spekulativen („zusehenden", d. h. nicht mehr in „Ich" zurückreflektierenden) Standpunkt nennt. F. zeigt diese Entwicklung des jungen Hegel in ihren großen Zügen sehr einleuchtend. Es wird deutlich, wie Hegel seit der Differenzschrift von 1801 über die „Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie" (1804/05) bis hin zum Meisterwerk der Jenaer Zeit, der „Phänomenologie des Geistes" (1806/07) mit ihrer Polemik gegen Schellings unvermittelte intellektuelle Anschauung, fortschreitend die Reflexion rehabilitiert: Sie wird als „trennende Reflexion" des Verstandes zur unabdingbaren Vorstufe sowie als „absolute Reflexion", die F. (nicht ganz angemessen) auch „Reflexion in sich" nennt, geradezu zur Kennzeichnung des spekulativen Standpunktes. Die Überwindung der Reflexion ist ihre Vollendung, als Selbstüberwindung. Leider macht F. jedoch, nach einer sehr wertvollen Analyse der Differenzschrift unter diesem Gesichtspunkt (123 ff.), diesen methodischen Sinn von „spekulativem Standpunkt" in der Ph. d. G. nicht genau klar. Die richtige Feststellung, daß es sich um das „Denken des Denkens" (83. 87) handele, genügt nicht. Aus diesem Grunde bleibt auch die Verbindung zwischen dem methodischen Sinn von „spekulativem Standpunkt" und Hegels theologischer These vom „Subjektwerden der Substanz" in der Ph. d. G. undeutlich, und die erst für die Ph. d. G. spezifische Doppelbewegung von endlichem und absolutem Selbst wird, vago modo, schon in die Differenzschrift hineingelesen: „Hegel gewann mit der spekulativen Reflexion der Differenzschrift die Möglichkeit, Reflexion sogar im Absoluten anzusetzen und mit der Subjektivität als dem treibenden Element der Reflexion seinen zunächst unpersönlichen Gottesbegriff zwar nicht personal zu verändern, aber doch das Absolute als vom Selbst getrieben darzustellen" (134). – Die Ausführungen zur Ph. d. G. über den „Vierfachen Tod Gottes als Vermittlung von absolutem und endlichem Selbstbewußtsein" (141–159) gehen auf das Thema „Negation der Negation" ein. Die Beziehung zum Reflexionsproblem wird jedoch mehr geahnt als klar ausgesprochen. Sie liegt in dem alles andere als selbstverständlichen Gedanken, daß Selbstreflexion für Hegel gleichbedeutend mit Selbstnegation ist und nur durch doppelte Negation zum positiven Selbstbezug werden kann. Daß es sich um einen *„vierfachen* Tod Gottes" in der Ph. d. G. handeln soll, dürfte eine Tücke der schwer durchschaubaren Textgliederung darstellen (vgl. dazu J. Heinrichs, Die Logik der „Phänomenologie des Geistes", Bonn 1974, Anhang). F. überinterpretiert das viermalige Vorkommen

vom „Tod Gottes", ebenso wie das von „Selbstbewußtsein der Gemeinde" (156). – Zur Reflexionsthematik in der „Wissenschaft der Logik" überleitend, bestimmt der Verf. das Verhältnis von Logik und Ph. d. G. von der Einleitungsfunktion der letzteren her, ohne deren Charakter als selbst schon logisch organisierter „Wissenschaft" ebenso hervorzuheben (161–169). Das war lange üblich. Die Erläuterungen zur Reflexionslogik selbst (169–197) verdienen Beachtung, auch wenn wieder einmal deutlich wird, wie sehr in diesem Kernstück Hegelscher Logik die Alltagssprache überfordert ist. In den Ausführungen über „Hegels Begriff des Wesens und sein Verhältnis zur philosophischen Tradition" hätte die schlechthin konstitutive Bedeutung der Reflexion für Hegels Wesensbegriff (seit der Ph. d. G.) klareren Ausdruck verdient. Sie wird eigentümlich abgeschwächt durch den Hinweis, daß das Thema Reflexion „eigentlich in alle Teile der Logik" gehöre (176). Das ist richtig; aber die Reflexion wird als solche, die sich noch nicht in die Begriffslogik hinein überwunden hat, eben in der Reflexionslogik thematisiert. In der bisherigen (vgl. Marxens „Kapital") wie künftigen Wirkungsgeschichte dürfte es sich hier um den bedeutsamsten Beitrag der Hegelschen Logik handeln, zusammen mit seiner Schlußlehre. Vgl. das „Geist"-Kapitel der Ph. d. G., dem nach den Untersuchungen des Rez. die Reflexionslogik zugrunde liegt. – „In noch unbestimmter Weise" (196) meldet sich in F.s Interpretationen das Problem der Zeit an: „Negation und Negation der Negation stellen ein gedankliches Nacheinander dar" (196). Der Verf. wird aber im weiteren niemals zwischen einem logischen „Nacheinander" und einem zeitlichen Nacheinander zureichend unterscheiden. Die mangelnde Klärung ihres Bezugs wird ständige Unklarheit verursachen, wie eigentlich die Zeitproblematik in die Reflexionsbetrachtung hineinkommt.

Die Konfrontation von hegelscher und christlich-protestantischer Theologie geschieht nun in immer neuen Ansätzen: zunächst noch als Anfrage an die Theologie von Hegel her (198–251), dann im eigentlichen zweiten Hauptteil, der „Systematischen Besinnung" (246–421): Hegel wird von der theologischen Tradition, besonders von Augustinus, Luther, K. Barth her, befragt, wie er es mit der erfahrbaren *Negativität der Sünde*, mit der als *Zeit* erfahrenen unaufhebbaren *Endlichkeit*, letztlich mit dem Verhältnis von Selbstidentität und der Erfahrung des menschlichen sowie göttlichen *Anderen* halte. Ein riesiges Schlachtfeld wird aufgewühlt. Exegese und „kritische Theorie" von Frankfurt treten ins Kampfgetümmel ein. Gelegentlich scheint der Reflexionsgedanke überhaupt verleugnet zu werden (z. B. 265. 409). Man kann sich darüber wundern, daß in dieser Heidelberger Habilitationsschrift die hierhergehörige These D. Henrichs von der Unerklärbarkeit des Selbstbewußtseins durch Reflexion nicht diskutiert wird. Das wäre eine (m. E. so nicht haltbare) grundlegende Alternative zu Hegel. Aber die christlichen Erfahrungen und theologischen Zeugnisse werden von außen an Hegel herangetragen. Er, der zugestandenermaßen Theologie und Gesellschaftstheorie (als Pneumatologie) zusammengebracht hat, gerät in die „einsame Position des reflektierenden Subjekts" (267). „Und doch ist es schwer", gesteht der Verf., sich von billigen Klischees wiederum lösend, „einen Ansatz für das Gespräch zu finden" (272). In der Tat, bei allem Gespür für die Unterschiede, gelingt es dem Verf. nicht, sie reflexiv zu fassen. Lutherische Machtsprüche über „lumen naturae" und „lumen gratiae" (327 ff.) sowie Barthsche „christologische Engführung" (332 ff.) mögen zur Artikulation eines berechtigten Unbehagens an Hegels Theologie dienen. Aber es sollte doch um Aufklärung des Subjektivitäts-, Zeit- und Reflexionsproblems gehen. Und Glaubensaussagen sollen durchaus „reflektierbar bleiben" (393), sich also nicht der Abdankung der Reflexion wider ihre eigene Einsicht verdanken. – Vielleicht kommt es nur einmal zu klaren, d. h. transzendentallogisch bestimmbaren und diskutierbaren Fronten, und zwar im Abschnitt „Der Platz des Anderen: Kritik am Hegelschen Identitätsmodell" (376–381). Hier findet sich der Gedanke einer sich

selbst aus Einsicht *„begrenzenden Reflexion"* (379), wenn er auch nicht mit theoretischer Genauigkeit entwickelt wird, sondern an der Erzählung vom barmherzigen Samariter. „Die vorausgehende, eher ‚praktisch' orientierte Reflexion setzt die Grenzen ihrer selbst am Nächsten, sie findet sie auch im Eschaton, weil es verdeutlichen kann, daß die Einheit der Modi der Zeit nicht greifbar vorliegt... Nicht der Gedanke, sondern die Herausforderung durch die Not öffnet den Blick für die Zukunft... Gott und Mensch haben noch den Vorsprung des Unausgedachten" (380). Und wenn die „Herausforderung durch die Not" gerade heute *auch* klares, unbestechliches Denken hieße, das doch allein das Unausgedachte als solches wenigstens orten könnte? Zum Glück folgt dieser scheinbaren Abdankung des Denkens sogleich das Geständnis: „Jedoch fällt es schwer, diese Grenze in eine transzendental orientierte Philosophie zurückzuübersetzen. Das kann an dieser Stelle und in diesem Rahmen auch nicht in systematischer Gestalt geschehen" (380). Schade, die Seitenzahl hätte gereicht. Der Verf. ist genügend durch Hegel geschult, um zu sehen, daß das bloße Stichwort „begrenzende Reflexion" nicht reicht. So heißt es zum Schluß unter „Offengebliebenen Fragen": „Sie betreffen das Problem, wie begrenzende Reflexion überhaupt methodisch sauber festgehalten werden kann. Denn Hegel hat mit dem Argument, das hier gelegentlich als ‚Dialektik der Grenze' bezeichnet wurde, darauf hingewiesen, daß, wer Grenze ansetzt, in gewisser Weise auch das, was jenseits der Grenze ist, erkennen muß... In dieser Untersuchung war sehr häufig auf den begrenzenden Charakter der Zeiterfahrung verwiesen worden. Genügt das? Offenkundig doch nicht. Denn auch die Zeit konstituiert sich für Hegel durch die Negation der Negation – das Jetzt als das Eins ist die Negation dessen, was es nicht ist: Vergangenheit und Zukunft" (430). In der Tat, der Gedanke einer negativ verstandenen Grenze für Reflexion, Freiheit usw. genügt nicht. Negation kann und muß wiederum negiert werden, und darin ist Hegel Spezialist.

Nach Auffassung des Rez., die an anderen Orten dargelegt wurde, spitzen sich die hier umkreisten Grundprobleme auf folgende transzendentallogische Fragen zu: 1. Hat Hegel recht, Andersheit und Grenze schlechthin als Negativität zu begreifen – und folglich dann im Begreifen negieren zu können (Negation der Negation)? Ist nicht, neben der negativen (= gegenständlichen) Andersheit und Grenze *gleichursprünglich positives Anderssein* als das anderer Freiheit anzusetzen? – 2. Welches ist der genaue Zusammenhang zwischen Erfahrung von Andersheit (negativer und positiver Art), Reflexion und Zeit? Reflexion rein als solche beinhaltet noch keine Zeitlichkeit des Subjekts im Sinne einer Sukzession – entgegen der Annahme, für die der Verf. sich, wie üblich, auf Husserl beruft (420). Ohne streng gleichzeitiges, besser: noch vor- oder überzeitliches Durchlaufen mehrerer Stufen der Selbstreflexion ist Subjektivität nicht denkbar. Aber sie *ist* vom Reflexionsgedanken her verstehbar. – 3. Jedoch, die für menschliches Selbstbewußtsein konstitutive Reflexion kann *nicht rein innersubjektiv* verstanden werden, sonfern nur als durch gegenständliche und personale Andersheit vermittelte Reflexion. Die intersubjektive (und gegenstandsvermittelte) Reflexion ist gleichursprünglich mit der innersubjektiven. Das heißt, Selbstbewußtsein ist nicht ohne Intersubjektivität möglich, und Intersubjektivität ist ihrerseits ganz und gar Reflexionsverhältnis. Auf dieser gemeinsamen Reflexion beruht Mitteilbarkeit gerade des freien Anderen. – 4. Auf der intersubjektiven und gegenständlichen Vermittlung der innersubjektiven Reflexion beruht es, daß die *strukturelle Selbsteinholung* des reflektierenden Subjekts gerade die Einsicht in seine *vollzugsmäßige Nichteinholbarkeit* mitbeinhaltet. Diese Nichteinholbarkeit äußert sich und besteht darin, daß die Reflexion kein einmaliger innersubjektiver Akt, sondern ein unabgeschlossenes, wiederholbares und offenes Geschehen zwischen freien Subjekten ist. Die für Selbstreflexion mitkonstitutive Andersheit ist also der Grund, weshalb die menschliche Reflexion iterativ

(wiederholend) wird. Kann schon das Gegenübersein von Freiheiten, d. h. von Erwartung und Erwartung, selbst „*Zeit*" genannt werden – es ist selbstverständlich eine andere Zeit als die physikalische –, so besteht der Ursprung einer eigentlichen *Geschichtszeit* in dieser Iteration. Hier liegt der Zusammenhang zwischen Reflexion, Andersheit und Zeit. Hegel denkt über Zeit und Geschichte anders, weil er Andersheit mit Negativität gleichsetzt und daher der Reflexion keine vernünftige Grenze setzen kann. (Dagegen sieht Hegel das unter 2. und 3. Gesagte äußerst klar.)

Die theologische Auseinandersetzung mit Hegel ist somit keine Sache von Nuancen und irgendwelchen Mehr-oder-weniger-Betrachtungen. Erst recht nicht von unvermittelten Sprüngen in Orthodoxie oder Orthopraxie, sondern von transzendentallogischen, entscheidbaren Grundfragen. Die Begrenzung der Reflexion durch die Unableitbarkeit des (menschlichen und göttlichen) Anderen sowie durch die Geschichte kann – auf theoretischer, d. h. reflexiver Ebene – nur einsichtige Selbstbegrenzung sein. Diese sichert dem Glauben zugleich seine Intelligibilität wie Unersetzlichkeit durch objektivierendes Denken. Daß, bei der Dialektik der Sachlage, viele Theologen entweder die Unersetzlichkeit oder die Intelligibilität des Glaubens aufzugeben geneigt sind, ist verwunderlich, aber kein Wunder. Von den umrissenen Grundentscheidungen transzendentallogischer Art hängt die Einschätzung der Hegelschen Theologie ab – aber auch die Selbsteinschätzung der christlichen Theologie. Es geht inhaltlich um so grundlegende Konsequenzen wie personale, freie, positive Andersheit Gottes gegenüber der Welt oder dialektische Verklammerung beider, so daß Gott erst in Welt und Menschheitsgeschichte sein eigenes trinitarisches Leben realisiert (die oft undifferenziert nachgeredete These Rahners von der „Einheit" von immanenter und heilsgeschichtlicher Trinität). Es geht um die Bedeutung eines einzelnen, Jesu, in der Geschichte, darin um die Deutung des geschichtlich einzelnen überhaupt, usw. Wer meint, er sei als katholischer oder protestantischer Theologe über „derartige Philosopheme" erhaben, dem sind sie mit ihren Konsequenzen wohl noch nicht in den Kopf oder unter die Haut gegangen. Es ist ein Verdienst von Freys Buch, für solche Auseinandersetzung neues Terrain bereitet und Material gesichtet zu haben – auch wenn er sein Stichwort von der „begrenzenden Reflexion" noch nicht à la hauteur des principes diskutiert hat.

Cullmann, Oscar, *Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum.* Zum Ursprung des Johannesevangeliums. 8° (111 S.) Tübingen 1975, Mohr.

Das nicht allzu umfangreiche, aber reich dokumentierte Buch war zunächst als Einleitung zu einem Kommentarwerk gedacht, erscheint aber nun wegen seiner für diesen Kommentar unangemessenen Länge separat. So erlaubt es der Forschung schon jetzt einen Einblick in die Grundzüge eines noch zu erhoffenden Johanneskommentars des bedeutenden Basler Exegeten. C. kann auf 45 Jahre vor allem religionsgeschichtlicher Vorarbeiten zu diesem Werk zurückblicken, und so bietet das vorliegende Bändchen vor allem eine Synthese vorangegangener Studien zu Herkunft und Eigenart des Johannesevangeliums, aber auch eine Auseinandersetzung mit neuerer Literatur, die seine früheren Ansätze z. T. bestätigt, sowie einige weiterführende Abschnitte, namentlich zur umstrittenen Verfasserfrage des Vierten Evangeliums, zum Ort und zur Zeit seiner Entstehung. – In den ersten vier Kapiteln versucht C. die Voraussetzungen für seine religions- und kirchengeschichtliche Einordnung des JohEv zu schaffen. Seine literarische Einheit darf nach ihm nicht vorschnell in Frage gestellt werden. Sicher steht hinter dem Evangelium ein „johanneischer Kreis", aber der Grundbestand des Evangeliums ist doch der Hand einer einzigen Schriftstellerpersönlichkeit zu verdanken. Er dürfte statt schriftlicher Quellen eher mündliche Traditionen verwendet haben. Auf die johanneische Redaktion geht im wesentlichen nur das 21. Kapitel, vielleicht auch die definitive Anordnung des Textes zurück. Die Absicht des Evangelisten war nach C. vor allem heilsgeschichtlich – vgl. die „These" auf S. 14: „In jedem Einzelereignis des Lebens des *inkarnierten* Jesus will der Evangelist zeigen, daß *gleichzeitig* der in seiner *Kirche gegenwärtige Christus* schon am Werke ist." Hier wird zumindest terminologisch die Theologie C.s erkennbar. Mit der heilsgeschichtlichen Interpretation des Vierten Evangeliums hängt die grundsätzlich hohe Bewertung seiner historischen Zuverlässigkeit zusammen, wofür im einzelnen tatsächlich manche Indizien sprechen (vgl. 23 f.). Noch vor jeder religionsgeschichtlichen Einordnung des JohEv läßt sich zudem aufgrund seiner Sprache und seines Stils nach C. zeigen, daß es „aus einem Gebiet stammt, in dem der Gebrauch des Aramäischen geläufig war" (27), auch wenn sich die Übersetzungshypothesen nicht durchsetzen konnten.

Aufgrund der so gewonnenen Charakteristik des JohEv versucht C. im folgenden seine religions- und kirchengeschichtliche Einordnung. Im Verhältnis zu nichtchristlichen Gruppen wiederholt C. seine bekannten Argumente für eine Nähe des JohEv zum heterodoxen Judentum, namentlich zu Täufergruppen, zu den Essenern von Qumran und zu den Samaritanern. Innerhalb der christlichen Gruppen sind den letzteren vor allem die sog. „Hellenisten" von Apg 6–8 um Stephanus, Philippus sowie die gesamte Gruppe der „Sieben" verwandt. Entscheidend ist die Reserve gegenüber dem Tempel in Jerusalem, die sowohl im Gespräch Jesu mit der Samariterin wie auch bei den Qumranleuten, den Samaritanern und den „Hellenisten" der Apg, vor allem in der Stephanusrede von Apg 7, zum Ausdruck kommt und von der es auch Anklänge im Hebräerbrief und in der Geheimen Offenbarung im Sinne einer Spiritualisierung bzw. christologischen Reinterpretation des Tempels gibt. So sieht C. – nach einem Schema auf S. 56 – Heterodoxes Judentum, Stephanusrede und JohEv in einem „Dreiecksverhältnis", bei dem das heterodoxe Judentum an der Wurzel der beiden zuletzt genannten christlichen Gruppen anzusetzen wäre. Die innere Entwicklung der johanneischen Gruppe denkt sich C. in der Weise, daß mit einer doppelten Begegnung mit dem heterodoxen Judentum gerechnet werden muß: In einer ersten Phase übt das heterodoxe Judentum vor allem Einfluß auf die Entstehung des Vierten Evangeliums aus, mit ersten Gegen-

reaktionen schon auf seiten des Evangelisten (dem C. u. a. Joh 1, 14 in atidoketischer Interpretation zuschreibt), in einer zweiten Phase kommt es dann zur vollen Konfrontation auf der Ebene der johanneischen Redaktion und der Johannesbriefe.

In drei abschließenden Kapiteln fragt C. nach dem Verfasser des Vierten Evangeliums, nach dem Verhältnis des johanneischen Kreises zum historischen Jesus sowie nach Entstehungszeit und -ort dieses Evangeliums. Die Kapitel sind von C. neu ausgearbeitet worden und verdienen besondere Beachtung. Der Verfasser des Vierten Evangeliums muß nach C. sowohl von der charakteristischen Eigenart des Evangeliums wie von dessen Angaben über den Verfasser her bestimmt werden. Beide Argumentationsreihen verweisen in dieselbe Richtung: Einen Jünger Jesu, der nicht aus dem Zwölferkreis stammte, auch kein Galiläer, sondern Judäer war, offenbar Täuferkreisen entstammte und sozial höher gestellt war, – dies unter der Voraussetzung, daß er nach Joh 21, 24 mit dem „Lieblingsjünger" gleichgesetzt werden darf, der seinerseits mit dem „anderen Jünger" von Joh 1, 40 und 18, 15 identisch ist. Die auf den „Lieblingsjünger" bezogenen Passagen des Vierten Evangeliums hält C. für insofern authentisch, als in ihnen auf der Ebene des Evangelisten bereits von dem „anderen Jünger" die Rede war. Sie wären also nicht, wie heute vielfach angenommen wird, samt und sonders Interpolationen der johanneischen Redaktion. Als Abfassungszeit denkt sich C. einen frühen Termin, schon deshalb, weil er im Verfasser einen Augen- und Ohrenzeugen wenigstens eines Teils des im JohEv Berichteten sieht; nach C. könnte der Grundbestand des Vierten Evangeliums vor 70 n. Chr. entstanden und somit das älteste Evangelium sein. Als Ort käme neben Syrien oder sogar noch vor ihm Transjordanien mit seinen heterodoxen Gruppen in Frage, obwohl den sukzessiven Phasen der Entstehung des Evangeliums wohl auch Verlegungen seines Abfassungsortes entsprochen haben dürften. – Zweifellos liegt hier eine geschlossene, durchdachte, auf sehr viel Einzelbeobachtungen basierende Gesamtinterpretation des JohEv vor. C. bleibt trotz aller Hypothesen vorsichtig und abwägend im Urteil. In die religionsgeschichtlichen Hintergründe des Vierten Evangeliums haben seine Vorschläge zweifellos mehr Licht gebracht. Die Lokalisierung dieses Evangeliums, zumindest nach 70 n. Chr., in Transjordanien bleibt beachtenswert. Vielleicht bringt die literarische Forschung wie die Archäologie in diese Frage eines Tages noch mehr Licht. In der Frage der Frühdatierung kann sich der Rezensent nicht recht der Meinung C.s anschließen. Eines der Hauptargumente für sie, nämlich die behauptete Augenzeugenschaft des Evangelisten für wenigstens einen Teil des von ihm Berichteten, steht doch wohl zu sehr auf tönernen Füßen. Nehmen wir als Beispiel die Lazarusgeschichte in Joh 11: Als Judäer mußte Johannes bestens über sie unterrichtet sein. Wie ist es dann aber zu erklären, daß die Geschichte nach einem wachsenden heutigen Konsens mehrere Entwicklungsstadien durchlief, die substantielle Änderungen mit sich brachten, u. a. die Einführung der Marta, wenn nicht sogar schon der Maria zur ursprünglichen Lazarusgeschichte, mit deutlich erkennbaren redaktionellen Eingriffen des Evangelisten selbst (vgl. Schnackenburg). Hier zeigt sich eine durchgehende Schwäche der C.schen Konzeption: M. E. wird bereits im 1. Kapitel über die Schwierigkeiten, die einer literarischen Einheitlichkeit des Evangeliums entgegenstehen, doch mit zu leichter Hand hinweggegangen, sowohl in der Frage vorjohanneischer Quellen wie in derjenigen einer nachträglichen bearbeitenden „johanneischen Redaktion". Am heikelsten ist die Frage nach dem Verhältnis Jesu zu dem hinter dem Evangelium stehenden heterodoxen Judentum. In dem berühmten Logion von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels, das auch im Prozeß Jesu eine Rolle spielt, wird ganz gewiß eine Reserve Jesu gegenüber dem Tempel als einer letzten, unangefochtenen religiösen Größe erkennbar. Aber kann man heute noch eine doppelte Lehre Jesu annehmen, eine mehr „synoptische", galiläische, und eine stärker esoterische, judäische, wie sie C. für das JohEv, innerhalb der Synoptiker aber auch für das „johanneische Logion" Mt 11, 25–27 (das er für authentisch hält) annimmt sowie in Jesu Rede vom „Menschensohn"? Hier werden Grenzen des Entwurfs C.s erkennbar, und so gilt, was er in seinem „Vorwort" (vii) selber fordert und verspricht: „Allerdings ist jene Auffassung erst durch exegetisches Bemühen gewonnen worden und soll in einem legitimen Zirkelverfahren weiterhin durch die Exegese geprüft und bestätigt werden."

J. Beutler, S. J.

Lohse, Eduard, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie* (Theologische Wissenschaft, 5). 8° (171 S.) Stuttgart-Berlin-Köln 1974, Kohlhammer.

Die vom Kohlhammer-Verlag herausgegebene Studienreihe hat sich in kurzer Zeit einen Namen gemacht durch kurze, klar und übersichtlich geschriebene Unterrichtswerke namentlich für evangelische Theologiestudenten. Wir verdanken dem Verf. schon zwei ähnliche Studienwerke, nämlich seine „Umwelt des Neuen Testaments" in der Ergänzungsreihe zum NTD (Grundrisse zum Neuen Testament, 1) und seine „Entstehung des Neuen Testaments" als Band 4 der hier vorliegenden Reihe. In all diesen Werken zeichnet sich L. durch eine bemerkenswerte Klarheit der Darstellung trotz seiner erstaunlichen Detailkenntnis und durch sein sehr ausgewogenes Urteil aus. Diese Vorzüge haben dem ehemaligen Professor von Göttingen und jetzigem ev. Landesbischof von Hannover eine wachsende Anzahl von Freunden auch an katholischen Lehranstalten eingetragen. Der theologische Standort L.s kann am besten im Verhältnis zu Rudolf Bultmann und seiner „Theologie des Neuen Testaments" (Tübingen 1953) beschrieben werden. Mit seinem Göttinger Kollegen H. Conzelmann und dessen vergleichbarem Werk „Grundriß der Theologie des Neuen Testaments" (München 1967) versucht L. über den anthropologischen Ansatz Bultmanns hinauszukommen und den Ausgangspunkt der neutestamentlichen Theologie eher dort zu suchen, wo er nach dem Zeugnis der ntl. Schriftsteller selbst zu suchen ist, nämlich in der Christologie, genauer gesagt im Evangelium von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen als Erlöser und Herrn. Diesem Ausgangspunkt dienen die im „Vorwort" zusammengefaßten beiden Paragraphen. Das eigentliche Werk gliedert sich dann in 6 Hauptteile. Den Ausgangspunkt bildet in Teil I „Die Verkündigung Jesu", womit L., abermals zusammen mit seinem Göttinger Kollegen, vor Bultmann zurück- (oder, wenn man will, über ihn hinaus-) geht. Als zentraler Inhalt der Botschaft Jesu wird die kommende „Herrschaft Gottes" herausgestellt, die zugleich Manifestation des „Wille(ns) Gottes" und des „Erbarmen(s) Gottes" ist. Jesus hat keine Kirche gegründet, wohl aber das „Volk Gottes" um sich gesammelt und in seinem Jüngerkreis, namentlich der symbolischen Zwölfergruppe, als gegenwärtige Realität sichtbar gemacht. Obwohl er weder den Titel des „Messias" noch den des „Menschensohnes" nach L. für sich in Anspruch nahm, band er doch das Heil des einzelnen so an den Glauben an sein Wort, daß die nachösterliche Gemeinde ihn als „Messias, Menschensohn, Herrn, Erlöser" usw. anrufen konnte.

Den entscheidenden Übergang stellt die „Auferstehung Christi" dar, mit der L. den Abschnitt II „Das Kerygma der ersten Christenheit" beginnt, mit Abschnitten über die Christologie, die Eschatologie, die Kirche, Taufe und Abendmahl sowie die Anfänge der Mission. Die Quellenfrage ist hier besonders schwierig, zumal seit die lukanische Eigenart der Apostelgeschichte und ihres Bildes von Verkündigung, Lehre und Struktur der Urkirche durch die Arbeiten nach der sog. redaktionsgeschichtlichen Methode immer mehr ans Licht gekommen ist. Ausgangspunkt bilden also eher vorpaulinische Bekenntnisformeln, Doxologien, Hymnen usw., wie sie von L. schon in seiner „Entstehung des Neuen Testaments" zusammengestellt worden sind. Als Einzelheit sei vermerkt, daß L. (gegen den gleichfalls Göttinger Neutestamentler Joachim Jeremias) die Argumente für die Auffassung des letzten Mahles Jesu als Passamahl nicht für stichhaltig hält (vgl. 68 f.). Konklusion: „Daher wird aus den Abendmahlsworten keine Beziehung zum Passafest erkennbar, und hat ihre Erklärung nicht die Passasituation, sondern nur allgemein die jüdische Mahlsitte vorauszusetzen" (69). – Im III. Hauptteil folgt „Die Theologie des Apostels Paulus", in der L. – nach einer Einleitung über Paulus als „Apostel der Völker" – konsequent nach seinem Ansatz die Christologie und die „Gerechtigkeit Gottes" vor der Anthropologie und Ekklesiologie behandelt. Zugrunde liegen die heute zumeist als echt angesehenen Paulusbriefe (Röm, 1–2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phm). In der paulinischen Eschatologie hebt sich L. von der Position Käsemanns ab, indem er sie weniger von der Apokalyptik als von der Christologie und Rechtfertigungslehre her erklärt. – Erst jetzt folgt in Hauptteil IV die Darstellung der „Theologie der synoptischen Evangelien", mit einem kurzen Vorspann über „Überlieferung der Taten und Worte Jesu". – Als Hauptteil V schließt sich „Die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe" an. Auch hier steht – nach einer

kurzen geschichtlichen Einleitung – die Christologie am Anfang und in der Mitte der Darstellung.

Die Auseinandersetzung mit Bultmann verrät sich auch in der religionsgeschichtlichen Einordnung des Johannesevangeliums, das L. weit weniger in der Nähe von gnostischen als vielmehr von den Qumrantexten sieht, die er ja selbst übersetzt und herausgegeben hat. Die „kirchliche Redaktion" im Vierten Evangelium wird in dem Umfang angesetzt, den Bultmann, J. Jeremias u. a. angenommen hatten. Neuere Arbeiten gehen hier weiter. Auch kommt das Gefälle von Semeia-Quelle und Theologie des Evangelisten nicht so recht in den Blick. – Den Abschluß bildet ein Hauptteil über „Die apostolische Lehre der Kirche", in dem, namentlich in der Christologie, die Deuteropaulinen eine bedeutende Rolle spielen, aber auch die katholischen Briefe und die Johannes-Offenbarung zur Sprache kommen. Die Überschrift ist von L. bewußt neutral gewählt: Es geht ihm nicht in erster Linie darum zu werten, also eine Entwicklung aufzuzeigen, die nach weitverbreiteter Auffassung schon im NT zum „Frühkatholizismus" führt (Käsemann, Marxsen u. a.), als vielmehr die vielgestaltigen Ausdrucksformen darzustellen, die die eine apostolische Botschaft am Ausgang des 1. Jh.s gefunden hat. Dabei wird eine Wertung als solche nicht verurteilt, sondern durchaus gutgeheißen, ja als „Kanon im Kanon" gefordert: Kriterium ist eben das *eine* apostolische Kerygma, das seine Einheit seinerseits im *einen* Evangelium vom gestorbenen und auferstandenen Christus findet.

Die knappe Darstellung läßt den Wert und die Konsequenz des von L. vorgelegten Entwurfs erkennen. Da auf Einzelheiten wenig eingegangen wird, braucht über sie hier auch nicht gestritten zu werden. Stärke und Schwäche des Buches ist sein Ausgangspunkt bei der Christologie und dem im paulinischen Sinne verstandenen „Evangelium" vom gestorbenen und auferstandenen Jesus als Christus. Ist die starke Konzentration des christologischen Kerygmas auf Tod und Auferstehung Jesu die einzig mögliche, neutestamentliche, christliche? Gewiß, L. erwähnt auch die Verlegung der österlichen Doxa auf den irdischen Jesus bei Johannes. Dafür kommt der christologische Entwurf etwa der Logienquelle (zu der einschlägige Werke kaum genannt werden) etwas kurz weg, in dem, wie L. mit Recht bemerkt (114), Leiden und Auferstehung Jesu keine Rolle spielen. Es gab, wie H. Kessler (Die theologische Bedeutung des Todes Jeus, Düsseldorf 1970) gezeigt hat, eine frühchristliche Soteriologie, die das Heil noch nicht mit Tod und Auferstehung Jesu verband. Schlägt hier der reformatorische Ansatz L.s durch, nach dem als „Kanon im Kanon" eben doch undiskutiert Paulus vorausgesetzt wird, mit seiner bereits hellenistisch-judenchristlich beeinflußten Soteriologie? Und lägen nicht in einer Soteriologie, die stärker vom irdischen Jesus, seinem Wort wie seiner Praxis, ausgeht, auch Ansatzpunkte für eine heutige Verkündigung Jesu, gerade auch an die Jugend, auch – es sei gestattet – an die der Göttinger Universität? Hier stellt sich das zunächst von L. zurückgestellte anthropologische Problem erneut und dringlich: Ist der hier vorgelegte Entwurf nicht letztlich objektivistisch, sieht er nicht zu sehr ab vom „Sitz im Leben" sowohl des Theologen selbst wie seiner Leser? Auch unter einer anderen Rücksicht scheint die Auseinandersetzung mit Bultmann und den radikalen Anhängern seiner Schule nicht bis auf den Kern des Problems vorgetrieben zu sein. L. schließt sein Werk mit dem Satz: „Als historische und zugleich systematische Disziplin möchte dahier die nt.liche Theologie der Aufgabe dienen, hinter und in der Vielfalt der Worte das eine Wort vernehmbar und hörbar zu machen – das Wort vom Kreuz, das uns nichts anderes wissen läßt als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten (1. Kor 2, 2)" (164). Von diesem „einen Wort Gottes" ist freilich wenig die Rede. Die Möglichkeit seines Ergehens wird problemlos vorausgesetzt und die Theo-logie von der Christologie stark verdunkelt. Wer ist dieser Gott, als dessen Repräsentant Christus in der Welt erscheint, was heißt es, daß er „in der Fülle der Zeit in seinem Sohn zu uns gesprochen hat" (Hebr 1, 1): Mit solchen Fragen wird der Leser diesen sonst wertvollen „Grundriß der neutestamentlichen Theologie" aus der Hand legen.

J. Beutler, S. J.

Piolanti, Antonio (Hrsg.), 1. *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero* (438 S.); 2. *San Tommaso e l'odierna problematica teologica. Saggi* (364 S.); 3. *San Tommaso e il pensiero moderno. Saggi* (334 S.) (Studi Tomistici 1–3). Je Gr. 8°, Roma 1974, Città Nuova.

Die „Pontificia Accademia di S. Tommaso" hat anläßlich des 700. Jahrestages des Todes des hl. Thomas von Aquin vier Bände von Studien veröffentlicht, die sich von verschiedenen Ansätzen her auf das Werk des Aquinaten beziehen. Hier werden die ersten drei Bände berücksichtigt; der 4. Bd. soll getrennt besprochen werden. An diesem Unternehmen, das wohl das größte der vielen Thomas-Festschriften vom Jahre 1974 sein dürfte, haben sich bekannte Forscher aus mehreren Nationen beteiligt.

Der 1. Bd. hat als Thema die Quellen und die Wirkungsgeschichte des thomanischen Denkens. Im Vorwort weist *E. Gilson* darauf hin, daß das Denken des Thomas (und im Zusammenhang damit das des Aristoteles) auch heute noch für die Theologie seine Gültigkeit hat. Bezugnehmend auf heutige Versuche, sich anderswoher die rationalen Hilfsmittel für eine menschliche Aneignung der Offenbarung zu beschaffen, schreibt er: „Es ist kaum glaubhaft, man könne eine materialistische oder atheistische Philosophie als mögliches Werkzeug zur Reform der christlichen Theologie empfehlen" (8 f.). Im 1. Teil des Bandes werden einige Quellen der thomanischen Lehre aufgespürt: Aristoteles, Avicenna, vor allem aber Augustinus, dann einige mittelalterliche Autoren, besonders Petrus Lombardus. Im 2. Teil behandeln sieben Aufsätze den Einfluß des Aquinaten auf Denker der Folgezeit. Von besonderem Interesse sind die gut dokumentierten Studien *Stefan Swieżawskis* über den Thomismus des ausgehenden Mittelalters, ferner *Heribert Schaufs* Beitrag: „Thomas von Aquin als theologischer Kronzeuge auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860." Aus letzterer Studie erfahren wir, daß die spekulativen dogmatischen Fragen auf dieser Synode unter Zuhilfenahme der Sichtweise und der Lösungen von Thomas angegangen und beantwortet wurden: die Lehre über das Mysterium und den Glauben gegen den damaligen Rationalismus, die Lehre über die Freiheit und das Ziel Gottes bei der Schöpfung. Bedenkt man, daß dieselben Fragen und dieselbe Lehre kurz nachher in der ersten der zwei dogmatischen Konstitutionen des Vaticanum I wiederkehrten, so kann man die Bedeutung ermessen, die auf diesem Weg die Lehre des Thomas für die Universalkirche erhalten hat. Das Ergebnis, zu dem der Verf. gelangt, lautet: „Die Synodalen 1860 haben in Thomas einen Lehrer erblickt, auf den sie sich stützend das aussprachen, was ihnen für die Gegenwart und Zukunft wichtig erschien" (324).

Im 2. Band werden, nach einem Vorwort Piolantis, einige Fragen der heutigen theologischen Problematik mit dem Ziel besprochen, den Beitrag an den Tag zu bringen, den Thomas zu ihrer zeitgemäßen Lösung liefern kann. Der Problemkreis umfaßt die natürliche Theologie, die Christologie, die Mariologie, die Lehre über die Engel, den Menschen, das Amtspriestertum. Ich weise nur auf den Essay von *U. Degl'Innocenti*, O. P. hin, der sich die Frage stellt: „Cur viae S. Thomae sunt quinque?" Die Antwort beruht auf der Feststellung, daß die Sinnenwelt, von der letzten Endes unsere Gotteserkenntnis ihren Ursprung hat, fünf und nur fünf metaphysische Aspekte aufweist, nämlich ihre kontingente Existenz und die vier aristotelischen Ursachen: Materie, Form, Wirkursache, Ziel.

Der 3. Band beinhaltet Studien über die Beziehungen zwischen Thomas und dem modernen philosophischen Denken. Als erster kommt ein kurzer Aufsatz *Gilsons:* „Propos sur l'être et sa notion." Darin gibt G. seine schon bekannte Position über die Erkenntnis des Seins wieder (vgl. z. B. das Werk: Réalisme thomiste et critique de la connaissance, Paris 1939): der erste und allgemeinste Begriff, den unser Verstand von den Sinnesdaten abstrahiert (so wie er die Form aus der Materie abstrahiert) ist der Begriff des Seienden *(ens)* (14). Unser Verstand sieht das Sein im Sinnlichen, so wie er die anderen ersten Prinzipien sieht (11). Von da rührt die Position G.s gegenüber dem Idealismus her, „dem Krebs, der seit dem 19. Jahrhundert die Philosophie zerfrißt. Um dieses Unheil zu bekämpfen, wollten ihm zahlreiche Thomisten die thomanische Lehre von der Erkenntnis entgegensetzen; damit aber würde man die Ochsen hinter den Pflug spannen, weil die Widerlegung des Idealismus nicht eine Sache der Erkenntnislehre, sondern der Metaphysik ist" (13). Mit anderen Worten - und dies ist zweifelsohne mit dem Hinweis auf die

zahlreichen Thomisten gemeint – der Weg einer introspektiven Analyse unserer bewußten und intentionalen Handlungen, um das zu thematisieren, was wir einsichtig und rational tun, wenn wir erkennen und so zu einer ausdrücklichen und begründeten Erkenntnis der zwei korrelativen Termini *mens – ens* gelangen, wird von G. als nicht gangbar beurteilt, oder jedenfalls als nicht imstande eine gültige Antwort auf die Frage des modernen Denkens seit Descartes und Kant zu geben.

Ähnliches gilt, nach der Meinung des Rez., für den Aufsatz *L. Bogliolos:* „Realismo moderno e realismo tomista." Auch B., wie Gilson, setzt seine Überlegungen zur ontologischen Tragweite der menschlichen Erkenntnis auf die These an, nach der „Erkennen wesentlich Sehen ist" (45). Nun findet eine solche These die volle Übereinstimmung Kants, für den ebenfalls Erkennen Anschauen ist. Bekanntlich beginnt die Transzendentale Ästhetik der Kritik der reinen Vernunft mit der programmatischen Aussage: „Auf welche Weise und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung" (A 19 = B 33). Dieser Text eröffnet nicht nur die KrV, sondern hat auch unzählige Parallelen im Laufe des ganzen Werkes, so daß Heidegger zu Recht ihn folgendermaßen erläutern konnte: „Für alles Verständnis der KrV muß man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist primär Anschauen" (Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1965, § 4, S. 29). Nachdem B. dasselbe Grundprinzip wie Kant aufgestellt hat, unterscheidet er sich wohl von Kant bezüglich der *quaestio facti:* Für Kant ist die einzige Anschauung, mit der der Mensch ausgestattet ist, eine sinnliche Anschauung, die uns die *Erscheinungs*wirklichkeit vermittelt, für B. dagegen besitzt der Mensch eine intellektuelle Anschauung, mit der er die *wahre* Wirklichkeit, das Sein erreicht. Denn „die Natur und das Wesen des Verstandes ist, das Sein zu sehen" (45). Aber „die Analogie zwischen sinnlichem und intellektuellem Anschauen" (44), d. h. das Grundprinzip, nach dem Erkennen Anschauen ist, führt nicht weiter als zu einer Pattposition zwischen dem kantischen Phänomenismus und dem thomistischen Realismus. Der Unterschied bezüglich des Untersatzes in der Argumentation über die Gültigkeit der menschlichen Erkenntnis läßt sich nicht allein aufgrund dieser intuitiven Auffassung der Erkenntnis beseitigen. Nach meinem (und mehrerer Thomisten heute) Dafürhalten bleibt ein einziger Ausweg aus der Pattsituation übrig, daß man nämlich die vereinfachende und irreführende Analogie mit dem Sehen beiseite läßt und die *menschliche* Erkenntnis in dem, was ihr eigentümlich ist, introspektiv untersucht. Dies führt zur Anerkennung, daß die menschliche Erkenntnis eine dreigliedrige Struktur aus (sinnlicher) Erfahrung, Einsicht und Urteil ist. Wobei die Struktur keineswegs eine unmittelbare (d. h. nicht deduktive) Erkenntnis der Wirklichkeit ausschließt. Unsere Erfahrung, Anschauung, Wahrnehmung des Seins (63) geschieht durch eine aus drei unterschiedenen Handlungen bestehende Struktur. Dies ist offensichtlich die Lehre des Aquinaten, für den nicht nur alle unsere Erkenntnis mit der Sinneserfahrung anfängt (59–62), sondern auf diese eine „duplex mentis operatio" folgt, so daß die Wahrheit (und damit die eigentliche Erkenntnis der Wirklichkeit) erst im Urteil stattfindet (vgl. u. a. De veritate q. 1, a. 3; Summa Theol. I, q. 16, a. 2). Der Rez. findet die Tatsache sehr bezeichnend, daß der Verf. in einem Aufsatz, der das Ziel hat, zu zeigen, wie nach Thomas der Mensch die Wahrheit und das Sein zu erreichen vermag, nur einmal vorübergehend in einer Fußnote vom Urteil spricht (48, Anm. 14). Wenn sich nun erst im Urteil (das Wahre und) das Falsche findet, dann gibt es erst im Urteil die Erkenntnis der Wirklichkeit, da Wahrheit und Sein korrelativ sind. Dementsprechend bedeutet „einen Begriff von den Sinnesdaten her bilden" noch kein „Sehen der Dinge als existierend" (63). Vielmehr muß man noch die Richtigkeit des Begriffs nachprüfen und so über den Begriff zum Ja oder Nein (zur Setzung) des Urteils fortschreiten.

Leider sind in mehreren Beiträgen nicht wenige Druckfehler stehen geblieben. Namentlich im 1. Bd. S. 12 Z. 13 ist der Text anscheinend durch Auslassen einer Zeile (aufgrund eines Homoioteleuton) unverständlich geworden. Bei der französischen Übersetzung des Textes „secundum rei veritatem causa prima est supra ens, inquantum est ipsum *esse* infinitum, ens autem dicitur quod finite participat *esse*"

springt der gedruckte Text vom ersten l'être *(esse)* zum zweiten über (der lat. Text in: In librum de causis expositio, prop. VI: ed. Pera, Marietti 1955 n. 147 p. 47).

G. B. Sala, S. J.

Ricken, Friedo, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Hypomnemata, 46). Gr. 8° (168 S.) Göttingen 1976, Vandenhoeck & Ruprecht.

Diese mustergültige Abhandlung ist aus einer Dissertation bei Ernst Tugendhat hervorgegangen. In der Einleitung gibt der Verf. den Ausgangspunkt seiner Untersuchung an und skizziert deren Verlauf. Die Literatur zum aristotelischen Lustbegriff beschränkte sich bisher mit wenigen Ausnahmen auf die Auswertung von zwei Texten der Nikomachischen Ethik in Buch VII und X, der Kürze halber A und B genannt. Im Vordergrund standen literarhistorische Fragen. Sachfragen wurden nur auf der Grundlage von A und B erörtert. Andere Stellen und Gesichtspunkte blieben dafür unberücksichtigt. Ihnen liegt aber dem Anschein nach ein anderer Lustbegriff zugrunde als den Texten A und B. Während diese die Lust an die Tätigkeit binden, wird in jenen der Begriff der Lust durch das Streben und das Gute eingeführt. Wie läßt sich das vereinbaren? Die Untersuchung zeigt, daß A und B erst verständlich werden, wenn man Gesichtspunkte heranzieht, die in A und B verdeckt sind, dagegen in den anderen Stellen deutlich hervortreten. Die bisherige Engführung in der Betrachtung der Lust hat die Einsicht verhindert, daß Lust und Unlust zu den Grundbegriffen der aristotelischen Ethik gehören. Trendelenburg hat diese Zusammenhänge zwar gesehen und in seiner in systematischer Absicht geschriebenen Arbeit „Die Lust und das ethische Prinzip" (1867) zur Bestätigung auf Aristoteles verwiesen, ohne indes Aristoteles interpretieren zu wollen. Dies hingegen ist die Absicht der vorliegenden Studie.

Sie beginnt damit, die Unklarheiten und anscheinenden Widersprüche in den beiden Lustabhandlungen A und B herauszuarbeiten und nach der Widerspruchsfreiheit beider zu fragen. Der Widerspruch läßt sich beheben, wenn man den Begriff der Lust durch den des Strebens einführt (I). Dieser zunächst bloß als Interpretationshypothese angenommene Zusammenhang wird dann durch die Interpretation der Texte außerhalb von A und B bestätigt und weiter differenziert, da Streben und Lust bei Aristoteles eine mehrfache Bedeutung haben und Lust wie Streben nicht ohne das Gute verständlich sind. Dem Begriff des Guten und seinen verschiedenen Bedeutungen in der Nikomachischen Ethik wendet sich darum das nächste Kapitel zu (II). Drei Bedeutungen sind dabei zu unterscheiden: Gut im Sinne „des Guten von etwas", insbesondere das Gut des Menschen; gut im Sinne des Attributs, als Adjektiv oder Adverb (guter Künstler, guter Mensch); endlich als Substantiv mit unbestimmtem Artikel (ein Gut, Güter). Um das Verhältnis der Lust zum Guten des Menschen zu klären, gilt es zuerst die elementarste Form der Lust, die körperliche Lust zu untersuchen (III).

Als Ergebnis kann festgehalten werden: einmal die Bestätigung von I (der Begriff der Lust kann nur durch den des Strebens eingeführt werden); dann: für das Tier sind nur die Tätigkeiten lustvoll, durch die es seine ihm eigentümliche Leistung, sein Sein vollbringt; die Lust ist für es die einzige Weise, sich zu seinem Sein zu verhalten. Alle streben nach Lust, weil sie nach Leben streben. Die Lust des körperlich Angenehmen ist aber erscheinendes Gut, weshalb die Möglichkeit der Täuschung besteht. Das Sein, auf das sich die körperliche Lust bezieht, ist die Tätigkeit der biologischen Erhaltung des Individuums oder der Art.

Die Frage, wie sich der Mensch durch Lust oder Unlust auf sein Sein als Mensch, d. i. als Vernunftwesen, bezieht, bleibt noch offen. Ihrer Beantwortung sind die nächsten Kapitel zugedacht. Da nach Aristoteles auch die Affekte (πάθη) von Schmerz und Lust begleitet sind, muß gefragt werden, wie sich der Begriff dieser Lust zu dem bisher aus A und B erarbeiteten und zum Begriff der körperlichen Lust verhält, was in Kap. IV dargelegt wird. Zum Affekt gehört, daß die Annahme eines angenehmen oder unangenehmen Sachverhaltes vorliegt, was besagt, daß er das Strebevermögen bewegt. Die Analyse der einzelnen Affekte zeigt, daß sich der Mensch in Lust und Schmerz der Affekte auf das Sein des Menschen als vernünftiges und soziales Wesen bezieht, bzw. auf sein Ansehen oder das Bewußtsein und Sich-Zeigen seines Seins. Dieser Bezug wird aber durch eine Vorstellung vom Gut des Menschen und durch die

Annahmen angenehmer oder unangenehmer Sachverhalte vermittelt. Eben das ist auch der Grund, warum sich der Mensch im Affekt täuschen und sein wahres Sein verfehlen kann: jene Annahmen können wahr oder falsch sein; die Reaktion, zu der der Affekt disponiert, liegt ebenfalls auf der Ebene des Anscheins (V).

Wie kommt es nun zur wahren Selbstverwirklichung? Das untersucht Kap. VI über Lust und ethische Areté in ausführlicher Interpretation sowohl direkter Aussagen wie indirekter Hinweise der Texte. Es zeigt sich dabei, daß die Möglichkeit, sein wahres Gut zu verfehlen, durch die ethische Areté ausgeschaltet wird; sie ist jene Verfassung des an sich nicht vernünftigen Strebevermögens, die durch Erfahrung und Gewöhnung gewährleistet, daß die nicht vernünftigen Strebungen bezüglich der körperlichen Lust und der Lust und Unlust der Affekte nur aufkommen, soweit sie mit der vernünftigen Strebung, d. i. der von der wahren Annahme über das Gut des Menschen geleiteten Strebung, übereinstimmen. Indem dieses vernünftige Streben durch keine widervernünftige Strebung behindert wird, entfaltet es sich mit einer ihm eigenen Lust, die nur der gute Mensch kennt.

Die Untersuchung über den Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik ist damit abgeschlossen. Es folgt noch ein Kapitel (VII) über den Beitrag des Aristoteles zur Diskussion des Lustbegriffs in der sprachanalytischen Philosophie. Zu diesem Zweck werden die Thesen Gilbert Ryles über den Lustbegriff sowie die Einwände, die dagegen erhoben werden, und die ergänzende Theorie C. C. W. Taylors dargestellt und mit der Lösung des Aristoteles verglichen. Dabei zeigt sich der Vorzug der aristotelischen Lehre in der Differenzierung des Begriffs des Strebens, der es erlaubt, den durch das Streben eingeführten Begriff der Lust auch gegenüber Einwänden zu verteidigen, welche die bisherige Theorie der sprachanalytischen Philosophie nicht lösen konnte.

Zu Seite 28–29 und Anm. 10 sei eine Bemerkung erlaubt: Die Tätigkeit eines Organs oder Werkzeugs ist das Ziel und der Zweck, um deswillen das Organ, das Werkzeug ist und entsteht. Das kann man zwar nicht, wie Aristoteles will, auf die Tätigkeit der Lebewesen und des Menschen und deren Sein übertragen; aber ist die Beziehung der spezifischen Tätigkeit zum Lebewesen nur die einer Wirkfolge, nicht auch eine Finalbeziehung aufgrund zwar nicht eines intentionalen Strebens, aber eines Naturstrebens, das identisch ist mit der Spontaneität des Lebendigen? Allerdings wird auch so das Ziel und der Zweck der Lebewesen und das Sein des Menschen als dessen Ziel bei Aristoteles nicht hinreichend bewiesen und der Schluß des Verf.s, daß die aristotelische Ethik auf einer unbewiesenen Voraussetzung beruht (29), bleibt in Kraft.

Die Abhandlung, die in einer dichten Sprache auf wenig Raum (Haupttext 114 S.) eine Fülle von Einsichten vermittelt, schließt mit Anmerkungen, die sehr differenzierte Auseinandersetzungen mit der Literatur und anderen Interpretationen der Texte enthalten, einem Literatur-, einem Namen- und einem umfangreichen Stellenverzeichnis (160–168). W. Brugger, S. J.

Acham, Karl, *Analytische Geschichtsphilosophie.* Eine kritische Einführung (Alber-Broschur Philosophie). 8° (390 S.) Freiburg 1974, Alber.

Geschichtsphilosophie hat immer wieder versucht, den Sinn der Geschichte zu deuten. Aber eben dieser Anspruch auf Sinndeutung hat auch immer wieder zu der kritischen Frage geführt, mit welchem Recht ein Wissen um Wesen, letzte ursächliche Zusammenhänge, Ziel und Sinn der Geschichte behauptet werden kann. Diese erkenntniskritische Grundlagenforschung bezieht sich selbstverständlich nicht nur auf Geschichtsphilosophie als solche, sondern auch auf ihren Gegenstand, die Geschichte selbst. Ist sie überhaupt möglicher Gegenstand einer Wissenschaft? Bekanntlich wurde das schon in der griechischen Philosophie geleugnet. Auch die gewaltigen geschichtsphilosophischen Leistungen des Deutschen Idealismus führten zu einer neuen Reflexion über die Vorfragen, die Logik und Methodenlehre der Geschichtswissenschaft, vor allem in Abgrenzung gegen die exakten Wissenschaften.

Um diesen Fragenkreis geht es auch in dem vorliegenden Buch. Schon der Titel weist darauf hin, daß es sich „vornehmlich auf jene Variante der zeitgenössischen Theorie der Geschichtswissenschaft" bezieht, die „in der methodologischen Tradition der neopositivistischen und sprachanalytischen Philosophie steht".

Man wird es der analytischen Geschichtsphilosophie zubilligen müssen, daß sie die Schwierigkeiten der Geschichte als Wissenschaft schonungslos aufdeckt.

A. charakterisiert die Geschichtswissenschaft „als die Erforschung der sozial relevanten Erfahrungen und Ziele sowie der dadurch gelenkten Handlungen von Individuen und Gruppen in der Vergangenheit. Sie beschreibt und erklärt dabei die Determinanten ihrer natürlichen und sozialen Umwelt, welche jeweils durch die Handlungen vorhergehender Generationen mitgeformt sind" (18 f.). Jedes der wichtigeren Begriffswörter dieser Umschreibung stellt Probleme. Z. B.: Was ist sozial relevant? Wie unterscheidet sich beschreiben und erklären, besonders wenn man eine kausale Erklärung von einer genetischen Beschreibung oder Erzählung abheben will? Diese Fragen werden heute in einem neuen Rahmen angegangen, und es ist die Absicht des Verf., „einen Überblick über die zeitgenössische Diskussion von Grundlagenproblemen der Geschichtswissenschaft aus der Sicht der analytischen Geschichtsphilosophie zu vermitteln", einen Überblick, der nicht nur berichtet, sondern ständig auch kritisch prüft, einschränkt und ergänzt.

Der erste Hauptabschnitt handelt vom *Gegenstand historischer Interpretationen*, und zwar zunächst vom Verhältnis von Tatsachen und Theorien. Es wird dabei unterschieden zwischen einer vorgegebenen Datenmasse und den geschichtswissenschaftlichen Fakten im engeren (eigentlichen?) Sinne, die bereits irgendwie geformt sind. Man weist auf apriorische Perzeptionsschemata hin, welche die Faktizität des Gegenstandes wesentlich mitbestimmen. Es gibt bestimmte Kriterien, nach denen die Phänomene zu eigentlichen Tatsachen verdichtet werden. Und da nicht alle Fakten geschichtlich bedeutsam sind und daher unter ihnen zu wählen ist, kommen noch einmal Kriterien der Auswahl hinzu. Der Historiker kommt vielfach an derart vorgeformtes Quellenmaterial heran, ohne daß er immer feststellen kann, nach welchen Bewertungsnormen es gesammelt und dargestellt ist. Jedes vorgefundene Faktum ist zugleich Deutung, und der Gelehrte, der die Quellen prüft, arbeitet auch selbst in einem ihm eigenen Verstehenshorizont und mit ihm eigenen Forschungs- und Auswahlprinzipien, die zu hinterfragen wären. Auch die Hilfswissenschaften, bei denen er Anleihen machen muß, sind standortbedingt (z. B. die Sozialwissenschaften). – A. anerkennt diese Schwierigkeiten der Geschichtsforschung. Daß es aber verschiedene Systeme für unsere Weltorientierung gibt, kann, so sagt er, noch nicht heißen, daß sie wie Monaden beziehungslos nebeneinander stehen und das eine genau soviel oder sowenig wert ist wie das andere. Wie in den „exakten" Wissenschaften die Gegenstände von den Forschern mit unterschiedlichen Mitteln angegangen und verschieden tief erfaßt werden, so auch in der Geschichte: Die einzelnen Geschichtstheorien unterscheiden sich in den angewandten Mitteln, in der Sprache, Symbolik, Apparatur, den zugrunde liegenden Hypothesen usw. Sie haben jedoch eine gemeinsame Grundlage: eine vorgegebene Wirklichkeit, die sie zu erfassen und zu deuten versuchen. So gibt es auch in der Geschichtswissenschaft veränderliche und unveränderliche Elemente. Und gerade diese veränderlichen Wissenselemente sind es, „wo der Erkenntnisfortschritt zu Hause ist" (64).

Der Verf. unterscheidet dann zwischen verschiedenen Interpretationsebenen. Die erste, analytische, antwortet auf die Frage: „Was ist das?", die zweite, die deswegen kausal genannt wird, auf die Frage: „Warum ist das?" Praktisch werden die beiden Ebenen immer miteinander verbunden sein.

Von dem her, was wir bereits über die analytische Geschichtsphilosophie gehört haben, leuchtet ohne weiteres ein, daß viele ihrer Anhänger alle „metaphysischen" Sätze im Rahmen der Geschichtswissenschaft ablehnen. Die Geschichte selbst hat „keinen Raster". Er wird ihr vom Historiker erst übergestülpt und teilt so die Relativität seines Standorts und seines Systems. A. antwortet auf diese Ablehnung: Die Wirklichkeitsbezogenheit der Geschichtswissenschaft verschafft auch bestimmten „metaphysischen Theorien" wissenschaftliche Dignität. Auch wenn sie nicht absolut zu setzen sind, können sie doch eine regulative Funktion haben. Auch die Tatsache, daß Geschichtsdarstellungen immer wieder veralten und neu geschrieben werden müssen, spricht nicht dagegen. Die Forschungstechnik schreitet fort, neue Mittel der Sichtung werden verfügbar und von jeder neuen Epoche aus eröffnet sich eine neue Perspektive auf die Vergangenheit.

Daß der weltanschauliche und systematische Standort eines Historikers seine Darstellung beeinflußt, ist allbekannt. Zu den Vorgegebenheiten der wissenschaftli-

chen Forschung gehört auch das forschende Subjekt mit seiner Eigenart. A. weist darauf hin, daß auch solche stark subjektiv bedingten Erzeugnisse von Nutzen sein können, sofern nur ihr Apriori bekannt ist.

Im zweiten Hauptabschnitt über die *Form historischer Erklärungen* wird die Eigenart der Geschichtswissenschaft besonders durch die Stellungnahme zur „covering law theorie" (K. R. Popper, C. G. Hempel) weiter geklärt. Diese Theorie besteht in einem geschichtsmethodologischen Schema, das einen deduktiv-nomologischen mit einem induktiv-probabilistischen Aspekt verbindet. Die allgemeinen Gesetze sind nicht im Objektfeld der Geschichte begründet, jedenfalls nicht verpflichtend, deswegen auch keine eigentlichen Theorien, sondern nur Quasi-Theorien. Was man hermeneutisch daraus folgern muß, scheint wiederum die Skepsis zu bestätigen. A. schränkt wieder ein: „Wollte man ... aus dem Umstand, daß es die Geschichtswissenschaft so gut wie ausschließlich mit probabilistischen Thesen zu tun hat, ableiten wollen, daß sie nicht den Forderungen der Kausalitätskonzeption genüge, so wäre dieser Schluß nur unter der stillschweigenden Voraussetzung möglich, daß man allein strikt deterministische Gesetze als Kausalgesetze zu betrachten gewillt ist" (168).

Es folgen weitere methodologische Untersuchungen, z. B. über kausale und funktionale Erklärungen in der Geschichte. Zur Eigenart (wohl nicht nur) der Geschichtswissenschaft gehört es, daß Phänomene gesetzmäßig miteinander verkoppelt sind, ohne daß man sicher sagen könnte, welches von beiden das andere verursacht hat. Man kann also die Formel „Wenn A, dann B" nicht immer kausal auslegen. Sicher ist oft nur, daß sie „funktional" zusammengehören.

Das dem nur kausal bedingten entgegengesetzte zweckbestimmte Handeln wird untergeteilt in intentional und teleologisch. Das Wort „teleologisch" wird dabei auf jene Ziele oder Zwecke eingeschränkt, die überindividuell oder gar „suprahuman" sind. Es kann sich dabei um einen innerweltlichen oder auch kosmisch überweltlichen Endzustand handeln, dem die einzelnen zustreben und von dem her sie einen bestimmten Stellenwert erhalten. Wo eine solche Konzeption ideologisch verengt wird, ergeben sich für die Forschungs- und Darstellungsdirektiven große Gefahren, vor allem die einer personfeindlichen totalitären Geschichtsdeutung. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage zu klären, was den Lauf der Dinge vorzugsweise bestimmt, allgemeine Gesetzmäßigkeiten oder individuelle (bzw. kollektive) Spontaneität. Wobei m. E. ein Gegensatz erst entsteht, wenn man an die Stelle von Spontaneität Freiheit setzt. Es ist A. zuzustimmen, wenn er gegenüber der analytischen G.-Philosophie darauf hinweist, daß nicht jeder Versuch, gewisse Generallinien des historischen Geschehens aufzuzeigen, als spekulativer Dogmatismus gedeutet werden muß.

Im dritten Hauptabschnitt über die *Pragmatik historischer Darstellungen* werden die Fragwürdigkeit historischer Aussagen und die sich scheinbar daraus ergebenden Konsequenzen noch einmal zusammengerafft vor Augen geführt und wird versucht, die Mitte anzuzeigen, die weder den Schwierigkeiten ausweicht, noch vor ihnen einfach kapituliert. Wie wir sahen, sind die Gefahren für eine objektive Gültigkeit historischer Darstellungen Legion. Die analytische G.-Philosophie und verwandte Richtungen scheinen daher mit Recht zu behaupten, jede kategorische Aussage sei dogmatisch und ideologieverdächtig. Es hilft auch nicht, wenn man sich darauf beschränken will, jedes Zeitalter nur „immanent" zu beurteilen. Denn erstens gibt es keine durchgängig und einheitlich von einem bestimmten Wertkosmos getragenen Epochen, und wenn es sie gäbe, bedürfte man zu ihrer Abgrenzung bereits „transzendierender" Maßstäbe.

A. setzt gegenüber den geschichtstheoretischen Skeptikern am richtigen Punkte an, um aus dem Labyrinth herauszukommen. Eine die Möglichkeit objektiver geschichtlicher Aussagen und Deutungen begründende Geschichtstheorie muß nach zwei Richtungen hin sicheren metaphysischen Boden gewinnen: In Richtung auf das forschende und geschichtsschreibende Subjekt hin und in Richtung auf seine Gegenstandswelt, auf das ihm letztlich sachlich Vorgegebene hin. Die erste Richtung führt zur philosophischen Anthropologie mit ihren Verzweigungen, die andere zum Ansichsein bestimmter Gegebenheiten. Da es sich bei der Geschichte jedoch auch bei der Vor-Gegebenheit, der Datenmasse, vorwiegend um facta humana handelt, bilden beide Richtungen nur zwei Aspekte ein und derselben Aufgabe.

Hinter dem Wandel des Geschichtlichen wird die Möglichkeit einer bleibenden Wesensstruktur des Menschen sichtbar, aus der sich gewisse unbedingt geltende Gesetze ableiten lassen. Von ihnen her kann man dann auch den Wert der verschiedenen Geschichtstheorien prüfen. Freilich die crux der Theoretiker der Geschichtswissenschaft ist damit noch nicht überwunden. Denn eben die Entwicklung der Geschichte ist es, die unser Wissen um das menschliche Wesen erweitert und verändert.

Das Buch zeigt den heutigen Stand der geschichtstheoretischen Diskussion auf und gibt Fingerzeige weiterzukommen. Ob sie zu der erwünschten geschichtswissenschaftlichen Hermeneutik führen werden? G. Fr. Klenk, S. J.

Schult, Arthur, *Weltenwerden und Johannesapokalypse.* 8° (384 S.) – Ders., *Die Weltsendung des Heiligen Gral im Parzival des Wolfram von Eschenbach.* Kl. 8° (161 S.) Bietigheim 1976/1975, Turm-Verlag.

Von der heutigen, durchwegs konfessionell gebundenen Fachexegese her gesehen, ist Sch. ein Außenseiter, allerdings ein ungemein anregender, bereichernder Außenseiter. Wir hatten schon öfter Gelegenheit, in dieser Zeitschrift größere und kleinere Werke von ihm zu besprechen; so – um nur die größeren Arbeiten zu nennen – im 45. Jg., S. 620 f., „Das JohEv als Offenbarung des kosmischen Christus" (ein Werk von 516 S.) und im 47. Jg., S. 141 ff., „Astrosophie als kosmische Signaturenlehre des Menschenbildes" (2 Bde., zus. 718 S.). Beide Titel sowie Umfang der Bücher verraten, wie sehr bei Sch. das in der kirchlichen Mystik und Tradition vernachlässigte Kosmische bestimmend ist und ausführlich behandelt wird. Wie Sch. sagt, hatte ihn schon als Schüler das Verhältnis von *Glauben und Wissen* ungemein beschäftigt; später, wo er als angesehener Pädagoge eine Privatschule in Oberstdorf leitete, könnte man die ihn beschäftigende Problematik zutreffender als das Verhältnis von *Glauben und Gnosis* bezeichnen. Sch., geb. 1893 und katholischer Abkunft, spürte in der damals gebräuchlichen Dogmatik und Katechese Lücken und Mängel. Er betont zwar, daß an die Gewißheit echten Glaubens kein menschliches Wissen heranreiche, daß vertrauender Glaube zu Gott mehr ist als alles geistige Schauen. Er unterstreicht, daß echte Gnosis Glauben *voraussetzt* und nur aus ihm erwachsen kann: „Nur aus der Opferkraft des Lammes heraus kann das Buch geöffnet werden" (113), d. h. nur Christus der Gekreuzigte löst für die Glaubenden das Buch mit den Siegeln der Weltgeheimnisse. Doch Sch. sieht das Moment einer auch im Glauben vertretbaren Gnosis in der offiziellen Kirchenlehre zu stark verkümmert, ja unterdrückt.

So ist es zu verstehen, daß er sich durch Jahre hindurch verschiedenen esoterischen Richtungen bzw. Literaturen zuwendet, besonders lange Zeit hat er der Steinerschen Anthroposophie und der Christengemeinschaft nahegestanden. Doch er konnte sich nie zu irgendeiner Richtung vollends bekennen, er suchte und ging seinen eigenen Weg. Zumal zu R. Steiner und seiner Lehre bestimmte ihn die letzten 25 Jahre seines Lebens – Sch. starb 1969 – sehr dezidiert ein kritisches, im Tiefsten ablehnendes Verhältnis; Steiner ist und bleibt nach Sch. ein in Weltimmanenz verharrender Monist. Im Gegensatz dazu betont Sch. stets Kosmos *und* Metakosmos, nie verkürzt er die wahre Transzendenz Gottes und seines Logos. Sch.s eigene Position könnte man in Anlehnung an seine Sprechweise wohl als kosmisch-johanneisches Christentum bezeichnen, wobei das Christentum eben nicht im Kosmischen aufgeht.

Nachdem es Sch. nach Meinung des Rez. schon in seinem Kommentar zum JohEv gelungen war, in den Perikopen dieses Ev hintergründige Bezüge zu kosmischen Planetenrhythmen, zu den 7 Sakramenten und zu weiteren Bauelementen menschlichen Lebens aufzuweisen, verwundert es nicht, daß Sch. erst recht nun im johanneischen Werk der Apokalypse dergleichen aufweist und herausarbeitet. Hier gibt ja auch die offizielle Exegese mehr oder minder zu, wie stark der Apokalyptiker auf antik-astrologischer Bildwelt fußt. – Leider ist diese kosmosophische Bildwelt schon bald nach dem Erscheinen der Johannesapokalypse den nachgeborenen Menschen, auch den Christen, unvertraut geworden; erst recht in späteren Jahrhunderten kam es zu immer mehr Unverständnis und teilweise auch zu ganz abwegigen Auslegungen. Luther war ehrlicher, wenn er hier freimütig bekennt:

„Mein Geist kann sich in dies Buch nicht schicken!" – obwohl Luthers Zeit doch auch eine Renaissance versunkenen astrologischen Gedankengutes mit sich brachte, die Luther aber – im Gegensatz zu seinem astrologisch versierten Freund Melanchthon – fernlag.

Die gängige Auslegung unserer Tage weiß zwar weit detaillierter mit symbolkundlichen Einzelwissen aufzuwarten, ist jedoch vom genuinen Geist astrosophischen Denkens recht weit entfernt und insofern einer allseitig tiefen und befriedigenden Auslegung dieses kostbaren Buches noch nicht geöffnet. Es gilt zu beachten: Astrologisch bedingte Strukturen im Aufbau eines apokalyptischen Werkes sind dem Offenbarungsgehalt ja keineswegs bloß äußerlich applizierte Einteilungsschemata, sondern sie besitzen bei wahrer Aufschlüsselung auch inhaltlich bedeutsame, manchmal für das richtige Verständnis sogar entscheidende Aussagekraft. Sie sind eben nicht bloß modische, austauschbare „Einkleidungen", sondern sie sind durchaus „Leib", Text-Substanz. – Das scheint dem Rez. an diesem Werk eben so beachtenswert und als Zugewinn für die Fachexegese so wichtig zu sein: Hier spricht ein Gelehrter, der die meiste Zeit seines Lebens sich der Erforschung dieser kosmisch-symbolischen Hintergrundswelt gewidmet hat, der hier echt zuhause ist und so, in dieser Hinsicht gleichsam Zeitgenosse des Apokalyptikers wurde – und der nicht nur aus blasser, gelehrter Distanz heraus doziert, sondern als christlich gläubiger „Kosmiker" ganz dabei, ja „darin" ist! – Für Sch. sind Aussagen über die kosmische Bedeutung des auferstandenen Christus, mögen sie nun im Eph, im Kol oder in der Apokalypse stehen, nicht lediglich poetische Formeln, die als zeitbedingte (und heute für viele zeitüberholte) Bildworte nur allegorisch dartun, daß dieser Jesus – auch im Sinne einer Obergewalt – allen „etwas zu sagen hat", sondern ihm sind diese 22 Kapitel der Johannesapokalypse ganz präzise Darlegungen über Weltstrukturen, über Etappen von Kampf und Sieg des Gottessohnes, dem kosmische Mächte und Gewalten sich unterordnen müssen, der zunehmend die Welt in langwierigen Prozessen wandelt und dabei dieses vielfältig gegliederte Universum heimholt, bis „Gott ist alles in allem".

Dieser Prozeß vollzieht sich übrigens im johanneischen Text in mehrfacher Nuancierung, immer unter den letztlich astrosophischen Auspizien von kosmischen und metakosmischen Strukturen. So läßt der Apokalyptiker den Fortgang der Geschichte auch aufscheinen als Gang durch den salomonischen Tempel, der ja ebenfalls kosmische Bezüge hat und auf seine Weise ebenfalls Welt und Überwelt widerspiegelt. Der Einweihungs- und Vollendungsweg der Menschheit geht hier von den diversen Tempelvorhöfen über das Heilige bis ins Allerheiligste hinein, ein Gang, der sich parallelisiert zu den 7 Sendschreiben, 7 Siegeln, 7 Posaunen und den 7 auszugießenden Schalen. Ja, in radikaler Steigerung wird dann sogar der alttestamentliche Tempelberg Morija noch verlassen; der Weg gipfelt und endet auf dem Berge Zion, im neutestamentlichen Bezirk des Abendmahlsaales. Das apokalyptische Jerusalem hat ja keinen Tempel mehr – aber „Lebensbaum" und „Lebenswasser" sind bis zuletzt durchhaltende Konstanten: „Kommunizieren" werden die Erlösten mit der nun tempellos gegenwärtigen Gottheit in alle Ewigkeit!

Diese von Sch. herausgearbeiteten Durchblicke auf die diversen Stationen einer Auseinandersetzung und fortschreitenden Verwirklichung des Gottesreiches, immer gleichsam an Knotenpunkten des Textes entlang, gehören mit zum Faszinierendsten am Buche. Dabei finden sich fortschreitender „Kosmosgang" und „Tempelgang" oft ineinander verschränkt, wobei dann – meist astrologisch verschlüsselt – weitere biblische Elemente wie Baum des Lebens und Baum der Erkenntnis einbezogen werden. – Vieles früher im Textverlauf schwer Deutbare und scheinbar ziemlich disparat Auftretende ordnet sich jetzt organisch und zwanglos in den Gesamtverlauf ein. So die Bedeutung der „beiden Ölbäume" in Kap. 11 oder das Geheimnis der Zahl dreieinhalb (bzw. ihrer numerisch gleichwertigen Varianten). Sehr eingängig auch, wie der Drache (zuerst Kap. 12) und die beiden Tiere (zuerst Kap. 13) ihre kosmische Sinnaufschlüsselung erhalten, desgleichen später das ominöse „1000jährige Reich", das vom Sabbatgeheimnis her seine Aufhellung erfährt.

Bei Sch. ist der Kommentar auch immer – ganz unaufdringlich– im besten Sinne Betrachtungs- und Erbauungsbuch; das Ganze eine zwar anspannende, aber auch aufrüttelnde, erhebende spirituelle Lesung, wie sie auch zutiefst zur adäquaten Aufnahme und Bewältigung dieses letzten Buches der Bibel erforderlich ist. –

Natürlich gibt es auch Aussagen, wo man gewisse Fragezeichen macht, etwa, was die von Sch. postulierte schließliche Überwindung der Hölle angeht. Aber immer ist anzuerkennen, daß Sch. sich diese Fragen nicht leicht macht und in der Beantwortung keineswegs eine schnellfertige Selbstsicherheit zur Schau trägt. – Ein anderes Fragezeichen setzt der Kirchenchrist hinsichtlich Sch.s Scheidung einer exoterischen von einer esoterischen Kirche. Hat Jesus wirklich diese Zweiteilung intendiert? – Die in früheren Werken Sch.s stärker betonte Reinkarnationsidee taucht hier nur gegen Ende des Buches ganz beiläufig auf, ohne thematisch zu werden. – Der Anhang bringt noch einen Vergleich der 22 Kapitel der Apokalypse mit den 22 „Großen Arcana des Tarot", das sind 22 Tarot-Spielkarten, darauf die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets und diverse Meditationsbilder. Es gibt da tatsächlich oft frappierende Parallelen.

Da Sch. bereits 1969 gestorben ist, zeichnet für die aus Vortragskonzepten und Tonbändern gestrafft zusammengefaßte Ausgabe *Arthur Maximilian Miller* verantwortlich, der ein langjähriger Hörer und Freund von Sch. war; man kann mit dieser gerafften Ausgabe sehr zufrieden sein. Hin und wieder ließe sich zwar fragen, ob nicht doch manche Gesichtspunkte zu oft wiederholt werden – aber diese Wiederholungen haben dann wieder das Gute, daß man bei diesem so verwickelten und verzwickten Bibelbuch besser den Faden in der Hand behält.

Nur hingewiesen sei zum Schluß auf das 1975 ebenfalls posthum erschienene Bändchen 26/28 der Turmbücherei „Die Weltsendung des Heiligen Gral im Parzival des Wolfram von Eschenbach". Auch hier entfaltet Sch. wieder sein ganzes Wissen und seine ganze Kunst, um von seiner Warte her in den Gralsmythos mehr Licht zu bringen. Diese Studie ist ungemein dicht und lesenswert. W. Schlepper, S. J.

Umschau

1. Bibelwissenschaft

Wildberger, Hans, Jesaja (Bibl. Kom. AT, X, 8). Gr. 8° (577–656 S.). Neukirchen-Vluyn 1975, Neukirchener Verlag. – Zu den früheren Lieferungen vgl. TheolPhil 43 (1968) 304; 44 (1969) 295 f; 48 (1973) 276–278; 50 (1975) 609 f. Die vorliegende Lieferung, die sich würdig an die vorausgehenden anschließt, enthält die Kommentierung von Jes 14, 28–32, behandelt dann hauptsächlich den Moabspruch von 15, 1–16, 14 und bringt noch den größeren Teil der Auslegung von 17, 1–11. Eingehende Beschreibung der immer sorgfältig begründeten Entscheidungen des Verf. ist an dieser Stelle nicht angebracht. Doch ist von Interesse, daß W. entgegen seinen sonstigen Neigungen nicht auf der (substantiellen) Jesajanität von Jes 15–16 besteht. Im übrigen rechnet er mit mehreren literarischen Einheiten. Die Abschnitte 15, 1–4 und 15, 5–8 könnten von einem Anonymus der Zeit Jesajas stammen und den Überfall der Gidirija auf Moab beschreiben; doch können sie sich ebenso gut auf irgendein Ereignis der späten Königszeit beziehen. Ob die Abschnitte 16, 6–7 und 16, 8–11 mit derselben Situation in Verbindung zu bringen sind wie 15, 1–8, möchte W. eher verneinen. Nachträge sind 15, 9; 16, 1.3–5; 16, 2; 16, 12 und 16, 13–14, die der Verf. von Jer 48, der bei Jes 15–16 Anleihen macht, noch nicht gekannt haben soll. Nur in den Nachträgen nehmen die Aussagen den Charakter einer Gerichtsdrohung an (15, 9; 16, 2.12.13 f.), während der ältere Bestand nach W. eine Schilderung aktuellen Geschehens ist. Deshalb schließt W. auch die eschatologische Deutung aus, die er jedoch für den eingeschobenen Königstext 16, 1.3–5 in Anspruch nimmt. Hier weicht er aufgrund guter Beobachtungen von der in Jes 7–11 vertretenen Situierung der Königstexte ab. Die Beobachtungen (vgl. 604; 620 f.; 622 ff.) legen m. E. sogar eine vom empirischen oder auch „messianischen" Königtum absehende rein theokratische Deutung nahe. – W. informiert zu eingehend über die schwierige Forschungslage bezüglich Jes 15–16, als daß er eine falsche Sicherheit vortäuschen wollte. Folgende Grundpositionen könnten anfechtbar erscheinen: Der Moabspruch als Reflex aktuellen Geschehens, nicht als Drohung; die damit zusammenhängende Einschätzung der geographischen Angaben; die gesonderte Ortsbestimmung für 16, 1.3–5; die Unterbewertung der redaktionellen Signale in den „Zusätzen", die zum mindesten das Endprodukt zu einer (eschatologischen) Drohung machen. – Zu 17, 1–11 ist jetzt schon zu fragen, ob 17, 12–15 aus der komplexen redaktionellen Einheit ausgeschlossen werden darf, obwohl es in der Perspektive dessen liegen kann, der die Eschatologisierung in 17, 4.7–9 vorgenommen hat. – Kleine Versehen, die in der 2. Aufl. verbessert werden können: S. 581, Z. 7 v. u.: Dt 8,15; S. 628, Z. 21 v. o.: lies *bbkj* statt *bbnj;* S. 633, Z. 9 v. u.: Der Beitrag von R. de Vaux ist durch neuere Arbeiten desselben Verfassers zu ersetzen, besonders durch die postum erschienene Histoire Ancienne d'Israël; S. 638, Z. 9 v. o.: lies das suff. *-ännû;* S. 645, Z. 23 v. o.: neben Jer 7, 33 vor allem Dtn 28, 26. J. Becker, ss. cc.

Rücker, Heribert, Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch (Erfurter TheolStudn, Bd. 30). Gr. 8° (XXXII u. 168 S.) Leipzig 1973, St. Benno-Verlag. – Das Thema ist hier zum erstenmal Gegenstand einer monographischen Untersuchung. Die Arbeit verrät Vertrautheit mit allen zur Sache gehörenden Fragestellungen der Forschung und ist bibliographisch entsprechend vollständig. Der Ausgewogenheit der Darstellung entspricht die nüchterne – bisweilen fast etwas ungelenk wirkende – Sprache. Zu den wichtigsten Ergebnissen gehört die Erkenntnis, daß die Begründungen überwiegend von dem jeweiligen größeren redaktionellen Zusammenhang bestimmt sind (Deuteronomium, Heiligkeitsgesetz, Priesterschrift, Bundesbuch, Ex 34). Man findet daher die Eigenart der genannten

größeren Einheiten in den Begründungen wieder. Der Wert der Arbeit liegt jedoch mehr in der umfassenden Darbietung des Themas als in überraschenden exegetischen Beobachtungen. Die Versuchung, durch die Beschäftigung mit dem Thema gültigere literarkritische und traditionskritische Positionen zu beziehen, hat den Verf. offenbar nicht gelockt. Das ist bei einer Untersuchung dieser Art verständlich, ja üblich. Nur fühlt sich der Fachexeget durch eine gründliche und geordnete Darlegung dessen, was er – weniger distinkt – schon weiß, nicht sonderlich angesprochen. Die Arbeit ist denn auch mehr eine dankenswerte bibeltheologische Bestandsaufnahme, etwa für eine biblisch orientierte Moraltheologie. Man kann sich eine gefällige Präsentation des Inhalts ohne fachexegetischen Ballast vorstellen. – Bei den Ausführungen über *jṣ'* in Ex 23, 15 und 34, 18 (S. 41, Z. 5–8) scheint mitzuschwingen, daß die genannten Stellen nicht deuteronomistisch sind. Sie unterscheiden sich m. E. nicht von denen des Dtn, wo aus Gründen, die auch für Ex 23, 15 und 34, 18 gelten, neben dem Hifil auch das Qal vorkommt (vgl. ebd. Z. 14–19). – Zum Begriff des Jahwe-Fürchtens im Dtn (vgl. Anm. 498) darf auf *J. Becker*, Gottesfurcht im Alten Testament, Rom 1965, verwiesen werden. – Die Begründungen der ersten Gebote des Dekalogs werden in einem Anhang behandelt (105–109). Ob eine Begründung deuteronomisch oder vordeuteronomisch ist, kann m. E. ohne ganz umfassendes Eingehen auf die literar- und traditionskritischen Probleme des Dekalogs nicht beurteilt werden. – Die Druckfehler sind im allgemeinen nicht störend (S. 9, Z. 7 v. u. fehlt eine Zeile; S. 43, Z. 19 lies Micha statt Mischaël; Anm. 487 lies ein arabisches „sin" statt eines griechischen „my"). Die Verneinungspartikel *l'* des Prohibitivs wird konstant (S. 5; 30; 32; 33; Anm. 7) *lw* geschrieben. J. Becker, s s. c. c.

Thurén, Jukka, Das Lobopfer der Hebräer. Eine Studie zu Hebräer 13 (Acta Academiae Aboensis, Ser. A Humaniora Vol. 47 nr 1). 8° (272 S.) Åbo 1973, Åbo Akademi. – Fast ohne Echo blieb bisher die Untersuchung des Finnen J. Thurén, obwohl sie in deutscher Sprache veröffentlicht wurde. Sie stammt aus der Schule von Rafael Gyllenberg, der sie noch als Emeritus betreut und angenommen hat (3). Der Verf. kann bei diesem aktuellen Thema auf eigene Publikationen kleineren Ausmaßes zurückgreifen, wodurch er mit größerer Sicherheit und mit besserem Überblick ans Werk gehen konnte; denn auch nach den wichtigen Arbeiten zum Hebräerbrief, die wir u. a. A. Vanhoye, Fr. J. Schierse, O. Michel und O. Hofius verdanken, bleiben zahlreiche theologische Motive und Argumentationsweisen des Hebr geheimnisvoll und undurchsichtig. Daher geht Th. in der Einleitung einigen Problemen der Hebr-Forschung nach; in umrißhafter Kürze resümiert er die Ergebnisse theologischer Monographien von E. Grässer, G. Theißen, B. Klappert, A. Vanhoye, O. Hofius und Fr. Schröger, die aber nur – und darin zeigt sich eine erste folgenschwere Beschränkung – den Zeitraum von 1964–1972 berücksichtigen. Hierauf referiert er mehrere Entwürfe, die O. Michel, Fr. J. Schierse, W. Nauck, R. Gyllenberg und A. Descamps unternommen haben, vorerst noch ohne rechte Einordnung und Kritik. Unter der Überschrift „Das Rätsel von Hbr 13" (49) umreißt Th. seine Ausgangslage, auf der seine weiteren Überlegungen fußen: „Die Einheitlichkeit des Kap. (scil. 13) und seine Zugehörigkeit zum Ganzen gilt ... allgemein als bewiesen" (50). Ob Kapitel 13 als ein Anhang, Appendix, Postskript oder Ausklang bezeichnet werden kann oder ob es sich eher an das Vorangegangene harmonisch anschließt, bleibt offen und zunächst unbeantwortet. Die Forschungslage erscheint zu kontrovers, als daß vorschnelle Eindeutigkeiten postuliert werden könnten. Ebenso abwartend verhält sich Th. angesichts der Alternative „Hbr 13 Entfaltung von 12:28 oder Schlüssel des ganzen Schreibens?" (53). Auf der Grundlage dieser Vorgegebenheiten formuliert Th. dann das Thema seiner Arbeit: „Wir müssen also zunächst auf eine Gesamtdarstellung der Kulttheologie Hb:s verzichten und in der vorliegenden Arbeit nur Hbr 13 unter die Lupe nehmen" (55). Dieser selbstgewählte Verzicht auf das Ganze des Briefes zieht verhängnisvolle Konsequenzen nach sich, die den Gang der Untersuchung bis zum Ende belasten. Das Detail läßt sich ja erst vom es umrahmenden Ganzen verstehen und gültig einordnen und nicht umgekehrt. Weiterhin zielt Th. darauf ab, die Vermutung von O. Michel (Hebr 13 als Entfaltung von Hebr 12, 14.28) und von F.V. Filson (Hebr 13 als Schlüssel des gesamten Briefes) miteinander zu verbinden (56). – Der Hauptteil

bietet eine sorgsame Gliederung von Hebr 13 im Licht der Paränesen ntl. Briefliteratur. Th. scheut keine Mühe, alle möglichen Parallelen und Anspielungen aus verwandten ntl. und atl. Texten zu sammeln und eine eventuelle Abhängigkeit zu erwägen. Darüber hinaus zieht er außerkanonische Quellen in schier unüberbietbarem Ausmaß heran: die Handschriften der Gemeinde von Qumran, allgemein frühjüdische Texte, Sprüche der Rabbinen, Auszüge aus Philon und Flavius Josephus, das Testament der zwölf Patriarchen, Apokalypsen, die Oden Salomos, die Syrische Didaskalie. Selbst ein Teil der Apostolischen Väter fehlt nicht. Man wird Th. für diese materialreiche, wirklich imposante Zusammenstellung dankbar sein müssen; sie weitet den Blick für die Fülle gemeinsamen Gedankengutes in frühchristlicher Zeit und läßt gegenseitige Annäherungen erkennen. Unbeschadet dessen kann in vielen Fällen eine tatsächliche literarische Abhängigkeit nicht ausgemacht werden, mag die sprachliche Nähe auch noch so sehr Klarheit und Evidenz vortäuschen (163, 240 u. ö.). Ein solcher Befund geht nicht zu Lasten des Verf., er offenbart aufs neue das Rätsel, das uns der Hebr auch weiterhin zu lösen aufgibt. – Th. kommt zu folgenden Ergebnissen: Die Leser des Hebr sind zwar zum größten Teil geborene Heiden, aber im Herzen und im Bekenntnis Juden geblieben, wahre Juden, denen die Tür zum christlichen Glauben geöffnet worden ist (248). Speziell zum 13. Hebräerbriefkapitel hält Th. folgendes fest: „Hbr 13:1–21 kann ... ohne Schwierigkeit als Entfaltung des in 12:28 angeschlagenen Themas ausgelegt werden: das Kapitel ist eine systematisch aufgebaute Ermahnung, einen wohlgefälligen Gottesdienst zu feiern" (234). Hiermit lehnt sich Th. eng an das Resultat von O. Michel an. Das 13. Kapitel werde insbesondere durch den theologischen und kultischen Terminus ‚Bekenntnis' zusammengehalten und zu einer Einheit verschmolzen (235–237). Das Lobopfer der Hebräer, von dem Hebr 13, 15 f. die Rede ist, umschließt sowohl die Eucharistie als auch die Koinonia; beides setzt und fordert sich gegenseitig – eine gelungene Synthese, der auch *G. Bornkamm*, Das Bekenntnis im Hebräerbrief (Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze II [München ³1970] 196 und *H. Schlier*, Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes (Cath 27 [1973]) 220 zustimmen, ohne daß sie eigens genannt sind. Schließlich stellt Th. „Homologie und Koinonie als zentralste Äußerungen des wahren Glaubens" (246) heraus, die sogar über Hebr hinaus in der gesamten Urgemeinde diese Mitte innegehabt hätten, eine Position, die noch besser begründet werden müßte, um allseits befriedigen zu können. – Der Wert dieser umfangreichen Studie besteht vor allem in den reichhaltig herangezogenen Quellen der frühchristlichen Epoche sowie auch in der beinahe umfassenden Literaturdarbietung, wobei die deutschen Autoren mit Vorrang zu Wort kommen. Der Verf. hält sich von extremen Meinungen frei, wie sie etwa von Fr. Schröger bezüglich des Herrenmahls in der Hebräerbriefgemeinde (82 Anm. 293) oder von F. V. Filson bezüglich der zentralen Stellung von Hebr 13 (54 f., 183) geäußert worden sind. Auf der anderen Seite hätte man sich eine größere Selbständigkeit im Umgang mit den Quellen und der Literatur gewünscht (51–54 u. ö.), einen größeren Überblick, als es der kurze Zeitraum von 1964 bis 1972 zu leisten imstande ist, einen Ausgang vom Brief als ganzem, der nicht künstlich auseinandergerissen werden darf. Der insgesamt flüssige Stil verdient Anerkennung, nur wenige orthographische Fehler sind stehengeblieben. H. Moll

Müller, Ulrich B., Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde (Stuttgarter Bibelstudien, 77). 8° (79 S.). Stuttgart 1975, Kath. Bibelwerk. – Vielleicht führt der Titel dieser kleinen, wertvollen Studie etwas in die Irre. Es handelt sich im wesentlichen um eine Untersuchung von Joh 1, 14.16 als Zugang zu einer Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde, zumal in ihrem Frühstadium. Aber gerade als Einzelbeitrag wird das Bändchen von M. begrüßt werden, um so mehr, als es ein wenig mehr Licht auf das undurchdringliche Dunkel wirft, in dem noch immer die Vorgeschichte des sog. Logoshymnus im JohEv liegt. M. versucht zunächst Joh 1, 14.16 als „ein Zeugnis der johanneischen Gemeindetradition" zu bestimmen (13–47). Die Verse 14 und 16 gehören nach M. weder zum Logoslied von Joh 1, 1.3 f. (10) 11–12b, noch sind sie Zutat des Evangelisten (E. Käsemann) oder der „johanneischen Redaktion" (G. Richter, H. Thyen). In ihnen hat sich vielmehr – nach Abzug der johanneischen Zeile Joh

1, 14c: „die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater" – ein hymnisches Fragment erhalten, das dem Evangelisten aus seiner Gemeindetradition vorgegeben war. Theologisch steht dies Fragment der Christologie der „Zeichenquelle" nahe, insofern es (wie Joh 2, 11; vgl. 11, 4.40) einen Zugang zur Herrlichkeit des Christus durch das „Schauen" vermittelt, und zwar schon des irdischen Christus, ohne daß von seinem Heilstod die Rede wäre oder seine Herrlichkeit damit, wie beim Evangelisten, verbunden würde. Die „Herrlichkeit" Jesu scheint für das Fragment vielmehr aus der irdischen Erscheinung Jesu hervorzugehen, zumal seinen Wundertaten, was das Fragment einerseits in die Nähe zum Logoslied des JohEv, andererseits aber auch zu den vorjohanneischen und -markinischen Wundergeschichten bringt. Gerade der Vergleich mit den (vor)synoptischen Wundergechichten zeigt, daß es in den „Chorschlüssen" ein „wir" der Gemeinde gibt, die Gottes Großtaten im Wundertäter Jesu preist. Dasselbe „wir" kommt auch in Fragmenten wie 2 Tim 2, 11–13 oder Phil 3, 20 f. zum Ausdruck, wo es ebenfalls nicht auf Gottes Heilstat in Jesu Tod und Auferstehung bzw. Erniedrigung und Erhöhung, sondern auf die Begegnung der Gemeinde mit dem sichtbar erschienenen Gottessohn bezogen ist. Durch diesen „Wir"-Stil unterscheidet sich Joh 1, 14.16 schon formal von den auf den Logos bezogenen „Er"-Aussagen und Titelprädikationen des ersten Logosliedes im Johannesprolog. – In einem zweiten Hauptteil versucht der Verf., dem gewonnenen Christusbild des Fragmentes dasjenige des Evangelisten gegenüberzustellen. Der entscheidende Fortschritt besteht beim Evangelisten darin, daß er sowohl über unser Fragment und die Semeiaquelle wie über den vorjohanneischen Passionsbericht hinaus die Herrlichkeit Jesu an das Passionsgeschehen bindet, d. h. an die „Erhöhung" Jesu am Kreuz. Das konnte freilich zur Gefahr einer Entleerung des wahren Menschseins und Leidens und darum auch des Sühnegedankens führen. Dieser Gefahr wird nach M. im Ersten Johannesbrief begegnet, wovon im dritten Hauptteil die Rede ist. – Der Wert der vorliegenden kleinen Studie scheint mir in der besseren formalen und inhaltlichen Einordnung von Joh 1, 14.16 zu liegen. Der Zusammenhang mit der ähnlichen, gleichfalls vorjohanneischen Christologie der Zeichenquelle wird deutlicher, ebenso derjenige mit anderen urchristlichen Liedern und Akklamationen im „Wir"-Stil. Im Endstadium wird die Christologie und Soteriologie von 1 Joh in Auseinandersetzung mit den hier schlummernden Gefahren verständlicher. Freilich bleiben zum Schluß doch einige Fragen. Die religionsgeschichtliche Einordnung des Fragments von Joh 1, 14.16 scheint etwas zu exklusiv in den hellenistischen Bereich zu verweisen, unter Vernachlässigung der atl.-jüdischen Tradition. So erscheint dem Rezensenten das Auseinanderreißen von χάρις ηαὶ ἀλήθεια in Joh 1, 14e und die traditionsgeschichtliche Rückverfolgung beider Elemente getrennt in einen angenommenen hellenistischen Hintergrund hinein gewaltsam. Man kann diese Stelle nicht ohne Auseinandersetzung mit der Theophanie und Gottesprädikation von Ex 34 verstehen und interpretieren. Statt der Studie von Wetter über den hellenistischen Gebrauch aus dem Jahre 1913 hätte hier doch die Studie von M.-É. Boismard, Le prologue de Saint Jean (Paris 1953) berücksichtigt werden müssen, die der Mose-Christus-Antithese in Joh 1, 14–18 näher nachgeht. Hier meldet sich eine weitere Frage: Ist der Unterschied zwischen der hellenistisch gedeuteten Christologie des rekonstruierten Liedes und der des Evangelisten so groß, wie er in M.s Studie erscheint? Oder gibt es eine größere Einheit innerhalb von Joh 1, 14–18? Eine dritte und letzte Frage betrifft die Einheit des gesamten Johannesprologs: Wenn wir mit M. statt eines einzigen nun zwei Logoslieder annehmen, ist es ein Zufall, daß wir solche Lieder nur in der johanneischen Gemeinde finden (abgewandelt nur noch in 1 Joh 1, 1–4), oder haben nicht doch diejenigen Exegeten recht, die wenigstens in einem Falle den Logostitel im Johannesprolog dem Evangelisten selber zusprechen (wie etwa H. Zimmermann für Joh 1, 1)? Hier wird die Diskussion noch weitergehen müssen.

J. Beutler, S. J.

Fischer, Günter, Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14, 2 f. (Europ. Hochschulschriften, R. XXIII, Theol., Bd. 38). 8° (V+366 S.) Bern-Frankfurt 1975. Lang. – Das Wort Jesu vom „Haus seines Vaters" und den „vielen Wohnungen", die er für sie bereithält, sowie von seinem erneuten „Kommen" und „Zusichholen" der Jünger in Joh 14, 2 f. gehört zu den schwierigsten Stellen, nicht nur innerhalb der joh Abschiedsreden, sondern innerhalb des Johannesevangeliums

insgesamt. Eine neuere Monographie fehlte, und so ist die sorgfältige Arbeit Fischers, in der Würzburger Schule R. Schnackenburgs entstanden, schon aus diesem Grunde als Gewinn zu begrüßen. Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Der erste behandelt Joh 14, 2 f., vor allem auf der redaktionellen Ebene, obwohl die Abfolge der Methodenschritte hier nicht ganz deutlich wird. Er trägt den Titel: „Das Logion von den vielen Wohnungen im Hause des Vaters". Joh 14, 2 f. wird hier als selbständiges Logion erarbeitet, das stark die Züge johanneischer Redaktion trägt. Besonders gelungen ist hier der Nachweis, daß das umstrittene „Wäre dem nicht so, hätte ich dann zu euch gesagt: Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten?" eine Redeform ist, die ganz in Stil und Gedanken des Vierten Evangeliums hineinpassen. Bemerkenswert sind auch die Untersuchungen zu ὑπάγω πορεύομαι. Während das erste Verb stärker die Trennung hervorhebt, scheint das zweite stärker den positiven Sinn des „Hingehens" im Interesse der Jünger zu haben. – Gegenstand des 2. Teils ist „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Logions" von den vielen Wohnungen im Hause des Vaters. Nacheinander geht F. den gesamten verfügbaren literarischen Hintergrund des NT ab, vom AT über die jüdische Apokalyptik, die Qumrantexte, die jüdisch-hellenistischen Autoren einschließlich Philons von Alexandrien und die Rabbinen bis zum NT außerhalb des Johannesevangeliums und schließlich den erschlossenen gnostischen Texten. Trotz der großen Bedeutung, die vor allem in den Texten der mandäischen Gnosis den „Škinas" der Erlösten im himmlischen Bereich zukommen, sollte man nach F. doch in diesen gnostischen Texten nicht die eigentliche Erklärung für den Vorstellungshintergrund der joh „himmlischen Wohnungen" sehen. Es scheint, daß innerhalb der mandäischen Gnosis die Vorstellung von den himmlischen „Häusern" und „Wohnungen" eher sekundär, d. h. dem Judentum entlehnt ist. Sie würde also aus jener Urform des Mandäismus stammen, die aus dem Westen kommt und ihre Wurzeln noch im Judentum hat, ohne daß die von himmlischen Uthras bewachten „Škinas" der Erlösten einen wesentlichen Teil des gnostischen Mythos als solchen ausmachten. – Innerhalb des Judentums scheint es vor allem die apokalyptische Schicht zu sein, zu der die stärksten Verbindungslinien bestehen. Die jüdische Apokalyptik kennt sowohl das „Wohnen" und die „Wohnungen" als „Verheißungselemente der Endzeit" wie die „himmlischen Wohnungen" der Zwischenzeit, in denen die Seelen aufbewahrt werden oder die Entrückten bzw. Auserwählten bereits das Paradies gefunden haben. Das rabbinische Judentum baut diese Vorstellungen aus, indem es für die Gerechten wie für die Ungerechten unterschiedliche „Wohnungen" im Jenseits annimmt, die den einen wie den anderen entsprechend ihren Verdiensten oder Verfehlungen zuteil werden. Die Bedeutung des hellenistischen Judentums besteht vor allem darin, daß es den Zusammenhang zwischen dem Betreten der himmlischen Wohnungen und dem Tod des Menschen herausarbeitet. Die „himmlischen Wohnungen" werden zur Metapher des ewigen Lebens der Gläubigen bei Gott. Hier sind wir nicht weit von der Vorstellung des Johannes entfernt. Innerhalb des NT kommt unserer Stelle Lk 16, 9 am nächsten. – Der 3. Hauptteil untersucht „Joh 14, 2 f." als „Teilaspekt der johanneischen Eschatologie". Dieser Teil ist vor allem jener Umarbeitung gewidmet, die die urchristliche Wiederkunftserwartung in Joh 14, 2 f. durch den Johannesevangelisten erfährt. Außerchristliche Vorstellungen kommen hier nicht mehr in den Blick. Im ganzen überzeugend führt F. den Nachweis, daß Johannes hier bereits von einem „Kommen" Jesu für den Glaubenden redet, das dem Gesamt seiner sonstigen Theologie und Eschatologie entspricht. Dieses Kommen Jesu vollendet sich für den Glaubenden im persönlichen Tod. – Die Stärke der Arbeit F.s dürfte vor allem in ihrer reichen religionsgeschichtlichen Dokumentation zu den Bildern vom „Haus des Vaters" und den „himmlischen Wohnungen" in Joh 14, 2 liegen. Eine so umfangreiche Materialsammlung ist bisher noch nicht vorgelegt worden. Freilich wird auch hier die Einzelforschung weitergehen und sich etwa bei den Qumrantexten nicht mit einer Auswertung der Ausgabe von E. Lohse oder bei den rabbinischen Texten nicht mit dem Rückgriff auf Strack-Billerbecks Kommentar zufriedengeben. Einige weiterführende Beiträge F.s auf dem redaktionskritischen Gebiet haben wir bereits weiter oben hervorgehoben. Am stärksten der Überprüfung bedürftig erscheint dem Rez. das Verhältnis von Tradition und Redaktion innerhalb der von F. studierten Verse und über sie hinaus. Schon die Abgrenzung von Joh 14, 2 und die Abtrennung von Joh 14, 1 muß

bedenklich erscheinen. Besteht wirklich kein vorgegebener Zusammenhang zwischen Joh 14, 1 und den beiden, ja den 9 nachfolgenden Versen? Wir werden versuchen, in einer eigenen Untersuchung aufzuzeigen, daß nicht nur Vers 1 und 2 f., sondern die gesamten nachfolgenden neun Verse von einer einzigen, dem AT entnommenen und im Lichte des zeitgenössischen Judentums zu sehenden Psalmentradition her zu verstehen sind, zu der eben Joh 14, 1 den Schlüssel bietet. Leider ist F. dazu die Studie von C. H. Dodd, „Historical Traditional in the Fourth Gospel" (1963) entgangen, die ihm vielleicht den Schlüssel geliefert hätte. Zum Zusammenhang der ersten zehn Verse von Joh 14 wäre auch die Verwendung des Artikels von *I. de la Potterie*, „‚Je suis la Voie, la Vérité et la Vie' (Jn 14, 6)" (NouvRevTh 1966, 907–942) nützlich gewesen. Generell erscheinen auf der traditionellen Ebene die einzelnen Motive zu stark voneinander getrennt. Gerade von Joh 14, 1 und den Parallelen dazu bei Johannes her hätte ihre größere innere Einheit auch innerhalb des Johannesevangeliums aufgezeigt werden können. Wir werden dazu einen konkreten Vorschlag unterbreiten. J. Beutler, S. J.

Löning, Karl, Die Saulustradition in der Apostelgeschichte (Ntl. Abhdlgn, NF 9). Gr. 8° (225 S.) Münster 1973. Aschendorff. – Das Paulusbild der Apostelgeschichte hat in den vergangenen zwanzig Jahren ein besonderes Interesse gefunden. Der Grund für diese Tatsache liegt vor allem in der Entwicklung der redaktionsgeschichtlichen Auslegungsmethode und deren Anwendung auf das opus lucanum einschließlich der Apostelgeschichte (Apg). In einer ersten Phase der Forschung ging das Bemühen vor allem dahin, die Unterschiede des lukanischen Paulusbildes gegenüber dem Selbstverständnis des Paulus herauszuarbeiten. Die Abweichungen des Lukas gegenüber der Selbstdarstellung des Paulus wurden in dieser Phase zumeist als bewußte Korrekturen am authentischen Paulusbild angesehen, wenn auch, wie etwa *G. Klein* in der Nachfolge *Ph. Vielhauers* insinuierte, durchaus in guter Absicht, nämlich, um den Völkerapostel (um seinen Apostteltitel beraubt) für die Großkirche zu retten. In der Folge setzte eine gewisse Gegenbewegung ein, die versuchte, Paulus nun stärker aus der Theologie des Lukas heraus verständlich zu machen. Hier wären etwa die Studien von *J. Roloff*, *G. Lohfink* und *Ch. Burchard* einzuordnen. Eine Grenze dieser Arbeiten lag wohl darin, daß sie zu wenig das Gefälle von Tradition und Redaktion innerhalb der Paulustexte der Apg beachteten. Diese Lücke möchte nun die vorliegende Studie ausfüllen. Sie beschränkt sich auf die drei Texte, in denen in der Apg die Berufung des Saulus berichtet wird (8, 1.3 mit 9, 1–22; 22, 1–21; 26, 4–23), und versucht in ihnen Umfang und Ausrichtung der dort verarbeiteten „Saulustradition" genauer zu bestimmen, bevor die theologische Verarbeitung dieser Tradition durch Lukas dargestellt wird. Damit ist auch schon der Aufbau der Arbeit angedeutet. Der erste Hauptteil behandelt die Saulustradition, der zweite die lukanische Redaktion der Saulustradition. Die Tradition wird auf zweifache Weise bestimmt, nämlich literar- und formkritisch. Besonders wichtig für die Herausarbeitung der ältesten Saulustradition ist die Bestimmung des literarischen Verhältnisses der drei genannten Fassungen der Berufungsgeschichte des Saulus in der Apg. Aus zwei Gründen erkennt L. in dem Bericht von Kap. 9 die älteste Fassung der Tradition (auch wenn sich selbstverständlich auch hier bereits Elemente lukanischer Bearbeitung finden): Einmal wegen der Darstellungsform des Berichtes, die in den beiden anderen Fassungen, den „Redevarianten", durch die Form der Rede ersetzt wurde, und dann wegen der in Kap. 9 noch kräftig durchschimmernden Ortstradition, die in den Redevarianten kaum noch erkennbar ist. Innerhalb des ältesten Berichtes von Kap. 9 sind nach L. freilich vorlukanisch noch einmal zwei Überlieferungsstadien zu unterscheiden, nämlich der älteste Bericht und eine vorlukanische Redaktion dieses Berichtes, die vor allem in Apg 9, 13–16 sichtbar wird, aber auch nach L. im „zweiten Schluß" des Berichtes in Apg 9, 20 f. noch erhalten ist. Während der ursprüngliche Bericht, von dessen „Exposition" nur noch Bruchstücke in Apg 9, 1 f.; 8, 3 erhalten sind, die Bekehrung und Berufung des Paulus offenbar mehr als einen Einzelfall darstellte, versuchte ihn die vorlukanische Bearbeitung, die ihre Parallelen in Gal 1, 13 f. 23 f., aber auch 1 Kor 15, 9; Phil 3, 6 hat, bereits beispielhaft für die Gemeinden zu erzählen. Damit ist die formgeschichtliche Frage berührt. Nach L. ist der ursprüngliche Bericht der Form der „Novelle" mit ihrer

Betonung der wunderbaren Züge und ihrer Ausrichtung auf ein noch nicht gläubiges Publikum zuzuordnen, während seine erste, vorlukanische Bearbeitung eine Umarbeitung ins Legendarische, d. h. beispielhaft zu Erzählende hat, in dem die überliefernde Gruppe sich selbst wiederfindet. Das „Feindschema" der Novelle (das Parallelen in Geschichten vom „verhinderten Tempelraub", z. B. 2 Makk 3, hat) wird hier re-interpretiert durch die Einführung des Gefälles von „einst" und „jetzt". – Die lukanische Interpretation der Saulustradition muß zunächst nach Apg 9 studiert werden, bevor die „lukanische Argumentation" innerhalb der Kap. 22 und 26 dargestellt werden kann. Lukas übernimmt nach L. zunächst die Sauluslegende und deren novellistische Züge als „Bericht", was ihn zwingt, die überbetonten Züge des „Feindbildes" einerseits zu übernehmen, aber andererseits doch abzumildern. Über seine Quellen hinaus stellt Lukas die Bekehrung des Saulus nun als Berufungsgeschichte dar. Aus dem „vas electionis" und dem „Tragen des Namens", das in der Überlieferung die Erwählung zum Glauben (vgl. Röm 9, 23) und das Bekenntnis zu Jesus meinte, wird bei Lukas die „Erwählung" zum „Werkzeug" und das (missionarische) „Tragen" des „Namens" Jesu nicht nur vor „Statthalter und Könige" (vgl. Mk 13, 9), sondern vor die „Heidenvölker, Könige und Söhne Israels" insgesamt (Apg 9, 16). Die „Erwählung" bedeutet in der lukanischen Interpretation die Aussonderung zum „Zeugendienst". Mit dem Ausdruck „Zeuge" will Lukas Paulus nach L. nicht kirchenamtlich einordnen, wie neuerdings häufiger vermutet wurde, sondern er will seine Funktion beschreiben. Sie ist mit derjenigen der Apostel insoweit identisch, als sowohl die Zwölf als auch Paulus Zeugen der Auferstehung sind. Sie unterscheidet sich von der der Zwölf jedoch darin, daß diese Zeugen des irdischen Lebens Jesu gewesen sein müssen, während Paulus Zeuge der Dinge sein soll, die Jesus ihm zeigen will, d. h. konkret des Erbarmens Gottes mit den Heiden, das er in seiner Sendung erfährt (gute Deutung der schwierigen Stellen Apg 22, 15 und 26, 16, über die Studien von *Brox* und unsere eigenen, die L. noch nicht eingearbeitet hat, hinaus). Damit sind wir schon bei der lukanischen Argumentation mit der Saulustradition, auf die wir jedoch sonst hier nicht mehr im einzelnen eingehen können. – Schon aus dieser gedrängten Übersicht ergibt sich der große Wert der Studie L's für die gegenwärtige Acta-Forschung. Manches der Ergebnisse wird der weiteren Überprüfung bedürfen, wie etwa die Rekonstruktion der vorlukanischen Redaktion der Saulusüberlieferung. Auch das Gesamtbild des Paulus auf der Ebene der lukanischen Redaktion wird neu in den Zusammenhang der gesamten Apg hineinzustellen sein. Vielleicht wird sich von da aus noch einiges an den Beobachtungen L's modifizieren. Dabei wäre u. a. die Rolle des Paulus in der heilsgeschichtlichen Periodisierung des Lukas noch genauer zu bestimmen, und zwar sowohl gegenüber den Zwölf und Petrus wie auch gegenüber den Sieben und Stephanus. Ein neuer Anfang ist auf jeden Fall gemacht. Die technische Präsentation des Buches verdient im übrigen Lob. Nützlich sind besonders die Tafeln am Ende des Buches, die sowohl die drei Fassungen der Saulusüberlieferung in der Apg wie auch die paulinischen Seitenstücke nebeneinanderstellen. Eine mögliche 2. Auflage wird hoffentlich auch den Wissensdurst des Lesers auf S. 208 unten stillen, wo eine oder mehrere Zeilen ausgefallen sind.

J. Beutler, S. J.

Zeller, Dieter, Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief (Forschung. z. Bibel I). 8° (312 S. mit Lit.- u. Stellenverzeichn.) Stuttgart 1973, Kath. Bibelwerk. – In einer Zeit lebhaften Interesses an Paulus, ungefähr gleichzeitig mit dem großen Römerbriefkommentar von E. Käsemann, erschien dieses sorgfältige Untersuchung zu Kernthemen des Römerbriefes. Sie erweist sich als nützlicher Diskussionspartner. In den Überblick über die Lösungsversuche hauptsächlich der Problematik der „Heilsgeschichte" in Röm lassen sich die Weiterentwicklung des Entwurfs von Käsemann leicht einfügen (18–33). Z. behandelt in Ausrichtung auf sein Thema der Mission des Paulus theologische Grundbegriffe des Röm wie Verheißung, Erfüllung, Evangelium im Bezug zu den vorgegebenen „heilsgeschichtlichen Modellen" Abrahamssegen, eschatologische Völkerwallfahrt, Bundesgedanke, Heilsuniversalität und „Volk der Verheißung" (79–137). Vor dem Hintergrund der Universalität der Sünde und des Gerichts arbeitet er dann die paulinische Bedeutung der „Gerechtigkeit Gottes" im Verhältnis zur Proklamation der Herrschaft Christi heraus (139–201). In Exkursen beurteilt Z. die jüdische

Tradition zu „Gericht" und den Hintergrund der Gottesgerechtigkeit; für die paulinische Konzeption der vielberufenen Gerechtigkeit Gottes schließt er auf „apokalyptischen" Boden (163–179). Auch dem christologischen Aspekt der Mission ist ein Exkurs gewidmet (198–201). Die „heilsgeschichtliche" Bedeutung Israels wird unter dem besonderen Blickwinkel bestimmt, unter dem Paulus sie beachtet, dem der Freiheit Gottes gegenüber seinem Volk und dem der Gnade Gottes für die Heiden (202–236). Dabei kommt auch die Rolle der Jerusalemer Urgemeinde (Kollekte) in den Blick (224 ff., auch später wiederholt). – Das umfangreiche Schlußkapitel behandelt dann entsprechend Röm 11 das Geheimnis der Rettung von ganz Israel, gesehen von der Heidenmission des Paulus aus (237–284). Die zum Verständnis des Textes wichtigen besonderen Argumentationsweisen des Paulus werden erklärt. Z. macht klar, daß inhaltlich die Erlösung des jüdischen Volkes in der erneuten Begegnung mit dem Evangelium liegt. – Außer in den Kommentaren werden diese großen paulinischen Fragen gewöhnlich nach eher systematischen oder thematischen Gesichtspunkten und dann quer durch die Paulusbriefe hindurch behandelt. Die vorliegende Arbeit hat demgegenüber den Vorzug, sie im Rahmen dieses „Textes", nämlich des Röm, zu erarbeiten. So ist den gestaltenden Versen des Briefrahmens ein eigenes Kapitel über „das Ziel des Römerbriefes und die Mission des Paulus" gewidmet (37–77), jeweils wird der Kontext als Auslegungsprinzip betont und in der Zusammenfassung (285–289) dieser ständige Rückbezug auf „den Brief im Ganzen" wiederum herausgestellt. Weitere Vorzüge liegen in der guten Verarbeitung des „jüdischen" Hintergrundes und in der Verknüpfung der deutschsprachigen Literatur mit weiterer Forschung (z. B. den Vorlesungen von S. Lyonnet am Bibelinstitut). – Das Buch kommt, gestützt auf solide Einzeluntersuchungen am Text, zu einem abgewogenen, nüchternen Urteil über das paulinische Verständnis der „Mission" unter den Heiden, welches in der Gefahr ist, in seiner konkreten Bedeutung unterschätzt, weil dialektisch oder existenzialistisch oder „heilsgeschichtlich" über-interpretiert zu werden. F. Lentzen-Deis, S. J.

2. Fundamentaltheologie. Dogmatik

Boutin, Maurice, Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann (Beiträge z. ev. Theologie, Bd. 67). Gr. 8° (628 S.) München 1974, Kaiser. – Der Verfasser gehört zur franco-kanadischen Provinz der Congrégation de Sainte-Croix. Er hat das Werk als Dissertation unter der Leitung von Michael Schmaus angefertigt (Abgabe 1972). Es war ursprünglich nur als der erste anthropologische Teil einer umfassenderen Untersuchung über Bultmanns Verständnis des Eschatologischen gedacht. Obwohl der Ausdruck „Relationalität" in Bultmanns Schriften nicht vorkommt, hat letzterer dem Verf. bestätigt: „Ich finde es besonders glücklich, daß Sie das Prinzip meiner Arbeit als ‚Relationalität' bezeichnen, weil Sie mit Recht das ‚Frage-Antwort-Schema' als Grundzug meiner Arbeit ansehen." (19; Brief vom 5. 6. 1972). „Relationalität" besagt, daß der Glaube ganz und gar in bezug auf den Menschen zu interpretieren ist, ohne daß dies in irgendeiner Hinsicht eine Reduktion des Glaubens auf den Menschen wäre. Das methodische Prinzip dieser ungewöhnlich detaillierten und sorgfältigen Textuntersuchung verdient ausdrücklich hervorgehoben zu werden, weil es für die ökumenische Verständigung von größter Wichtigkeit ist: Wenn ein Gesprächspartner in seinen Aussagen inkonsequent oder sich selbst widersprechend erscheint, ist es zwar möglich, daß er dies tatsächlich ist; aber dies vorschnell anzunehmen, „ist nichts anderes als eine Ausflucht, die dem Verzicht auf das Weiterdenken Vorschub leistete" (157). Der Anschein widersprüchlichen Denkens ist bei Bultmann gerade darin begründet, daß rechtverstandene Relationalität immer Anknüpfung und Widerspruch in einem besagt. Es gelingt B., die vielen verbreiteten Mißverständnisse gegenüber Bultmanns Theologie mit geradezu juristischer Akribie zu klären. Für Bultmann ist die fides qua der einzig mögliche Zugang zur fides quae, und diese ist der unentbehrliche und einzig mögliche Gegenstand der fides qua (106). Dabei ist das in der fides qua entfaltete Was des Glaubens nichts anderes als die Entfaltung des Daß der Offenbarung als des göttlichen Handelns in historischer Wirklichkeit (99, 160). Das gläubige Selbstverständnis des Menschen stellt für Bultmann den Gegensatz dazu dar, wie man sich von sich aus versteht. Deshalb geht auch die Auffassung, Bultmanns Rede von

„Entweltlichung" meine eine Isolierung des menschlichen Subjekts oder gar eine „Privatisierung" und „Intimisierung", völlig am Textbefund vorbei: Es geht darum, nicht der Welt verfallen zu sein, sondern durch den Glauben in der Welt zum Dienst für die Welt befreit zu werden (115). Diese Befreiung vermag niemand sich von sich aus zu geben. Das bloße Rechnen mit der Idee der Gnade im Unterschied zum Bauen auf ein sich in der historischen Wirklichkeit ereignendes Wort ist gerade der Inbegriff der Sünde als der Eigenmächtigkeit des Menschen (374). Man ist für den Glauben so schlechthin auf Jesus Christus angewiesen, daß das Verhältnis der Glaubenden zu Jesus als solches ihr Verhältnis zu Gott ist (230). Bultmann spricht von „paradoxer" (im Unterschied zu „direkter") Identität des Sohnes Gottes mit dem Menschen Jesus. „Paradox" ist diese Identität, weil sie nur gegen den Schein geglaubt werden kann; und sie ist „paradox" nur deshalb, weil sie real ist (223). Dementsprechend ist auch Bultmanns Hinweis auf die „Nichtausweisbarkeit des Glaubens" nicht eine Art Immunisierungsstrategie, sondern meint einen der Prüfung durch die Vernunft zugänglichen Sachverhalt, durch den sich das Wort Jesu von der bloßen Behauptung eines „arroganten Menschen" unterscheidet (215). Häufig beruhen die gängigen Fehlinterpretationen gegenüber Bultmann darauf, daß die Bedeutung des Unterschieds zwischen einem Leben aus dem Verfügbaren und einem Leben aus dem Unverfügbaren nicht erfaßt wird (485). Es ist ein Grundgedanke der Theologie Bultmanns, daß der Mensch einerseits sein ohnehin gegebenes Verhältnis zu Gott auch im Unglauben nicht abschaffen kann (320), daß er aber auch prinzipiell nicht *aus eigener Macht* in der Lage ist, sein pervertiertes Verhältnis zu Gott in Ordnung zu bringen (338). Darin widerspricht Bultmann letztlich auch der Existenzphilosophie. In der existentialen Analyse bleibt die Frage ungestellt, ja gewissermaßen verdeckt, „wie die philosophische ontologisch-existentiale Daseinsanalyse als ontisch-existentielles Unterfangen des Daseins vom Glauben aus negativ und positiv verstanden werden müsse –, was ja eine andere Frage ist als die nach dem Ertrag dieser Analyse an ontologisch-existentialem Verständnis" (Bultmann zitiert S. 552). Die Auseinandersetzung mit Bultmanns diesbezüglichen Überlegungen klärt, was protestantische Theologie mit ihrer Lehre von der totalen Verfallenheit des Menschen an die Sünde eigentlich meint und inwiefern damit gerade nicht das Gnadengeschenk der glaubenden Annahme der Erlösung ausgeschlossen wird, sondern das katholische Anliegen, daß ein Anknüpfungspunkt angebbar sein müsse, gewahrt bleibt. Das Werk B.s verdient große Beachtung. Seine sorgfältige Lektüre sei allen empfohlen, die meinen, Bultmann mangelnde Orthodoxie und alle möglichen „Verkürzungen" vorwerfen zu müssen. P. Knauer, S. J.

Ebeling, Gerhard, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung (Uni-Taschenbücher 446). 8° (XVI u. 192 S.) Tübingen 1975, Mohr (Paul Siebeck). – „Wie es mit der inneren Einheit und Ganzheit der Theologie steht und wie sie sich zur Totalität der Wirklichkeitserfahrung überhaupt verhält, sind nicht zwei getrennte Probleme." (1) Theologie als Rechenschaft über den Glauben ist darauf angewiesen, ihn im Kontext der gesamten Wirklichkeit zu bedenken. Sie wird dabei gerade durch solche Erkenntnisse gefördert, die sich an ihr kritisch auswirken (25). Von daher erklärt sich das Novum, daß der Verf. in die vorliegende Orientierung über die theologischen Disziplinen auch nicht-theologische Fächer einbezieht, mit denen sich Theologie um ihrer eigenen Sache willen auseinandersetzen muß. – Nach einem einführenden Kapitel über das Ganze der Theologie werden zunächst die Wissenschaften des NT und AT vorgestellt. Über die Kirchengeschichte als die „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift" (80) führt die Überlegung zu den systematisch-theologischen Disziplinen in der Reihenfolge Praktische Theologie – Dogmatik – Ethik. Schließlich kommt mit der Fundamentaltheologie noch einmal die Rechenschaft über das Ganze der Theologie in den Blick. Zwischen den biblischen und den systematischen Disziplinen werden jedoch vier außertheologische Komplexe eingefügt, die sich ihrerseits um die Kirchengeschichte herum gruppieren: Im Anschluß an die biblischen Fächer wird die Bedeutung von Religionswissenschaft und von Philosophie für die Theologie untersucht. Nach der Kirchengeschichte werden die Natur- und Geisteswissenschaften einerseits und die Humanwissenschaften andererseits auf ihre Beziehung zur Theologie hin bedacht. In den Humanwissenschaften, nämlich Psychologie, Pädagogik und Soziologie, die

in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre eine solche Präponderanz gewonnen haben, ist nach E.s Auffassung der Zusammenprall zwischen Theologie und dem wissenschaftlichen Selbstverständnis unserer Zeit am stärksten; zugleich „besteht aber auch eine so evidente Sachberührung, daß es völlig abwegig wäre, die Beziehung etwa vornehmlich oder gar ausschließlich als antithetisch anzusehen" (98). Die Einbeziehung der anderen Wissenschaften in den Umgang mit dem geschichtlichen Material der Theologie in den biblischen Disziplinen und in der Kirchengeschichte soll dazu dienen, die Frage schärfer zu stellen, die für die systematischen Disziplinen spezifisch ist: nämlich die Frage nach der Wahrheit und dem Wirklichkeitsbezug der Theologie. Dabei gilt es, „von der Vernunft den strengen Gebrauch zu machen, der weder ihre Auslieferung an den Unglauben noch ihre Verwechslung mit dem Glauben zuläßt -, denn gerade auch das muß allererst deutlich werden, worin Glaube und Vernunft toto coelo voneinander verschieden sind" (67 f.). Letztlich ist es die Aufgabe der Theologie, einer zurechtbringenden „Fundamentalunterscheidung" (20, 59, 171) zu dienen, kraft deren das Verhältnis zu Gott nicht neben das Weltverhältnis tritt, sondern dieses als ausschlaggebendes Vorzeichen bestimmt (158). – Mit dieser insbesondere auch in ihren Analysen zu den Humanwissenschaften und zur Ethik höchst instruktiven Orientierungshilfe für den Theologen nimmt der Verf. eine Aufgabe wahr, die der Theologie überhaupt gestellt ist. Er verweist dafür auf das Vorbild der beeindruckenden „Subtilität, mit der etwa Thomas von Aquin den christlichen Glauben in dem Gesamtgeflecht menschlicher Lebensäußerungen ortete und auf seine Konkretion hin interpretierte, – ein der Intention nach tief berechtigtes Unternehmen, das unter den heutigen Bedingungen und geleitet von reformatorischen theologischen Einsichten neu in Angriff zu nehmen ... ist" (109). Die Berufung auf reformatorische Einsichten steht jedoch nicht dem ökumenischen, konfessionskritischen Anliegen entgegen. „Überwinden", nämlich durch ein tieferes Eindringen in die Sache des christlichen Glaubens überholen (138), „lassen sich die konfessionellen Differenzen nur dann, wenn die zugrunde liegenden Fragestellungen selbst durch überlegene theologische Einsicht zurechtgerückt werden". (7) – Für den katholischen Rezensenten ist immer wieder überraschend, mit welcher ungewohnten Präzision E. in reformatorischer Begrifflichkeit und Begründung den eigentlichen katholischen Intentionen entspricht. Man vergleiche – um ein Einzelbeispiel zu nennen –, DS 3036 mit seiner Feststellung, „daß die Gewißheit (des Glaubens) nicht anders existiert als in der Anfechtung, also in einem ständigen Prozeß der Vergewisserung und Bewahrheitung, der aber nach dem Selbstverständnis des Glaubens nicht über die Wahrheit des Geglaubten, sondern allein über das Bleiben des Glaubenden in der Wahrheit entscheidet" (174). Deshalb ist auch „nicht von einem Wahrheitszuwachs des christlichen Glaubens in der Kirchengeschichte" zu reden, „wohl aber von einem Erkenntniszuwachs im Umgang mit der Glaubenswahrheit" (82; vgl. DS 3020 und Dei Verbum 8, 2). Eine solche Auffassung stellt in wissenschaftstheoretischer Hinsicht eine Alternative zu Pannenbergs Ansatz dar, der im Grunde anstatt zu einer unterscheidenden In-Beziehung-Setzung zu einer „Horizontverschmelzung" (53) von Theologie und Religionswissenschaft führen würde und Glaubensgewißheit nur als hypothetische Gewißheit verstehen ließe. E.s Buch wird auch und gerade für denjenigen eine Hilfe sein, für den „das, was man im technischen Sinn Theologiestudium nennt, nur die Anleitung zu anhaltendem Studium im Beruf" (3) ist.

P. Knauer, S. J.

Raffelt, Albert, Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde (R.: Theologisches Seminar). 8° (176 S.) Freiburg-Basel-Wien 1975, Herder. – Das Buch ist aus einer mehrjährigen Proseminar-Arbeit an der Universität Freiburg entstanden. Sein Vorzug ist die große Praxisnähe. Es bietet Hilfen für Anfänger wie für Fortgeschrittene. In dreizehn Kapiteln stellt der Verf. die verschiedenen Möglichkeiten des wissenschaftlichen Arbeiten dar und bietet Gesichtspunkte an, die eine Entscheidung für die eine oder andere der Möglichkeiten erleichtern können. Es geht um Literaturermittlung, um Titelaufnahme und Zitation, um die Gestaltung wissenschaftlicher Manuskripte –, um nur einige Stichworte herauszugreifen. In einem 14. Kapitel präsentiert der Verf. eine „Buchkunde zur katholischen Theologie" (114–161). In diesem außerordentlich hilfreichen Kapitel nennt er die für Theologen wichtigsten biblio-

graphischen Werke, die bedeutsamsten Nachschlagewerke und die unentbehrlichen Handbücher zu den einzelnen theologischen Disziplinen. Im allgemeinen ist den bibliographischen Angaben eine knappe Charakterisierung beigegeben. Das letzte, 15. Kapitel enthält ein Verzeichnis der Abkürzungen der Titel theologischer Werke und Zeitschriften. Die Fülle an Informationen und ihre Praxisnähe machen dieses Buch zum passenden Instrument des heutigen Theologiestudiums. Es kann den jungen und den alten Studenten der Theologie nur empfohlen werden.

W. Löser, S. J.

Pfeil, Hans (Hrsg.), Unwandelbares im Wandel der Zeit. 19 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben. 8° (440 S.) Aschaffenburg 1976, Pattloch. – Das „aggiornamento" Papst Johannes' XXIII. hat bekanntlich in den Reihen der Gläubigen ein unterschiedliches Echo gefunden: von den einen stürmisch als Chance begrüßt, das festgefahrene Kirchenschiff wieder flott zu machen, sehen andere darin eher die Gefahr, die einer uneinnehmbaren Festung droht, die sich plötzlich in eine freundlich offene Stadt verwandelte (vgl. 89). Titel und Untertitel des vorliegenden Buches lassen keinen Zweifel daran, welche der jeweiligen Bilder des Glaubens- und Selbstverständnisses hier die vorherrschenden sind. Es geht den Autoren in ihren Beiträgen – von denen einige in gleicher oder ähnlicher Form bereits veröffentlicht waren – bei aller inhaltlichen Verschiedenheit „letzten Endes darum, der Glaubensverunsicherung, die beständig weitere Kreise erfaßt, entgegenzuwirken und vielen zu helfen, wieder zu uneingeschränkter und froher Glaubensüberzeugung zu gelangen" (6 f.). Entgegengewirkt wird dabei auf breitester Front, denn der Bogen der Themen spannt sich vom Traditionschristentum über die gängigen „Ismen" wie Progressismus, Demokratismus, Evolutionismus und Immanentismus, über vernunftgemäße und historische Glaubensbegründung, Liturgiereform, ewiges Priestertum und Petrusamt, Maria und Moral, bis hin zur politischen Theologie, zum Religionsunterricht und zu den Religionsbüchern, und allein aus verlagstechnischen Gründen – so der Herausgeber – „mußte auf eine Behandlung weiterer Zersetzungserscheinungen leider verzichtet werden" (7). – Auf die Beiträge im einzelnen, die vom Gehalt und sprachlichen Niveau erheblich divergieren, kann hier nicht eingegangen werden. Entgleisungen wie die von Georg May, der den Bischöfen die Herrschaft über ihre Entschlüsse abspricht und von ihnen sagt, sie seien „doch in Wahrheit weithin Vollstreckungsorgane von Theologencliquen und anderen pressure groups" (78), sind glücklicherweise selten; ihnen stehen gemäßigtere Äußerungen gegenüber wie etwa die von *Erwin Hesse*, der in seiner Abhandlung zur „Therapie des Progressismus" schreibt: „Es war nie Sache des Lehramtes, auf Fragen sofort eine bindende Antwort zu geben. Sein Spruch mußte immer erst reifen" (103). Gereifte wie noch unreife, berechtigte wie unberechtigte Bedenken und Einwände finden sich denn auch gleichermaßen in einem Sammelband verquickt, der seine Einheit weniger durch die behandelten Themen, als vielmehr durch eine gewisse Gemeinsamkeit im Vokabular erlangt. Reizworte wie: Gefährdung, Verunsicherung, Erschütterung, Auflösung, Verunstaltung, Zerstörung, Zerfall usw. bestimmen die Atmosphäre eines Buches, von dem eine schöpferische Vertiefung des in Frage stehenden Glaubens kaum zu erwarten ist.

K. W. Hälbig

Joest, Wilfried, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme (Theol. Wissenschaft, Bd. 11). 8° (260 S.) Stuttgart-Köln-Mainz 1974, Kohlhammer. – Dieses erste evangelische Lehr- oder besser „Studienbuch" (7. 9) der „Fundamentaltheologie" führt in drei Teilen in den Gegenstand, die Grundlagen und die Methoden der Theologie ein. Dabei entspricht der 2. Teil über die Grundlagenproblematik in etwa dem, was in katholischer Fundamentaltheologie im Traktat „de Revelatione" behandelt wird, während die katholische Frage nach der kirchlichen Vermittlung von Offenbarung hier unter ganz anderem Blickwinkel in den Methodenproblemen erscheint. Jeder einzelne Abschnitt beginnt mit einer ausführlichen Literaturangabe (zur allgemeinen Orientierung, aus den Lehrbüchern der Dogmatik, zur älteren Theologiegeschichte und zur neueren Diskussion). Im Arbeitstext selbst wird jeweils unter A eine Einführung in die Fragestellung, unter B eine Darstellung der verschiedenen Positionen in der gegenwärtigen Diskussion

und unter C die Auffassung des Autors selbst vorgelegt; letzteres geschieht in klar gegliederten Thesen. Theologie wird in diesem Werk als „kritische Selbstbesinnung und Selbstverständigung von Gliedern der christlichen Glaubensgemeinschaft über Wahrheit und Inhalt ihres Glaubens" (17) und damit über dessen „Vertretbarkeit" (24) verstanden. Die zentrale These dieser Fundamentaltheologie lautet: „Obwohl ein Beweis für die universale Geltung der Christusbotschaft diesseits (= außerhalb) des Sich-Einlassens auf sie nicht zu führen ist, darf die Theologie es nicht unterlassen, das Offenbarungswort, das in Christus begegnet, auf solches, was den Menschen allgemein als Mensch angeht, zu *beziehen* (gegen das absolute Konfrontationsmodell). Von einem Beweis, der aus allgemeinen Argumenten dem Sich-Einlassen vorweg überzeugen will, ist dies streng zu unterscheiden. ‚Beziehen' bedeutet: Verdeutlichen, daß die Christusbotschaft mit der allgemeinen Problematik menschlichen Daseins, wie sie auch außerhalb des Glaubens erfahren wird, so zu tun hat, daß sie eine Veränderung des Umgangs des Menschen mit dieser Problematik begründet, *wenn* er ihr glaubt; m. a. W. daß sie diese Problematik relevant betrifft." (96) Glaube ist dann als eine Entscheidung zu verstehen, die man allerdings nicht aus sich selbst heraus trifft, sondern die das Konfrontiertsein mit der Botschaft voraussetzt. „Wer diesen Anruf hört, wird dazu ermächtigt, sich auf ihn einzulassen und sich selbst nunmehr als den von Gott Geliebten und zum Weitergeben von Liebe Gerufenen zu wollen und anzunehmen. Er kann sich dem auch versagen und den Anruf als Illusion betrachten. Aber er ist dazu nicht durch unabdingbare Vernunfteinsicht genötigt, sondern vielleicht durch die Faszination, mit der andere Wahlmöglichkeiten das Annehmen des Anrufs blockieren." (131) In dieser Argumentation gelingt es gleichermaßen, dem Rationalismus wie dem Fideismus zu entgehen. – *Max Seckler* (Evangelische Fundamentaltheologie. Erwägungen zu einem Novum aus katholischer Sicht, ThQu 155 [1975] 281–299) wendet sich (289) gegen Joests Auffassung, man könne den Glauben weder argumentativ begründen noch argumentativ verlieren, die Fundamentaltheologie könne ihn also nur explizieren, nicht aber begründen. Seckler scheint darin die Vernunftgemäßheit des Glaubens geschmälert zu sehen. Auf diesen Einwand ist wohl im Sinne Joests und auch im Sinn der profundior intentio der katholischen Lehre so zu antworten: Gerade die Tatsache, daß es nicht gelingt, den Glauben mit irdischen Gründen zu beweisen oder zu widerlegen, ist das nachprüfbare Kriterium seiner Vernunftgemäßheit. Von jeder letzten Endes vom Glauben verschiedenen Stellungnahme zu sachgemäßer christlicher Verkündigung ist mit Vernunftgründen nachweisbar, daß sie willkürlich bleibt und sich jedenfalls nicht mit Recht auf Vernunft berufen kann. – Etwas unbefriedigt läßt ein Einzelpunkt, den der Verfasser selbst in erhöhtem Maß nur als „vorläufigen Diskussionsbeitrag" (231) verstanden wissen will. Er stellt die einsichtige Forderung auf, „auch dem Nichtglaubenden ein vorläufiges (und vielleicht zunächst nur intellektuelles) Verstehen von dem zu vermitteln, was Glaubende meinen, wenn sie ‚Gott' sagen" (233). Nach seiner Auffassung wird jedoch der scholastische Versuch, die Bedeutung des Wortes „Gott" analog zu bestimmen, durch das alle Differenzen übersteigende „unendlich darüber hinaus" und durch das „so und doch ganz anders" letztlich entwertet; und „inwiefern verweisen dann nicht ebenso auch die Unwert-Erfahrungen analog auf ihn?" (233) J. seinerseits glaubt, daß „die Frage nach dem Möglichkeitsgrund der Wirklichkeit Sünde in einer Welt, die als Schöpfung Gottes geglaubt wird, theologisch nicht gestellt werden sollte" (236). Er will widersprüchlichen Konklusionen des Denkens dadurch entgehen, daß er in bestimmten Fällen logische Schlüsse für unzulässig erklärt. Anstelle eines solchen in seiner Berechtigung nicht einsichtig gemachten Verbots könnte eine Besinnung auf die genauere Bedeutung der alten Analogielehre vielleicht doch weiterhelfen. Alle weltliche Wirklichkeit ist auf ihre Geschöpflichkeit *zurückzuführen*; man kann jedoch nicht umgekehrt aus der Geschöpflichkeit der Welt irgendwelche konkreten weltlichen Sachverhalte *herleiten*. Die Einsicht in das restlose Bezogensein *unterschiedslos aller* weltlichen Wirklichkeit auf Gott führt immer nur zur Erkenntnis Gottes in seiner Verborgenheit, gegenüber dem die Frage, warum er dies oder jenes zuläßt, auf der in sich widersprüchlichen Voraussetzung beruht, man könne mit Denken nicht nur die Welt in ihrem Bezogensein auf Gott, sondern auch Gott selbst übergreifen. Aber dieser verborgene Gott als der, „ohne den nichts ist" und der somit „in allem mächtig ist",

ist die Voraussetzung dafür, daß die dem Menschen zu glauben geschenkte Gemeinschaft mit Gott jene Angst um sich selbst entmachten kann, die einen sonst immer wieder unmenschlich werden läßt. – Das Werk bietet nicht nur zuverlässige Information über den gegenwärtigen Stand der Fundamentaltheologie, sondern führt in den wichtigsten Fragen zu einer gültigen Lösung. Wir haben im Augenblick auf katholischer Seite kein vergleichbar überzeugendes Lehrbuch.

P. Knauer, S. J.

Schwinge, Gerhard, Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten. 8° (232 S.) München 1975, Verlag Dokumentation. – Ein Verzeichnis der bibliographischen Hilfsmittel für den Gesamtbereich der Theologie war bisher ein Desiderat. Die entsprechenden Kapitel in den allgemeinen bibliographischen Nachschlagewerken konnten das nicht ändern. Die vorliegende Veröffentlichung übertrifft all diese Vorgänger an Umfang, Exaktheit und Übersichtlichkeit. – Unter „bibliographischen Nachschlagewerken" versteht Sch. Bibliographien, Kataloge, biographische Verzeichnisse, Lexika und Enzyklopädien, Handbücher und Hilfsmittel wie Atlanten, Adreßbücher, Abkürzungsschlüssel usw. Eine Übersicht über diese Werke ist sowohl für die Bibliothekarsausbildung, als auch für die Einrichtung oder Revision entsprechender Lesesäle, schließlich für jeden wichtig, der wissenschaftliche Theologie betreibt und damit – mindestens außerhalb seines speziellen Fachbereichs – auf solche Information angewiesen ist. – Der Verf. bietet zunächst geschichtliche Hinweise zur bibliographischen Arbeit im Fachbereich Theologie, sodann eine umfangreiche Liste mit 1154 einzelnen Titeln, die systematisch geordnet und durch Sach-, Titel- und Verfasserregister erschlossen ist. Neben knappen Annotationen zu vielen Titeln gibt er jedem Abschnitt eine kurze, orientierende Einführung bei, was die Übersichtlichkeit und Handhabbarkeit erhöht. Bei der Auswahl liegt der Schwerpunkt auf der deutschsprachigen Literatur nach 1945, doch wird dieses Prinzip nicht zu eng gehandhabt, so daß etwa bei den Enzyklopädien und Lexika durchaus die europäischen Hauptsprachen berücksichtigt sind. Bei anderen Gattungen (Bibliographien, Atlanten usw.) ist Internationalität ja von vornherein geboten. Die chronologische Grenze wird vor allem bei den allgemeinen theologischen Bibliographien überschritten (60 ff.). Der Benutzer kann somit leicht ältere Titel, die schon aus Platzgründen hier fehlen müssen, selbst ermitteln. – Selbstverständlich lassen sich manche Einzelheiten der Aufteilung kritisch befragen (ist etwa das RAC, Nr. 332, günstig eingeordnet?), ließen sich besonders bei den Handbüchern Alternativen denken (statt Schmaus, Nr. 582, wäre m. E. die Nennung von „Sacrae theologiae summa" und „Mysterium salutis" bibliographisch gesehen ertragreicher) oder auch Ergänzungen anbringen (in Abschnitt T. 6 sollte man vielleicht „The Cambridge History of the Bible" einfügen), doch liegen diese Dinge im Ermessensspielraum einer vernünftigen Entscheidung und beeinträchtigen nicht den Wert dieser Veröffentlichung. Das Werk gehört unbedingt in jede wissenschaftlich-theologische Bibliothek und sollte von jedem, der Theologie wissenschaftlich betreibt, zu Rate gezogen werden. A. Raffelt

Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede. Zum Verhältnis von Theologie und Linguistik, hrsg. von *Th. Michels* und *Ansgar Paus*. 8° (228 S.) Salzburg–München 1973, Pustet. – In diesem Band sind die Beiträge zum 12. Forschungsgespräch des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg veröffentlicht. *Marius Schneider* behandelt die Grundlagen der Kultsprache in der vedischen Kosmologie (13–56). *Heinrich Schlier* legt in Kurzform den Grundgedanken seiner Theologie dar: Gotteswort im Menschenwort; Menschenwort als Gotteswort (61–71). *Christine Mohrmann* untersucht linguistische Probleme bei den Kirchenvätern und geht dabei der Frage nach, wie sich sprachliche Neubildungen in der Begegnung mehrerer Sprachen vollziehen (85–99). *Peter Hartmann* fordert die Aufstellung einer über die Einzelsprachen hinausgehenden Textgrammatik im Unterschied zu einer bloßen Satzgrammatik für religiöse Texte (109–125). Textsemantische Probleme der Hochscholastik entfaltet *Jan Pinborg* (135–148). *Erhardt Güttgemanns* entwickelt im Umriß eine „linguistisch-literaturwissenschaftliche Grundlegung einer Neutestamentlichen Theologie" im Sinn einer generativen Textgrammatik (171–195). Er meint, „der herkömmlichen Exegese das Ende ihrer traditionellen Argumentationsfähigkeit in aller

Klarheit vor Augen" führen zu sollen (172). Etwas pietistisch mutet der abschließende Aufsatz von *Friso Melzer* an: „Entstehung und Wirksamkeit des christozentrischen Wortschatzes im Deutschen, dargelegt an dem Wort Demut" (203–210). An alle Aufsätze schließt sich eine Diskussion an, die zum Teil einen eher peinlichen Eindruck hinterläßt („Da muß ich Sie fragen, wie wollen Sie das anders lernen, als daß Sie zu Linguisten gehen und sich erst mal sagen lassen, was die längst herausgefunden haben", 222). P. Knauer, S. J.

Hommes, Ulrich/Ratzinger, Joseph, Das Heil des Menschen. Innerweltlich-Christlich. Gr. 8° (64 S.) München 1975, Kösel (R.: Doppelpunkt). – Die beiden Verf. hielten vorliegende Beiträge 1973 anläßlich eines von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg veranstalteten „Forums" zum Thema „Innerweltliche und christliche Heilserwartung". – Im 1. Beitrag geht es H. um die Frage, wie überhaupt philosophisch von „Heil" gesprochen werden könne, nachdem der Begriff von innerweltlichen Heilslehren (wie dem Neomarxismus) in Beschlag genommen und dabei um seinen eigensten Sinn gebracht worden sei. Dies rufe – so der Verf. – die Kritik der Philosophie auf den Plan, denn „Heil meint ... gerade das, was der Mensch nicht selbst zu leisten vermag, nicht nur der einzelne nicht, sondern auch kein Kollektiv, wie es nichts ist, was der Mensch überhaupt in dieser Welt finden kann" (20). Wo er aber dennoch das Heil von sich erwartet und – in falscher Beschränkung und Bescheidung – sich nicht mehr beschenken lassen möchte (wobei zum Wesen des Geschenks die Unverfügbarkeit gehört), da steht nichts geringeres als die menschliche Freiheit selbst auf dem Spiel, darum „die Absage an politische Heilslehren jeglicher Art eine der wesentlichen Bedingungen gegenwärtiger Freiheit ist" (27 f.). – Um Absage an alle Politutopien geht es auch im 2. Beitrag. R. wendet sich entschieden gegen die gängige Meinung, daß durch radikale (und oft lieblose) Bewußtmachung gesellschaftlicher Mißstände und deren gründliche Veränderung das Heil – in Ersatzwörtern wie „Glück", „Hoffnung", „Zukunft" in seiner eigentlichen Bedeutung entleert – erlangt werden könne. Vielmehr muß die *ganze* Vernunft wachgerufen werden, um solchen innerweltlichen Heilserwartungen den christlichen Glauben an ein ewiges Leben als Alternative entgegenzusetzen: „Nirgendwo gehört zur christlichen Erwartung die Hoffnung auf einen definitiven Fortschritt in der Geschichte und auf eine definitiv heile innergeschichtliche Gesellschaft" (47). Eine Vertröstung auf den Himmel also? Mitnichten, sondern Trost, weil der „Himmel" eine Wirklichkeit ist, die umgekehrt jeden „kollektiv fixierten Humanitätsfortschritt als Fata Morgana entlarvt" (54). Gerade weil das Christentum *wahren* Trost verheißt, entreißt es das Diesseits seiner Trostlosigkeit und kann so die Dinge nehmen, wie sie sind: „ohne die Illusion eines irdischen Paradieses, die die Vernunft betäubt und die Freiheit zerstört" (63). – Das Bändchen ist ein weckender Appell an alle Christen, sich nicht mehr von anders her sagen zu lassen, was „Heil" wirklich heißt. K. W. Hälbig

Guilluy, Pauh (Hrsg.), La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne (Recherches et Synthèses, section de morale, XI). Gr. 8° (VII u. 200 S.) Gembloux, Duculot – Lille, Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques, 1975. – Die Erbsündenlehre sucht eine Neuaussprache – darüber kann angesichts einer Flut von Veröffentlichungen kein Zweifel bestehen. Daß interdisziplinäre Zusammenarbeit ihr dabei nur von Nutzen sein kann, sollte ebenso wenig einem Zweifel unterliegen; man braucht ja nur die Gräben und Blockierungen zu realisieren, die zwischen dieser Glaubensaussage und Paläontologie, Biologie, Rechtsphilosophie usw. liegen. Wenn sich also eine Equipe (in Lille) zusammenfindet mit noblem Elan und der schönen Zuversicht, eine ‚relecture' von Genesis, Paulus und der theologischen Tradition im Lichte des Personalismus, mit Hilfe der heute bereitliegenden Kategorien des Intersubjektiven könne Entscheidendes dazu beitragen, die strittige Botschaft glaubhaft auszurichten – wenn kein Geringerer als Philippe Delhaye (im Vorwort) den Plan und die Loyalität der Mitarbeiter absegnet, dann darf man etwas erwarten. Selbstverständlich: unter vernünftiger Einschätzung der Grenzen, die einer solchen Veröffentlichung gesetzt sind. Wenn auf nur 190 S. Schrift und Tradition und die moderne Anthropologie auf Erbsünde-

Relevanz befragt werden, dann ist da nicht Platz für Detaildiskussion, sondern nur für die Vorstellung eines Ansatzes, eines Wurfs. Überraschend neue Auskünfte sind einfach nicht zu erwarten auf Feldern, die seit geraumer Zeit gründlich bearbeitet worden sind wie „Erbsünde und ..." z. B. Biologie (anläßlich Urstand, Monogenismus) – z. B. Recht (anläßlich Anrechenbarkeit „wahrer Sünde" aufgrund fremden Tuns). Und wenn die Abschnittsüberschriften „Schrift" bzw. „Tradition" heißen: mehr als gute Zusammenfassung von Ergebnissen, die schon vielfach monographielang erarbeitet worden sind, darf man nicht verlangen. Auch nicht von insgesamt sehr gut gemachten Beiträgen, für die wir gern lobend anerkennen, was Bemühen war – „... écrit dans un langage particulièrement accessible". Und unangemessen wäre es, mäkeln zu wollen über kleinere Inkonzinnitäten, wie sie nun einmal bei einem Sammelwerk unvermeidlich sind – oder darüber, daß mancher Verfasser, der nicht Fachtheologe ist, sich seinen Gesprächspartner „klassischer" vorstellt als es heutigen Frontlinien entsprechen mag. Man wird also seine Erwartungen mit Vorzug auf das richten, was nicht immer und überall schon auf der Traktandenliste der Schuldogmatik steht; auf das, was die neue Grundintuition verdeutlichen soll. Da ist Akzent schon in der Grundlegung. Etwa bei der Darbietung der patristischen Tradition der breite Raum und die unverhohlene Vorliebe für die „irenäische" Sicht. Oder eine ausgezeichnete Information über Trient und die protestantische Erbsündenlehre – die wohl auch nicht ganz absichtslos gebracht worden ist. Dann wird die Begegnung mit der modernen Anthropologie sorgfältig grundgelegt durch ein Kapitel über Erbsünde bei Rousseau, Kant, Hegel. Die moderne Anthropologie gibt Anlaß zur Befragung von Wissenschaften, denen man gemeinhin nicht gerade Hausrecht in den theologischen Lehrbüchern bescheinigen kann – Soziologie, Psychoanalyse, Strukturalismus usw. Und wie sieht nun das Ergebnis aus? Wenn dieser Begriff bei einem Sammelwerk zwar etwas modifiziert werden muß – am ehesten scheint man an so etwas heranzukommen in den (vom Herausgeber verfaßten) Schlußkapiteln „Sens moderne du péché d'Humanité" bzw. „Présentation catéchétique". Über ihnen steht die Überschrift, die der Gesamtveröffentlichung als Titel dient, „Culpabilité fondamentale" – eine Formulierung, die durchaus offen ist für die vertikale Intersubjektivität der Beziehung zu Gott. Aber dann zeigt sich, daß sie unter der Hand, in der Konvergenz interdisziplinär angesetzter Linien, eine culpabilité collective geworden ist. Für die – um im Bild zu bleiben – die Horizontale konstitutiv ist. Vielleicht ist damit eine Grenze fixiert – eben durch das durchgehaltene Stichwort „interdisziplinär"? Innerhalb dieser Grenze ist vieles sehr anregend gesagt; ist ja doch die eine Menschheit als geschichtliches „Kollektiv" und die damit signalisierte Solidarität die unverzichtbare Infrastruktur der Erbsünde und Vehikel für das, was die klassische Theologie ihre Folgen nennt. Und also wird man gern zustimmen, wenn gesagt wird (168) „Les schémas socio-culturels et socio-historiques modernes permettent de mieux comprendre l'idée de participation de personnes à une culpabilité collective" – aber strittig bleibt auch nach dieser Veröffentlichung, daß man (so lange die Horizontale des „Kollektivs" nicht eindeutiger durch die Vertikale ausbalanciert wird) diesen Satz wie in eine Koda auslaufen lassen darf in ein beiläufiges „... ce qui est bien l'essentiel de la notion de péché originel". A. Stenzel, S. J.

Riley, Hugh M., Christian Initiation (Studies in Christian Antiquity, 17). 8° (XXXIII u. 481 S.) Washington 1974, The Catholic University of America Press. – Man wäre nicht erstaunt, wenn der Inhalt des stattlichen Bandes – solide gebunden, sorgfältig und großzügig gesetzt, nahezu lupenrein, was Druckfehler angeht – dem umfassenden Titel entspräche. Allenfalls würde man sich noch der besonderen Rücksicht vergewissern wollen, unter der hier an das vielbearbeitete Feld herangegangen wurde: sakramententheologisch, dogmen- bzw. liturgiegeschichtlich usw.? Aber ein umfänglicher Untertitel schränkt dann drastisch ein: bei nur vier Autoren (Klassikern allerdings aus der hohen Zeit der Patristik – Cyrill v. Jerusalem, Joh. Chrysostomus, Theodor v. Mopsuestia, Ambrosius) wird die Taufmystagogie studiert. Man wird dem Verf. gern zugestehen, daß hier noch eine Lücke zu füllen war, wenn die Forschung sich dieser Quellen bisher vornehmlich als Lieferanten für Auskünfte betreffs sakramentaler Theologie und Rituale bediente. Man wird mit ihm der Meinung sein, daß es hier ein heutiges Anliegen zu besorgen

galt: angesichts neugestalteter Taufliturgie ist man doch wohl unabweislich und eindeutig in der Situation, zum Vollzug von Symbol (nicht: Kürzel, Illustration) hinführen zu können oder aber von hochgemuten Hoffnungen Abschied zu nehmen. Und man wird ihm darüber hinaus bestätigen dürfen, daß er sich der gestellten Aufgabe erfolgreich unterzogen hat. Die Quellen kommen in umsichtig gewählten und ausgiebig bemessenen Zitaten zur Sprache. Kenntnis und Nutzbarmachung der Sekundärliteratur sind vertrauenerweckend. Die Präsentation ist wohlüberlegt und durchsichtig. Die Gliederung in die großen Abschnitte – Riten vor der Taufe, zentriert um Absage und Bekenntnis; der Taufvollzug selbst; Riten nach der Taufe – bietet sich an. Innerhalb dieser drei Abschnitte werden dann kleinere rituelle Einheiten ausbesondert. Zuerst werden sie nach ihrem zeremoniellen Ablauf bei den einzelnen Autoren vorgestellt und, wenn nötig, eine vergleichende Synopse gebracht; denn die Nichterwähnung einer speziellen Zeremonie ist zu konstatieren – kann sie doch schon von der Entscheidung diktiert sein, sie nicht mystagogisch behandeln zu wollen, und eben dies wäre dann auch schon ein Teil der Mystagogie des betreffenden Kirchenvaters. Ausgiebige Darstellung dieser Mystagogie ist dann der nächste Arbeitsgang. Nachdem die einzelnen Autoren zu Wort gekommen sind, versucht jeweils ein „komparatives Summarium" den Deutungslinien zusätzlich Ort (z. B. gemeinsames Gut; östliche Vorliebe) und Relief (z. B. Sondergut, erklärbar aus dieser Eigentheologie usw.) zu geben. Da auch dann u. U. noch nicht alles zur Sprache gekommen sein kann, was an Wurzelgrund, Querverbindungen, Virtualitäten im Ritus und seiner mystagogischen Erklärung enthalten ist, runden neun eingestreute „Essays" ab; als Beispiele für ihre Thematik: Salbungen – Zugesellt-sein den Leiden Christi – Wiedergeburt in der Perspektive der Sakramententheologie Theodors v. Mopsuestia – Firmung u. a. Wenn die Vorstellung dieses Buches den Eindruck erweckt haben sollte: einigermaßen umständlich, „nicht ohne Längen ..." – vielleicht; aber dann bei dieser Zielsetzung schlechthin sachgerecht. Mit Paraphrasen oder gar nur Inhaltsangaben käme man einfach nicht an das Stück geistlicher Kunst, an das individuelle „Genie" des Mystagogen heran. Daß bei solch liebevoller Akribie so manches an neu gesehener Problematik, scharfsinniger Diskussion und plausiblen Lösungsvorschlägen abfällt für Gebiete, die gar nicht einmal unter die ausdrückliche Thematik dieses Werkes fallen – dafür mag stellvertretend etwa das benannt werden, was die für die Relation Taufe/Firmung einschlägigen Stichwörter an dogmen- und liturgiegeschichtlichen, an sakramententheologischen Einsichten zu vermitteln vermögen. Ein dankenswertes Buch.

A. Stenzel, S. J.

3. Patristik. Geschichte der Theologie

Ring, Thomas Gerhard, O.S.A. Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius (Cassiciacum, Bd. XXIX). Gr. 8° (XVI u. 269 S.) Würzburg 1975, Augustinus. – Kirche und Gesellschaft stehen in einer Autoritätskrise. Was sagt die Tradition über Autorität? Gewiß, was Augustinus über Sinn und Funktion der Autorität im Leben der Menschen und der Religion ausführt, hilft nicht unmittelbar aus der Krise heraus, beleuchtet aber das Problem an zentraler Stelle. *K. H. Lütcke* hat 1968 eine sehr interessante Studie zur auctoritas bei Augustinus vorgelegt. Mit relativer Ausführlichkeit ging er dabei auf die römische Vorgeschichte des Begriffs ein, der christlichen lateinischen Tradition vor Augustinus widmete er jedoch nur knappe sieben Seiten. Vorliegende Studie füllt die angedeutete Lücke aus. – Den vier Kapiteln der Untersuchung, die je Tertullian, Cyprian, Ambrosius und zusammenfassend diese drei Autoren im Vergleich zu Augustinus behandeln, schickt der Verf. eine längere Einleitung voraus, in der die außerchristliche Auffassung der auctoritas (im privaten Leben, im öffentlichen, ferner die Begriffspaare auctoritas und potestas, ius, religio, ratio, römische Mentalität) kurz abgehandelt wird. Die im ersten (und auch in den folgenden) Kapitel behandelten Gegenstände und Gesichtspunkte verdeutlichen, wie der Verf. näherhin den Titel verstanden haben wissen will: im ersten Abschnitt kommen innerweltliche auctoritas-Formen zur Sprache, im zweiten die auctoritas Gottes, im dritten göttlich beglaubigte auctoritas Formen: Apostel, Tradition, Schrift, Kirche und Bischöfe, im vierten auctoritas und ratio. Das Thema ist also sehr weit gefaßt. R. fragt, welche Bedeutung das Wort

auctoritas bei den betr. Autoren hat, welche Gegebenheiten damit bezeichnet werden, was sie über die betr. Gegebenheiten denken, was sie über Gegebenheiten denken, die zwar nicht sie, aber wir als Autorität bezeichnen, was sie über Autorität als solche, also nicht über einzelne Formen der Autorität, sondern z. B. über Autorität im Gegensatz zu ratio sagen. Leicht kann es bei dieser Fassung des Themas nicht fallen, wirklich Neues aufzuspüren, weitgehend kann es nur darum gehen, Bekanntes in neue Beleuchtung zu bringen. – Nicht nur dies ist dem Verf. gut gelungen, er bringt auch eine ganze Reihe neuer Einzelbeobachtungen. So fanden wir interessant, was er über den Einfluß des Ketzertaufstreites auf Cyprians Auffassung von den Bischofssynoden sagt, nämlich, daß er das bis dahin von ihm vertretene Prinzip von der bischöflichen Selbständigkeit zur absoluten Geltung erhob und im Interesse der Kircheneinheit seine Auffassung von der subsidiären Funktion der Bischofssynode modifizierte. Im Kapitel über Ambrosius behandelt R. zunächst die menschliche auctoritas, dann die göttliche, letztere im engeren und weiteren Sinn (Apostel, Heilige Schrift, Kirche). Frappierend ist im Abschnitt über die Kirche der Satz: „Ambrosius ... spricht von einer auctoritas der Kirche an keiner einzigen Stelle" (202)! Als ganze erweckt das Resultat der Arbeit den Eindruck, daß Reflexion über auctoritas im großen Stil doch erst mit Augustinus einsetzt (auf erste Versuche von seiten des Laktanz weist der Verf. in einer Art Exkurs innerhalb des letzten Kapitels hin, 240–244). – Das Literaturverzeichnis scheint uns teils unnötig aufgebläht, teils recht lückenhaft. So fehlt fast alle weiterführende Literatur zur Konzilsproblematik, die doch immerhin einen wichtigen Sektor der Autoritätsproblematik ausmacht. Für die Zusammenfassung der Ergebnisse ist der Leser dankbar, weniger für die zahlreichen Wiederholungen. Der Satz „Bei Tertullian findet sich die Konzilsidee noch nicht" (237) ist sicher nicht unter jeder Rücksicht falsch, bedürfte jedoch angesichts von de pudicitia 10 und de jejunio 13 einer Erläuterung! H.-J. Sieben, S. J.

Hösch, Edgar, Orthodoxie und Häresie im alten Rußland (Schriften z. Geistesgesch. des östl. Europas 7). Gr. 8° (321 S.) Wiesbaden 1975, Harrassowitz. – Der Ordinarius für osteuropäische Geschichte an der Universität München, aus der Schule der ehemaligen Leiter der Kommission für die Geistesgeschichte Osteuropas (G. Stadtmüller, A. Schmaus und H.-G. Beck), unternimmt es in der vorliegenden Habilitationsschrift, „die verschiedenen Ausformungen eines orthodoxen Selbstverständnisses im ostslavischen Raum in der Abgrenzung gegenüber außer- oder gegenkirchlichen Erscheinungen des religiösen Lebens nachzuzeichnen und den allmählichen Wandlungsprozeß der vorgegebenen byzantinischen Grundlegungen des Christentums unter der Einwirkung der besonderen Gegebenheiten Altrußlands zu verdeutlichen." (9) „Altrußland" umfaßt hierbei zeitlich den Rahmen vom 11.–16. Jahrhundert (mit dem Schwerpunkt auf der Spätzeit wegen der dort reicher fließenden Quellen), räumlich die im allmählich zentralisierten Moskauer Zarenreich beherrschten Gebiete. Untersucht wird weniger die dogmatische Entwicklung als vielmehr jener Grenzbereich, in dem staatliche und kirchliche Ansprüche aufeinanderstoßen; dazu gehören jedoch sowohl die innere wie die äußere Kirchengeschichte Rußlands mitsamt ihren immanenten Voraussetzungen. Die Problematik eines solchen Unternehmens liegt u. a. darin begründet, daß sich Verf. weder auf ein heutigem Forschungsstand entsprechendes Handbuch der russischen Kirchengeschichte (vgl. 158, Anm. 29) noch auf eine vergleichbare russische theologische Literaturgeschichte stützen konnte, so daß er sich in seiner Konzeption immer wieder in das Dilemma der Ausgewogenheit zwischen notwendiger Darstellung bestimmter Entwicklungen und kritischer Sichtung der Forschungsergebnisse gestellt sieht. (Aus dieser Sachlage erklärt sich wohl auch der auffallend häufige Gebrauch der Floskeln: „weithin", „weitgehend", „vielfach".) – Nach einer Einführung (11–16), die die neuere sowjetische Häresieforschung teils positiv würdigt, teils ob ihrer verbleibenden ideologischen Fixierung mit all ihren sachfremden und anachronistischen Konsequenzen weiterhin skeptisch beurteilt, gliedert sich die Arbeit in folgende acht Kapitel: 1) Terminologische und methodische Vorfragen (17–33); 2) Quellen und Quellenpublikationen (34–51); 3) Altrussische Häresien des 11.–14. Jahrhunderts (52–67); 4) Die „Ideologisierung" des Häresiebegriffs im alten Rußland (68–92); 5) Das Ketzergericht in der

altrussischen Kirche (93–105); 6) Vom Häresieverdacht zur Ketzersynode (106–119); 7) Die Politisierung des Häresiebegriffs im 16. Jahrhundert (120–143); 8) Die Stellung der „Häresie" in der russischen Geschichte des 15./16. Jahrhunderts (144–151). – Neben den Elementen eines Forschungsberichts, die besonders in den beiden ersten Kapiteln wertvolle Überblicke gewähren, liegt die Dynamik der Arbeit damit im Aufweis der zunehmenden Politisierung eines aus traditionell-byzantinischer Theologie (die ihrerseits wiederum der frühen Patristik verhaftet blieb, was sich in „kanonischen" Katenen und Florilegien niederschlug) stammenden Häresiebegriffes. In dieser national-messianischen Komponente, die sich schon vor dem Fall Konstantinopels in russischer Abgeschiedenheit vorbereitet, dann aber verstärkt zum Durchbruch gelangt, liegt auch der Schlüssel zum Verständnis der gleichsam vorprogrammierten Tragik des zaristischen Staat-Kirche-Bündnisses der späteren Jahrhunderte: „(Der „Josifljanismus" – nach Josif von Volokolamsk – Anm. des Rez.) war ein letzter und verspäteter Versuch, die in der politischen Theologie der Kirche angelegte Harmonisierung göttlicher Heilsordnung und weltlicher Herrschaftsverfügung unmittelbar in die Realität umzusetzen und den einem steten Wandel unterworfenen irdischen Interessenausgleich mit heilsgeschichtlichen Vorstellungen zu überhöhen. Unübersehbare Folgen für die weitere Entwicklung der russischen Kirche im Verhältnis zu Staat (Herrscher) und Gesellschaft sind daraus erwachsen, daß sich die einer derartigen politischen Theologie konformen Verhaltensweisen gegen jegliche Form des inner- bzw. außerkirchlichen „spirituellen Protestes" wenden mußten." (151) – Standen in Byzanz Kaiser und Intelligenz gerade in den letzten Jahrhunderten seines Bestehens einem Ausgleich mit dem Westen durchaus aufgeschlossen gegenüber, so suchte Rußland sein Heil in einer politischen und religiösen Autarkie, die letztlich Kirche und Staat in ihrer Substanz aushöhlte. Diese Zusammenhänge von ihren Ursprüngen her deutlich gemacht und damit auch einen wesentlichen Beitrag zum Byzanzverständnis in Rußland geleistet zu haben, ist das besondere Verdienst des Buches, auch wenn – insgesamt betrachtet – das gewachsene Problembewußtsein die anzubietenden Lösungen übersteigt (vernichtete Originalschriften der Häretiker und die „Filiation" der Häresien erschweren das Erfassen der genauen Wirklichkeit außerordentlich). – Einige Schwierigkeiten bei der Anwendung des Composersatzes führten zu verhältnismäßig häufigen Druckfehlern in den griechischen Zitaten bzw. im ausführlichen Literaturverzeichnis, das zusammen mit einem Register den Band abrundet.

G. Podskalsky, S. J.

Völker, Walther, Praxis und Theoria bei Symeon dem neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. Gr. 8° (XIV u. 489 S.) Wiesbaden 1974, Steiner. – Seinen zahlreichen Monographien zur spirituellen Theologie der Patristik (Philon, Clemens, Origenes, Gregor v. Nyssa, Ps.-Dionysios, Maximos Confessor, Johannes Climacus) hat V. mit dem vorliegenden Band insofern den rechten Abschluß gegeben, als er Bleibendes und Unterscheidendes bei jenem Manne herausstellt, der wie kein zweiter als Stammvater der heutigen griechischen Theologie angesprochen werden kann. Die Zeit für eine solche Gesamtdarstellung war gekommen, nachdem im Jahrzehnt zuvor die „Sources chrétiennes" die Katechesen, Hymnen und theologischen und ethischen Traktate Symeons als editio princeps herausgebracht hatten. – Es fällt nicht leicht, das inhaltsschwere und überaus reich dokumentierte Buch in kurzen Zügen zusammenzufassen. Zunächst verfolgt V. die erst in jüngster Zeit einsetzende Forschungsgeschichte der Schriften Symeons (1–10), die z. T. für Jahrhunderte, in merkwürdiger Übereinstimmung, sowohl im Abendland (Vorläufer des Palamismus!) als auch in der griechischen Kirche (Ausufern des Visionären in den Hymnen!) der kirchlichen Zensur verfallen waren. Erst *Karl Holl* in seinem magistralen, wenngleich heute in vielen Einzelheiten überholten Essay „Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum" (1898) lenkte wieder die Aufmerksamkeit auf den vergessenen Theologen. Es folgt dann die Edition der Vita Symeons durch *I. Hausherr*, der in seiner Einleitung zugleich neue Wege der Untersuchung aufreißt. Entscheidenden Fortschritt brachte aber erst die Edition eines gesicherten und vollständigen Textes der Katechesen durch den ehemaligen Athosmönch und jetzigen orthodoxen Erzbischof von Brüssel, *B. Krivocheine*, der zugleich definitiv deren Vorrang vor den kompilatorischen

Orationen aufgezeigt hat. Wenig später fanden auch die theologischen und ethischen Traktate ihren Herausgeber (*J. Darrouzès*), zuletzt in drei Bänden schließlich die Hymnen (*J. Koder*). In diesem Gefüge von Textkritik und thematischen Einzelstudien sieht V. neben der systematischen Durchdringung seine bisher ungelöste Aufgabe vor allem darin, den Quellen Symeons nachzuspüren. Außer Johannes Climacus, Maximus Confessor und Isaak dem Syrer als den Hauptzeugen finden sich auch Anklänge an die Apophtegmata, die Kappadokier, Evagrius Ponticus, Ps.-Dionysius und Diadochus von Photice. Auch die Beziehungen zu den Homilien des Macarius werden angeschnitten (357, Anm. 2: ohne eigene Stellungnahme), während die Wechselwirkung zu zeitgenössischen häretischen Autoren ausgeklammert ist (vgl. dazu jetzt den wichtigen Aufsatz von *J. Gouillard*, Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien, in: Travaux et Mémoires 5 [1973], 313–327). – Die eigentliche Darstellung beginnt mit einem prosopographischen Kapitel über Symeons Stellung in der Kirche seiner Zeit (11–86). In der Beurteilung der Wissenschaftsorganisation folgt V. (11) noch der Meinung der älteren Literatur, die im Byzanz des 11. Jh.s den Aufschwung der kaiserlichen Universität mit breitgefächertem Unterrichtsplan mehr postulierte denn bewiesen hat (vgl. neuerdings *P. Speck*, Die kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisierungen zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert [München 1974] = Byzant. Archiv, 14). Andererseits sollte man m. E. das asketische Wissensideal Symeons (17–20) nicht zu sehr verabsolutieren: wie bei fast allen Kirchenvätern besteht auch bei ihm eine Dialektik zwischen seiner Literaturkenntnis, der Rhetorik und Metrik seiner Sprache und der theoretisch zu Tage getragenen Wissensverachtung. – Bei der Behandlung des Namens, Symeon der Jüngere, der Theologe, oder Symeon der Neue Theologe (40–43), entscheidet sich V. für die letztere, heute allgemein angenommene Deutung. Doch bleibt zu bedenken, daß in der mittelalterlichen byzantinischen Literatur sowohl νεωτερίζειν wie καινοτομεῖν (42) den eindeutig negativen (nicht nur ironischen) Beigeschmack des Häretischen tragen. – Mittelpunkt des Werkes bildet der klassisch dreistufige Aufbau des geistlichen Lebens: ἐργασία σωματική (87–232), ἐργασία πνευματική (233–288) und θεωρία (289–404). Ein kurzer Anhang behandelt die eucharistische Frömmigkeit (404–410), ein Zug, der später bei Palamas zurücktritt, um in der Sakramentsmystik des Nikolaos Kabasilas wiederaufzuleben. Das fünfte Kap. skizziert den systematischen Aufbau des Ganzen: das vollkommene Leben als Ziel der Entwicklung (411–456). Als Beispiel der Wirkungsgeschichte Symeons wird endlich das Verhältnis seines Biographen Nicetas Stethatos zu seinem Lehrer untersucht (456–489). – Zweifellos besitzt V. die Kenntnis und damit auch die Kompetenz, um in diesem weiten Feld das abgewogene Urteil nicht zu verlieren. Dennoch erscheinen einige Äußerungen hinsichtlich der Schau des Lichtes zu sehr verallgemeinert: „Man war seit jeher in mönchischen Kreisen von äußerster Skepsis gegenüber visionären Erscheinungen erfüllt" (290) – ist der Messalianismus nicht gerade in mönchischen Kreisen beheimatet? Dagegen später: „Die Lichtschau war also ein Vorgang, der in mönchischen Kreisen seit Jahrhunderten bekannt und verbreitet war" (356, Anm. 2). Sicher liegt in der spirituell-sinnlichen Komponente der östlichen Theologie ein wichtiges Distinktivum zur westlichen Rationalität. Um jedoch Tradition und Kontinuität aufzuzeigen, müßte im einzelnen bei jedem Autor unterschieden werden, welches Licht von wem gesehen werden kann: erst dort beginnt die Diskussion interessant zu werden (vgl. 360, Anm. 1: „so glaubt Darrouzès, daß der Mystiker sehe l'essence de Dieu, während Beck zutreffend bemerkt, daß nicht Gottes Wesen geschaut werde, sondern nur ein ‚Strahl'"). Jedenfalls wird Symeon die Schau des φῶς ἁπλοῦν (= Gott) zugesprochen (375 f.). – Wie in seinen früheren Werken ordnet V. auch hier den Stoff ausschließlich nach spirituellen Koordinaten; zwar entspricht dies sicher dem Hauptanliegen des behandelten Autors, doch erschwert es ein wenig seine theologische Wertung. Sehr oft läßt V. den Autor mit seinen eigenen Worten sprechen, wobei die Verteilung der Verweise auf Text und Anmerkungen das Schriftbild nicht eben übersichtlicher gestaltet. Unbedingt notwendig wäre ein Wort- und Stellenregister gewesen: so müssen alle Parallelen mühsam zusammengesucht werden. Ein Lob gebührt den Korrektoren: nur zwei Druckfehler fielen bei der Lektüre auf (237, Z. 7: κατορθώματα; 485, Z. 24: Kloster). Die Sekundärliteratur ist nur

bis 1970 berücksichtigt; F. Heilers Buch „Urkirche und Ostkirche" (290, Anm. 1) wäre in der zweiten, umgearbeiteten Auflage zu zitieren gewesen („Die Ostkirchen" [München-Basel 1971]). G. Podskalsky, S. J.

Quapp, Erwin H. U., Christus im Leben Schleiermachers. Vom Herrnhuter zum Spinozisten (Studien z. Theol. u. Geistesgesch. des 19. Jh., Bd. 6). 8° (440 S.) Göttingen 1972, Vandenhoeck & Ruprecht. – Der untersuchte Zeitraum umfaßt die Jahre 1778–1796. Aus seinem theologisch-fundamentalistischen Verständnis heraus unterstellt der Autor, daß Schleiermacher sich selbst „kognitiv zum Maß und Inhalt der Christologie erhebt" (16). Wenn z. B. nach Schleiermacher das Herz des Glaubenden so Christus gehört, daß dieser allein es ausfüllen kann, dann bedeute dies, daß Christus in ein Tugendsystem eingebaut werde, das letztlich ohne ihn funktioniert (127). Schleiermachers Grundbegriffe „Anschauung" und „Gefühl" meinen „gegenständliche Wahrnehmung" und „Selbstbewußtsein" in ihrer gegenseitigen Zuordnung. Der Autor versteht sie jedoch in ihrer völlig anderen heutigen Bedeutung und weiß nur anzumerken, Schleiermacher wolle „für die Gebildeten wohl an Kant anknüpfen, bei dem jede Anschauung mit Gefühlen verbunden ist" (95). So entsteht trotz des aufgewandten Fleißes eine etwas abwegige Schleiermacher-Interpretation. P. Knauer, S. J.

Neufeld, Karl H. / Sales, Michel, Bibliographie Henri de Lubac S. J. 1925-1974. 8° (87 S.) Einsiedeln 1974, 2. Aufl., Johannes Verlag. – Bereits im Jahre 1971 war die hier in zweiter Auflage vorgelegte Bibliographie des bekannten französischen Theologen de Lubac erschienen. Das Werk will mehr bieten als eine chronologische Aufzählung der Bücher und Artikel von und über ihn. Vielmehr soll deutlich gemacht werden, in welchem Maße das Schaffen des Lyoner Theologen auf die jeweilige geistes- und theologiegeschichtliche Situation ausgerichtet ist. Die Erstellung dieser Übersicht war nicht leicht, nicht zuletzt deshalb, weil Lubac zeitweise gezwungen war – so etwa während des Krieges –, seine Arbeiten ungezeichnet zu veröffentlichen. Das galt noch mehr für das Jahrzehnt zwischen 1950 und 1960, als der Pater im Zusammenhang mit der römischen Aktion gegen die „Théologie nouvelle" und mit der Veröffentlichung der Enzyklika „Humani generis" keine theologischen Arbeiten veröffentlichen durfte. Damals hielt es die Ordensleitung „für richtig, daß einige wenige Beiträge H. de Lubacs nicht unter seinem eigenen Namen erschienen". Die Verfasser haben sich nach besten Kräften bemüht, die hier bestehenden Unklarheiten zu beheben und darüber hinaus die Genesis mancher der bekannteren Veröffentlichungen, wie des Buches „Catholicisme" oder des Werkes „Surnaturel", deutlich zu machen (vgl. dazu den Abschnitt 5: „Die Entstehungsgeschichte von ‚Catholicisme' und ‚Surnaturel'" (62–65). Besonders hilfreich scheinen uns „die bibliographischen Elemente der Auseinandersetzung mit Henri de Lubac (80–86)" zu sein. Den Schluß des Buches bildet eine wohl für diese Publikation vom Autor eigens verfaßte Richtigstellung zu bestimmten Passagen bei *H. Vorgrimler*, „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert" (Bd. 4, 199–214). Diese Bemerkungen sind so charakteristisch für die vornehme und souveräne Denkart de Lubacs, daß sie wenigstens teilweise hier angeführt werden sollen: So sehr er die Urteilsfreiheit des Autors respektiere, müsse er dennoch gegen seine Darstellung Bedenken anmelden: „Ich habe gewisse Kritiken, die ich für ungerechtfertigt ansehe, niemals für ‚dumm' oder ‚böswillig' gehalten, da sie von Männern erhoben wurden, die ich achte und verehre; ich bin es dem Andenken meines Generalobern schuldig, zu sagen, daß er, soweit er es nur vermochte, mir gegenüber eine große Güte an den Tag legte. Endlich ist mir der Gedanke – wenn er so ungeschützt hingestellt wird – ganz fremd, daß ‚Anfeindungen und Unterdrückung in der Kirche' nicht ausgehalten werden sollten, ‚oder ob nicht Widerstand dagegen um der Kirche willen geboten sein kann, da doch die Kirche niemals Leiden und Strafe zufügen darf'" (S. 210 bei Vorgrimler). „Eine solche Behauptung entfernt sich von dem, was immer meine Überzeugung war, ebensosehr, wie sie mir dem Wesen der Kirche zu widersprechen scheint, und nicht minder der gesamten Überlieferung, wie sie sich seit den ersten Zeiten, ja schon in den Schriften des Neuen Testaments bezeugt findet." H. Bacht, S. J.

4. Kirchengeschichte

Temporini, Hildegard (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, I, 3 und I, 4 (2 Bde: Text; Tafeln): Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik. Gr. 8° (X u. 901 S.; XI u. 997 S. bzw. VI u. 266 S.) Berlin-New York 1973, De Gruyter. – Dieselbe u. (ab II, 2) Haase, Wolfgang (Hrsg.), II, 1–3: Principat. Gr. 8° (XI u. 1144 S.; XII u. 1061 S.; XII u. 1060 S.) Berlin-New York 1974 (II, 1) bzw. 1975 (II, 2–3), De Gruyter. – Anfang 1975 waren in ds. Zeitschr. (vgl. 50 [1975] 107 f.) die beiden ersten Bände der Festschrift Joseph Vogt vorgestellt worden. Inzwischen hat das Werk schon mehr als die Hälfte seines geplanten Umfangs erreicht; auch diesmal kann nur ein kurzer Überblick, keine eigentliche Rezension erfolgen. – Band I, 3 führt die Rubrik „Sprache und Literatur" bis zum Ende der Republik weiter, während Band I, 4 eine Darstellung von „Philosophie, Wisssenschaften und Künste in Rom" bietet. Dabei ergaben sich zwangsläufig Wechselbeziehungen und Überschneidungen bezüglich einzelner Autoren (Cicero, Varro u. a.). Während manchen Beiträgen, wie den Studien zu Ciceros Rhetorik (I, 3: A. E. Douglas, A. Michel, E. Fallu), zweifellos langdauernde Gültigkeit zukommen wird, sind rein bibliographische Artikel (z. B. I, 3: J. Kroymann, Gesamtbibliographie zum Corpus Caesariacum) sicher nützliche, aber doch schnell überlebte Unterfangen, wie schon die beigefügten „Addenda" und „Addenda addendis" beweisen. Einen ausgezeichneten Forschungsbericht, der bereits Querverbindungen zu der in den kommenden Bänden darzustellenden Patristik aufweist, stellt der Artikel von *G. Lieberg*, Die „theologia tripertita" in Forschung und Bezeugung (I, 4: 63–115) dar. Hervorzuheben nach Aufbau, Präzision der Aussage und sprachlicher Gestaltung sind auch die beiden Beiträge von *G. Verbeke* (I, 4/3–42: Le stoïcisme, une philosophie sans frontières) und *O. Gigon* (I, 4/226–261: Cicero und die griechische Philosophie). Der Tafelband illustriert die Ausführungen zum Thema „Künste" mit gutausgewählten Fotografien und Skizzen; allein die 48 Abbildungen zur künstlerischen Genese der römischen Wolfsstatue (W. v. Vacano) sind in keinem früheren Handbuch zu finden. – Die erschienenen drei Bände des II. Teils haben sich die Entfaltung der politischen Geschichte zum Thema gesetzt. Während Band II, 1 allgemeine Aspekte des Principats (soziologische Veränderungen, Militärwesen, Urbanismus, Münzwesen) behandelt, enthält Band II, 2 einen chronologischen Querschnitt durch die römische Kaisergeschichte von Augustus bis Diokletian, wobei sich prosopographische und problemgeschichtliche Artikel glücklich ergänzen. Band II, 3 verläßt das Zentrum und widmet sich den Provinzen und Randvölkern (Britannien, Hispanien, Gallien). Insgesamt macht sich in den drei Bänden im Vergleich zum I. Teil eine planvollere Gestaltung bemerkbar, die dem Charakter des handbuchartigen Nachschlagwerkes näherkommt; allerdings bleibt es auch hier bei der Diskrepanz zwischen bibliographisch fast überbelegten Studien und äußerst karg dokumentierten Essays. – Zur letztgenannten Gruppe gehört z. B. die Abhandlung über Theodor Mommsen und die revolutionäre Struktur des römischen Kaisertums von *A. Heuss* (II, 1: 77–90); *H.-G. Beck* hat vor Jahren, ebenfalls von Mommsen ausgehend, eine ähnlich inspirierte Weiterführung des gleichen Grundgedankens für Byzanz verfaßt (Senat und Volk von Konstantinopel, in: Ideen und Realitäten in Byzanz [London 1972]). Der Beitrag von *R. Göbl* (Die Rekonstruktion antiker Prägesysteme und ihre Bedeutung für die historische Forschung, in: II, 1/890–918) ist ein Musterbeispiel eines Forschungsberichts, der mit geschickt ausgewählter und übersichtlich angeordneter (viele Schaubilder!) Materialdarbietung auch dem Nicht-Numismatiker echte Einsicht und verwertbare Daten vermittelt. Rühmlich zu nennen sind auch die 133 Aufnahmen und Lagepläne zum Problemkreis „Cité et territoire" (II, 1: 649–788: *R. Chevallier*). – Von weittragender geistesgeschichtlicher Nachwirkung bis ins hohe Mittelalter waren die messianischen Deutungen mehrerer römischer Kaiser als Friedensfürsten in präsentischer und eschatologischer Sicht. Urtypus eines solchen in römischer, hellenistischer und byzantinischer Historiographie wiederholten Topos ist Kaiser Augustus. *H. E. Stier* bestätigt in seinem Aufsatz „Augustusfriede und römische Klassik" (II, 2: 3–54), daß dem verliehenen Prädikat tatsächlich eine aktive Friedenspolitik dieses Herrschers entsprach. Umgekehrt entlarvt *A. Schalit* (II, 2/208–327: Die Erhebung Vespasians nach Flavius

Josephus, Talmud und Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie) die aus eigensüchtigen Motiven erfolgte Manipulation des jüdischen Messianismus durch Flavius Josephus. – Höchst interessante Vergleiche mit den heutigen Problemen der Unterentwicklung und Ausbeutung Nordafrikas zieht eine Studie über parallele Erscheinungen unter römischer Vorherrschaft, wobei die Ursachen jedesmal in der Organisation der Kolonien zu suchen ist, konkret: in der einseitigen Tendenz zur Ertragssteigerung in der Produktion von Rohstoffen und Nahrungsmitteln (zugunsten der landfremden Oberschicht) ohne entsprechende Investitionen (II, 3/3–97: *A. Demann*, Matériaux et réflexions pour servir à une étude du développement et du sous-développement dans les provinces de l'empire romain). – Die wenigen Beispiele der zusammengetragenen Materialfülle mögen zeigen, wieviele Aspekte streng historischer und interdisziplinärer Betrachtungsweise hier berücksichtigt wurden. Angesichts des vehement ansteigenden Verkaufspreises kann man dennoch Herausgebern und Verlag nur dringend wünschen, daß das Werk in den ausstehenden Bänden nicht allzuweit ausgedehnt und möglichst bald abgeschlossen wird. G. Podskalsky, S. J.

Barton, Peter F., 1800 Jahre Christentum in Österreich und Südostmitteleuropa. Eine Einführung in seine Geschichte (Bd. I). Teil 1: Die Frühzeit des Christentums in Österreich und Südostmitteleuropa bis 788 (Studien zur Kirchengesch. u. Gesch.). 8° (287 S. u. 8 Taf.) Wien-Köln-Graz 1975, Böhlau. – In der Einleitung rechtfertigt B. die etwas umständliche Bezeichnung des zu untersuchenden Großraumes, dessen kirchliche Zentren in einem stets wechselnden Kräftespiel miteinander verbunden waren. Für dieses Gebiet fehle bisher nicht nur eine „absolut(!) befriedigende literarische Darstellung", sondern vor allem eine evangelischem Glaubensverständnis entsprechende, wenngleich ökumenisch ausgerichtete Bearbeitung der Kirchengeschichte (9). Der vermeintlich konfessionelle, aber kaum ökumenische Standpunkt bricht dann auch immer wieder in rhetorisch prononcierten, sachlich jedoch mehr als anfechtbaren Urteilen durch. – Zunächst muß dem Autor jedoch bescheinigt werden, daß er sich gerade für die Frühzeit des Christentums im Dilemma zwischen der Dürftigkeit archäologischer und literarischer Zeugnisse und der Widersprüchlichkeit wissenschaftlicher Hypothesen zu überzeugender Klarheit der Aussage durchgefunden hat. – In eindeutiger Scheidung von Legende und nachprüfbarer Dokumentation läßt sich so z. B. der Anfang christlicher Religion auf die Jahre 172–174/75, den Zeitpunkt eines von christlichen Soldaten erbetenen Regenwunders der in Niederösterreich stationierten legio fulminatrix, festlegen (22–25). Zuvor wird großer Wert auf die nunmehr unbestreitbare Tatsache gelegt, daß gerade für diese erste Epoche bis zum Ende des 4. Jh.s Rom und Sirmium als Missionszentrum des fraglichen Raumes anzusehen sind und eine apostolische Gründung der dortigen Partikularkirche mit Sicherheit ausscheidet (11–17, 77, 81–83). – Für die Zeit der Völkerwanderung (97–187) und die darauffolgende Neugründung des Christentums unter bayrischer Führung (188–251) fließen die Quellen schon bedeutend reichlicher, wenngleich auch hier viele verstreute Mosaiksteinchen zum Gesamtbild zusammengetragen werden mußten. – Leider wird die gut dokumentierte und im allgemeinen sorgfältig abwägende Darstellung durch mehrere überspitzte Urteile in ihrem Wert beeinträchtigt, was sich äußerlich schon in der Vorliebe des Verf. für den häufigen Gebrauch von Ausrufezeichen manifestiert. So heißt es vom hl. Martin von Tours: „Mit Martin beginnt im österreichischen Raume die fatale Identifikation von Christentum und Askese" (87). Vermutlich soll damit nicht nur heutige Einsicht (ob sie in den Kirchen der Reformation angesichts von Taizé und ähnlichen Unternehmen noch so einhellig ist?), sondern die damalige Absicht zum Ausdruck gebracht werden, was den Satz nur noch unverständlicher macht. Denn wenige Zeilen später wird demselben Heiligen Desertion im Augenblick höchster Gefahr für das Reich (unter Julian Apostata) vorgeworfen, ohne zu bedenken, daß nach Auffassung der Mehrzahl frühchristlicher Schriftsteller der Heeresdienst in Friedenszeiten exakt die äußerste Toleranzgrenze einer Wehrpflicht markierte (vgl. *R. H. Bainton*, Die frühe Kirche und der Krieg, in: Das frühe Christentum im römischen Staat, hrsg. v. R. Klein [Darmstadt 1971], 187–216). – Die „verhängnisvolle Klerikalisierung der Gemeinde Christi" findet B. in der Auslegung des Presbyteriums mit Marmor-

fliesen (!) (anstatt des Estrichbodens im Laienraum) (93) gegeben. Man mag darüber streiten, ob die Auszeichnung des Chorraums mehr dem Sakrament der Eucharistie oder der Priesterschaft galt; jedenfalls hätte sich bei der genannten Annahme bis heute in der Kirche praktisch nichts geändert, denn die gerügte Abhebung ist im Prinzip auch in unseren Tagen üblich. – Hieronymus wird in der Sicht des Verf. zu einem kapitalen Sündenbock: Er ist nicht nur verantwortlich – „in fast monomanischer Verengung" – für die Identifikation von Christentum und zölibatärem Lebensstil bzw. Jungfräulichkeitsideal, sondern ebenso für die Verfestigung des Reliquien- und Märtyrerkultes. Der „Staranwalt des Mönchsideals" war letztlich nur dem „Heilsegoismus für seine eigene kostbare Person" verpflichtet (107–109). Auch wenn die Persönlichkeit des Hieronymus meist zwiespältig beurteilt wird, so wird ihm mit obigen Behauptungen in der Sache doch zuviel der Ehre angetan; läßt man einmal die „modische" Einschätzung der Ideale durch B. außer Acht, so kommt für Hieronymus weder in der Gesamtkirche (vgl. Ägypten/Palästina) noch in der Westkirche (vgl. Synode von Elvira, can. 27 und 33; Joh. Cassian u. a.) die zugedachte Monopolstellung in Frage. – Die Ohrenbeichte findet B. so merkwürdig, daß er sie gleich in Anführungszeichen setzt, und auch eine Bußdisziplin kann ihm nur mitleidiges Erstaunen abnötigen (163). Diese Haltung dürfte kaum einem evangelischen Glaubensverständnis, wie es z. B. bei Luther zum Ausdruck kommt, entsprechen. – Ebensowenig Einfühlungsvermögen und sachliche Berichterstattung verrät ein Resümee einer bayrischen Bischofssynode, die die Eucharistiefeier für Lebende und Verstorbene („Opfer darbringen") empfiehlt (228). Welchen Sinn kann es für einen Historiker haben, theologische Maßstäbe einfach um 1000 Jahre zurückzuverpflanzen? – Daß im Mittelalter die gesetzliche Regelung vor der persönlichen Freiheit stand (230), hängt m. E. weniger von der Kirche, als von der allgemeinen staatlichen und kulturellen Entwicklung ab und dauert noch lange über die Reformation hin an. – So schlägt sich immer wieder eine fast peinliche Erhabenheit über mittelalterliche Kirchlichkeit durch, die es kaum verständlich macht, wie der Verf. gleichzeitig einem Stoff soviel Interesse abgewinnen konnte, um sich auch mit kleinsten Details geduldig zu beschäftigen. – Ein technischer Nachteil dürfte der Aufschub des Literaturverzeichnisses auf den letzten Band der Reihe sein, wodurch die Verifizierung vieler Stellen dem Leser dieses Bandes jetzt unmöglich gemacht wird. G. Pokskalsky, S. J.

Seibt, Ferdinand (Hrsg.), Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973–1973. 4° (645 S., mit 9 Farbtafeln u. 135 Abbildungen v. *Werner Neumeister)* Düsseldorf 1974, Schwann. – Daß seinerzeit die Millenniumsfeier in Prag nur in äußerst bescheidenem Rahmen stattfinden konnte, hatte zumindest den Vorteil, daß sich in dem vorliegenden Jubiläumsband erstmalig tschechische und deutsche Historiker zusammenfinden, um eine Gesamtdarstellung der böhmischen Kirchen- und Kulturgeschichte zu versuchen. – Nach einem geschichtlichen Überblick, der sich in der Charakterisierung der kirchlichen Gegenwart äußerster Zurückhaltung befleißigt (H. Lemberg), gliedert sich die Darstellung in zwei Hauptteile: Einzelaspekte des böhmischen Christentums (Religiöse Reformen, Politische Bewegungen, Kirche und Staat) sowie Kirche und Kultur (Sprache und Buch, Wissenschaft, Frömmigkeit und Kunst). In allen Fragen streben die Autoren danach, alte Klischeevorstellungen zu überwinden, wie z. B. die weitverbreitete Abwertung des katholischen Barocks, wobei allerdings die tschechischen Mitarbeiter um eine deutliche Nuance kritischer urteilen als ihre deutschen Kollegen. Den Abschluß des Buches bildet eine kurze Monographie über den Prager Veitsdom. – Es versteht sich von selbst, daß ein Sammelwerk zunächst einmal die Aufgabe hat, einem breiteren Publikum in knapper, sprachlich ansprechender Form die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung vorzutragen. Viele Beiträge gehen aber weit über dieses erste Ziel hinaus, indem sie erstmalig neue Quellen entdecken und auswerten. So bezieht *P. Sladek* (Die kirchliche Erneuerungsbewegung bei den Deutschen in der Ersten Republik) auch mündliche Mitteilungen in seine anschauliche Schilderung mit ein, woraus sich natürlich – nach eigenem Geständnis – eine gewisse Unausgewogenheit ergibt. In einem besonders aktuellen Beitrag über „Die Kirche im Protektorat 1939–1945" versteht es *B. Černy*, aus dem einleuchtend widerlegten Vorurteil von der durchgehenden Kirchenfeindlichkeit der Ersten Republik die

Haltung der tschechischen Katholiken nicht nur in dieser schweren Phase, sondern bis in unsere Zeit hinein verständlich zu machen. Die viel umstrittenen Leistungen des Jesuitenordens in der Gegenreformation finden unterschiedliche Bewertung: Während *Z. Kalista* (Die katholische Reform von Hilarius bis zum Weißen Berg) den Ordensschulen und ihrem Humanismus das Prädikat der formalen Erstarrung erteilt (135), versucht *St. Sousedik* (Böhmische Barockphilosophie), die aus der zeitgenössischen Scholastik sich heraushebenden Neuansätze des Spaniers R. de Arriaga zu unterstreichen (429–431). – Dies sind nur einige Beispiele für die geistig anregende Darbietung der Stoffülle, wenn es auch nicht allen Beiträgen in gleicher Weise gelingt, den Leser zum selbständigen Weiterdenken anzuhalten. – Hervorgehoben werden muß noch die einfühlsame Auswahl und Qualität der Bildbeilagen (*W. Neumeister*), die in unaufdringlicher Weise die Aussagen der Verfasser bestätigen und verlebendigen. G. Podskalsky, S. J.

Kalivoda, Robert, Revolution und Ideologie. Der Hussitismus. Gr. 8° (XII u. 397 S.) Köln-Wien 1976, Böhlau. – Während die tschechische Geschichtswissenschaft seit der kommunistischen Machtübernahme 1948 in fast übertriebener Intensität auf den Hussitismus als Beginn und Rechtfertigung der proletarischen Diktatur fixiert ist, gewann dieses Thema im Westen erst seit etwa zehn Jahren verstärkte Aktualität, durch Arbeiten westlicher Gelehrter oder in Übersetzungen tschechischer Autoren. Zur letzten Kategorie gehört auch das vorliegende Buch, das im Original schon 1961 in Prag erschienen war. Die deutsche Neuauflage ist gekürzt und erweitert (neue Literatur!) zugleich, behält aber den Kern der ursprünglichen Aussage bei. – Nach eigenen Worten geht es K. um den „Versuch einer philosophischen Erläuterung und Analyse der hussitischen Revolution und des hussitischen Denkens". Der Hussitismus ist für ihn die „erste moderne europäische Revolution bürgerlichen Typs" (Vorwort, VII f.). In der Darstellung liegt der Schwerpunkt jedoch nicht auf dem bürgerlichen Hussitismus, sondern auf dem radikal-plebejischen Taborismus samt seinen Vorläufern und Auswirkungen. Das Buch ersetzt also keine theologische oder auch nur geistesgeschichtliche Aufarbeitung der Häresien, da diese Elemente konsequent entweder als vorläufige Durchgangsstufen oder irrelevantes Beiwerk ausgeschieden werden. „Das marxistische Schlüsselkriterium ist der Klassencharakter (sc. einer häretischen Bewegung – Anm. des Rez.), der ideologische Inhalt und Sinn einer solchen Erscheinung" (47). – In diesem Sinne wird die Metaphysik Wiklifs als Vorläufer eines pantheistisch-naturalistischen Weltverständnisses aufgefaßt, in dem ein Gott und Welt gemeinsames Gesetz die Gesellschaft unter einen stetigen Imperativ der Werte setzt; Hus habe diese Lehre humanitär und gesellschaftspolitisch umgemünzt, indem er ihre Wirksamkeit durch Verbindung mit der Prädestinationstheorie noch zusätzlich abgesichert habe. Dabei wird offen zugegeben, daß er Schrift und Tradition eigenwillig verfälschte (24). Bei der Behandlung der Waldenser und Katharer wird deutlich, wie die dualistische Ausschaltung des „guten" Gottes aus dem Bereich der Materie und damit der Welt nicht nur den praktischen Materialismus befördert, sondern auch die Möglichkeit der Sakramente ausgehöhlt hat (58 f.). Auch die „Sekte des freien Geistes" (Amalrich von Bena und David von Dinant) mußte über den religiösen Pantheismus zwangsläufig bei der Gleichsetzung von Gott und Materie sowie naturalistischen Anthropozentrismus landen (69–73); nur daß im Vergleich mit dem Dualismus nunmehr die „peinliche Kategorie Satan verdrängt" ist (96). Vielleicht hat eine konsequent marxistische Interpretation der Häresien immerhin auch das Gute, daß sie allzu wohlwollend-leichtgläubigen Theologen die Augen öffnet für logische Tendenzen heterodoxer Gruppen. – Die Entwicklung des bäuerlich-plebejischen Hussitismus beginnt damit, daß die „Institution Kirche ... völlig zunichte gemacht (wird) durch die alte oppositionelle These, daß Handlungen eines unwürdigen, schlechten Priesters absolut wertlos und ungültig sind, einschließlich des kirchlich-religiösen Hauptaktes, der Spendung des Sakramentes ... Und weil jeder einfache Gläubige ein sittliches, evangelisches Leben führen kann, gibt es nichts spezifisch Priesterliches, und man kommt zu dem logischen Schluß, daß jeder Laie religiöse Akte ... vollziehen kann, wenn er die sittlichen Voraussetzungen dazu besitzt. Die Kirche als besondere Institution, die zu bestimmten, speziellen, nur ihr eigenen Tätigkeiten errichtet ist, löst sich somit restlos auf in einer allgemeinen Gemein-

schaft guter Christen mit gleichen Rechten und Pflichten" (119 f.). Somit kommt der hussitischen Forderung nach dem Volkskelch von der Lehre her nur sekundäre Bedeutung zu; nach außenhin wird er jedoch zum Symbol und Fanal des Aufbegehrens gegen die bestehende Ordnung (123). Auch in anderen Punkten, wie dem absoluten Tötungsverbot bzw. dem fatalistischen Chiliasmus der Anfänge, führt die revolutionäre Praxis zur Korrektur der „früheren falschen Theorie" (143). – Stellt man sich einmal auf den Boden des historischen Materialismus, so kann man dem Verfasser die Beweisstringenz für eine Kontinuität vom Hussitismus zur sozialen Wirklichkeit seines Landes in der Gegenwart nicht absprechen. Nur gab es eben im und vor allem neben dem Hussitismus *auch* noch andere Kräfte, deren geistige und gesellschaftliche Leistung in der Folgezeit selbst in einer Monographie über den Hussitismus nicht eliminiert (bzw. totalisiert) werden sollten.

G. Podskalsky, S. J.

Altermatt, Urs, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Getto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919. 8° (468 S.), Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, Benziger. – Bei uns in Deutschland streitet man darüber, *ob* oder beklagt es, *daß* es ein katholisches Getto gibt, und meint damit ein geistiges Getto, ein Sich-absperren oder Abgesperrt-sein von der allgemeinen geistigen Entwicklung. „Getto" im Titel dieses Buches meint etwas anderes; der Verf. versteht den Begriff *politisch*. In den Jahrzehnten nach der Niederlage der katholischen Kantone im Sonderbundskrieg haben die Schweizer Katholiken ein umfassendes eigenes Organisationswesen, gipfelnd in einer eigenen politischen Partei, aufgebaut; dieser Weg ins Getto sei für sie der (einzig mögliche?) Weg aus dem Getto, d. i. zur staatsbürgerlichen Gleichberechtigung in der Eidgenossenschaft gewesen. Im Zusammenhang mit diesem ausgesprochen politischen Thema kommen interessante Fragen grundsätzlicher Art zur Sprache, die das Buch auch für Nicht-Schweizer lesenswert machen, so insbesondere nach dem Verhältnis von Bekenntnis und Politik, Konfessionalismus oder Interkonfessionalismus u. a. m.

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

Kunzelmann, Adalbero, O.S.A., Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Sechster Teil: Die bayerische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation (Cassiciacum, 26, Teil VI). 8° (XI u. 419 S.) Würzburg 1975, Augustinus-Verlag. – Nun liegt der 6. Teil der auf 8 Bände geplanten Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten vor, deren erste 5 Bände bereits in dieser Zeitschrift besprochen wurden (ThPh 46 [1971] 603–604; 49 [1974] 626–627). Ein erstes Kapitel schildert kurz die Folgen der Reformation in der bayerischen Provinz (1–8): den Verlust aller Klöster in Schlesien und vieler in Österreich, den Schwund der Mitgliederzahl. Zwei weitere Kapitel behandeln dann die Geschicke der Provinz unter den einheimischen und ausländischen Provinzialen im 16. Jh. (9–39, 40–80). Da die bayerische Provinz räumlich sehr ausgedehnt war, so daß man sie in 9 Distrikte aufgeteilt hatte, kam es zur Abtrennung einiger neuer Provinzen: Polen, Steiermark-Kärnten, Böhmen-Österreich, Mähren, Salzburg-Tirol (Kap. 4: 81–121). Das 5. Kapitel berichtet dann von der Gründung von 8 neuen Konventen Anfang des 17. Jh. (122–171), darunter Ingolstadt. Es folgen die Ereignisse im 17. und 18. Jh. in der Reihenfolge der verschiedenen Provinziale bis zum Untergang der Provinz in der Säkularisation 1803 (172–336), wodurch die fruchtbare religiöse und kulturelle Arbeit des Ordens zum Erliegen kam. Erst nach über 100 Jahren kehrte der Orden nach Regensburg und erst nach dem 2. Weltkrieg wieder nach München zurück. Abschließend enthält der Band die Geschichte der Konvente von München, Regensburg und Seemannshausen (337–398). Wie in den vorhergehenden Bänden ist auch hier wieder ein umfangreiches Quellenmaterial verarbeitet, das durch ein ausführliches Personen- und Ortsregister (leider kein Sachregister) zugänglich gemacht wird. Für das Studium der Ordensgeschichte und auch der Kulturgeschichte ist die Arbeit von K. sicher von großem Wert.

G. Switek, S. J.

5. Spiritualität

Heer, Josef, Leben hat Sinn. Christliche Existenz nach dem Johannesevangelium. Gr. 8° (228 S.) Stuttgart 1974, Kath. Bibelwerk. – Die uralte Frage nach dem Sinn und Ziel menschlichen Lebens beschäftigt die Menschen wieder einmal. Der

Verf., seit 1970 Mitarbeiter des Kath. Bibelwerkes in Stuttgart, hat das moderne Suchen bei S. de Beauvoir, V. Frankl, Ch. Bühler, M. Machovec, B. Brecht, D. Bonhoeffer, H. Zahrnt u. a. aufgespürt, um daran anknüpfend die Botschaft des Johannesevangeliums als christl. Antwort (I. Teil) vorzulegen. Die weiteren Themen lauten: Einladung zum Glauben an Jesu Botschaft (II), Neues Leben – Jesu Angebot (III), Strukturen des Neuen Lebens (IV mit der Darlegung der „Ich-bin-Sprüche"), Realisierbarkeit (V) und Weitergabe der Einladung (VI), Neues Leben – Sinnvolles Leben (VII). – Aufgrund seiner Dissertation hat H. solide exegetische Kenntnisse. In zahlreichen Bibelkursen hat er seinen Weg erprobt (12). Er legt den schwierigen Stoff nicht in einer „Spezialisten-Exegese für Exegesespezialisten" (11) vor, bittet allerdings auch den Leser, sich einführen zu lassen und einzuarbeiten (12). – Hinsichtlich der Verwirklichung fragt es sich, warum die Gottesliebe, die uns zuerst erwählt hat (Joh 15, 16), fast nicht erwähnt wird (166, 168). Genügt menschliches Handeln allein? Es fragt sich ferner, ob man nicht für Bibelkreise eine weitere Aufbereitung des Stoffes im Stile von Knoch, Läpple und Erl-Gaiser (sowie nach Art der „Praktischen Bibelarbeit heute", KBW, Stuttgart) wünschen sollte. Überwiegt nicht in Darlegung und Durchführung die historisch-kritische Methode der Schriftauslegung zu stark? H. möchte zum Meditieren anregen (203), doch bis dahin ist noch ein Stück Weges. Man vergleiche etwa Bouyers Werk (Das vierte Evangelium) oder schlage nach bei Spaemann und Bours, die die biblischen Bilder zum Leuchten bringen. So bleibt ein Heimweh nach Augustinus und Origines. W. Nigg würde hinzufügen, daß die Heiligen als Ausleger und Anreger eher zu Wort kommen müssen als moderne Dichter, Wissenschaftler und Atheisten. Die Heiligen haben den Überstieg geschafft, den H. wiederholt aus Johannes erschließt und erreichen möchte. – Und doch, der Verf. hat uns ein anregendes und nützliches Buch geschenkt, das in einer flüssigen und zeitnahen Sprache geschrieben ist. Es ist ihm gelungen, in der Glaubensnot unserer Tage für breitere Kreise, vermutlich vor allem für jüngere Menschen, einen verständlichen Kommentar vorzulegen. Auch Heer's Buch dient dem Ziel der Reihe „Geist und Leben" und vermehrt die Zahl der Bibelarbeitsbücher, die O. Knoch schon vor Jahren begann und förderte.

C. Becker, S. J.

Steinmetz, Franz-Josef, Hoffnung auf Hoffnung. Meditationen zum Neuen Testament. 8° (167 S.) Würzburg 1973, Echter. – Seitdem H. Schürmann 1945 in Mitteldeutschland seine „Worte des Herrn" mit spärlichen aber tiefen Hinweisen erläuterte für „alle, die gehaßt, ausgestoßen sind um des Menschensohnes willen", hat das Gespräch mit der Hl. Schrift nicht zuletzt auf Wunsch des Konzils von wissenschaftlicher Exegese zur Lebensbewältigung auf Predigt und Liturgie, Bibel- und Meditationskurse übergegriffen. Die Exegeten spürten mehr und mehr, daß der „Sitz im Leben" auch für den Menschen von heute wiedergefunden werden muß. – „Unser Alltag der Ängste, der Eifersucht, der Kritik, der Sorgen, Skandale und der Trübsale hat durchaus seine Parallelen im Neuen Testament", schreibt der Verf., der sich von der „guten, alten Zeit" wie vom Triumphalismus absetzt. Er verweist auf die Hl. Schrift und bahnt selbst den Weg durch eine bunte Folge lebensnaher, interessanter Themen: Stachel im Fleisch – Loben, danken oder klagen – Schuld, Angst, Kritik – Freiheit für die Liebe – Vom Sinn und Unsinn des Ärgernisgebens – Heirate oder heirate nicht – Eifersucht und Gelassenheit – Was heißt eigentlich Liebe – Enttäuschte Erwartung – Bilder der Auferstehung – Ausharren fällt schwer – Kein Leben ist zu kurz. Nimmt man auch nur die Teilüberschriften des Inhaltsverzeichnisses hinzu, so wird deutlich, wie sehr St. um den Brückenschlag vom Alltag zur Schrift bemüht ist. (Das Stellenregister 165–167 ermöglicht auch den umgekehrten Weg.) Hilfen für sein Bemühen erwuchsen dem Verf. aus einem exegetischen Studium, aus der Lektüre exeg. Kommentare und Spezialarbeiten ebenso wie aus einer Seelsorgspraxis mehrerer Jahre, der Exerzitienarbeit, aus Vorträgen und Predigten (7). Unserer Ängste und Sorgen wegen zeigen diese Überlegungen auf „Hoffnung" (Röm 5, 5). Wie sehr wir von der Sicherheit der Urkirche im Hl. Geist gegenwärtig entfernt sind, spürt man aus folgenden Sätzen: „Das Licht der Hoffnung mag klein geworden sein. Vielleicht hat es diesen großen Namen kaum verdient. Wir möchten bescheiden sein. Hoffnung auf Hoffnung ist uns trotz allem geblieben" (7). Ob nicht die *eine* Hoffnung auf Christi Verdienste genügt? (Röm 5, 3 f.). – Zu größerer Tiefe

soll die Meditation führen (vgl. Untertitel u. Umschlag). Die teilweise bereits veröffentlichten Aufsätze sollen „zum neutestamentlichen Denken" zurückführen und meditativ einige Wege zeigen ... Sie gleichen eher Überlegungen und Betrachtungen als der Tiefenmeditation, wie sie gegenwärtig häufig verstanden wird (Tilmann u. a.). Ein Stilvergleich mit A. Louf und H. Spaemann macht dies deutlich. – Ob St. der beabsichtigte Brückenschlag gelungen ist? Er hat aus echter Sorge um den Menschen dringend benötigte und wichtige Anregungen und Hilfen ansprechend formuliert und bereitgestellt. Bis wir neutestamentliches Denken nicht nur wissen, sondern haben und sind, braucht es weiterführender Lehrer und Heiliger. Ob nicht die Meister vom Geheimnis sehr ungern schreiben, weil es im Grund unmöglich ist?

C. Becker, S. J.

Lectio brevis. Aus Ansprachen von Heinrich Kahlefeld, hrsg. v. *I. Klimmer*. 8° (273 S.) Frankfurt 1972, Knecht. – Das kirchliche Stundengebet stellte in der letzten Hore mit der lectio brevis (1 Petr 5, 8 f.) den Tagesabschluß unter die Stichworte Wachsamkeit und Glauben. Die Weisheit der frühen Mönche wußte, daß morgens zuerst wiederkehre, was man abends zuletzt erwogen habe. An solche Meditationstradition knüpft H. Kahlefeld an in geistlichen Ansprachen, die er vor Studenten und Besuchern von St. Laurentius in München seit über zwanzig Jahren gehalten hat. I. Klimmer hat daraus kurze Texte als Einstieg für die persönliche Meditation ausgewählt (5). Man spürt schon bei der Einteilung der Abschnitte die Aufgeschlossenheit des Predigers, wenn es um „Probleme unserer Zeit" (15), um „Evangelium" (47), „Gebet" (197) und „Kultische Kontemplation" (234) geht. Die knappen Abschnittseinleitungen unterstützen angenehm die Absicht des Buches. – Liest man die Texte, so wirken sie durch einfachen Stil und Ruhe, so daß man stellenweise den Sprecher zu hören meint. Wer einwendet, es fehle an kritischer Reflexion in der Exegese, muß sich sagen lassen: „Es ist für uns nicht mehr zulässig, die literarischen Urkunden des Glaubens naiv zu befragen, um zum Ort der Anschauung vorzudringen; unser Weg bedarf der Rückendeckung durch die exegetische Erkenntnis. Dennoch lebt der Glaube auch heute nicht von der Exegese, sondern aus der Kontemplation. Das aufzuzeigen ist der Sinn dieser Texte" (Einl. S. 9). – Warum persönliche Meditation bis zur kult. Kontemplation geführt wird, erläutert Kahlefeld so: „Der Ort des ursprünglich ertönenden Schriftwortes und der eigentliche Ort der Kontemplation ist der gleiche: es ist der Kult. Auch die private Versenkung hat Teil an dem, was in der Versammlung der Getauften geschieht. Was die Voraussetzung echter Erfahrung ist, nämlich die wahrnehmende Offenheit, wirkt dazu, daß dort das Evangelium zum Sprechen kommen kann ... Es ist wichtig, daß wir dort über dem geschichtlich forschenden Denken, das unser Schicksal ist, die kultische Fülle nicht vergessen, daß wir über der Versammlung miteinander die Kontemplation nicht verlieren, jenes unverwandte Schauen auf Jesus Christus und die Anbetung Gottes, der hinter und über ihm steht" (10). – Solche Einsicht vermißt man häufig bei Anleitungen zur Meditation, die in die Tiefe führen wollen oder auch in liturgischen Anweisungen, die auch nach den Reformen wieder vorkonziliär starr zu werden drohen. An der Hand des Herausgebers läßt man sich gerne und mit spürbarem Nutzen, innerer Freude und Ruhe durch die Textauswahl führen, deren Einzelstichworte hier zu nennen nicht nötig ist. Übrigens dürften solche Texte nicht so leicht veralten. – Man ist sich einig mit dem Herausgeber, wenn er bemerkt: „Erst wenn wir wieder sehen können, was mehr ist als nur die Welt, kann uns auch das Gebet gelingen; denn man kann zwar weltlich von und über Gott reden, nicht aber zu Gott" (10). Kahlefeld versteht schon längst als Erfahrener und Wissender zu führen, so meinen wir.

C. Becker, S. J.

Spiritualität in Moral. Festschrift f. Karl Hörmann z. 60. Geb. Hrsg. *Günter Virt* (Wiener Beitr. z. Theol., Bd. XLVII; R.: mystisch-spirituelle Theol., 2). 8° (X u. 245 S.) Wien 1975, Dom-Verlag. – Karl Hörmann war zunächst Professor für christliche Mystik, bevor er den Lehrstuhl für Moraltheologie an der Universität Wien übernahm. Aber auch bei der Beschäftigung mit Moralfragen hatte er stets ein spirituelles Anliegen im Auge. Das war der Grund, warum man der Festschrift zu seinem 60. Geburtstag den Titel „Spiritualität in Moral" gab.

Eine Reihe von österreichischen Moraltheologen, Sozialethikern und engeren Mitarbeitern des Jubilars haben hier zu verschiedenen Moralfragen Stellung genommen, aber dabei auch den spirituellen Aspekt berücksichtigt. Der erste Beitrag von *F. Loidl* gibt ein kurzes Lebensbild von Friedrich Wessely († 1970), dem Erforscher der Mystik und Promotor der Legion Mariens in Österreich, der als Spiritual großen Einfluß auf K. Hörmann gehabt hat und dessen „Jahrbuch für mystische Theologie" Hörmann als Reihe weiter herausgibt. Neben Abhandlungen mehr historischen Inhalts (z. B. *G. Virt*, Das spirituelle Interesse in der Moraltheologie Karl Werners) enthält die Festschrift vor allem einige grundsätzliche Artikel. Darunter verdienen bes. Erwähnung: *J. Messner*, Zur ethischen Grundlagen- und Normenforschung; *A. Laun*, Zur Frage einer spezifisch christlichen Ethik; *J. Weismayer*, Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität? Andere Beiträge befassen sich dann mit konkreten Fragen der Moral, z. B. *W. Dantine*, Spiritualität und Politik; *H. Rotter*, Zur Bewertung der Euthanasie, *F. X. Pettirsch*, Zur Spiritualität des christlichen Sonntags. Aufschlußreich sind auch die Bemerkungen von *P. M. Zulehner* zur „Priesterlichen Spiritualität" im Anschluß an die Ergebnisse der österreichischen Priesterumfrage. Weitere Artikel handeln von der Hoffnung, dem Wesen der schweren Sünde, der Arbeit, der elterlichen Verantwortung, der Ehe, der Moralkritik Nietzsches. Ein Geleitwort von *Kard. Franz König* eröffnet die Festschrift, eine Bibliographie von K. Hörmann schließt sie ab. Die verschiedenen Arbeiten dieses Bandes machen die Fruchtbarkeit des spirituellen Anliegens in der Moral deutlich. Wenn man die Spiritualität („Aszese und Mystik") von der Moral trennt, wie das lange Zeit der Fall war, ist das zum Schaden beider.

G. Switek, S. J.

Sudbrack, Josef, Meditation des Wortes. Hinführung und Einübung. 8° (195 S.) Würzburg 1974, Echter. – Unsere Worte sind gegenwärtig leer und nichtssagend geworden, beklagt Sudbrack, und möchte deutlicher als in zwei voraufgegangenen Werken „Personale Meditation", 1973 und „Beten ist menschlich", 1973 (vgl. ThPh. [1975] 318) einen Ausweg aus dieser Notlage aufzeigen und lehren. Hier geht es zunächst um „Hinhören, Hinschauen, Aufmerksam-werden" (Einl.). S. schlägt vor, das menschliche Wort gewichtiger werden zu lassen und auf die Dichter zu hören (vgl. Sachhinweise S. 11 ff. und 57, 173). In den 8 Abschnitten tauchen Autoren auf wie Celan, Brecht, Sachs und werden mit bekannter Virtuosität und Meisterschaft sensibel und einfühlend vorgestellt und in ihrer Tiefendimension erschlossen (I. Teil). – Der nächste Schritt führt zur christlichen Erfahrung von Freiheit, Vertrauen, Leid und Gebet (II), denen wir täglich im Leben begegnen. Sodann soll Ungeklärtes und Belastendes aus der augenblicklichen Umschichtungssituation aufgearbeitet werden. III: „Der Weg führt nach vorne", lautet die Kapitelüberschrift mit den Stichworten „Liebe, Tun als Nerv des Christentums Frömmigkeit und Unterscheidung der Geister". Zweitausend Jahre christliche Erfahrung wird in die Gegenwart hineingestellt. Teil IV soll die Probe aufs Exempel bringen. Bedeutende christliche Texte, u. a. von Origenes, Bernhard v. Clairvaux und M. Buber, aus Vergangenheit und Gegenwart werden vorgestellt. Es geht dabei um Meditation und Besinnung. Endlich empfiehlt S., zu den Gedichten wieder zurückzukehren, damit sich „die Mannigfaltigkeit zur Einheit ordne und das Wort vernommen werde, das Gott uns in seinem Sohne geschenkt hat" (8). [Es handelt sich etwa zur Hälfte um überarbeitete Zweitveröffentlichungen (1975).] – Ein weiterer Band soll sich zur Fortsetzung des eingeschlagenen Weges mit dem Hören und Verstehen des Wortes der Hl. Schrift befassen, ein dritter wird die Voraussetzungen dafür aufzeigen. Es ist ein großangelegter Plan, der mit einer wertvollen Gabe begonnen wurde. Auf die Ausführung wartet man gerne. – Bei wiederholtem Lesen wurde ich den Eindruck nicht los, als sei die Sprache, mitunter hochbefrachtet mit zahlreichen Lesefrüchten, oft schwer zugänglich. Ist damit nicht dieser Weg auf einen beschränkten Leserkreis eingeengt? – Auf die notwendige Mühe der rechten Sitzhaltung des Za-Zen und der organischen Atemerfahrung wird hingewiesen (8), doch wird aus der knappen Andeutung nicht klar, wie sie verstanden ist. Inmitten anderer Bemühungen um Vertiefung der Meditation (Yoga, Eutonie, autogenes Training) kann leicht der Eindruck eines zu verstandesmäßig einseitigen Weges entstehen, was viele Zeitgenossen ablehnen. Oder sind Übungen einfach vorausgesetzt? – Ignatius v. Loyola hat in den drei Arten des Betens im

Exerzitienbuch die Vertiefung des Wortes einfacher gelehrt. Seine Hinweise sind auch heute noch für viele nachzuvollziehen. Ist die Einübung durch die fünf Schritte nicht zu kompliziert? – Soweit einige Fragen, die beim Lesen aufsteigen. Ich bin für die gewichtigen und vielseitigen Anregungen aufrichtig dankbar und wünsche, sie möchten vielen Lesern nützlich sein. Über Anliegen und die Dringlichkeit, brauchbare Wege zu gehen, werden viele mit S. einig sein. Ob auch über jeden Schritt dieses Weges, muß sich nach einiger Zeit praktischer Erprobung zeigen.

C. Becker, S. J.

Blank, Josef / Welte, Bernhard, Geschenkte Zeit. Meditationen. 8° (69 S.) Freiburg-Basel-Wien 1975, Herder. – Das Büchlein enthält zwei Beiträge über das Geheimnis der Zeit. Im ersten entwickelt *B. Welte* einige Gedanken über Fragen unseres Verständnisses der Zeit im Sinne des späten Wittgenstein. Der Ansatzpunkt ist (nochmals) der berühmte Satz von Augustinus: Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio. In diesem Rahmen entwickelt der Verf. interessante und anregende Bemerkungen, die absichtlich bescheiden ausfallen. Es gelingt ihm, Wirklichkeiten wie Vergangenheit, Zukunft, Aufmerksamkeit, Tod so zu deuten, daß die menschliche Existenz in der Zeit als Offenheit zum Geheimnis und zum Glauben erscheint. – Im zweiten Beitrag behandelt *J. Blank* unter dem Titel „Geschenkte Zeit" einige bibeltheologische Aspekte des Zeitgeheimnisses. Nach der Feststellung: „Christlicher Schöpfungs- und Heilsglaube führen beide unausweichlich zu radikalem Ernstnehmen der Zeit und des zeitlichen Daseins als der von Gott verfügten Weise kreatürlichen Seins zu seinem Heil" (43–44) führt B. zahlreiche Schriftstellen zum Thema an (Ps 90; 102; 103; Jes 40, 18–24; Koh 3). Die Meditation findet ihren Höhepunkt in der Betrachtung der Verkündigung Jesu hinsichtlich der „geschenkten" Zeit: sie ist „Zeit des Glaubens ... der Liebe ... und der Hoffnung". Die reiche Materie wird – hier mehr als im ersten Beitrag – sehr knapp zusammengefaßt, so daß man das Ganze vielleicht besser meditativen Vortrag als echte Meditation nennen sollte.

C. Marucci, S. J.

Frank, Karl Suso, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Grundzüge, Bd. 25). 8° (X u. 208 S.) Darmstadt 1975, Wissenschaftl. Buchges. – Der bekannte Freiburger Kirchenhistoriker hat sich seit seiner vielzitierten Dissertation über den „Angelikos Bios" (Münster 1964) durch eine ganze Anzahl von vorzüglichen Studien über das Mönchtum in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung einen Namen gemacht. In dem vorliegenden Band der Darmstädter „Grundzüge" versucht er, eine Zusammenschau der mannigfachen Formen und Entwicklungsstufen des Phänomens „christliches Mönchtum" zu bieten. Um es gleich zu sagen – es ist ihm gelungen, ein einheitliches Bild der bisweilen so widerstreitenden Verwirklichungen des monastischen Gedankens zu entwerfen. Natürlich mußte er sich dabei beschränken. Das Schwergewicht liegt auf dem abendländischen Mönchtum, während der ostkirchliche Bereich eigentlich nur für die Frühzeit zur Sprache kommt. Aber bei aller Beschränkung auf die wesentlichen Linien ist es doch erstaunlich, wie abgerundet das Gesamtbild ist, das hier entworfen wird. Von Anfang an legt F. darauf Wert, deutlich zu machen, daß das Wort „Mönchtum" für eine schier unübersehbare Vielfalt von Gebilden steht, die in der Weise ihrer Realisierung es bisweilen schwermachen, sie alle als Ableger einer und derselben Wurzel zu erkennen. Von den elf Kap. des Buches möchten wir vor allem jene hervorheben, in denen das Herauskommen eines jeweils neuen Typus von „Mönchen" geschildert wird. Das gilt vor allem für die Herausbildung des Typus der Bettelorden um die Wende des 12./13. Jh., also zu jener Zeit, in der sich zum ersten Male der Ruf nach sozialer Reform mit der Kritik an der verweltlichten Kirche verband. Das gilt ferner von dem Mönchstypus, der im Ringen von Reformation und Gegenreformation entstand. Und das gilt auch von der innermonastischen Bewegung, die durch die Krise der Kirche in unseren Tagen ausgelöst worden ist. Gerade das, was F. aus der Sicht seiner historischen Gesamtschau zur Situation des Mönchtums von heute und morgen sagt (175–195), scheint uns ungemein bedeutsam und hilfreich zu sein. Wer diese Seiten wohl bedacht hat, ist immunisiert gegen alle Versuche, dem schwer angeschlagenen Ordensleben durch oberflächliche Arrangements oder bloßes Berufen auf Rückkehr zur alten Ordnung und Disziplin aufhelfen zu wollen. Sicherlich wird sich auch in unserer Zeit erneut der alte Satz

bewähren, daß alle lebendigen Gebilde sich nur durch Rückkehr zu den Quellen, aus denen sie ihren Ursprung genommen hatten, erneuern können. Aber dieser Ursprung ist noch nicht erreicht, wenn man auf die Meinung und Intention der Gründer(innen) zurückgeht; vielmehr muß man bis auf die biblischen und frühkirchlichen Grundlagen zurückgehen – nicht um sterile Restaurierungsversuche zu betreiben, sondern indem man den hinter und unter den situationsbedingten Formen verborgenen „Geist" aufspürt. In diesem Zusammenhang gewinnen vor allem die Bemerkungen über das „fragwürdige" Wiederaufblühen des Ordenslebens im 19. Jh. (169 f) ihr besonderes Gewicht. „Rückblickend mag man das Wiederanfangen und Neubeginnen (im 19. Jh.) als großartig bezeichnen." Aber man übersieht leicht die Schattenseiten: „Das durchgängig nachweisbare Klammern an alte Formen des Ordenslebens unter dem Diktat der Restauration hielt an früheren institutionellen Grundzügen – etwa das monarchisch-absolutistische Führungsprinzip – fest. Die Einheit mit der Vergangenheit wurde demonstriert in Forderungen strenger, oft kleinlicher Askese, die den Ordensgemeinschaften einen engen Charakter verlieh". Uns will scheinen, daß es nur hilfreich sein könnte, wenn man – bevor man in unseren Tagen an die vom Konzil geforderte Anpassung des Ordenslebens an die Bedürfnisse unserer Zeit in Angriff nimmt – erst einmal dieses Kapitel studieren würde. – Ein kleiner Hinweis: S. 125 muß es heißen: „1521"; S. 145 lies: „Grand Siècle"; die „Formula Instituti" des hl. Ignatius stammt vom Jahre „1541". H. Bacht, S. J.

Beierwaltes, Werner / Balthasar, Hans Urs von / Haas, Alois M., Grundfragen der Mystik (R.: Kriterien, 33). 8° (105 S.) Einsiedeln 1974, Johannes Verlag. – Angesichts der Hochschätzung, der sich in den letzten Jahren Meditation und Mystik in zunehmendem Maße erfreuen, ist eine Besinnung auf das Wesen der christlichen Mystik sehr wünschenswert. Die drei Aufsätze dieses Büchleins, die auf eine Tagung an der Universität Zürich 1974 zurückgehen, wollen zu dieser Frage einen Beitrag leisten. – *W. Beierwaltes* behandelt den wohl bedeutendsten Mystiker der nichtchristlichen Antike, Plotin. Dessen Mystik vollzieht sich im Spannungsfeld zwischen „Reflexion und Einung": die Reflexion, das begreifende, diskursive und dialektische Denken ist die notwendige Einübung in seine eigene Aufhebung; in der Einung mit seinem Ursprung, dem Einen, vollendet sich das Denken, indem es sich übersteigt. Damit verstummt die Sprache; die Einung ist im Grunde sprachlich nicht mehr kommunikabel. Anschließend weist B. noch kurz auf die Bedeutung hin, die Plotin für die mystische Philosophie und Theologie im Christentum gehabt hat. – Am interessantesten ist für den Theologen wohl der 2. Beitrag, in dem *H. U. v. Balthasar* einen Versuch „Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik" unternimmt. Ist christliche Mystik einfach eine besondere Species einer religionsgeschichtlich verstandenen „Mystik schlechthin", oder ist sie etwas so Einzigartiges, daß sie mit außerchristlichen Phänomenen unter keinem Oberbegriff zusammengefaßt werden kann? B. zeigt die Ähnlichkeit christlicher Mystik mit jeder nichtchristlichen Mystik bei gleichzeitiger größerer Unähnlichkeit. Es wird deutlich, daß der christliche Gebrauch des Wortes Mystik ursprünglich im Zusammenhang mit dem paulinischen Christus-Mysterium stand, daß damit ursprünglich die Gegenwart des Göttlichen, des Heiles in Kirche, Hl. Schrift und Liturgie bezeichnet wurde. Christliche Mystik ist nie zuerst als Werk des Menschen aufzufassen, sondern als Antwort auf Gottes Ruf. Ferner ist nicht der tatsächliche Erfolg der Einung mit Gott Maßstab für die christliche Vollkommenheit, sondern die Gottes- und Nächstenliebe sowie die Angleichung an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Der Stellenwert der „Erfahrung" wird in der christlichen Mystik also erheblich relativiert. – Der 3. Beitrag von *A. M. Haas* handelt von der „Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik". So ist die mystische Predigt Meister Eckharts einerseits ein Stück objektivierter religiöser Erfahrung, andererseits intendiert sie beim Publikum wiederum Erfahrung. Allerdings steht bei Eckhart nicht die erlebnishafte Gotteserfahrung im Vordergrund, sondern der ontologische Vollzug der Seinsvermittlung von Gott zum Geschöpf. Doch ist diese fundamentalmystische Position Eckharts schon von seinen Schülern bald wieder zu einer empfindungsgeladenen Passions- und Liebesmystik umgeformt worden. – Obwohl die drei Beiträge nicht streng aufeinander abgestimmt sind,

ergänzen sie sich gut und können in der heutigen Diskussion klärend und anregend wirken. G. Switek, S. J.

Fraling, Bernhard, Mystik und Geschichte. Das „ghemeyne leven" in der Lehre des Jan van Ruusbroec (Studien z. Gesch. der kath. Moraltheologie, Bd. 20). 8° (509 S.) Regensburg 1974, Pustet. – Gegen die Mystik wird nicht selten der Vorwurf erhoben, ihr fehle der Bezug zur Realität des Lebens und der Geschichte. Die vorliegende Arbeit – eine in München eingereichte, überarbeitete Habilitationsschrift – zeigt im Beispiel des bedeutendsten flämischen Mystikers, Jan van Ruusbroec (1293–1381), daß dieser Vorwurf für die echte Mystik nicht zutrifft. Eine zentrale Rolle spielt dabei der Begriff des „ghemeynen levens". Im 1. Teil seiner Arbeit untersucht F. in außerordentlich gründlicher Weise den Wortgebrauch von „ghemeyn" bei Ruusbroec sowie die bedeutungsverwandten Parallelbegriffe. Die spezifische Bedeutung dieses Begriffes bei R. enthält vor allem das Element des „für-alle-da-Seins". Entsprechend ist der „ghemeyne mensce" jemand, der sich dem Mitmenschen hingibt; das „ghemeyne leven" bezeichnet die höchste Stufe in der Entwicklung des Mystikers, der vom Höhepunkt der Beschauung die Ganzheit des Daseins neu umgreift und sich wieder den Menschen und dem Wirken in der Geschichte hingeben kann. Auf diesen mehr philologischen Teil folgt dann im 2. Teil die theologische Grundlegung des „ghemeynen levens" bei Ruusbroec. Die innertrinitarische Mitteilbarkeit der göttlichen Natur wie das göttliche Wirken nach „außen" in Schöpfung und Inkarnation sind das Urbild für das „ghemeynsijn" des Menschen. Gleichzeitig ist Gott auch bewirkende Ursache des „ghemeynen levens" in der Heilsgeschichte und in der Geschichte des einzelnen, im Rahmen der Kirche und durch den Heiligen Geist mit seinen sieben Gaben. Die Untersuchung macht deutlich, daß wahre Mystik keineswegs weltabgewandt ist. R. polemisiert gegen das falsche Verständnis einer Mystik, die meint, Gott gefunden zu haben, und doch nur sich selbst genießt. Dagegen betont R. die konkrete Bindung der Mystik an Christus, die Kirche, die Sakramente. Die Kriterien der Unterscheidung der wahren von der falschen Mystik liegen im Hinweis auf Jesu Leben und Offenbarung. Je inniger die mystische Einigung, um so intensiver ist auch die Wirkung in Kirche und Welt; nicht im Sinne eines äußeren Aktivismus, sondern als Fähigkeit, das geistliche Leben weiter zu schenken. – Die mit wissenschaftlicher Gründlichkeit gearbeitete Untersuchung bietet nicht nur einen wertvollen Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte, sondern ist in Fragestellung und Ergebnis auch für das christliche Leben heute von großer Aktualität. G. Switek, S. J.

Maaß, Fritz-Dieter, Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg (Studien z. Theol. d. geistl. Lebens, Bd. IV). 8° (269 S.) Würzburg 1972, Echter. – Mystik ist heute erneut im Gespräch, ohne daß deshalb schon mehr Klarheit über eine der ungeklärtesten und flüssigsten Begriffe in der Theologie bestünde, obgleich doch zahlreiche Versuche zu einer lichtenden Wesensbestimmung der Mystik vorliegen: irgendwie bekommt sie ein auf Aristoteles zurückgehendes definitorisches und rationalistisches Denken nicht in den Be-griff. So will denn auch die „kirchengeschichtliche Untersuchung" (14) des Verf.s, die 1970 der Ev.-Theol. Fakultät München als Dissertation vorlag, „nicht noch eine Wesensbestimmung den bereits vorhandenen hinzufügen" (13), sondern vielmehr „die zeitgeschichtliche Bedingtheit und Bezogenheit der theologischen Diskussion zum Thema ‚Mystik'" (25) auf katholischer wie protestantischer Seite zu erhellen versuchen, und zwar im Zeitraum von 1918–1933. – Dazu wird zunächst in einem „Überblick" (17–42) der krisengestimmte Zeitgeist des ausgehenden 19. Jh.s bemüht, wie er sich in Literatur und Musik (Expressionismus), Kunst (Symbolismus) und Philosophie (Lebensphilosophie, Anthroposophie) darstellte, nämlich als eine tiefe Sehnsucht nach Innerlichkeit, als ein ekstatischer Notschrei der Seele „im Kampf gegen die einseitige Vorherrschaft des Verstandes" (36), was notwendigerweise mystische und mystizistische Bewegungen auf den Plan rief, die schließlich auch von der Theologie diskutiert werden mußten. – Diese Diskussion um die Bedeutung der Mystik für die katholische Theologie (45–79) und die Beurteilung der Mystik durch den Protestantismus (127–207) verfolgt der Verf. im Hauptteil. Ausführlich

wird dabei auf die Position A. Magers eingegangen, der durch seine Bestimmung *christlicher* Mystik als *Liebes*berührung mit Gott diese gegen jede außerchristliche, als Beschauung (contemplatio, theoria) sich verstehende Mystik scharf abzugrenzen versuchte (was freilich schon insofern problematisch erscheint, als sich Liebe und Schau wohl kaum sinnvoll voneinander trennen lassen; vgl. das russ. Wort für „Liebe": lubovatsja = mit den Augen lieben). Solche um Differenzierung ringenden Versuche wurden auf protestantischer Seite, der unterschiedslos alle Mystik – nach Harnack „die katholische Frömmigkeit überhaupt" (147) – suspekt vorkam, bei ihrer ablehnenden Haltung gar nicht erst berücksichtigt, was nach E. Przywara letztlich im lutherischen Gottesverständnis selbst, wie es von der „dialektischen Theologie" wieder deutlich gemacht wurde, begründet liegt, wo Gott als der schlechthinnig „Jenseitige" und „Ganz-Andere" (und nicht auch als der „Nicht-Andere") „zu allem Geschöpflichem schlechthin beziehungslos" sein muß: „Die einzige Beziehung zwischen Gott und Geschöpf ist ... die des absoluten Nein. Es tritt also – und damit sehen wir den eigentlichen Gegensatz zum katholischen Gottesbegriff – an Stelle der ‚Analogie' zwischen Gott und Geschöpf die reine ‚Negation'" (198). – Trotzdem (oder gerade deshalb?) zeigte sich die protestantische Theologie überaus empfänglich für die nach 1918 verstärkt auftretende völkische oder „vaterländische Mystik", wodurch sie sich in eine *gefährliche Nachbarschaft* zum Nationalsozialismus begab, der M. in einem letzten größeren Abschnitt nachgeht (211–246). Er sieht darin besonders die Auswirkungen eines säkularisierten Pietismus, dessen Weiterentwicklung konsequent im Patriotismus Fichtes und Gogartens, in der rassistischen „Volkstumstheologie" von Althaus und Elert und in dem „Führermythos" Rosenbergs mündete: „Man sprach vom ‚deutschen Gott', der Krieg wurde zum ‚Heiligen Krieg'" (220), der als „ein heilsgeschichtliches Ereignis" (222 f.) gefeiert werden konnte. – Die in sorgfältiger Kleinarbeit zusammengetragene Materialsammlung (mit umfassender Quellenangabe) gibt eine Fülle an Information zur Hand, die – bei aller nötigen Konzentration doch überschaubar und klar – dem interessierten Leser eine wertvolle Hilfe bietet, sich über mystische und mystizistische Strömungen und ihre zeitgeschichtlichen Folien im oben angegebenen Zeitraum eingehend zu unterrichten. Ob freilich dieser Zeitraum nicht besser hätte erweitert werden sollen, um zwei wichtige Wege – *A. Mager*, Mystik als Lehre und Leben (1934) und *A. Stolz*, Theologie der Mystik (1936) – noch in die Darstellung miteinbeziehen zu können, wie es W. Keilbach in seiner Rezension (vgl. MüThZt 24, 1973, 299 f.) gern gesehen hätte, mag dahingestellt bleiben.

K.-W. Hälbig

6. Kanonistik. Rechtsgeschichte

Erler, Adalbert, Kirchenrecht; ein Studienbuch (Juristische Kurzlehrbücher). 4., verb. Aufl. 8° (232 S.) München 1975, Becksche Verlagsbuchhdlg. – Beim Lesen glaubt man sich im Gespräch mit dem Verfasser, der in das Verständnis der für die meisten Menschen so fremdartigen Welt des Kirchenrechts einführt. Oder sollte man richtiger sagen: der in *sein* Verständnis des Kirchenrechts einführt? Ließe E. sich vom Zug seines Herzens verführen, dann würde er mit *R. Sohm* in Kirche und Recht zwei einander ausschließende Begriffe sehen; aber seine Einsicht hält ihn davon zurück, und so anerkennt er nicht ganz ohne leisen Schmerz, daß Kirche – wie spirituell auch immer sie sich verstehen und geben mag – einem Mindestmaß von Organisation und damit rechtlicher Regelungen nicht entraten kann. – Rechtsphilosophie, Rechtsgeschichte und Kirchenrecht gehören für E. aufs engste zusammen; so ist denn auch hier mehr als ein Drittel des Textteils (9–83) der Kirchenrechtsgeschichte gewidmet. – Der systematische Teil „Das Kirchenrecht der Gegenwart" (94–192) behandelt zuerst das Staatskirchenrecht (93–121), sodann das katholische (122–159) und das evangelische (160–191) Kirchenrecht. Trotz der gebotenen Kürze weiß E. den Fehler zu vermeiden, ein Übermaß an Wissensstoff oder gar Gedächtniswissen auf engstem Raum zusammenzudrängen; er begnügt sich, die Aufmerksamkeit auf das Wesentliche zu lenken; für weitere Information muß der Leser das angegebene Schrifttum zu Rate ziehen. – Ohne zu katholischen Auffassungen zu neigen, bringt E. der katholischen Kirche, ihren Einrichtungen und ihrem Recht nicht nur unvoreingenommenes Verständnis, sondern ausgesprochene

Sympathie entgegen. – Ob ein Buch wie dieses als „Kurzlehrbuch" (so die Bezeichnung der Reihe) oder als „Studienbuch" (so sein eigener Untertitel) zutreffend gekennzeichnet ist, mag man bezweifeln. Für alle diejenigen, die dem Kirchenrecht mit Vorurteilen entgegentreten, ist es ein hervorragend geeignetes *Lese*buch, um diese Vorurteile abzulegen und sich mit dem Verfasser zu überzeugen, daß rechtliche Regelungen für die Kirche unentbehrlich, daß sie auch kein notwendiges Übel, sondern eine Wohltat sind, aber auch, daß sich in ihnen neben manchem, das ebensogut oder besser *anders* geregelt sein könnte, eine Menge von Erfahrungsweisheit niedergeschlagen hat. – Der „Urkundenanhang" (193–223) bietet eine kluge Auswahl von Quellentexten. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Nesselhauf, Herbert, Der Ursprung des Problems „Staat und Kirche" (Konstanzer Universitätsreden, hrsg. G. Heß, Bd. 14). 8° (33 S.) Konstanz 1975, Universitätsverlag. – Von Hause aus hätten Christentum und römischer Staat in keinem Gegensatz zueinander gestanden; wäre „die Vision des römischen Reiches als eines universalen Verbandes gleichberechtigter Völker, in dem ein dem ethischen korrespondierender religiöser Pluralismus auch Juden und Christen einschloß, ... Wirklichkeit geworden", (dann) „hätte das Christentum die Chance gehabt, sich in seinem ursprünglichen Ansatz, das Salz der Erde zu sein, zu bestärken, statt auf jene fatale Bahn zu geraten, in der es sich Herrschaftsfunktionen anmaßte und das entsprechende Herrschaftsgebaren aneignete" (26). Daß diese Chance verfehlt wurde, beklagt Verf. als den „Ursprung des Problems ‚Staat und Kirche'". O. v. Nell-Breuning, S. J.

Heggelbacher, Othmar, Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325. 8° (XXIX u. 251 S) Freiburg/Schweiz 1974, Universitätsverlag. – Der Verf. legt in dieser Veröffentlichung die Ergebnisse seiner langjährigen Untersuchungen zum Kirchenrecht der christlichen Frühzeit vor. Seine Darlegungen sind im methodischen Ansatz quellengeschichtlich; die Ergebnisse werden in zehn Abschnitten behandelt, die institutionellen Gesichtspunkten folgen und sich unter allgemeiner Rücksicht zusammenfassen lassen: Grundlegung; Verfassungsrecht; sachenrechtliche Normenbereiche; Zusammenfassung. – Im 1. Abschnitt, „Die Grundlagen" (§§ 1–3), werden der Ursprung der Kirche und der des Kirchenrechts, die konstitutiven und formalen Rechtsquellen sowie die Stellung der Kirche im römischen Reich behandelt. – Die Abschnitte zwei bis vier (§§ 4–22) betreffen Verfassungs- bzw. Personenrecht. Hier nimmt derjenige über die „Ortskirche" (§§ 4–15) breiten Raum ein: Stellung und Amtsbereich des Bischofs, Chorepiskopat, außerordentliche Leitung der Teilkirchen, Kirchenglieder und Amtsträger, Amt und Charisma, Ämterbesetzung, Eignungsbedingungen für Geistliche, Ausbildung der Geistlichen, Presbyter, Diakone, Subdiakone und niedere Kleriker, Diakonissen, Witwen und Jungfrauen, kirchliches Hilfspersonal. – Im 3. Abschnitt, „Kirchenbezirke und Synodaltätigkeit" (§§ 16–19), werden die Kirchenprovinzen und die Metropoliten, die Organisation der größeren Kirchen und die Patriarchate, die Bischofsversammlungen und die Missionstätigkeit untersucht. – Der 4. Abschnitt schließlich (§§ 20–22) befaßt sich mit dem Primat des Bischofs von Rom, mit der geistlichen Gewalt als Dienst und mit den Prinzipien von Gleichheit und Freiheit. – Unter sachenrechtlicher Rücksicht läßt sich der Inhalt der Abschnitte fünf bis neun (§§ 23–38) betrachten. Taufe, Firmung, Eucharistie, Eheschließung, Ehescheidung, Liturgie und Bußdisziplin gehen als „Ordnung der Gnadenmittel" (§§ 23–29) den „Kirchlichen Glaubens- und Sittennormen" (§§ 30–31) voraus. Bei letzteren geht H. auf das Gesetz des Glaubens und die normative Kraft der Glaubensvorlage ein, um dann das Gesetz der Disziplin und seinen Anspruch auf Unterwerfung unter die Kirchenordnung zu untersuchen. – Der 7. Abschnitt über „Das Kirchenvermögen" (§§ 32–34) behandelt die Vermögensfähigkeit, die Vermögensverwaltung und die Stellung des liturgischen Orts in der Rechtsordnung. Darauf folgt der Fragekreis „Christ und Rechtsschutz" (§ 35). – Unter „Normen für den außerkirchlichen Bereich" (§§ 36–38) sind die Ordnung der frühchristlichen Liebestätigkeit, das bürgerliche Leben, Christ und Wehrdienst wiedergegeben. – „Zusammenfassung und Schluß", 10. Abschnitt (§ 39), bewertet die im frühen

Christentum als bedeutsam aufgewiesenen rechtlichen Ordnungen und Normen im Hinblick auf ihre Auswirkungen in den späteren Jahrhunderten. – Quellen, Quellensammlungen, Nachschlagewerke und Abhandlungen sind im Literaturverzeichnis nachgewiesen. Die Sach- und Autorenverzeichnisse erleichtern die Benutzung des Werkes. Der Verf. schließt seine Darlegungen mit den die spezifische Eigenart des frühchristlichen Kirchenrechts charakterisierenden Worten: „Es geht der frühen Christenheit ... um die ‚Richtschnur der Wahrheit', die zu verlassen einen Bruch in der Glaubensüberzeugung bedeutet hätte." – Inzwischen hat *M. Kaiser* in ThRev (71, 1975, 492–494) einige Desiderata zur Forschungsarbeit des Verf. geltend gemacht und dabei auch auf positive Details hingewiesen. U. E. ist die eigentliche Bedeutung der Veröffentlichung wohl darin zu sehen, daß die für das Kirchenrecht dieser Periode einschlägige Quellendokumentation – wegen ihres Umfangs ist sie nur für spezialisierte Fachjuristen überschaubar – für den deutschen Sprachbereich zusammengefaßt und kundig ausgewertet ist. Es läßt sich vergleichsweise sagen, daß H. die von A. Van Hove, B. Kurtscheid, I. Zeiger, A. M. Stickler, H. E. Feine und W. M. Plöchl kompendiarisch vorgelegten Einführungen in die Quellen und in die Institutionen des frühen Kirchenrechts systematisch erweitert hat. Es zeigt sich hier, daß insbesondere mit der Patristik interdisziplinär noch Einzelprobleme abzuklären sind. Nach Lage der Dinge ist damit zu rechnen, daß der kirchengeschichtliche, bibelwissenschaftliche und der patristische Forschungsstand – in dem sich der dogmengeschichtliche widerspiegelt – noch wertvolle Erkenntnisse beibringt und dabei Anlaß zur Korrektur von Ergebnissen der bisherigen Erforschung der Kirchenrechtsgeschichte gibt. – Ein Quellenregister, in dem die ausgewerteten Texte zusammengefaßt worden wären, würde der künftigen Arbeit dienlich gewesen sein. Nicht nur die verbleibende literarkritische Aufgabe könnte dadurch erleichtert, sondern auch der Umfang der vom Verf. geleisteten Untersuchungen einsichtiger gemacht werden. Eine leidige Verzögerung der Drucklegung verhinderte, daß auch neueste Literatur berücksichtigt wurde, z. B. *J. Dauvillier*, Les temps apostoliques – 1er siècle (1970) in der von G. Le Bras herausgegebenen und im Erscheinen begriffenen kirchenrechtsgeschichtlichen Reihe. – H.s Terminologie erinnert mehrfach an diejenige des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die frühchristlichen Elemente des Kirchenrechts sind damit in die Gegenwart und in die Nähe des letzten Konzils gestellt – sicher nicht nur äußerlicher Zufall, da sich diese Veröffentlichung gewiß nicht zuletzt auch an den Kirchenrechtler und Theologen wendet, der mit Vorarbeiten zum neuen Codex Iuris Canonici befaßt ist. Da die Arbeit insbesondere solides Wissen um die Quellgründe kirchlichen Rechts vermittelt, vermag sie Studenten der Theologie zu fundiertem Verständnis des Kirchenrechts als theologischer Disziplin zu verhelfen und sie zu praxisnaher Auffassung der Institutionen hinzuführen. – Der Verf. hat seine ganze Aufmerksamkeit der kirchenrechtlichen Forschungsarbeit im frühen Christentum geschenkt und bringt im vorliegenden Werk einen gediegenen Beitrag zur Kirchenrechtsgeschichte dieser Frühzeit. Über diese Anfangsperiode hinaus hat *Gabriel Le Bras* das kirchenrechtsgeschichtliche Forschungsfeld für die von ihm herauszugebende Sammelreihe abgesteckt: „Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident". Vor den Perspektiven dieser sich langsam entwickelnden und zeitgemäßen Gemeinschaftsarbeit sei der Leistung H.s als dem Werk eines einzelnen anerkennende Würdigung nicht versagt.

F. O. Busch, S. J.

Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte – HRG, hrsg. v. *A. Erler* u. *E. Kaufmann*. I. Band: Aachen bis Haussuchung. Gr. 8° (XIX S. u. 2046 Sp.) Lieferungen 9–12; Haustür bis Königsbann, (1024 Sp.) Berlin 1971 bzw. 1972–1974, E. Schmidt Verlag. – Die Herausgeber des offenbar auf 3 Bände angelegten Werks, von dem bisher Bd. I (8 Lfgn.) vollständig und von Bd. II die Hälfte (4 Lfgn., je Kalenderjahr eine Lieferung) erschienen sind, legen Wert darauf zu betonen, daß ihr Werk sich Hwb *zur* dt. Rechtsgeschichte benennt und damit zum Ausdruck bringt, nicht den Anspruch zu erheben, ein Hwb. *der* dt. Rechtsgeschichte zu sein. Unter den Gründen, die sie für diese Beschränkung angeben, ist einer bemerkenswert, daß nämlich „manche Spezialisten nicht bereit oder imstande waren, ihr Wissen in den Dienst eines Gemeinschaftswerks zu stellen; auch insoweit ist das HRG ein Spiegel der heutigen Forschergeneration" (VI). Damit ist ebenso klar wie

taktvoll ein Übelstand angesprochen, unter dem keineswegs nur Wörterbücher und andere Nachschlagewerke, sondern Gemeinschaftswerke überhaupt zu leiden haben: mangelnde Bereitschaft, eigene Vorhaben zurückzustellen, um sich an Aufgaben zu beteiligen, für die es der Zusammenarbeit vieler bedarf; noch mehr aber die Disziplinlosigkeit, was das Einhalten von Zusagen, vor allem vereinbarter Termine angeht. Während die meisten Herausgeber und Verlage unbedingten Wert auf Vollständigkeit legen, aber auch sich scheuen, „Zelebritäten" zu verprellen und dafür jahrelange Verzögerung durch säumige Mitarbeiter in Kauf nehmen, scheuen Erler und Kaufmann sich nicht, auf nicht rechtzeitig Geliefertes zu verzichten und zur Drucklegung zu schreiten. Sowohl die vertragstreuen Mitarbeiter, die Wert darauf legen, ihre Beiträge gedruckt zu sehen, bevor sie veraltet sind, als auch die interessierten Leser können eine solche Haltung nur begrüßen. Nichtsdestoweniger konnte bisher – beginnend 1964 – alljährlich nur eine Lieferung (256 Spalten) herausgebracht werden. – Der zwingende sachliche Grund für die Beschränkung ist dieser, daß der Stoff sich gar nicht eindeutig abgrenzen läßt, so daß man, um sich nicht ins Uferlose zu verlieren, genötigt ist, eine mehr oder weniger willkürliche Auswahl zu treffen. Alle Einrichtungen des Rechtslebens und alle Wörter der Rechtssprache haben im Lauf der Geschichte einen Bedeutungswandel erfahren; um vollständig zu sein, müßte die gesamte Geschichte des Rechtslebens, der rechtlichen Institutionen und der Rechtssprache geboten werden. Gewiß wäre es sehr erfreulich, hier das Entstehen und Vergehen und den Bedeutungswandel der vielen im Volksmund gebildeten Rechtssprüche (Rechtssprichwörter) geschildert und den ursprünglichen Sinn der in die Gesetzessprache übergegangenen volkstümlichen Wendungen erläutert zu finden; das wäre eine ungemein reizvolle Geschichte nicht des gelehrten und geschriebenen, sondern des im Volke lebenden Rechts. Kostproben davon finden sich denn auch mehrfach in diesem Werk. Um aber in absehbarer Zeit und zu einigermaßen erschwinglichem Preis zum Abschluß zu kommen, muß es sich nach dieser wie nach allen anderen Seiten Beschränkungen auferlegen. Ein Prinzip, nach dem die Auswahl erfolgte, vermag ich nicht zu erkennen; das gilt ebenso für die Auswahl der Sachthemen als auch der in Personalartikeln behandelten Staatsmänner, Philosophen und Rechtsgelehrten. – Von diesen Personalartikeln habe ich mir eine Liste zusammengestellt; allein im 1. Band sind es – ohne die „Göttinger Sieben" – 84 Namen; mit einiger Überraschung findet man unter ihnen auch Goethe. Der engen Wechselwirkung zwischen kanonischem und deutschem Recht entspricht die große Zahl der aufgeführten mittelalterlichen Kanonisten. Von den Personalartikeln des 2. Bandes seien hervorgehoben Hegel und Kant, beide vom gleichen Verfasser (G. Küchenhoff), aber sehr unterschiedlich; Hegel wird, wie mir scheinen will, ein wenig von oben herab abgetan, Kant dagegen höchst respektvoll behandelt. – Viel kleiner als die Zahl der Personen ist die Zahl der behandelten Städte. Im Band I sind es 11, darunter eine außerdeutsche – leicht zu erraten, daß es Bologna ist –; alle sind rechtsgeschichtlich bedeutsam, aber das trifft in gleichem Grade bestimmt auch auf zahlreiche andere zu, die hier nicht in Erscheinung treten. – Ähnlich wie bei der Auswahl des zu behandelnden Stoffes hat auch hinsichtlich des Umfangs der Beiträge kein rigoros gehandhabtes Prinzip, hier also keine strenge Raumzumessung, gewaltet. Von zwei aufeinanderfolgenden Beiträgen ist „Grundherrschaft" (19 Spalten!) genau doppelt so lang wie „Grundrechte". Nun mag zuzugeben sein, daß die Grundherrschaft länger in die Geschichte zurückreicht und daher ihre Geschichte länger ist als diejenige der Grundrechte; dazu paßt es denn nun aber wieder nicht, daß der wiederum nächstfolgende Beitrag „Gutsherrschaft" sich durch besondere Kürze auszeichnet. Wie man sieht, hat die Redaktion gegenüber den Fachkollegen, die so liebenswürdig waren, sich zur Mitarbeit bereit zu finden und termingerecht zu liefern, ein sehr nachsichtiges Regiment geführt. – Rühmenswert ist die ausnahmslos in allen Beiträgen geübte vornehme, um nicht zu sagen wohlwollende Objektivität gegenüber Religion und Kirche und allem, was damit zusammenhängt, nicht zuletzt gegenüber den weder zu verheimlichenden noch zu beschönigenden Mißgriffen und Verstößen kirchlicher Amtsträger (z. B. Hexenprozesse, Inquisition u. a. m.). Ein großer Teil der hier einschlagenden Beiträge stammt aus der Feder von *Adalbert Erler* selbst und zeigt dessen unverkennbare Handschrift. Zahlreiche Beiträge über Catholica lieferte *W. M. Plöchl.* Den Beitrag „Jesuiten(orden)" (10 Spalten) schrieb *J. G. Gerhartz, S. J.*; ‚iustum pretium' ist ein

Kabinettstück von *H. J. Wallraff, S. J.* Insgesamt weist das Mitarbeiterverzeichnis, bisher nur für den 1. Band vorliegend, nicht weniger als 168 Namen auf. Schade, daß bei den Namen nicht auch die von deren Trägern stammenden Beiträge verzeichnet sind. – Nicht nur für Juristen, insbesondere Kanonisten, sondern ganz allgemein für jeden Gebildeten, der immer wieder mit Erscheinungen des Rechtslebens in Berührung kommt, deren Verständnis sich erst aus ihrer Geschichte erschließt, ist dieses Werk wirklich schätzenswert; man möchte wünschen, daß es durch raschere Aufeinanderfolge der Lieferungen recht bald seinen Abschluß erreicht. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Landau, Peter, Ius patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Forschungen z. kirchl. Rechtsgeschichte, Bd. 12). 8° (X u. 230 S) Köln–Wien 1975, Böhlau. – Der Verf. hat das vielschichtige und weitläufige Thema des Patronatsrechts auf die begriffliche Entwicklung des *Ius patronatus* im 12. und 13. Jh. begrenzt. Somit geht es ihm um das Patronatsrecht in den Anfängen des klassischen kanonischen Rechts, nicht aber um eine vollständige Geschichte des Patronats; und ebensowenig wie die nachclementinische Patronatsfrage bildet das „Ius antiquum" päpstlichen, konziliaren und kaiserlichen Rechts (cf. F. Florens, Tract.) den Gegenstand der Studie. Die ausgewerteten Quellen des materiellen Rechts reichen allerdings vom CICiv. (Institutionen, Digesten, Codex) bis zu den Clementinen (wobei die Papstregesten Jaffé/Löwenfeld und Potthast Berücksichtigung finden); das Quellenregister fächert innerhalb dieses Zeitraums weiter auf: Decretum Gratiani, Laterankonzilien, Compilationes antiquae, Liber extra und Liber Sextus. Die Abgrenzung kommt dem textkritischen Anliegen zustatten. Es wird eine gründliche Untersuchung einmal der „allmählichen Entfaltung des neuen Instituts in der kanonistischen Wissenschaft" und zum andern auch der Wechselwirkung zwischen Dekretalenrecht bzw. „Gesetzgebung" und juristischer Wissenschaft vorgelegt. Der Ablösungsvorgang des germanischen *Eigenkirchenrechts* geht ins Detail. Der Modellcharakter des Ius patronatus als klassisch-kanonischen Rechtsinstituts in bezug auf die Rechtsentwicklung dieser Periode wird deutlicher. Ein gediegener Beitrag also zur Erforschung zunächst des Ius patronatus, dann aber auch die Interdependenz damaliger Rechtsschöpfung. – Entstanden ist die Arbeit im Lehr- und Forschungsbereich von H. Conrad und St. Kuttner. Ungedruckte kanonistische Schriften wurden in der Mikrofilmsammlung des Institute of Medieval Canon Law studiert. Der Nachlaß Walther Holtzmann fand Berücksichtigung. Als Habilitationsschrift 1968 in Bonn vorgelegt und nun fast unverändert im Druck erschienen, hat diese Veröffentlichung wenig gemeinsam mit des Verf. neueren Studien „Karl Marx und die Rechtsgeschichte" (Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 41 [1973] 361–371) und „Rechtsgeschichte und Soziologie" (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 61 [1974] 145–164). Um so mehr aber hat sie eine Entsprechung nach Methode und Inhalt, in der im Jahr 1966 als Bd. 5 ebenfalls in den „Forschungen z. kirchl. Rechtsgeschichte" veröffentlichten Dissertation des Verf., „Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs von Gratian bis zur Glossa ordinaria". – Namen- und Sachregister dienen, insbesondere dem mit der Materie weniger Vertrauten, Einblick in Einzelfragen zu gewinnen. Das Verzeichnis der ungedruckten und der veröffentlichten Quellen, dasjenige der verwerteten Literatur und schließlich das besondere Register der in der Arbeit ausgewerteten Quellentexte sind weitere Hilfen, die Darlegungen zu erschließen. F. O. Busch, S. J.

26. 9. 77
12. OKT. 1977
18. MAI 1978
17. SEP. 1982
10. AUG. 1978
21. 9. 78
31. OKT. 1978
16. NOV. 1978
27. APR. 1979
13. JUNI 1980
13. OKT. 1981
18. OKT. 1982
30. MRZ. 1983