N12<521877561 021
ubTÜBINGEN

-73 p. cplt. 30
TR

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

52. Jahrgang · Heft 1 · 1977

ABHANDLUNGEN

Johannes Beutler, S. J.
Glaube und Institution im Neuen Testament 1

Karl-Heinz Menke
Definition und spekulative Grundlegung des Begriffes „Dogma" im Werke Johann Sebastian von Dreys (1777—1853) (1. Teil) 23

BEITRÄGE

Internationale Theologenkommission
Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander 57

Klaus P. Fischer
Grundkurs des Glaubens (Karl Rahner) 67

Oswald von Nell-Breuning, S. J.
Geschichtlichkeit der Rechtsprinzipien 72

Josef de Vries, S. J.
Die Bedeutung der Gnoseologie Giuseppe Zambonis 80

Herder Freiburg · Basel · Wien

UB TÜB
18. MRZ 1977
Gd 861
ZD

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.; Mitglieder der Schriftleitung: Erhard Kunz, S. J., Helmut Ogiermann, S. J., sämtlich Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a. M. 70; Josef de Vries, S. J., München; Charles H. Lohr, S. J., Freiburg i. Br.; Redaktion: Traute Reepen.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. JOHANNES BEUTLER, S. J.,
PROF. DR. OTTO SEMMELROTH, S. J.,
PROF. DR. OSWALD VON NELL-BREUNING, S. J., Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a. M. 70

KARL-HEINZ MENKE, Via S. Nicola da Tolentino, 13, Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum, I-00187 Roma (Italia)

PROF. DDR. KARL LEHMANN, Leimbachweg 11, 7801 Bollschweil

DR. KLAUS P. FISCHER, Blumenstraße 23, 6900 Heidelberg 1

PROF. DR. JOSEF DE VRIES, S. J., Kaulbachstraße 31a, Berchmanskolleg, 8000 München 22

BESPRECHUNGEN

SCHULZ, EBERHARD GÜNTER, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik *(G. B. Sala, S. J.)* 91

STIETENCRON, HEINRICH VON (Hrsg.), Der Name Gottes *(C. Locher, S. J.)* 93

SCHEFFCZYK, LEO, Gott-loser Gottesglaube? *(J. de Vries, S. J.)* 96

SCHULZ, SIEGFRIED, Die Mitte der Schrift *(J. Beutler, S. J.)* 98

HÄSELBARTH, HANS, Die Auferstehung der Toten in Afrika *(K. W. Hälbig)* 102

EMMINGHAUS, JOHANNES H., Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug *(A. Stenzel, S. J.)* 105

EBELING, GERHARD, Wort und Glaube. Bd. 3 *(P. Knauer, S. J.)* 106

SALA, GIOVANNI BATTISTA, Essere Cristiani e essere nella Chiesa *(B. Weissmahr, S. J.)* 110

ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM T. IIII, v. 3, p. 1. Index generalis . . ., p. 1 *(A. Grillmeier, S. J.)* 112

SYNODE – ENDE ODER ANFANG? *(O. v. Nell-Breuning, S. J.)* 115

MISCELLANEA ALBERT DONDEYNE *(J. de Vries, S. J.)* 117

VIRTUS POLITICA. Festgabe z. 75 Geb. v. Alfons Hufnagel *(H. Schulte, S. J.)* 120

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6000 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 28,– DM, der Jahrgang kostet 112,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

52. Jahrgang

1977

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.; Mitglieder der Schriftleitung: Erhard Kunz, S. J., Helmut Ogiermann, S. J., sämtlich Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a. M. 70; Josef de Vries, S. J., München; Charles H. Lohr, S. J., Freiburg i. Br.; Redaktion: Traute Reepen.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 861

Inhalt des 52. Jahrgangs

Abhandlungen

Beinert, Wolfgang, Die Apostolizität der Kirche als Kategorie der Theologie 161

Beutler, Johannes, S. J., Glaube und Institution im Neuen Testament 1

König, Otto, Was ist ein Dogma? 498

Menke, Karl-Heinz, Definition und spekulative Grundlegung des Begriffes „Dogma" im Werke Johann Sebastian von Dreys (1777–1853)
1. Teil 23
2. Teil 182

Neufeld, Karl Heinz, S.J., Grundlagen des ökumenischen Dialogs 215

Oeing-Hanhoff, Ludger, Hegels Trinitätslehre 378

Ricken, Friedo, S. J., Zur Freiheitsdiskussion in der sprachanalytischen Philosophie 525

Scheier, Claus-Arthur, Descartes' genius malignus und die Wahrheit der Gewißheit 321

Sieben, Hermann-Josef, S. J., Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS 481

Winter, Alois, Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht „Gunstbewerbung", sondern „Form aller Handlungen" 341

Beiträge

Becker, Joachim, ss. cc., Die kollektive Deutung der Königspsalmen 561

Brugger, Walter, S. J., Index Thomisticus 435

Carls, Rainer, S. J., Existenzaussage und Existenzvoraussetzung in Existenzsätzen 543

Fischer, Klaus P., Grundkurs des Glaubens (Karl Rahner) 67

Grillmeier, Alois, S. J., Auf der Suche nach Einheit 242

Haeffner, Gerd, S. J., Neue Literatur zur Problematik von „Sein und Zeit" 408

Internationale Theologenkommission, Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander 57

Mayer, Cornelius Petrus, O. S. A., Der gebildete Christ 272

Nell-Breuninig, Oswald von, S. J., Geschichtlichkeit der Rechtsprinzipien 72

Siegwart, Geo, Zum „Wissenschaftlichen Briefwechsel" Gottlob Freges 429

Vries, Josef de, S. J., Die Bedeutung der Gnoseologie Giuseppe Zambonis 80

Zeller, Dieter, Prophetisches Wissen um die Zukunft in synoptischen Jesusworten 258

Besprechungen

91 280 445 579

Umschau

Philosophie:

Gottesfrage 124

Religionsphilosophie 127

Psychologie 129 473

Anthropologie 133

Soziologie 134

Politologie 138

Philosophie- und Geistesgeschichte 144

Varia Philosophica 469

Ethik und Sozialethik 476

Theologie:

Bibelwissenschaft und Dogmengeschichte 296

Theologische Literaturgeschichte und Kirchengeschichte 302 620

Liturgik 308

Pastoral 309

Spiritualität 310

Moraltheologie 312 624

Nachschlage- und Sammelwerke 313

Missionsgeschichte 316

Biblische Theologie 601

Religionswissenschaft 603

Konfessionskunde 606

Ekklesiologie 608

Geistliche Theologie 610

Altorientalische Theologie 611

Griechisch-patristische Theologie 617

Gesellschaftslehre 626

Kirchenrecht 630

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

Abälard, P. 287
Adam, A., 302
Adorno, Th. W. 604
Aguirre, J. M. 115
Aichinger, H. 297
Albert, K. (Hrsg.) 151
Alluntis, F. (Hrsg.) 290
Altenähr, A. 611
Apel, K. O. 134
Arbesmann, R. (Hrsg.) 307
Arens, B. 318
Armstrong, A. H. 145
Artz, J. 155
Athanasius von Alexandrien 304 305
Atkinson, J. W. 473
Attard, M. 624
Auf der Maur, H. J. 619
Aurelius Augustinus 306 307
Avé-Lallement, E. 157
Ayers, A. J. 583

Baader, F. v. 141
Bacht, H. (Hrsg.) 621
Bähr, W. (Hrsg.) 132
Baldus, M. 628
Balme, D. M. 149
Balthasar, H. U. v. 453 454
Barth, M. 455
Barthes, R. 604
Bartley III, W. 133
Basdekis, A. 620
Basilius von Cäsarea 617
Bautz, Fr. W. (Hrsg.) 315
Bayer, O. 478
Beck, Irene 474
Becker, J. 601
Benelli, G. 140
Benz, E. 607
Benz, R. 133
Bernfeld, S. 130
Berning, E. 115
Blank, J. 456
Blondel, M. 452
Bobleter, C. H. 142
Bocheński, J. M. 472
Böckle, F. 115
Böhlig, A. 95
Boehncke Sjöberg, Christiane 611
Bonhoeffer, D. 138
Boudens, R. 318
Braunfels, W. (Hrsg.) 316
Brüls, A. 126
Brugger, W. (Hrsg.) 470
Brunhölzl, F. 623
Brunner, A. 445 610
Brunner, H. 94
Büchele, H. 136
Bühlmann, W. 317
Bultmann, R. 604
Busa, R. 435

Cancik, H. 95
Cantalamessa, R. 301
Casper, B. 582
Cassirer, E. 604
Cherniss, H. 149
Chesnut, Roberta 284
Colker, M. L. (Hrsg.) 151
Craemer-Ruegenberg, Ingrid 312

Dachs, K. 157
Dattrino, L. 618
Deeken, A. 312
Dehn, M. 149
Dellsperger, R. 137
Dempf, A. 472
Dhondt, U. 118
Ditfurth, H. v. 597
Dondeyne, A. 117
Dotterweich, V. (Hrsg.) 623
Dreier, W. 116
Drüé, H. 586
Dümpelmann, L. 151
Düring, I. 148
Dumeige, G. (Hrsg.) 621
Duns Scotus 290

Ebeling, G. 106
Ebers, G. J. 143
Eckert, F. 140
El-Khoury, N. 612
Emeis, D. (Hrsg.) 115
Emminghaus, J. H. 105
Engelhardt, P. (Hrsg.) 151
Erbacher, H. 314
Ess, J. van 95
Estor, M. 116
Exeler, A. 115

Fehringer, N. 607
Feifel, E. 471
Frank, K. S. (Hrsg.) 302
Frings, M. 157
Fritz, K. v. 149
Fuchs, A. (Hrsg.) 297
Fuchs, W. P. (Hrsg.) 623
Fürstenberg, F. 479

Gadamer, H.-G. (Hrsg.) 133 469
Gand, A. 609
Gastaldelli, F. (Hrsg.) 307 308
Gehlen, A. 472
Génestout, A. 302
Gesché, A. 118
Gese, H. 94
Gethmann, C. F. 418
Gigon, O. 147
Gil, F. P. 626
Ginters, R. (Hrsg.) 476
Gladigow, B. 94
Gläßer, A. 142
Görgemanns, H. (Hrsg.) 280
Good, P. (Hrsg.) 471
Gorschenek, G. (Hrsg.) 606
Gosztonyi, A. 311
Gottfried von Auxerre 307 308
Gottschalk, H. B. 149
Gramlich, R. 311
Greschat, M. 606
Griesl, G. 131
Groner, J. F. 313
Grootaers, L. 118
Grote, H. 116
Günthör, A. 112

Haas, A. 311
Haeffner, G. 446
Härdelin, A. 608
Häselbarth, H. 102
Hardy, R. P. 301
Heidegger, M. 409 579
Heierle, W. 138
Heil, W. 623
Heim, B. H. 140
Heine, Susanne 456
Heinrichs, J. 448
Hellbling, E. C. 141
Hengel, M. 95
Hengstschläger, J. 136
Henke, D. (Hrsg.) 478
Herrmann, F.-W. v. 409 416
Hesse, F. 311
Heßler, H. W. (Hrsg.) 606
Hidal, St. 611
Hiedel, A. 122
Hirschmann, H. 115
Hödl, L. 121
Holzhey, H. (Hrsg.) 469
Honecker, M. 479

Horkheimer, M. 604
Horn, R. A. 149
Hünermann, P. 115
Hüttenbügel, J. (Hrsg.) 124
Huppmann, G. 472
Husson, P. 617

Jacobi, Fr. H. 129
Jaffé, Ph. 624
Jankowitz, W.-G. 154
Janowski, H. N. 606
Jaspert, B. (Hrsg.) 464
Jeaunneau, E. (Hrsg.) 288
Jentzmik, P. 602
Johannes Scotus Eriugena 288
Jüngel, E. 133 479

Kahlefeld, H. 603
Kambartel, F. 134
Kampits, P. (Hrsg.) 579
Kannengiesser, Ch. (Hrsg.) 304
Karpp, H. (Hrsg.) 280
Kasper, W. 96
Kehrer, G. (Hrsg.) 478 479
Keller, W. 133
Kérenyi, K. 133
Kern, W. 127
Klecatsky, H. R. 141
Klein, H. 116
Klose, A. (Hrsg.) 134
Kluxen, W. 629
Knab, D. 116
Knapp, G. 471
Koch, G. 298
Köck, H. F. 141
Köhler, Th. W. 123
König, F. Cardinal 134
Koepsel, W. 449
Kohlenberger, H. (Hrsg.) 120
Kondziela, J. 135
Korab, W. 141
Korinek, K. 141
Kratz, R. 296
Krautscheid, J. (Hrsg.) 627–630
Kretschmar, G. 302
Künzli, A. 477
Kuhn, H. 134 471
Kullmann, W. 149
Kunz, H. 133

Lactantius 303
Ladrière, J. 119
Läpple, A. (Hrsg.) 309
Landgrebe, L. 472
Lange, G. 115
Lauer, W. 313
Lee, H. D. P. 149
Leff, G. 153
Lehmann, K. 629
Leibholz, G. 141
Lengeling, E. 139
Lengsfeld, P. 116 139
Léon-Dufour, X. 297
Lessing, G. E. 128
Leuze, R. 154
Lieber, H. J. 472
Liedermann, H. 142
Liénart, A. Cardinal 609
Lippert, P. 116
Listl, J. (Hrsg.) 143
Löwith, K. 134
Lohmann, J. 133
Lorenzen, P. 133
Lotter, M. 136
Lotz, J. B. 425
Ludwig, H. 477
Lüdicke, K. 116
Luscombe, D. E. (Hrsg.) 287

MacKinnon, E. M. 458
Macquarry, J. 582
Mahamé, Ch. 454
Mansion, A. 148
Marcolungo, F. L. 156
Marlet, M. F. J. 471
Marré, H. (Hrsg.) 627–630
Martin, G. 145
Matz, U. 140
Maunz, Th. 628
Maximus von Sardes 608
Messner, J. 134 141
Metz, J. B. 115
Metzler, J. (Hrsg.) 316
Mikat, P. 143
Möller, J. (Hrsg.) 120
Mörsdorf, G. v. 142
Mösl, St. 609
Mohr, W. 123
Molinski, W. 625
Moll, H. 299
Montada, L. (Hrsg.) 473
Moraux, P. 149
Moreau, J. 149
Morel, J. 626
Morris, Ch. 133
Mühlenberg, E. (Hrsg.) 305
Müller, G. 135
Müller, J. P. 123
Müller-Lauter, W. (Hrsg) 125
Mußner, F. 455
Murray, R. 613

Nautin, P. 617
Navè, Pnina 311
Neri, U. (Hrsg.) 617
Neumann, J. 141
Niederwimmer, K. 132
Nietzsche, F. 604

Origenes 280 617
Ott, Elisabeth 605

Panikkar, R. 133
Pater, W. de 119
Perl, C. J. 306
Perrin, M. 303
Pesch, R. 296
Pfeifer, J. 135
Picard, P. 465
Pieper, Annemarie 582
Pignedoli, S. Cardinal 317
Plat, J. 118
Plathow, M. 293
Platon 147
Plessner, H. 133 471
Ploeg, J. M. van der 302
Prantner, R. 135
Puza, R. 630

Rahner, K. 67
Raiser, K. 479
Ranke, L. v. 623
Regenbogen, O. 149
Reicke, B. 297
Reineke, A. 116
Remmers, W. 139
Rendtorff, T. 479
Rennings, H. 115
Ricken, F. 471
Riesenfeld, H. 297
Ringel, E. 131
Ringeling, H. 479
Risse, H. Th. 116
Rolinck, E. 593
Rombach, H. 472
Rombold, G. (Hrsg.) 131
Rosenberg, A. 310
Rossi, O. Kardinal 136 140 317
Rufener, R. 147
Ruhmöller, G. 115
Ruppert, R. 308

Šagi-Bunić, T. J. 622
Sala, G. B. 110
Sauermost, B. (Hrsg.) 115
Scazzoso, P. 301
Seckler, M. 122
Seeck, G. A. (Hrsg.) 148
Segal, J. B. 613 614
Seidl, Chr. 136
Seidmann, P. 474
Senestrey, Ignatius v. 157
Simon, J. 96
Smith, A. 150

Snell, B. 144
Soares Gomes, F. 157
Splett, J. 471
Spranger, E. 132
Sprenger, G. 478
Sudbrack, J. 605

Schambeck, H. (Hrsg.) 134 136 140
Schatz, Kl. (Hrsg.) 157
Scheffczyk, L. 96
Schelfhout, C. E. 628
Scheuermann, A. 140
Schieder, Th. (Hrsg.) 623
Schieffer, R. 112
Schinzinger, R. 133
Schlachter, G. (Hrsg.) 307
Schlederer, Fr. 131
Schmaus, M. 121
Schmitz, W. 136
Schmolke, M. 116
Schmölz, F. M. 136
Schnarr, H. 292
Schneider-Flume, Gunda (Hrsg.) 478 479
Schoeps, H. J. 472
Scholem, G. 456
Schulz, E. G. 91
Schulz, S. 98
Schupp, F. (Hrsg.) 603
Schwarte, J. 137 462
Schwartz, E. (Hrsg.) 112
Schwarz, H. 125
Schwertner, S. 313

Stammler, E. 606
Starck, Chr. 628
Stegmüller, W. 469
Steiniger, H. 133
Steinkamp, H. 115
Stemberger, G. 297
Stenger, H. 131
Stiernon, D. 621
Stietencron, H. v. (Hrsg.) 93 94
Stolz, B. (Hrsg.) 310
Strätling-Tölle, H. 116
Straub, J. (Hrsg.) 112 113
Ströker, Elisabeth 469 472
Strolz, W. 311

Tellenbach, H. 133
Tenzler, J. 129
Tertullian 302
Theunissen, M. 472
Thielicke, H. 309
Thomas v. Aquin 151
Thompson, D'Arcy W. 149
Thompson, R. W. (Hrsg.) 305
Timm, H. 128
Touraille, J. 608
Troisfontaines, C. 118 452
Tüchle, H. 317

Uslar, T. 134
Utz, A. Fr. 135

Van Riet, G. 118
Vergote, A. (Hrsg.) 117
Verheijen, L. M. 302
Virgoulay, R. 452
Vogler, P. (Hrsg.) 133
Vohn, J. 624

Waldenfels, H. 116 588
Waldstein, W. 141
Walgrave, J. (Hrsg.) 117 118 119
Wallmann, J. 479
Warkotsch, A. 150
Watté, P. 463
Watzlawik, P. 133
Weber, W. (Hrsg.) 135 136 139
Weger, K.-H. (Hrsg.) 471
Weiler, R. (Hrsg.) 134
Weischedel, W. 125
Weisgerber, L. 133
Welsch, W. 472
Werbick, J. 606
Werder, L. v. (Hrsg.) 130
Wermelinger, O. 282
Widder, H. 136
Wieland, W. 149
Wiele, J. van de 118
Willaert, B. (Hrsg.) 117
Wiplinger, F. 579
Wolff, R. (Hrsg.) 130
Wolter, A. B. (Hrsg.) 290
Wolter, H. (Hrsg.) 601
Wucherer-Huldenfeld, A. 131
Wyss, D. 472

Yannares, Ch. 622
Ypma, E. (Hrsg.) 152

Zamboni, F. 156 579
Zeilinger, Fr. 297
Zeller, W. 464
Zerfass, R. 115
Ziegler, J. G. (Hrsg.) 466
Zimmermann, Laila 148
Zsifkovits, V. (Hrsg.) 134 136
Zwi Werblowsky, J. J. 455

Verzeichnis der Mitarbeiter

Becker, C., S. J. 603
Becker, J., ss. cc. 561–578
Beinert, W. 161–181
Bender, A. 303–304
Beumer, J., S. J. 307–308
Beutler, J., S. J. 1–22 98–102
Brugger, W., S. J. 125–127 137–138 293–295 435-444 471
Busch, F. O., S. J. 316–318 630–631

Carls, R., S. J. 543–560

Döben, G. D., S. J. 458–462 582–586
Domínguez, F. 152–153

Fischer, K. P. 67–71

Gilen, L., S. J. 129–132 473–476 586–588
Gottwald, F. T. 588–593 603–606
Grillmeier, A., S. J. 112–114 144–145 242–257 292–293 298–301 611–616 620–621 623
Grom, B., S. J. 309–310

Haas, A., S. J. 597–600
Haeffner, G., S. J. 408–428 470 471–473
Hälbig, K. W. 102–105 124–125 308–309 455–456 607 610–611
Halleux, A. de 284–287
Hamm, H., S. J. 448–449
Heinrichs, J., S. J. 588–593 603–606

Internationale Theologenkommission 57–66

Keller, A., S. J. 469–470
Kerber, W., S. J. 137 312–313
Klenk, G. Fr., S. J. 593–596
Knauer, P., S. J. 106–110 463–464 478–479 602–603 606–607 608–610 611 624–625
König, O. 498–524

Lehmann, K. 61–66
Locher, C., S. J. 93–96 296–297
Lohr, Ch., S. J. 151
Lotz, J. B., S. J. 446–447 579–582

McDermott, J. M., S. J. 312
Mayer, C. P., O. S. A. 272–279
Menke, K.-H. 23–56 182–214

Nell-Breuning, O. v., S. J. 72–79 115–117 127–128 134–136 138–139 140–144 462–463 478 606 626–630
Neufeld, K. H., S. J. 215–241 297–298

Oeing-Hanhoff, L. 378–407
Oswald, J., S. J. 309 310

Podskalsky, G., S. J. 608 622–623

Raffelt, A. 313–315 452–455
Real, L., S. J. 476
Richter, V., S. J. 153–154
Ricken, F., S. J. 145–151 525–542

Sala, G. B., S. J. 91–93
Semmelroth, O., S. J. 57–66
Sieben, H.-J., S. J. 280–284 301 302–303 305–307 481–497 617–620 621–622
Siegwart, G. 429–434
Ska, J. L., S. J. 304–305
Splett, J. 127 128–129 133–134 154–155
Switek, G., S. J. 302
Syndikus, E., S. J. 316

Schatz, Kl., S. J. 157–158 465–468
Scheier, C. A. 321–340
Schlepper, W., S. J. 310–312
Schmitz, Ph., S. J. 313 626
Schulte, H., S. J. 120–123 287–291 308

Stenzel, A., S. J. 105–106 625–626
Strube, C. 449–452

Vries, J. de, S. J. 80–90 96–98 117–120 151–152 155–157 445–446

Weissmahr, B., S. J. 110–112
Wendling, H. 601–602
Wennemer, K., S. J. 315
Winter, A. 341–377
Wolter, H., S. J. 464–465 623–624
Wucherer-Huldenfeld, A. K. 456–458

Zeller, D. 258–271
Zwiefelhofer, A., S. J. 136 140 477–478

Glaube und Institution im Neuen Testament

Von Johannes Beutler, S. J.

1. Die Entstehung des Problems

Wir fragen nach dem Verhältnis von Glauben und Institution im Neuen Testament. Unter „Glauben" soll dabei der christliche Glaube verstanden sein, und zwar sowohl als Vollzug des einzelnen, mit dem er von Gott in und durch Jesus Christus sein Heil erwartet, wie auch als Inhalt eben dieses Vollzugs selber. Unter „Institution" möchten wir alles dasjenige fassen, was diesem Glauben an gesellschaftlichen Einrichtungen in irgendeiner Weise vorgegeben ist.

Die Neuentdeckung und Neubewertung der Einzelpersönlichkeit in Renaissance und Humanismus einerseits, Reformation anderseits dürfte den Ausgangspunkt für unser Problem bestimmt haben. Glaube erscheint dem neuzeitlichen Menschen als etwas Persönliches, Eigenes, hier und jetzt zu Vollziehendes. Wie kann er sich an Institutionen binden lassen, mit denen man notwendigerweise etwas Unpersönliches, Fremdes und Ungeschichtliches verbindet? Solche und ähnliche Fragen brachten schon Luther zu seiner Unterscheidung von sichtbarer („institutioneller") und unsichtbarer Kirche (als Gemeinschaft der Glaubenden). Sie kommen seitdem weder in der evangelischen noch auch in der katholischen Kirche zur Ruhe.

Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Institution ist also ein ökumenisches, wenn nicht das ökumenische Problem. Luther beruft sich für seine Sicht auf das Neue Testament; die Gegenreformation versucht aus demselben Neuen Testament die Gründung einer sichtbaren Kirche durch Jesus Christus zu beweisen. Wird hier das Neue Testament zur „wächsernen Nase", die man nach Belieben zur einen oder anderen Seite drehen kann? Oder lassen sich von ihm aus doch Orientierungspunkte für das Bemühen finden, Glaube und Institution in ihrem rechten, von Gott gewollten Verhältnis zueinander zu sehen?

2. Glaube und Institution in der neutestamentlichen Forschung

Da die von uns zu behandelnde Frage eine eminent ökumenische Fragestellung ist, ist es von vornherein zu erwarten, daß der jeweilige kirchliche Standort bei neueren Beiträgen mehr oder weniger kräftig durchschlägt. Das kann an einigen Beispielen verdeutlicht werden.

H. v. Campenhausens bedeutendes und einflußreiches Werk „Kirch-

liches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten" [1] ist in echt reformatorischer (hier reformierter) Weise aufgebaut auf der dialektischen Spannung zwischen kirchlichem Amt, also „Institution", einerseits und „geistlicher Vollmacht" anderseits, die aus dem Geiste und dem Glauben kommt und nur so Glauben zu erwekken, zu erhalten und weiterzuvermitteln vermag. Der eigentliche Sündenfall beginnt nach v. Campenhausen dort, wo die Kirche beginnt, Ämter zu errichten, ohne nach deren Legitimation durch geistliche Vollmacht zu fragen, wo sie also kirchliches Amt für geistliche Vollmacht nimmt. Diese Entwicklung kommt nach dem Kirchenhistoriker v. Campenhausen im 2. und 3. Jahrhundert zu einem gewissen Abschluß. Wir stehen hier vor dem Problem des sog. Frühkatholizismus.

Reformatorischer Atem spricht gleichfalls aus E. Schweizers einflußreicher Studie „Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament" [2]. Der Fortschritt bei ihm dürfte darin liegen, daß er eine „doppelte Sicht" des Glaubens und der Gemeinschaft der Glaubenden bereits im NT, ja sogar schon bei Jesus entdeckt. Sie ist durch die Spannung zwischen dem „Schon" und dem „Noch nicht" der Verwirklichung des Eschaton gegeben. Insofern Jesus in der historischen Kontinuität zu Israel steht, setzt er dessen geschichtlichen Weg fort auf das kommende Ende zu. Das bedeutet Offenheit, Befreiung von Strukturen. Es gilt nur, sich bedingungslos dem Ruf Jesu anzuvertrauen und alles hinter sich zu lassen. Insofern in Jesus das Gottesreich aber schon gekommen ist, bilden sich nun auch Zeichen dieser gekommenen Gottesherrschaft heraus: „Die Zeichen des kommenden Reiches waren schon da in den Mahlzeiten Jesu mit den Sündern, in der Jüngergemeinschaft, die über die Wege Galiläas wanderte, in den Heilungen, die geschahen" [3]. Dieselbe Spannung setzt sich nachösterlich in der Kirche fort. Gefahr besteht dort, wo entweder der geschichtliche Weg der Kirche absolut gesetzt wird, wie im Ebionitismus (für den nach Jesus die Heilsgeschichte Israels einfach weiterläuft), oder ihr übergeschichtlicher Heilsbesitz, wie in der frühchristlichen Gnosis. Paulus steht nach Schweizer in der Mitte zwischen solchen Gefahren [4]. Johannes betont gegenüber dem beginnenden geistlichen Monopolanspruch des monarchischen Bischofs den Geistbesitz aller Gläubigen [5].

Damit sind wir erneut bei der Frage des Frühkatholizismus. Hatte die Generation A. v. Harnacks dieses Phänomen noch im wesentlichen in nachneutestamentlicher Zeit angesetzt, so neigte nun die evan-

[1] Tübingen 1953.
[2] (AThANT, 35) Zürich 1959.
[3] Ebd., 148.
[4] Ebd., 153.
[5] Ebd.

gelische Forschung mehr und mehr dazu, es bereits im NT anzusetzen. Dies war vor allem in der Bultmanschule der Fall. Bultmann selbst sah in seiner „Theologie des Neuen Testaments" den Übergang zu hierarchischen, im Glauben bindenden Ämtern erst am Ende des NT und bei den apostolischen Vätern, so namentlich in den Pastoralbriefen und im 1. Klemensbrief gegeben [6]. Das „Amt" im frühkatholischen Sinne kommt dadurch zustande, daß der Gemeindeleiter neben seinen Leitungsfunktionen auch mit der Wortverkündigung beauftragt wird und zugleich die priesterliche Funktion der Leitung des Kultes zugesprochen erhält. Die Generation der Bultmannschüler verlegte die Bildung des „Frühkatholizismus" vor bis in die synoptischen Evangelien [7]. Vor allem die redaktionsgeschichtlichen Studien zum lukanischen Werk halfen diese Thesen vorbereiten. Lukas erschien nicht mehr vorwiegend als Tradent jesuanischer und urkirchlicher Überlieferung, sondern als der große Theologe, der der dritten kirchlichen Generation mit ihren kirchlichen Strukturen durch seinen geschichtstheologischen Entwurf zu ihrer Legitimation verhalf [8]. Damit war die Frage nach dem „Kanon im Kanon" aufgeworfen [9], wie sie sich etwa im Vergleich des Paulusbildes des Lukas mit demjenigen Paulusbild ergab, wie es aus den authentischen Paulusbriefen selbst entgegentritt [10].

Vom Verhältnis der verschiedenen Schriften und Schichten im NT zu Paulus geht denn auch die neueste, bisher umfangreichste protestantische Studie zum Problem des Frühkatholizismus im NT aus: Siegfried Schulz' soeben veröffentlichtes Werk „Die Mitte der Schrift" [11]. Freilich bildet die Gegenüberstellung von paulinischer Charismenlehre und Theologie eines allgemeinen Priestertums einerseits und (behaupteter) frühkatholischer Reduktion des Geistbesitzes auf den Amtsträger und Theologie des Amtspriestertums anderseits

[6] Tübingen ^{3}1958, bes. 446–584 (vgl. ^{1}1953).

[7] Bahnbrechend wurden die beiden Kommentare von *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte: Meyer K, III (Göttingen ^{10}1956) und *H. Conzelmann*, Die Apostelgeschichte: HNT, 7 (Tübingen 1963).

[8] Vgl. etwa *W. Marxsen*, Der „Frühkatholizismus" im Neuen Testament: Bibl. Studien, 21 (Neukirchen 1958); zum Frühkatholizismus nach dem älteren Luthertum auch die Studie von *H. Wagner*, An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems: Frankf. Theol. Studien, 14 (Frankfurt 1973); zur theologischen Bewertung u. a. *K. H. Neufeld*, „Frühkatholizismus" – Idee und Begriff: ZKTh 94 (1972) 1–28.

[9] Dazu vgl. u. a. den von *E. Käsemann* herausgegebenen Sammelband „Das Neue Testament als Kanon" (Göttingen 1970) sowie schon den Aufsatz des gleichen Verfassers aus dem Jahre 1951: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, I (Göttingen 1960) 214–223.

[10] Zu dieser Diskussion um das lukanische Paulusbild vgl. *G. Klein*, Die Zwölf Apostel: FRLANT, 77 (Göttingen 1961) und *W. Schmithals*, Das kirchliche Apostelamt: FRLANT, 79 (Göttingen 1961).

[11] *S. Schulz*, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus (Stuttgart/Berlin 1976).

nur einen Teilaspekt seiner Studie. Im Zentrum steht die Frage, ob und wieweit es der beginnenden katholischen Kirche gelungen sei, auf der Höhe der paulinischen Rechtfertigungslehre zu bleiben und nicht die „Erziehung der Frommen" zu guten Werken, die das Heil verdienen, sondern die „Rechtfertigung der Gottlosen" zu verkündigen. Immerhin gehört zu den „typologischen Merkmale(n) des Frühkatholizismus" [12] auch „f) Die Unterordnung des Geistes unter die kirchliche Institution mit neuen Ämtern und ordinierten Amtsträgern (monarchischer Bischof, Presbyter, Diakone, Witwen), apostolischer Lehrtradition und kirchlich geregelter Amtsnachfolge, der apostolischen Sukzession" [13]. Generell gilt nach Schulz vom Frühkatholizismus im NT: „Diese frühkatholische Entwicklung ist weder nachzuvollziehen noch gar auszubauen, sondern um des Evangeliums willen, und zwar aufgrund der reformatorischen Dialektik von Evangelium und neutestamentlichem Kanon, zu kritisieren und rückgängig zu machen" [14]. Erneut und verschärft wird darum von Schulz die Forderung nach einem „Kanon im Kanon" im Sinne Käsemanns erhoben [15].

Auf gemäßigterer protestantischer Seite versucht etwa J. Roloff in seiner Studie „Apostolat – Verkündigung – Kirche" [16] die Polarisation abzubauen und stärker das Gemeinsame in der Theologie von Apostelamt, Verkündigung und Kirche bei Paulus, bei Lukas und in den Pastoralbriefen herauszuarbeiten.

Auf einer ähnlichen Linie liegen auch katholische Beiträge zum Thema, namentlich R. Schnackenburgs am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils erschienene Quaestio Disputata: „Die Kirche im Neuen Testament" [17]. Die Studie ist weniger historisch als systematisch angelegt. Entwicklungen, auch Fehlentwicklungen, kommen darum weniger in den Blick. Unterschiede der Konzeption werden als unterschiedliche „theologische Leitbilder" gesehen und dahinter die „Einheit des Kirchengedankens" betont [18]. Gegenüber dem devolutiven Schema, das wir bei v. Campenhausen und in der Bultmannschule, modifiziert auch bei Schweizer, fanden, sehen wir bei Roloff und bei Schnackenburg also eher ein evolutives Schema: Im Keim angelegte

---

[12] A. a. O., 80.
[13] A. a. O., 81.
[14] A. a. O., 82.
[15] A. a. O., bes. 417–433. Vgl. zusammenfassend S. 429: „Das paulinische Evangelium allein ist sachkritisch die Mitte der Schrift, der Kanon im Kanon und das Reformatorische sola scriptura." Eine ausführliche Auseinandersetzung mit S. Schulz s. u. S. 98 im Rezensionsteil ds. Heftes. Der Entwurf dieses Beitrages war vor dem Erscheinen der Studie von Schulz abgeschlossen. So kann sie hier nur noch in begrenztem Umfang berücksichtigt werden.
[16] Gütersloh 1965.
[17] (Quaest-Disp, 14) Freiburg/Br. usw. 1961.
[18] Vgl. den II. Teil des Werkes, S. 32–106.

kirchliche Strukturen werden entfaltet, ohne daß damit der Abfall von einem ursprünglichen Ideal gegeben sein müßte [19].

Kommt also alles auf die Bewertung, auf den mitgebrachten und eingetragenen konfessionellen Standpunkt an? Nun, eine Reihe von Faktoren hat in den letzten Jahren dazu beigetragen, die Frage nach „Glauben und Institution im Neuen Testament" konfessionell etwas zu entschärfen und konvergierendere Ergebnisse der Forschung zu ermöglichen. An erster Stelle muß das ökumenische Gespräch und die ökumenische Zusammenarbeit selbst genannt werden, die namentlich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf den verschiedenen Ebenen wirksam zu werden und ihre Früchte zu tragen begann. Hinzu kamen aber auch Entwicklungen der exegetischen Wissenschaft selber, die zu einer gewissen Annäherung der konfessionellen Standpunkte geführt haben dürften. Drei seien hier wegen ihrer besonderen Bedeutung genannt.

Die Anwendung der *formgeschichtlichen* Methode auf das corpus Paulinum erlaubte, in stärkerem Maße als bisher die Traditionsverpflichtetheit des Apostels zu erkennen [20]. Man mochte immer noch streiten, ob Paulus etwa in Röm 1,3 f. eine judenchristliche christologische Formel vorwiegend dazu benutzte, um gegenüber den Judenchristen in Rom seine Orthodoxie unter Beweis zu stellen und so ihr Vertrauen zu gewinnen, oder ob ihm solche und ähnliche Glaubensformeln mehr oder weniger selbstverständlich aus der Feder flossen [21]. Auf jeden Fall war es nun nicht mehr möglich, Paulus gegen die Tradition auszuspielen, er erschien vielmehr stärker in ihren Fluß eingebettet. Ja mehr noch: Durch die erweiterte Anwendung der formgeschichtlichen Methode über die Evangelien hinaus, namentlich auch auf die neutestamentliche Briefliteratur, und die Herausarbeitung urkirchlicher Hymnen, Tauf- und Bekenntnisformeln in allen Schichten des NT wurde der innere Zusammenhang zwischen Glaube und Liturgie sowie Glaube und Gemeinde mit ihren Grundvollzügen, in diesem Sinne also von „Glaube und Institution im Neuen Testament" auch der protestantischen Seite deutlicher.

Auf der anderen Seite ließ die seit Mitte der fünfziger Jahre vor allem in Deutschland entwickelte *kompositions-* oder *redaktionskritische* Methode nun auch die Unterschiede der theologischen Konzeption der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller, namentlich der synoptischen Evangelisten, besser und klarer hervortreten. Auf die

[19] Auf der gleichen Linie liegt auch der gewichtige Beitrag von *H. Schlier*, Ekklesiologie des Neuen Testaments, in: MysSal IV/1 (Einsiedeln usw. 1972) 101–221, auf den wir hier, wie auf die übrige immense Literatur zum Thema, nicht mehr eingehen können.

[20] Eine gute Zusammenfassung findet sich bei *E. Lohse*, Die Entstehung des Neuen Testaments: Theol. Wissenschaft, 4 (Stuttgart usw. 1972) bes. §§ 5–8, S. 18–27.

[21] Vgl. z. St. *E. Käsemann*, An die Römer: HNT, 8a (Tübingen 1973) 8–11.

Arbeiten zum lukanischen Werk wurde schon hingewiesen [22]. Vieles, was bislang als geschichtliches Bild der Kirche von Jesus her gegolten hatte, mußte nun vom Geschichtsbild des Lukas und seiner „Tendenz" her kritisch überprüft werden, so etwa die exklusive Leitung der Urgemeinde durch die „Zwölf", die als die einzigen „Apostel" erscheinen, in Jerusalem, die Einsetzung von Episkopen und Presbytern durch Paulus bei seinen Abschiedsbesuchen in Gemeinden, die Beschneidung des Timotheus und dessen Bindung an das mosaische Gesetz u. ä. (vgl. Apg 14,23; 20, 28; 16,3). Solche Beobachtungen wie ähnliche zur Ekklesiologie des Matthäus [23] (über die jeweilige Markusvorlage oder die Logienquelle hinaus) mußten auch katholischerseits nachdenklich machen. Offenbar verlief die Entwicklung der frühen Kirche in die Strukturen des 2. Jahrhunderts hinein nicht so glatt, wie man lange angenommen hatte.

Als dritten Faktor, der das interkonfessionelle Gespräch über „Glauben und Institution im Neuen Testament" entschärft und vorangebracht hat, können wir die beginnende Anwendung *linguistischer, literaturwissenschaftlicher* und *literatursoziologischer* Methoden auf das NT nennen [24]. Gewiß steht die Entwicklung hier noch an einem Anfang; aber absehen läßt sich doch schon ein doppelter Gewinn für unsere Fragestellung: einmal eine wachsende Vereinheitlichung der neutestamentlichen Methoden, die zwangsläufig auch zu einer größeren Übereinstimmung in den Ergebnissen führen muß, und dann der vor allem von der Literatursoziologie und dem Strukturalismus herausgearbeitete Zusammenhang zwischen Texten und deren Tradenten bzw. Generatoren sowie den Institutionen, die an der Überlieferung der Texte wie auch schon an ihrem Entstehen ein Interesse hatten. Das Problem von „Glauben und Institution im Neuen Testament" ordnet sich hier ein in einen größeren, über den Text des NT hinausgehenden Zusammenhang.

Es würde einen umfangreichen Band füllen, wollten wir den Zusammenhang zwischen dem christlichen Glauben und den ihn weitergebenden und bestimmenden Institutionen in der Perspektive der einzelnen neutestamentlichen Schriften und deren schriftlicher und mündlicher Vorlagen nach dem heutigen Stand hier nun im einzelnen darstellen [25]. Beschränken wir uns darum auf einige Punkte, an denen der von uns zu untersuchende Zusammenhang besonders deutlich wird.

---

[22] Vgl. oben, Anm. 7 und 10.

[23] Literaturhinweise s. u. bei *H. Schlier*, loc. cit. (Anm. 19), 103–116.

[24] Neuere Literatur ist zusammengestellt bei *F. Mußner*, Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus, in: K. Kertelge, Hrsg., Rückfrage nach Jesus: Quaest-Disp 63 (Freiburg/Br. usw. 1974) 118–147, bes. 146 f.

[25] Vgl. dazu die genannten Studien von *v. Campenhausen, Schweizer, Schulz, Roloff, Schnackenburg* und *Schlier* sowie die in den genannten Monographien zu Lukas und Mattäus aufgeführte Literatur.

3. Versuch einer Orientierung

a) *Glaube und Jesus:* Vor aller „kirchlichen", „institutionellen" Bindung gehören nach dem NT Glaube und Jesus unlösbar zusammen. Für gewöhnlich wird dieser Zusammenhang so verstanden, daß der im NT verkündete Glaube eben der Glaube an Jesus Christus ist. So unleugbar wahr diese Tatsache ist, so bedarf sie doch einer Erklärung: Was heißt es überhaupt, *an* Jesus Christus glauben? Dahinter liegt eine andere Frage: Gibt es einen Zusammenhang zwischen Jesus und Glauben, der noch fundamentaler ist, und der uns erst verstehen läßt, warum sich der letztlich allein Gott geschuldete Glaube im Glauben an Jesus artikulieren kann? Gibt es nach dem NT so etwas wie einen Glauben Jesu?

Mehrere Gründe scheinen dazu geführt zu haben, daß die Schriften des NT nicht direkt von einem Glauben Jesu sprechen: Glaube füllt sich im NT rasch mit Glaubensinhalten, und zum entscheidenden Glaubensinhalt wird nachösterlich Gottes Heilstat in Jesus Christus, seinem Tod und seiner Auferstehung. Ein solcher Glaube konnte selbstverständlich Jesus nicht unmittelbar zugeschrieben werden. Damit hängt die Sorge zusammen, Jesus die Haltungen bzw. die Grundhaltung zuzuschreiben, durch die jeder erlösungsbedürftige Mensch das Heil erlangt. Ein letzter Grund mag hinzukommen, warum das NT nicht direkt vom Glauben Jesu spricht. G. Ebeling hat versucht, ihn herauszuarbeiten: Jesus geht nach ihm so sehr darin auf, Glauben zu wecken, daß sein eigener Glaube nicht in den Blick kommt [26].

Können und müssen wir dann also in der Perspektive des NT doch von einem Glauben Jesu sprechen? Wenn und insofern dieser Glaube vom AT her als diejenige Haltung verstanden wird, mit der sich der Mensch im Leben und im Sterben ganz auf Gott verläßt, ist ganz gewiß ein so verstandener Glaube niemandem mehr zu eigen gewesen als dem Jesus des NT (vgl. auch Hebr 12,2). Alle vier Evangelien und namentlich deren Leidensberichte haben diese Tatsache auf die verschiedenste Weise herauszuarbeiten versucht: durch die Christologie von Jesus als leidendem Gerechten, der im Glaubensgeist der Psalmen leidet und stirbt, in der Christologie vom leidenden Gottesknecht und Gotteslamm, die sich bei Johannes (Joh 1,29.36) in so charakteristischer Weise verbinden, selbst in der Anerkennung der Feinde Jesu unter dem Kreuz: „Er hat auf Gott vertraut, so möge er ihn retten" (Mt 27,43/Ps 22,9). Kein Zweifel, daß hier ein Grundzug des Wesens Jesu herausgestellt wird.

---

[26] *G. Ebeling*, Jesus und Glaube, in: ders., Wort und Glaube: Ges. Aufs. I (Tübingen 1960) 203–254. Wir folgen Ebeling in diesem Abschnitt weitgehend.

Das Eigentümliche und über das AT Hinausführende bei Jesus ist nun, daß er im Bewußtsein eines unmittelbaren Eingreifens Gottes lebt, spricht und handelt, mit dem sich Gottes Heil nicht nur in einer „prophetischen Zukunft", sondern hier und jetzt, in und mit seiner Person verwirklicht. Dieser Wirklichkeit Gottes gegenüber verlangt er Glauben. G. Ebeling hat herausgearbeitet, wie schon in den synoptischen Evangelien vom Glauben vornehmlich im Munde Jesu die Rede ist (anders als in den übrigen Schriften des NT) [27]. Nach Abzug der sekundären Stellen bleibt vor allem das Wort vom „bergeversetzenden Glauben" übrig, das wir in den synoptischen Evangelien gleich viermal (Mk 11,23; Mt 21,21; 17,20; Lk 17,6), offenbar als isoliert umlaufendes Herrenwort, und obendrein noch bei Paulus (1 Kor 13,2) überliefert finden. Eine doppelte Spannung liegt in ihm: einerseits zwischen der Winzigkeit des Senfkorns und der Größe des zu versetzenden Berges, anderseits zwischen der Schwere des Berges und der Leichtigkeit, mit der er vom Glaubenden ins Meer versetzt werden kann. Die Plastizität des Ausdrucks, das Fehlen wirklicher Parallelen auch im frühen Judentum und der Zusammenhang mit Wort und Praxis Jesu sprechen in der Tat für seine Echtheit. Der Glaube, den Jesus hier verlangt, ist insofern an seine Person gebunden, als er dem hilfesuchenden Menschen in seiner Gegenwart, auf sein Wort hin abverlangt und zugleich als Möglichkeit zugesprochen wird. Πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι: das gilt wenigstens von jetzt an. Führt Jesus also aus dem Glauben Israels und seinen Institutionen heraus? Ja und nein. Jesus lebt ganz selbstverständlich in den religiösen Institutionen seines Volkes. Kein Zweifel, daß er wie jeder männliche Jude beschnitten war. Er wächst auf in den Synagogen seiner Heimat, nimmt an ihren Gottesdiensten teil, betet die Gebete Israels, singt seine Psalmen, liest bzw. hört seine Schriften, feiert seine Sabbate und Feste mit (sicherster Haftpunkt ist das letzte Osterfest in Jerusalem), respektiert seine Lehrer (vgl. Mt 23,2 f.) und sammelt wie ein Rabbi seinerseits Schüler um sich. Der Glaube an den Schöpfergott ist für ihn ebenso selbstverständliche Wirklichkeit wie der Glaube an den Gott und Erlöser Israels, an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mk 12,26 par.). Eine Missionstätigkeit unter Heiden dürfte eher eine Rückprojektion späterer, urkirchlicher Verhältnisse in sein Leben gewesen sein. Vielmehr weiß er sich „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt" (Mt 15,24). Er stirbt im Gehorsam nicht nur gegen die römische Obrigkeit, sondern auch gegen den obersten Gerichtshof seines Volkes, ohne aktiven Widerstand zu leisten oder gar dazu aufzufordern. Auf der andern Seite führt der von ihm gelebte und geforderte Glaube nun

[27] A. a. O., 228–238.

doch insofern über die Grenzen Israels hinaus, als er an keinerlei Bedingungen geknüpft erscheint als die, sich hier und jetzt mit ihm ganz und gar auf Gott zu verlassen: πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι (Mk 9,23). In diesem Sinne kann es dann nachösterlich zu der Formel πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν Χριστόν o. ä. kommen. Wir finden sie nur zögernd in den synoptischen Evangelien (Mt 18,6; vgl. 27,42), häufiger bei Paulus (Röm 10,14; Gal 2,16; Phil 1,29) und in der lukanischen Apostelgeschichte (10,43; 14,23; 19,4; vgl. 9,42; 11,17; 16,31; 22,19 ἐπί), als breit bezeugten und vorherrschenden Ausdruck dann bei Johannes, vor allem im Evangelium, vereinzelt auch im Ersten Johannesbrief (5,10.13).

Verfestigt sich hier nun die von Jesus geforderte offene Haltung in ein Credo? Tritt der Glaube an einen kirchlichen Glaubensgegenstand an die Stelle der personalen Vertrauenshaltung gegenüber dem rettenden Gott, und tritt letztlich Jesus an die Stelle Gottes? Der Eingangsvers der johanneischen Abschiedsreden (Joh 14,1) scheint mir diese Gefahr abzuwehren. „Glaubt an Gott und glaubt an mich", heißt es dort. Wenn nicht alles täuscht, macht der johanneische Jesus sich hier das Gebet des leidenden Gerechten von Ps 42,5.12; 43,6 zu eigen und fordert zu seiner Haltung auch seine Jünger nun in dem Augenblick auf, in dem er ihnen ins „Haus Gottes", in die himmlischen „Wohnungen" vorangeht, um ihnen dort eine Stätte zu bereiten. Ihr Glaube an Gott und ihr Vertrauen auf ihn soll sich nun konkretisieren im Glauben auch an ihn – nicht als einen neuen, zusätzlichen Glaubensgegenstand, sondern als den ermöglichenden Grund des Glaubens. In diesem Glauben ist Verlaß: „Euer Herz verzage nicht" (ebd.).

b) *Glaube und Verkündigung:* Aus dem Glauben Jesu, den er schenkt und eröffnet, indem er in ihn einbezieht, wird im NT also nachösterlich der Glaube an Jesus. War es vorösterlich die Verkündigung Jesu in Wort und zeichenhafter Tat, die den Glauben weckte, so wurde es nachösterlich (beginnend sogar schon vorösterlich) die Verkündigung seiner Gesandten, die nun zum Glauben führte. So ist es zwar richtig, den Übergang, der mit Ostern einsetzt, und damit das eigentliche „Rätsel des Neuen Testaments" [28] im Übergang vom verkündigenden zum verkündigten Christus zu sehen, aber in beiden Fällen ist die Verkündigung der Wegbereiter des Glaubens.

Wir sahen schon, inwiefern der verkündigende Jesus sich bereits in den zu verkündigenden Glauben wenigstens indirekt mit einbezog. Insofern ist hier bereits die spätere, auf Christus, seinen Tod und seine Auferstehung bezogene Verkündigung grundgelegt. Der eigentliche Unterschied zwischen Jesus und seinen Boten liegt also weniger im

[28] Vgl. das gleichnamige Buch von *E. Hoskyns – N. Davey*, The Riddle of the New Testament (London ³1947) bes. p. 12.

Inhalt der Botschaft als vielmehr in der unterschiedlichen Herkunft der Vollmacht, aus der heraus einerseits Jesus, anderseits seine verkündigenden Boten auftreten. Der Jesus der synoptischen Evangelien „lehrt mit Vollmacht und nicht wie (die) Schriftgelehrten", die ihre Autorität nur von ihren Lehrern geliehen haben. So läßt sich mit dem Markusevangelium (1,22) der Eindruck der Verkündigung Jesu zusammenfassen. Das Johannesevangelium hat diesen Gedanken theologisch entfaltet und vertieft: „Ihr werdet erkennen, daß ich nichts aus eigenem Willen tue, sondern das sage, wie es mich der Vater gelehrt hat", kann es Joh 8,28 heißen. Und zehn Verse weiter: „Ich sage, was ich beim Vater gesehen habe; auch ihr tut, was ihr vom Vater gehört habt." Jesus geht hier ganz darin auf, Gottes Gesandter zu sein [29]. Damit stehen er und seine Botschaft auch grundsätzlich über jeder menschlichen Autorität.

Bei den Boten Jesu, die seine Verkündigung vom kommenden Reich weitertragen und in seinem Tod und seiner Auferstehung bereits verwirklicht sehen, ist dies gemeinsam, daß sie ihre Vollmacht von einer Sendung durch Jesus herleiten. Besonders ausgeprägt ist dies bei Paulus der Fall: „Paulus, zum Apostel bestimmt, nicht von Menschen oder durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und durch Gott den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat", so kann es pointiert und wohl auch ein wenig polemisch zu Beginn des Galaterbriefes (1,1) heißen. Der 2. Korintherbrief entfaltet diesen Gedanken breit und nachdrücklich. Bedeutet es einen Abfall von diesem ursprünglichen Ideal, wenn in den späteren Schriften des NT, namentlich bei Lukas und in den Pastoralbriefen, die menschliche Vermittlung bei der apostolischen Sendung stärker hervortritt, wenn gar in judaisierender Weise Verkündiger und Gemeindeleiter durch Handauflegung ordiniert werden (vgl. Apg. 6,6; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6)?

Zumal zu Beginn der sogenannten redaktionsgeschichtlichen Arbeit am lukanischen Werk war man geneigt, bei Lukas eine solche direkte Korrektur des Apostelbildes anzunehmen, von der auch der Paulus der Apostelgeschichte nicht ausgenommen wurde [30]. Die Forschung der Zwischenzeit ist eher zu dem Ergebnis gekommen, daß Lukas sein Apostel- und Paulusbild nicht polemisch, sondern konstruktiv im Rahmen seiner Geschichtstheologie entwirft. Zunächst einmal erscheint Paulus den Zwölfen de facto gleich- und nicht untergeordnet. Sodann ist auch bei der – dreifach berichteten – Erzählung seiner

---

[29] Vgl. *W. C. Meeks*, The Prophet-King: Supplements to NovT, XIV (Leiden 1967) 301–305; *J. P. Miranda*, Der Vater, der mich gesandt hat: Europ. Hochschulschriften, XXIII, 7 (Bern–Frankfurt 1972).

[30] Vgl. die in Anm. 7 und 10 genannten Studien zur Apostelgeschichte.

Berufung durchaus nicht vergessen, daß – nach Art alttestamentlicher Prophetenberufungen – letztlich Gott ihn ruft [31]. Was Lukas mit den Pastoralbriefen verbindet, ist nach neueren Ergebnissen nicht zuletzt die antignostische Tendenz, die beide Autoren ein der Gnosis analoges, christliches Traditionsprinzip entwickeln läßt [32]. Die Betonung der – nach jüdischem Muster vollzogenen – Weiterknüpfung der Traditionskette durch Handauflegung soll die reine Erhaltung der ganzen „gesunden Lehre" gewährleisten. Darum wird bei Lukas auch solcher Wert darauf gelegt, daß die Apostel von Anfang an bei der Verkündigung Jesu, namentlich bei der „Predigt am Fuße des Berges" (Lk 6,20–49 mit der Einleitung Vers 12–19) dabei waren. Den Aposteln ist also nichts entgangen. Sie haben auch nichts verschwiegen. Darum kann auch der Paulus der Apostelgeschichte zu den Ältesten von Ephesus sagen: „Denn ich habe mich der Pflicht nicht entzogen, euch den ganzen Willen Gottes zu verkündigen" (Apg 20, 27).

Wird hier Glaube also zu einer Lehre, ja zu einem Gesetz, das nur weitergegeben zu werden braucht? Nun, sowohl nach Lukas wie nach den Pastoralbriefen ist Verkündigung, die zum Glauben führt, nur durch Mitteilung des Heiligen Geistes möglich. Der Paulus der Pastoralbriefe mahnt Timotheus: „Entfache die Gnade wieder, die in dir ist, seit ich dir die Hände aufgelegt habe" (2 Tim 1, 6). Und auch für Lukas gehören Beauftragung durch die Gemeinde zu missionarischem Dienst, Gebet, Handauflegung und Geistempfang zusammen (vgl. Apg 6, 6; 8, 17–19; 9, 17; 13, 2 ff.). Glaube geht also auch in diesen späten Schriften nicht einfach in der Institution auf, die ihn weitervermittelt, sondern ist Gabe des Heiligen Geistes, nicht nur in der Verkündigung, sondern auch im Empfang der Glaubensgnade (die von Lukas sehr sinnenhaft vorgestellt wird: vgl. Apg 2, 1–4; 10, 44–46).

c) *Glaube und Gemeinde:* Glaube beruht also auf Verkündigung, und Verkündigung beruht auf Sendung – Sendung durch Gott und Sendung durch Menschen. Damit ist freilich noch nicht notwendig gegeben, daß die Sendung, soweit sie durch Menschen erfolgt, eine vollausstrukturierte christliche Gemeinde voraussetzt. Die erste judenchristliche Gemeinde erscheint vielmehr noch ganz in den Volksverband Israels eingegliedert. Freilich ist das Bild, das uns Lukas von ihr in der Apostelgeschichte entwirft, idealisiert. Aber als Ort des

---

[31] Vgl. *G. Lohfink*, Paulus vor Damaskus: Stuttg. Bibelstudien, 4 (Stuttgart 1965) und jetzt ausführlicher *K. Löning*, Die Saulustradition in der Apostelgeschichte: NTA, N. F., 9 (Münster 1973) bes. 109–115, 126–164.

[32] Bahnbrechend wurde hier die Studie von *Ch. H. Talbert*, Luke and the Gnostics (Nashville 1966); vgl. seinen Artikel „An Anti-Gnostic Tendency in Lucan Christology": New Testament Studies 14 (1967–68) 259–271.

Gebetes der ersten Jerusalemer Gemeinde werden wir uns wohl wenigstens auch den Tempel vorzustellen haben (vgl. Apg 2, 46; 5, 42), und die erste christliche Mission dieser judenchristlichen Gemeinde dürfte ebenso im Volksverband Israels verblieben sein. Die Boten Jesu waren nach Auffassung der Logienquelle „Q" wenigstens zunächst zu den Söhnen Israels gesandt. Grundlage der Verkündigung war das Bekenntnis zu Jesus als dem Menschensohn, an dem sich das Heil entschied, in dem das Reich Gottes angebrochen war und der als der zum Gericht Kommende erwartet wurde (Lk 12, 8 f.) [33]. Dennoch dürften die Ansätze zu einer eigenen, distinkten Gemeinde ebenfalls bis in die unmittelbare nachösterliche Zeit zurückreichen, ja im Keim sogar schon in die vorösterliche Zeit. Darum gehört – wiederum von Lukas historisch idealisiert – neben Gebet und Lehre der Urgemeinde im Tempel auch deren Gebet, Belehrung, Brotbrechen und κοινωνία (wahrscheinlich Praxis von Gütergemeinschaft) in den Häusern, also in einer abgegrenzten, kleineren Gemeinschaft, zu den Grundvollzügen des Urchristentums. Doch wie kam es zur Trennung von der Synagoge und damit zur Ausbildung einer eigenen kirchlichen Institution? Die Botschaft Jesu vom Reich und seine Forderung unbedingten Glaubens waren, wie wir sahen (oben, a), an keine weiteren religiösen Bedingungen geknüpft. Wer auf sein Wort hin glaubte, blieb – wie Jesus selbst – ganz selbstverständlich in der Glaubensgemeinschaft Israels. Aber indem die junge Kirche den Glauben Jesu und den Glauben Israels nach Ostern im Glauben an Jesu Tod und Auferwekkung, an seine Einsetzung als Messias und Herrn zusammenfassen konnte, war schon die Grundlage dafür geschaffen, diesen Glauben nun auch an Menschen zu verkünden, die das Alte Testament nicht gelesen hatten und die nicht in den religiösen Institutionen Israels standen, ja denen das Gesetz und dessen Erfüllung als Heilsweg unbekannt waren. Eine solche Universalisierung des Heils lag durchaus innerhalb der vom AT her offenen Möglichkeiten. Propheten wie Deutero- und Tritojesaja hatten sie vorausgesehen. Auch die Apokalyptik träumte von der Völkerwallfahrt zum Berge Sion. Wenn es trotzdem zum Bruch zwischen Kirche und Synagoge kam, dann – wie E. Schweizer [34] mit Recht hervorgehoben hat – deswegen, weil die Synagoge, nicht die christliche Gemeinde in ihrem Schoß, auf dieser Abgrenzung bestand. Israel verstand das Heil schließlich partikularistisch, und so war es denn letztlich die Synagoge, die – über die Hinrichtung des Stephanus (Apg 7, 58 f.), die Verhaftung des Petrus und die Hinrichtung des Jakobus (Apg 12, 1 ff.) bis zur Synode von

[33] Vgl. *P. Hoffmann*, Studien zur Theologie der Logienquelle: NTA, N. F., 8 (Münster 1972).

[34] Op. cit. (Anm. 2), 36–39.

Jamnia um 90 n. Chr. [35] – zur Abgrenzung von Kirche und Synagoge führte. Auf der anderen Seite war es freilich das messianisch-eschatologische Selbstverständnis der jungen Gemeinde, das zur Ausbildung eigener Strukturen führte. Die Gemeinde wußte sich geeint im Bekenntnis zu Gottes eschatologischer Heilstat in Jesus Christus, dem erhöhten und wiederkommenden Menschensohn. Darin fand sie ihre Identität. Die Spruchquelle „Q" ist von der Verkündigung Jesu als des Menschensohnes geprägt.

Schon früh beginnt man, den in Christus verdichteten Glauben der Gemeinde auch in *Bekenntnisformeln* auszudrücken [36]. Solche Formeln sind uns vor allem in den paulinischen Briefen erhalten. So kann es Röm 10, 9 heißen: „Denn wenn du mit deinem Mund bekennst: ‚Herr ist Jesus', und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt', so wirst du gerettet werden." Glaube und Bekenntnis sind hier ebenso aufeinander zugeordnet wie die Auferstehung und die universale Herrschaft Jesu als deren Inhalt. Ähnliche Formeln finden sich etwa in Röm 1, 3 f.; 4, 25; Gal 4, 4 und an anderen Stellen. Sie verraten sich schon durch ihre Sprache und ihren Stil als (Paulus) vorgegeben und vom gemeinsamen Gebrauch in den Gemeinden geprägt. Ohne Zweifel stehen sie auch im Zusammenhang mit der *Taufliturgie*. Dieser Zusammenhang wird bei Paulus etwa Röm 6, 3 f. noch deutlich: Paulus erinnert die Christen von Rom an ihre Taufe auf den gestorbenen und auferstandenen Christus und die sich daraus ergebende christliche Bereitschaft zur Angleichung an Christus in einem neuen Leben aus dem Tode. Nach dem Mattäusschluß gehören Verkündigung, Glaube und Taufe auf Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist zusammen (Mt 28, 19 f.). Auch Lukas hebt diesen Zusammenhang zwischen Verkündigung, Annahme der Verkündigung und Taufe hervor (vgl. Apg 2, 37–41; 8, 12 f. 35–38). In der Feier des *Abendmahls* bringt die junge Gemeinde ihr Selbstverständnis als eschatologische Gemeinde sichtbar zum Ausdruck. Die synoptische Überlieferung, deren Abendmahlsberichte so offensichtlich vom Gebrauch der Gemeinden bestimmt sind, kennt einen Zusammenhang zwischen der eschatologischen Heilserwartung Jesu und dem Nehmen des Bechers (vgl. Mk 14,25/Mt 26,29/Lk 22, 15–18). Entsprechend spricht Paulus im 1. Korintherbrief im Anschluß an eine von ihm aufgeführte Abendmahlstradition vom Essen des Brotes und Trinken des Kelches, „bis er (der Herr) kommt" (1 Kor 11, 26). So hat das NT zwar noch keinen entwickelten Sakra-

[35] Zur Bedeutung dieser Synode für die Trennung von Kirche und Synagoge vgl. *J. L. Martyn*, History and Theology in the Gospel of John (New York–Evanston 1968) bes. 22–40, mit Quellen und Literatur.

[36] Vgl. zum folgenden – bis zum Ende des Abschnittes – *E. Lohse*, a. a. O. (Anm. 15).

mentsbegriff, aber wir sehen den Glauben doch schon aktualisiert bei den Zeichenhandlungen, die den Eintritt in die junge Gemeinde und deren zentrale Feier ausmachen.

Generell ist der *Gottesdienst* der Ort, an dem der einzelne immer wieder in der Gemeinschaft, in die er aufgenommen wurde, seinen Glauben ausdrückt. Hier haben sowohl *Doxologien*, in denen in aus dem Judentum entlehnter Sprache Gott für seine Gnade in Jesus Christus gepriesen wird (Röm 1, 25; 9, 5; 2 Kor 1, 3; 11, 31; Eph 1, 3 usw.) wie auch *Akklamationen* wie „Unser Herr, komm – Maranatha" (1 Kor 16, 22; Offb 22, 20), „Preist Gott – alleluja" (Offb 19, 1. 3. 4. 6) oder „Amen" (häufig am Schluß von Doxologien, aber auch Offb 7, 12; 19, 4; 22, 20) ihren Platz. Hier ist auch der „Sitz im Leben" der urchristlichen *Hymnen*, die uns in fast allen Schichten des NT erhalten sind, namentlich bei Paulus (vgl. Phil 2, 6–11), in der deuteropaulinischen Literatur (vgl. Kol 1, 15–20; Eph 1, 3–14; 5, 14; 1 Tim 3, 16; Hebr 5, 8–10) sowie im johanneischen Schriftenkreis (vgl. Joh 1, 1–5. 10–12 a. 14. 16–18*; Offb 5, 9 f., 12 usw.). So wird auf vielfache Weise der Zusammenhang zwischen dem Glauben der ersten Gemeinden und ihren Institutionen deutlich.

d) *Glaube und Amt:* Die Frage nach dem Verhältnis von „Glaube und Institution im Neuen Testament" spitzt sich zu in der Frage nach der Bedeutung, die dem kirchlichen Amt innerhalb des NT für den Glauben zukommt [37]. Dabei soll nicht vorausgesetzt werden, daß es so etwas wie ein einheitliches Amt der Gemeindeleitung von vornherein in der christlichen Gemeinde gegeben habe. Davon wird gleich noch zu reden sein.

Was wir zunächst an *Gemeinsamem* in den verschiedenen Bereichen der frühen Kirche finden, die durch die unterschiedlichen neutestamentlichen Schriften und Schriftenkreise repräsentiert werden, ist das Bewußtsein der Boten Jesu, wirklich im Namen Jesu und damit letztlich, wie er, im Namen Gottes zu sprechen. Ausgeprägt finden wir dieses Bewußtsein schon in dem in der Logienquelle erhaltenen Wort, das nach Mt 10, 40 so lautet: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat." Lukas verdeutlicht dieses Wort, das ursprünglich wohl sowohl die gastliche Aufnahme wie die Aufnahme der Botschaft im Glauben meint, in der Richtung auf den letzteren Sinn: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat" (Lk 10, 16) [38].

[37] Zu der umfangreichen Literatur zum Thema vgl. nun die umfangreiche Bibliographie aus dem J. A. Möhler-Institut in Paderborn (Beihefte zu „Catholica", 1) „Kirche und Amt", zusammengestellt von *V. Pfnür* (Münster i. W. 1975).

[38] Zu diesem Wort in der Logientradition vgl. *P. Hoffmann*, op. cit. (Anm. 33), 285 f.

Der unmittelbare, unbedingte Anspruch, mit dem Jesus von seinen Hörern hier und jetzt Glauben fordert, setzt sich also hier – von Jesus her – in seinen Boten fort. Derselbe Anspruch kehrt auch in der Aussendungsrede bei Markus wieder: gegen die Stadt, die die Jünger nicht aufnimmt, sollen diese den Staub ihrer Füße zum Zeugnis abschütteln (Mk 6, 11).

Vom Selbstverständnis des Paulus als Apostel haben wir schon gesprochen. Er gibt Weisung, nicht nur, wo er auf ein ausdrückliches Herrenwort verweisen kann, wie etwa in der Frage des Verbots der Ehescheidung (1 Kor 7, 10), sondern auch dort, wo ihm ein solches Wort nicht zu Gebot steht, sei es als Rat, wie in der Frage der Ehelosigkeit (1 Kor 7, 25), sei es als Entscheidung für das Leben seiner Gemeinde, wie bei der Frage des Unzuchttäters von 1 Kor 5, 1–13. Über den Inhalt seines Evangeliums gibt es für Paulus keine Diskussion: nicht einmal er selbst könnte dagegen als Autorität angeführt werden, ja nicht einmal ein Engel vom Himmel (vgl. Gal 1, 8). Hier sind wir an der Wurzel der apostolischen Autorität. Nach Lukas bedeutet das „Beharren in der Lehre der Apostel" ebensoviel wie Christsein (vgl. Apg 2, 42), und die Apostel sind für ihn die selbstverständliche Autorität im Leben der Urgemeinde, denen sich zu widersetzen sein Leben aufs Spiel zu setzen bedeutet, wie die Geschichte von Hananias und Saphira zeigt. Heißt es doch den Heiligen Geist zu belügen (Apg 5, 3 f.). Auch Johannes kennt das Wort an die Jünger, eingeleitet mit dem doppelten „Amen" als Jesustradition: „Amen, amen, ich sage euch: Wer den aufnimmt, den ich sende, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat" (Joh 13, 20). Es mag hier der jüngsten johanneischen Schicht angehören, die verstärkt auf Jesustradition zurückgreift, und hier erneut, wie bei Mattäus, sowohl die gastliche Aufnahme der Boten Jesu (im Geiste der Fußwaschung) wie die Annahme ihrer Botschaft bedeuten [39]. Das 20. Kapitel kennt sogar (V. 23) die Verleihung der Vollmacht an die Jünger, im Namen Gottes Sünden zu erlassen oder zu behalten und damit den eschatologischen, österlichen Frieden Jesu und seine Freude entweder zu gewähren oder vorzubehalten.

So zieht sich durch alle Hauptschichten des NT der Anspruch der Boten Jesu, wirklich im Namen Jesu und damit letztlich im Namen Gottes aufzutreten und „Aufnahme" im Glaubensgehorsam zu verlangen. Demgegenüber kann nun aber nicht die *Vielfalt* übersehen werden, in der sich das geistliche Amt in den ersten Jahrzehnten der Kirchengeschichte und damit in neutestamentlicher Zeit ausprägt.

---

[39] Vgl. *H. Thyen*, Johannes 13 und die „Kirchliche Tradition" des vierten Evangeliums, in: Tradition und Glaube (Festschrift K. G. Kuhn [Göttingen 1971]) 343–356.

Über dieses Thema ist so viel geschrieben worden [40], daß wir uns hier mit ein paar ganz grundlegenden Bemerkungen begnügen können.

Von der Verfassung und Struktur der Jerusalemer Urgemeinde und der judenchristlichen Gemeinden insgesamt wissen wir verhältnismäßig wenig. Was wir aus der Apostelgeschichte noch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit nachzeichnen können, ist eine Entwicklungslinie, die von den Aposteln (Apg 1–14) über die Apostel mit den Ältesten (Apg 15, 2. 4. 6. 22 f.; 16, 4) zu den Ältesten allein (21, 18) als Verantwortlichen hinführt. Damit scheint schon früh die Struktur synagogaler Gemeinden in judenchristlichen Kreisen übernommen worden zu sein [41].

In den paulinischen Gemeinden herrscht zunächst eine verwirrende Vielfalt von Gnadengaben und Diensten einzelner für die Gemeinde. Vor allem im 1. Korintherbrief kommt Paulus auf deren wechselseitiges Verhältnis zu sprechen. 1 Kor 12,28 erscheint dabei sogar eine gewisse Unterordnung einzelner Dienste unter andere, wobei solche den Vorrang haben, die die Wortverkündigung betreffen: „So hat Gott in der Gemeinde einzelne eingesetzt erstens als Apostel, zweitens als Propheten, drittens als Lehrer; dann die Wunderkräfte, dann die Gaben der Heilung, der Hilfe, der Leitung, endlich die verschiedenen Arten verzückter Rede." Die Leitungsaufgabe rangiert hier auffallenderweise fast am Schluß: wichtiger ist das vom Geist getragene Leben in der Gemeinde. Die Leitung ist nur dazu da, seine vielfältigen Ausdrucksformen davor zu bewahren, das Ganze zu gefährden. Freilich kennt Paulus auch Ermahnungen an die „Vorsteher" (προιστάμενοι) und jene, die sich im Dienste der Gemeinden „abmühen" (κοπιῶντες), und ruft zur Ehrfurcht ihnen gegenüber auf (Röm 12,8; 1 Kor 16,16; 1 Thess 5,12). Schon zu seinen Lebzeiten scheinen zwei Leitungsämter an Bedeutung gewonnen zu haben, die für die spätere Entwicklung wichtig wurden und die beide griechische Namen tragen, ja die wohl sogar aus dem griechisch-hellenistischen Vereins- und Verwaltungswesen übernommen wurden: die ἐπίσκοποι („Aufseher") und die διάκονοι („Diener"). Sie erscheinen im Eingangsgruß des Philipperbriefes (Phil 1,1), also wohl eines der letzten authentischen Paulusbriefe, als eigens genannte Adressaten innerhalb der Gemeinde. Um diese Zeit herum, also im Jahrzehnt vor der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr., dürfte es zwei Grundtypen von Gemeindeverfassung gegeben haben: einen judenchristlichen mit Presbytern und einen hei-

[40] Vgl. die oben, 2, angeführten Werke und die dort aufgeführte Literatur; ferner die in den beiden folgenden Anmerkungen genannten Werke.

[41] Zum Verhältnis des frühen Christentums zum Judentum generell vgl. *L. Goppelt*, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert: BFChTh, 55 (Gütersloh 1954); *M. Simon*, Verus Israel (Paris 1964); *ders.* – *A. Benoit*, Le judaïsme et le christianisme antique, d'Antiochus Epiphane à Constantin (Paris 1968).

denchristlichen mit Episkopen und Diakonen an der Spitze der Gemeinde. Ein dritter, „antiochenischer" Typ dürfte der des beginnenden monarchischen Episkopats sein, wie wir ihn in den Pastoralbriefen, aber wohl auch in den Johannesbriefen bezeugt finden (vgl. auch die Sendschreiben an die „Engel" der Gemeinden in Offb 1–3). Bei Lukas sehen wir nun schon das Bemühen, die beiden zuerst genannten Typen miteinander in Deckung zu bringen, zweifellos aus seinem geschichtstheologischen Anliegen heraus, seine (vom Heidenchristentum bestimmte) Zeit und Generation mit den (judenchristlichen) Anfängen der Kirche in Einklang zu bringen. So ist Apg 14,23 und 20,17 von den „Ältesten" die Rede, die Paulus eingesetzt hat bzw. die die Gemeinden leiten. In derselben Abschiedsrede des Paulus in Milet von Apg 20 werden aber diese Ältesten dann unter der Hand als „Vorsteher" (V. 28) angeredet: „Gebt acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der heilige Geist zu Vorstehern bestellt hat, damit ihr die Kirche Gottes weidet, die er sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat."

Den Abschluß dieser Entwicklung, der sich in der katholischen Kirche mit den obersten drei Weihegraden bis heute erhalten hat, finden wir noch in neutestamentlicher Zeit, wenn auch außerhalb des Kanons, in den Briefen des Ignatius von Antiochien. Er kennt in der Leitung der Gemeinden die dreifache Abstufung von Episkopos, Presbytern und Diakonen bzw. umgekehrt, vergleicht sie mit Gott, Christus und den Aposteln und ruft zur geistlichen Unterordnung unter sie auf (Trall 3, 1; vgl. Eph 2, 2; Magn 7, 1; 13, 2; Trall 2, 1–3; Phld 4; Smyrn 8, 1; Pol 6, 1).

Diese hier nur sehr kurz und vereinfacht aufgezeigte Entwicklungslinie ist nicht neu. Neu ist allenfalls die theologische Reflexion auf sie, namentlich in der katholischen Kirche und im ökumenischen Gespräch. Hans Küng hat wohl nach dem Konzil als erster im katholischen Raum in seinem Buch „Die Kirche" [42] die Vielfalt der Ämter und Dienste innerhalb der Kirche neutestamentlicher Zeit zum Anlaß genommen, um kritische Anfragen an eine Kirchenverfassung „iure divino" zu richten. Sein Schüler Patrick Dias [43] hat versucht, die neutestamentlichen Grundlagen dafür noch zu vertiefen. Seitdem ist die Frage nach der Stiftung einer Grundverfassung der Kirche durch den irdischen oder auferstandenen Christus auch im katholischen Lager nicht mehr zur Ruhe gekommen. Sehr weittragende Folgerungen hat unlängst K. Rahner [44] aus der ursprünglichen Vielfalt und

[42] (Ökumenische Forschungen, 1) Freiburg/Br. 1967.

[43] Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener: Ökum. Forschungen, 2 (Freiburg/Br. 1968).

[44] *K. Rahner*, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis: QuaestDisp, 65 (Freiburg/Br. 1974). – Zur „Kirche als Institution" namentlich bei Küng, Rahner u. v. Balthasar vgl. die gleichnamige Studie v. *M. Kehl* = FTS 22 (Frankfurt 1976).

Mannigfaltigkeit der frühkirchlichen Organisationsformen für das heutige ökumenische Gespräch gezogen. Die Frage ist ganz einfach die, ob nicht auch in der heutigen Kirche im Rahmen einer möglichen Wiedervereinigung mehrere Kirchenverfassungen nebeneinander möglich wären, von denen die eine etwa presbyteral-synodalen, die andere episkopal-monarchischen Charakter trüge. Läßt der eine Glaube eine solche grundlegende Pluralität von Institutionen im Sinne von letztverantwortlichen Leitungsämtern zu? Diese Frage ist vom Neutestamentler nicht mehr zu beantworten, wohl aber zu stellen. Eine entscheidende Rolle bei ihrer Beantwortung wird dabei dem Kernproblem zufallen, was genau unter dem urkirchlichen Apostelamt zu verstehen ist, welche Funktionen in ihm unwiederholbar, weil mit der einmaligen Rolle der Apostel als Zeugen Jesu gegeben sind, und welche innerhalb der Kirche weitergegeben werden können. Wenn diese letzteren Funktionen sich letztlich in vollmächtigem Aufbau und vollmächtiger Leitung der Gemeinde zusammenfassen lassen, dann bleiben die von Karl Rahner gestellten Fragen bestehen, ob nämlich eine solche Leitung nicht grundsätzlich verschiedene, kollegiale und monarchische Ausdrucksformen nebeneinander finden könnte.

Analoge Fragen ergeben sich im Blick auf das *Petrusamt* in der Kirche. Die Divergenzen bezüglich der Rolle, die Petrus innerhalb der neutestamentlichen Schriften zukommt, sind heute zwischen den Konfessionen weitgehend ausgeräumt. Ein beachtliches Zeugnis dafür ist eine Studie, die in den Vereinigten Staaten von Amerika eine aus Katholiken und Protestanten, vorwiegend Lutheranern, bestehende Arbeitsgruppe von Neutestamentlern in mehrjähriger Arbeit im Auftrag ihrer nationalen Kirchen erstellt und unlängst veröffentlicht hat [45]. Das Ergebnis muß als ausgewogen bezeichnet werden.

Charakteristisch ist etwa die Behandlung der grundlegenden Markusstelle, Mk 8, 27–33, an der Petrus sowohl als Sprecher des Glaubens der Jünger wie auch als Repräsentant ihres Unglaubens erscheint, der scharf zurechtgewiesen wird. Auch Mattäus kennt diese Ambivalenz im Petrusbild, etwa in der Geschichte vom Seewandel (Mt 14, 28–31), mit steigender Tendenz, die Weisung des Petrus als autoritative Weisung für die Gemeinde hinzustellen (über Mt 16, 13–20 bis zu Mt 17, 24–27, der Geschichte von der Tempelsteuer). Bei Lukas werden die Petrus abträglichen Züge noch stärker unterdrückt und wird seine Berufung (als Vorbereitung auf seine Rolle bei der Gründung der ersten Kirche aus Juden und Heiden) bewußt breit ausgeführt an den Anfang des öffentlichen Lebens Jesu gestellt (Lk

---

[45] *R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann,* ed., Peter in the New Testament (Minneapolis–New York etc. 1973); deutsch: Der Petrus der Bibel (Stuttgart 1976).

5, 1–11). „Bekehrt" soll Petrus nachösterlich „seine Brüder stärken" (Lk 22, 32). Damit geht Lukas über Paulus hinaus, der sich noch seines Widerstandes gegen Kephas rühmen kann (Gal 2, 11). Die Entwicklung, die Petrus als Vorbild des „Hirten" in der Gemeindeleitung sieht, kommt in den Petrusbriefen (vgl. 1 Petr 5, 1–4) und im Nachtragskapitel des Johannesevangeliums (Joh 21, 15–19) zu einem gewissen Abschluß. Generell lassen alle Stellen in Joh 13–21, die vom Lieblingsjünger handeln, bereits eine allgemein anerkannte Vorrangstellung des Petrus erkennen, dem der „Lieblingsjünger" als Traditionsträger der Gemeinde offenbar in gewisser Weise gleichgestellt werden soll.

Was ergibt sich von hier aus für die „Institution" eines Petrusamtes im NT? Der Neutestamentler wird auch hier bescheiden sein und sich dem Urteil der genannten amerikanischen Arbeitsgruppe anschließen, die im NT wohl einen Ansatzpunkt, aber auch nur diesen für ein solches Amt in der Kirche zu erblicken vermag. Sie überläßt das entscheidende Wort letztlich den Patristikern; das allerletzte dürfte freilich den Dogmatikern und den Entscheidungsgremien der Kirche selber zufallen. Auch hier steht weniger zur Frage, ob die Kirche eine letzte Entscheidungsinstanz in Glaubensfragen braucht, die ihre Einheit und ihren Bestand bedrohen (eine solche Notwendigkeit wird auch evangelischerseits in zunehmendem Maße zugegeben), als vielmehr, wie sie auszusehen habe, d. h. ob sie, um noch einmal mit K. Rahner [46] zu fragen, u. U. ebenfalls kollegial, synodal gedacht werden kann. Vom NT allein her wird diese Frage kaum entschieden werden können.

e) *Glaube und Neues Testament:* Glaube und Institution hängen im NT nicht nur in der Weise zusammen, daß der in den Schriften des NT bezeugte Glaube in vielfacher Weise institutionell vermittelt erscheint. Das NT selbst ist vielmehr der auffälligste und grundlegende Ausdruck des inneren Zusammenhangs zwischen Glauben und Institution.

Die Bibel der ersten christlichen Gemeinden war das AT, die Schrift Israels. Der 2. Timotheusbrief (2, 14–17) ermuntert ausdrücklich zu seiner Lektüre. Der Gottesdienst der ersten judenchristlichen Gemeinden wird sich im Lesungsteil (mit der Lektüre je eines Abschnitts aus dem „Gesetz" und den „Propheten") kaum von dem anderer synagogaler Gemeinden unterschieden haben. Lukas läßt Paulus seine Christusverkündigung einfach an die alttestamentlichen Lesungen des Synagogengottesdienstes anschließen (Apg 13, 5.14–16; vgl. 14, 1;

---

[46] Op. cit. (Anm. 14).

17, 2; 18, 4; 18, 19; 19, 8), wie auch Jesus seine Verkündigung im Anschluß an die Schriftlesung in der Synagoge beginnt (Lk 4, 15.16–30). Hier spricht Lukas wohl nicht nur als Theologe, sondern auch als Tradent.

Der Unterschied der christlichen Lesung des AT besteht nicht in der Addition neuer Glaubensinhalte zu den alten, sondern in der „Zeitansage", wie sie etwa Lk 4, 21 zum Ausdruck kommt: „Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt." Eben damit wird das Alte Testament zum Alten Testament. Die werdende christliche Gemeinschaft liest das AT also auf Christus hin oder von ihm her. Allmählich kommt es zu alttestamentlichen Testimoniensammlungen, in denen Worte des AT zusammengestellt sind, die besonders messianischen Charakter tragen und namentlich vom Heilstod oder Leiden des kommenden Messias sprechen. Solche Testimonien ließen sich nicht nur in Kerygma und Taufkatechese, sondern auch in der Apologetik gegenüber dem Judentum, darüber hinaus wohl auch gegenüber dem Heidentum verwenden. Der „Schriftbeweis" aus dem AT für die Messianität und Gottessohnschaft Jesu scheint das älteste Argument christlicher Apologetik überhaupt gewesen zu sein. Über Lesung und Gebrauch des AT hinaus kommt es nun aber auch zur Bildung eigener christlicher Schriften, in denen das „Jetzt" des erwarteten messianisch-eschatologischen Heils in Jesus von Nazaret, dem Christus, unmittelbar zum Ausdruck kommt. Paulus fordert zur Verlesung seiner Schriften in den Gemeinden auf (1 Thess 5, 27), die Apokalypse kennt die bekannten sieben Briefe an die Gemeinden (Offb 1, 9–3, 22), auch die deuteropaulinischen Briefe, die katholischen Briefe und der Hebräerbrief sind offensichtlich zur offiziellen Verlesung in den Gemeinden bestimmt.

Die mancherlei Bekenntnisformeln, Doxologien, Hymnen, Gebete, Akklamationen usw., von denen schon die Rede war, finden ihren Weg einerseits in diese Briefliteratur und in die Apokalypse, anderseits in die Evangelien und deren Vorstadien. Auch hier können wir dank der formgeschichtlichen Methode das Wachstum der Überlieferung und den Einfluß von seiten des Gebrauchs des Traditionsguts durch die Gemeinden in allen Stadien verfolgen und mit wechselnder Sicherheit nachweisen. Dabei mag es sich um die Verkündigung Jesu und frühkirchlicher Gemeindepropheten handeln, um die Überlieferung der Taten Jesu in Verkündigung und Katechese oder um die Passions- und Auferstehungsgeschichte, einschließlich der Abendmahlstradition, die sicher ihren „Sitz im Leben" vor allem im Gottesdienst hatte.

Es braucht hier nicht im einzelnen nachgezeichnet zu werden, wie es schließlich zur Entstehung des „Neuen Testaments" kam. Diese Ent-

wicklung kann vielerorts nachgelesen werden [47]. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß die Entscheidung über die „Kanonizität" einzelner urchristlicher Schriften nicht vom einzelnen Gläubigen, sondern von seiner Kirche – zunächst unterschiedlich im Osten und im Westen – und dann letztlich von der Gesamtkirche getroffen wurde. Ein zunächst doppelt erscheinendes Kriterium war für die „Kanonizität" urchristlicher Schriften maßgebend: ein äußeres, nämlich die „Apostolizität", d. h. die zumindest vermeintliche Herkunft von einem Apostel oder Apostelschüler, und ein inneres, nämlich das authentische Christuszeugnis. Beide Kriterien liegen näher beieinander, als es zunächst den Anschein haben mag. Denn einerseits wurde die Apostolizität urchristlicher Schriften nicht zu eng gefaßt, indem sie auch auf Apostelschüler wie Markus und Lukas oder auf den Herrenbruder Jakobus ausgedehnt wurde, anderseits genügte allein die Überlieferung einer Schrift unter dem Namen eines Apostels nicht zum Erweis ihrer Kanonizität, wie die Ablehnung zeigt, auf die etwa das frühe apokryphe Petrusevangelium stieß [48]. Die evangelische Überlieferung sieht hier Luthers Forderung bestätigt, nach dem Maßstab einer neutestamentlichen Schrift ist, ob und wieweit sie „Christum treibet" oder nicht, sowie die moderne Forderung nach einem „Kanon im Kanon" [49]. Auf katholischer Seite kann auf das Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils verwiesen werden, nach dem die Heiligen Schriften „die Wahrheit lehren, die Gott um unsres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" [50]. Diese Wahrheit ist für den Christen in Jesus Christus zusammengefaßt.

4. Ergebnis

Es hat sich ergeben, daß die Bedeutung der Institution für den Glauben heute nicht mehr so sehr eine Frage ist, die unter den Neutestamentlern entschieden werden könnte und müßte. Auf eine Zeit, in der sich der jeweilige konfessionelle Standpunkt in der uns hier beschäftigenden Frage noch stark prägend auswirkte, folgte eine größere Annäherung, die durch ökumenischen Dialog einerseits und Verbesserung und Vereinheitlichung exegetischer Methoden anderseits ermöglicht wurde. Der Ansatzpunkt beim Glauben bzw. Gottesver-

---

[47] Vgl. den oben, Anm. 9, genannten Sammelband und die dort angegebene Literatur; *Lohse*, op. cit. (Anm. 20), §§ 2–4, S. 12–17; *A. Wikenhauser–J. Schmid*, Einleitung in das Neue Testament (Freiburg/Br. usw. ^{6}1973) 23–64; *Schulz*, a. a. O. (Anm. 11), 390–402.

[48] Vgl. *Lohse*, op. cit., bes. 17.

[49] Ebd. Am schärfsten wird – im Anschluß an E. Käsemann – diese Forderung wieder erhoben von *S. Schulz*, op. cit.

[50] Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Dei verbum", n. 11.

hältnis Jesu erlaubte uns, die Spannung zwischen christlichem Glauben und kirchlicher Institution bereits an ihrer Wurzel aufzudecken, in dem von Jesus geforderten und gelebten bedingungslosen Glauben an Gott, der ebensosehr aus den religiösen Institutionen Israels herauswächst wie er über sie hinauswächst. Indem die junge Kirche diesen Glauben verkündet, trägt sie diese Spannung weiter. Ihr Bekenntnis zu Jesus ist nicht möglich ohne Überlieferung und deren Träger, und doch liegt in diesem Glauben die Anerkennung des allein von Gott, nicht von Menschen und deren Institutionen kommenden Heils. Glaube und christliche Gemeinde sind nach dem Neuen Testament nicht voneinander zu trennen: Im Gottesdienst der Gemeinde artikuliert sich der Glaube des einzelnen. Die Anfänge des NT gehen auf solche Artikulationen und frühen Artikel des Glaubens zurück. Die Verkündigung, Konkretisierung und Verteidigung des Glaubens ist in den Gemeinden mannigfachen Diensten anvertraut, wobei es von Anfang an auch Leitungsvollmacht von Christus her gibt. Das ökumenische Gespräch konzentriert sich heute mehr auf die zeitgemäße institutionelle Verwirklichung solcher Leitungsvollmacht in der Kirche als auf deren Bestehen von Christus her. Wie sehr Glaube, Institution und Neues Testament zusammengehören, hat sich uns schließlich im Blick auf die Entstehung des NT selbst gezeigt. Als „Ur-kunde" des christlichen Glaubens ist das NT ebensosehr das älteste uns erhaltene Christuszeugnis wie dessen ein für allemal verbindliche Grundlage.

Definition und spekulative Grundlegung des Begriffes „Dogma" im Werke Johann Sebastian von Dreys (1777-1853)[1]

Von Karl-Heinz Menke

Erster Teil

Es sind vor allem drei Faktoren, die die Behandlung des Dogma-Begriffes im Werke J. S. von Dreys nahelegen: sein Ringen um die Aussöhnung von Traditionalismus und Rationalismus, seine Schelling-Rezeption und die Tatsache, daß J. R. Geiselmann Drey nach der Entdeckung des Manuskripts seiner Vorlesungen über Dogmengeschichte neben Möhler und Newman als „Klassiker der Dogmenentwicklung" stellt [2].

Das Unvermögen, Offenbarung und Vernunft einander zu vermitteln, veranlaßte weite Teile der katholischen Theologie der Aufklärungszeit entweder zu einem dogmatischen Minimalismus, der die gesamte Offenbarung bis auf einen denkbar kleinen Rest in Vernunftwahrheiten auflöst, oder aber zu einem dogmatischen Maximalismus,

---

[1] Die Hauptschriften *Dreys* erscheinen in der Zitation unter folgenden Abkürzungen:

Rev Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie: Revision von Kirche und Theologie. Drei Aufsätze, hrsg. u. eingel. v. Fr. Schupp, fotomech. Nachdr. aus: Archiv für Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz 1 (1812) 3–26 (Darmstadt 1971) 1–24.

KE Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Tübingen 1819 [fotomech. Nachdr. Darmstadt 1971]).

Apol I, II, III Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung. Bd. I: Philosophie der Offenbarung (Mainz 1938 [fotomech. Nachdr. Frankfurt 1967]; Mainz ^{2}1844). Bd. II: Die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus (Mainz 1843 [fotomech. Nachdr. Frankfurt 1967]; Mainz ^{2}1847). Bd. III: Die christliche Offenbarung in der katholischen Kirche (Mainz 1847 [fotomech. Nachdr. Frankfurt 1967]).

Tgb II–V Manuskript der Konviktsbibliothek Tübingen Nr. K 185: Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände, enthaltend Auszüge, Rezensionen und eigene Bemerkungen und beifällige Ideen, von 1812–1815 fortgesetzt.

Dogm I, II, III Manuskript der Konviktsbibliothek Tübingen Nr. Gf 582: Diese Dogmatikentwürfe (s. Anm. 9) werden von Drey als „meine Hefte" bezeichnet. Die erst später gebundenen und durchgezählten Blätter erhielten von der Konviktsbibliothek den Titel „praelectiones dogmaticae".

Dogmensystem Manuskript der Konviktsbibliothek Tübingen Nr. Gf 1081: Geschichte des katholischen Dogmensystems. 1. Bd.: Geschichte der drei ersten Jahrhunderte oder erste Periode. Mit Benützung von Münschers Handbuch dargestellt 1812–1813. Unter dem Titel „Ideen zur Geschichte des katholischen

der in positivistischer und scheinbar antirationalistischer Manier alles faktisch in Schrift und Tradition Enthaltene für Offenbarung erklärt.

Die Überwindung der aufklärungstheologischen Alternative zwischen Rationalismus und Traditionalismus durch eine innere Verknüpfung von historischer und philosophischer Konstruktion des Christentums ist der alle Schriften Dreys beherrschende und geradezu proklamativ in der Schrift „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie" verkörperte Zielgedanke der Dreyschen Theologie. Wenn dieses Ziel verwirklicht werden soll durch einen grundlegend neuen Geschichtsbegriff, so spiegelt sich darin das in den Tagebüchern [3] Dreys klar eruierbare Faktum, daß sich erst aus den grundlegenden Ideen der Romantik die theologische Gedankenwelt des Begründers der katholischen Tübinger Schule formt [4].

Drey fordert für jede Theologie eine philosophische Basis. Unser Artikel folgt methodisch der geistigen Entwicklung Dreys. Am Anfang steht die Beantwortung der Kantschen Frage nach der philosophischen Bedingung der Möglichkeit von Dogmen überhaupt durch den an Schellings Identitätsphilosophie orientierten Systemgedanken der Reich-Gottes-Idee. Dem folgt eine Darstellung der „Theo-logie" des Dogmas, das Drey an die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus und deren beständige Gegenwart in der Kirche bindet. Ohne die geschichtlich bedingte Positivität des Dogmas selbst als streng notwendige Wahrheit zu betrachten, läßt Drey der Bildung des Dogmas die unmittelbare intellektuelle Vernunftanschauung der ihm zu-

---

Dogmensystems" veröffentlicht in: *J. R. Geiselmann* (Ed.), Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik (Mainz 1940) 235–331. Während wir Dreys „Geschichte des katholischen Dogmensystems" stets nach der genannten Geiselmann-Edition (Abkürzung: Geist) zitieren, werden die nur teilweise von Drey veröffentlichten Tagebuchnotizen ggfs. aus dem Ms und (in Klammer) der Geiselmann-Edition belegt. – Die Apologetik wird (wenn nicht anders vermerkt) nach der 2. Aufl. zitiert. – Was die Autorschaft Dreys für nicht gezeichnete Beiträge der ThQschr betrifft, so folgen wir für die Jahre 1819–1831 St. Lösch (Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift. 1819–1831, Rottenburg 1938) und darüber hinaus dem auf Vollständigkeit bedachten Quellenverzeichnis der nach dem Tode des Verf. 1974 von B. Casper edierten Dissertation des Freiburger Studentenseelsorgers Wolfgang Ruf (Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie [= Studien z. Theol. und Geistesgesch. des 19. Jhs. 7], Göttingen 1974, 49–53). – Die Titel der von Drey verfaßten Beiträge der ThQschr werden in der Zitation nur dann genannt, wenn der Titel das Zitat erläutert.

[2] *J. R. Geiselmann,* Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübinger Schule (Freiburg–Basel–Wien ²1966) 147.

[3] Von Dreys Tagebuch (s. Anm. 1) sind die Bde. II–V erhalten. Der 1. Bd. gilt als verschollen.

[4] Vgl. *L. Scheffczyk,* Der Weg der deutschen katholischen Theologie im 19. Jahrhundert: ThQschr 145 (1965) 275.

grunde liegenden Idee vorausgehen; daß die damit vollzogene Unterscheidung von Dogma und Idee erkenntnistheoretisch eben das Ziel (eine Versöhnung von Positivität und Wissen) verfehlt, das Drey in der konkreten Ausführung seiner Theologie erreicht, soll der abschließende dritte Abschnitt dieser Abhandlung zeigen.

Aufschluß über seine geistigen Quellen gibt uns, von einigen unbedeutenden Hinweisen in seinen Veröffentlichungen und gelegentlichen Randnotizen seiner Dogmatikentwürfe abgesehen, Drey selbst nur in den während der Jahre 1812–18 verfaßten Tagebüchern [5]. Die Zitation aber dieser Tagebücher bedürfte einer eigenen quellenkritischen Untersuchung. Die meisten Tagebuchnotizen nämlich sind Exzerpte, deren Herkunft nur zuweilen vermerkt ist. Drey zitiert oft wörtlich, ohne das Zitat als solches zu kennzeichnen. Ob das Fehlen kritischer Anmerkungen in jedem Falle den Schluß zuläßt, daß Drey sich mit dem exzerpierten Autor identifiziert, ist fraglich. Deshalb sollen Dreys Tagebücher nur da tragender Beleg unserer Ausführungen sein, wo der Autor offensichtlich selber spricht.

A. Die philosophischen Grundlagen des Dreyschen Dogma-Begriffes

I) Dreys Dogmenbegriff auf dem Hintergrund der Kantschen Kritik

J. S. v. Drey stellt in seiner „Kurzen Einleitung" fest: „Der Lehrbegriff und die Ideen des Christentums lassen sich betrachten und darum auch darstellen entweder von ihrer theoretischen oder von ihrer praktischen Seite." [6] „In Beziehung auf den christlichen Lehrbegriff

[5] In dem von *K. J. Hefele* verfaßten Nekrolog auf Drey (ThQschr 35 [1853] 341–349) heißt es, daß dieser als Vikar in Röhlingen eifrig Kant, Fichte und Schelling studierte. In Dreys Tagebüchern finden wir wiederholt kritische Notizen zu Kant (Tgb II 96–99) und Schelling (Tgb II 41–59, 71 f.). Von Fichte nennt Drey ausdrücklich nur dessen „Kritik aller Offenbarung" von 1791 (Apol I 133). Hegel wird nur in referierender Weise genannt: ThQschr 17 (1835) 385; 26 (1844) 30; 34 (1852) 452.

[6] KE 169 § 254. – Unter „Lehrbegriff" versteht Drey den „Inbegriff aller Ratschlüsse Gottes im Universum . . ., die von Christus als solche ausgesprochen" (KE 45 § 71) wurden. Drey unterscheidet ein System der christlichen Ideologie (= Lehrbegriff) von einem System der christlichen Kirche (KE 168 § 253). Der Lehrbegriff gestaltet sich von seiner theoretischen Seite betrachtet als Dogmatik, von seiner praktischen Seite betrachtet als Moral (KE 169 § 254). Der Lehrbegriff ist die begriffliche Darstellung der in der Kirche lebendig erscheinenden Gegenwart der gesamten historischen Entwicklung des Christentums (KE 29 § 47). „Ein Ganzes von Begriffen, welches nicht als tote Überlieferung einer ausgestorbenen Zeit, sondern als die Entwicklung einer lebendigen gedacht wird, trägt notwendig ein zweifaches Element in sich – ein fixes und ein bewegliches" (KE 170 § 256). Mit der Unterscheidung zwischen fixem und beweglichem Element erklärt Drey das Verhältnis von „Lehrbegriff" und „Dogma". Mit Dogma wird bezeichnet, was innerhalb des christlichen Lehrbegriffes begrifflich abgeschlossen ist (KE 171 § 256). „Diese Abgeschlossenheit hat der Begriff entweder ursprünglich schon gehabt, er ist als solcher schon

heißt . . . der abgeschlossene Begriff und in so fern er abgeschlossen ist, – Dogma; ist er ein rein spekulativer, so heißt er dogma speculativum oder geradeweg dogma." [7] Letzterer Ausdruck „oder geradeweg dogma" deutet an, daß für Drey Dogmen im eigentlichen Sinne die Form theoretisch-spekulativer Sätze tragen [8]. Unser Thema rückt damit in das Zentrum der Auseinandersetzung Dreys mit Kant, die vor allem in den Tagebüchern und methodischen Einleitungen der Dogmatikentwürfe [9], aber auch in der Apologetik [10], noch breiten Raum beansprucht. Drey kann sich auf dem Hintergrund der Philosophie seiner Zeit nicht mit einer bloßen Kriteriologie des Dogmas begnügen; er wird von Kant gezwungen, nach der Möglichkeit von Dogmen überhaupt zu fragen. Doch gestaltet sich Dreys Verhältnis zu Kant durchaus nicht nur defensiv. Der Tübinger lobt den strengen Wissenschaftsbegriff seiner Zeit [11], verfaßt eine elogische Rezension zu Hermes' „Christkatholischer Dogmatik" [12] und möchte auch in der Theologie verwirklichen, was der ganze deutsche Idealismus anstrebt, die Versöhnung von Zufall und Notwendigkeit, von Positivität und Objektivität, von Wahrnehmung und Wissen [13].

---

gegeben (dogma explicitum); oder er ist in und mit einem abgeschlossenen Begriffe gegeben, aber noch nicht, wenigstens noch nicht allgemein, als solcher anerkannt (dogma implicitum); ein solcher kann nur durch weitere Entwicklung in der Kirche zur Abgeschlossenheit kommen, und die Kirche ist es, die sie ihm gibt (dogma declaratum)" (KE 171 § 257). „Die einseitige Darstellung des Abgeschlossenen im Lehrbegriff ist Symbolik" (KE 174 § 262). Die vornehmliche Beschäftigung mit dem beweglichen Element des Lehrbegriffs ist Scholastik (KE 175 § 263). „Die wahre Dogmatik ist weder bloße Symbolik noch bloße Scholastik, sondern die Verbindung von beiden" (KE 175 § 263).

[7] KE 171 § 256.

[8] „Theologia dogmatica christiana praecipua pars est systematis theologici methodo scientifica tradens integrum doctrinarum christianarum complexum quatenus speculative sunt, id est vel ab intellectu humano percipiuntur, vel pia mente creduntur" (Dogma I 1).

[9] Geiselmann entdeckte in der Tübinger Konviktsbibliothek (Nr. Gf 582) in losen Blättern die Mss der Dreyschen Dogmatik-Vorlesungen. Die Ordnung dieser Blätter ließ vier Dogmatikentwürfe unterscheiden, von denen der erste (im zweiten Entwurf auf Seite 2 erwähnt) aus den Jahren 1812–15 nicht mehr erhalten ist. Der zweite Entwurf (Dogm I) entstand nach 1815 in Ellwangen. Der dritte Entwurf (Dogm II) wurde 1818 in Tübingen verfaßt. Der vierte, aus den Jahren 1828–36 stammende, bei weitem umfangreichste und auch als Vorlesungsmitschrift (K. J. Hefele) überlieferte Dogmatikentwurf (Dogm III) war, wie das Vorwort zeigt, zur Herausgabe bestimmt, erschien aber nie, weil Drey vor allem mit Rücksicht auf die Dogmatik Staudenmaiers ein solches Projekt nicht mehr für nötig hielt (ThQschr 28 [1846] 295).

[10] Vgl. Apol I 66. 106. 133. 152. 158. 1. Aufl. 193. 210. 239. 342.

[11] „Atque imprimis quidem statuimus, eam notionem, quam de omni scientiarum genere aetas nostra rectius ac curatius definivit, in theologiam quoque valere, atque hanc ipsam ad principia communia conformari debere, siquidem scientiae honore et nomine digna haberi velit" (Dogm III 42).

[12] Vgl. ThQSchr 2 (1820) 28–39.

[13] Vgl. KE 27 § 45; KE 41 § 65. – Dazu: *J. Rief*, Johann Sebastian von Drey (1777–1853): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hrsg. H. Fries-G. Schwaiger, II (München 1975), 21 f.

1) Kants Zweifel am Erkenntnischarakter der christlichen Dogmen

Drey legt jedem Dogma eine Idee zugrunde [14] und versteht unter Idee eine mit absoluter Notwendigkeit ausgestattete Erkenntnis [15]. Während Kant in der transzendentalen Dialektik seiner Kritik der reinen Vernunft die Ideen zu bloß regulativen Postulaten degradiert [16], bestimmt Drey im Anschluß an Schelling die Ideen als wahre Erkenntnisse. Kant war ausgegangen von der Feststellung, daß weder unsere Erkenntnis die Dinge an sich, noch diese unsere Erkenntnis erreichen [17]. Eine mit absoluter Notwendigkeit ausgestattete Erkenntnis muß der Zufälligkeit der Empirie enthoben sein, d. h. jenseits aller Gegenstandserfahrung liegen. Andererseits kann als Erkenntnis nur gelten, was im Erfahrungsbereich des Menschen liegt [18]. Mithin ist der theoretische Gebrauch der reinen Vernunft ein von der Erfahrung sich absonderndes, in lauter abgezogenen Begriffen und inhaltlosen Vorstellungen sich bewegendes Denken und jeder direkt-synthetische Satz aus Begriffen ein Dogma [19]. Dogmatisch sind für Kant jene Aussagen, „die als Erkenntnisse ausgegeben werden, jedoch das Bezugssystem transzendieren, innerhalb dessen Erkenntnisse allein als sinnvoll angesehen werden können: mögliche Erfahrung" [20]. Die erste große Aufgabe, vor die sich Drey von Kant gestellt sieht, besteht in der Rechtfertigung des Erkenntnischarakters der christlichen Dogmen.

2) Kants Moral ohne Dogma

Für Kant bleibt dem Menschen „die metaphysische Wesentlichkeit der Dinge, die ihn, könnte er sie erkennen, unbedingt binden müßte" [21], für immer verschlossen. Und dies bedeutet für das Christentum als eine auf positiv-geschichtliche Fakten verwiesene Offenbarungsreligion ein grundsätzliches Dilemma. Geschichte und Vernunft fallen auseinander. Weder die der Zufälligkeit der Empirie verhaftete Geschichtlichkeit der Offenbarung noch die das Bezugssystem möglicher Erkenntnisse überschreitende reine Vernunft vermögen als solche normativ zu sein. Lessing spricht von einem „garstigen Graben" [22]. Kant schlußfolgert:

---

[14] Apol II 340. [15] Vgl. Apol Apol I 288 f.

[16] Vgl. *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft (KrV) B 699; Apol I 133. Dazu: *Fr. Schupp*, Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät Innsbruck 5 (Innsbruck 1970) 127.

[17] Vgl. *E. Klinger*, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Katholischen Tübinger Schule (Zürich–Einsiedeln–Köln 1969) 32. [18] KrV B 185. [19] Vgl. KrV B 764.

[20] *U. Anacker*, Stichwort *Vernunft:* Handbuch philosophischer Grundbegriffe, III (München 1974) 1600.

[21] *E. Klinger*, Offenbarung, 32.

[22] *G. E. Lessing*, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (Braunschweig 1777): Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften, hrsg. v. K. Lachmann, X (Berlin 1839) 38.

„Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauches der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauches ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man keine moralischen Gesetze zum Grunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne." [23]

Jede theologische Aussage, so Kant, kann lediglich regulative Funktion des hypothetischen bzw. praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft sein:

„Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muß, wenn diese irgendein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings notwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, daß sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloß voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch, postulieren." [24]

Während für Kant Dogmen, sofern überhaupt berechtigt, regulative Postulate der praktischen Vernunft sind, sind sie für Drey genau das Gegenteil, Bedingungen der Möglichkeit, Voraussetzungen praktischer Vernunft [25]. Ein zweiter Punkt der Dreyschen Auseinandersetzung mit Kant besteht in der Zurückführung sittlichen Handelns auf die theoretische Wahrheit des christlichen Dogmas.

3) Der Graben zwischen dem Dogma als geschichtlich vermitteltem Begriff und seinem Anspruch auf Darstellung einer absolut notwendigen Wahrheit

Der den gesamten Gegensatz zwischen Kant und Drey in sich vereinende Kernbegriff ist der Begriff der Vernunft. Für beide ist die Vernunft Organ der Idee. Aber, wie ausgeführt, vermag Kant in der Idee statt einer mit absoluter Notwendigkeit ausgestatteten Erkenntnis nur ein mit absoluter Notwendigkeit ausgestattetes Postulat zu sehen. Während bei Kant die Vernunft in der reinen Subjektivität des Subjekts gründet und die Notwendigkeit der Ideen die bloß subjektive Notwendigkeit ist, alle Erscheinungen unter bestimmten Gesetzen und Regeln zu begreifen [26], ist die Vernunft bei Drey Ebenbild Gottes [27] und die Notwendigkeit der Ideen jene objektive Notwendigkeit [28], die Kant nur der für ihn unmöglichen Erkenntnis der Dinge an sich zubilligt. Mit anderen Worten: Drey sieht sich von Kant vor die Aufgabe gestellt, den „garstigen Graben" zwischen dem Apriori der

[23] KrV B 664.
[24] KrV 661 f.
[25] Vgl. Tgb II 96 (Geist 120 f.).
[26] Vgl. KrV B 700.
[27] Vgl. Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott – Ein Beitrag zur Entscheidung der neuesten Streitigkeiten über den Begriff der Offenbarung: ThQSchr 8 (1826) 271 f.
[28] Vgl. Apol I 288 f.

reinen Vernunft und der Aposteriorität der Dinge, zwischen dem Dogma als geschichtlich vermitteltem Begriff und seinem Anspruch auf Darstellung einer reinen Idee, in eine Brücke zu verwandeln, die die äußere Anschauung a posteriori zur Bedingung von Vernunfterkenntnis macht, ohne dieser den Charakter absoluter innerer Notwendigkeit zu rauben.

4) Bestreitung der Objektivität der Positivität des christlichen Dogmas

Was Kant verurteilte, ist nicht das Interesse an Unbedingtheit und Voraussetzungslosigkeit als solches, sondern gerade die Pervertierung des Unbedingten zum Bedingten. „Dies gilt generell für alle Versuche, das Unbedingte in Form einer Aussage über Gegenstände zu objektivieren." [29] Jedes Dogma macht sich nach Kant einer solchen Grenzüberschreitung schuldig und ist mithin in sich unsinnig. Religion ist für Kant die im kategorischen Imperativ formulierte absolute Autonomie des sittlichen Subjekts, ein reines Abstractum, bar jeden objektiven Inhaltes. All dem, was sich als Konfession oder Kirche manifestiert, ob in Dogma, Kult oder Verfassung, vermag Kant allenfalls in pragmatischem Sinn eine rein vorläufige, gänzlich relative Funktion im Dienste der Herbeiführung der reinen Vernunftreligion zuzubilligen [30]. In der Ablehnung noumenaler Erkenntnis trifft sich der Königsberger Philosoph mit Schleiermacher, mit dem sich Drey wie mit Kant bewußt auseinandersetzt [31]. Beide, Schleiermacher und Drey, beschreiben Religion als „Abhängigkeitsgefühl" [32], unterscheiden sich jedoch dadurch, daß Drey dieses Abhängigkeitsgefühl nicht in einer irrationalen Sphäre, einem „innersten Heiligtum des Lebens" [33], ansiedelt, sondern es mit dem ursprünglichen Sich-seiner-selbst-Bewußtwerden [34] des Menschen verbindet, mithin auf einen objektiven und idealen Sachverhalt gründet [35]. Von Schleiermacher wird Religion ins Irrationale verlegt, als Gefühl und Ahnung be-

[29] *U. Anacker*, a. a. O., 1600.

[30] Vgl. *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 157.

[31] Vgl. KE IV; Apol I, IV. 107. 182. 202. 214. 245 f. – Wie aus Apol I, IV hervorgeht, weiß sich Drey vor allem von Schleiermachers kurzer Darstellung des theologischen Studiums (1810; ²1830) abhängig. Dies gilt besonders für die Auffassung der Apologetik und des theologischen Wissenschaftsbegriffes. Aber Drey kennt auch Schleiermachers Spätwerk (vgl. Apol I, 107. 202. 214).

[32] Vgl. KE 3 § 6; *Fr. Schleiermacher*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Berlin 1799) 37–115; *ders.*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, hrsg. v. M. Redeker, I (Berlin 1960) 171–184 §§ 23–35. – Drey unterscheidet (Apol I 107 nota) im Werke Schleiermachers den Religionsbegriff der Reden über die Religion (mehr „Bewußtsein der Abhängigkeit") von dem der Dogmatik (mehr „Gefühl und Frömmigkeit").

[33] *P. Seifert*, Die Theologie des jungen Schleiermacher (Gütersloh 1960) 73.

[34] Vgl. KE 3 § 6.

[35] Vgl. KE 4 f. § 7.

stimmt, ohne daß es eine intellektuelle Form dieses Gefühls gäbe [36]. Drey sieht sich von der zeitgenössischen Philosophie aufgefordert, die Objektivität der Wahrheit des christlichen Dogmas vor dem Irrationalismus und Agnostizismus zu schützen.

II) Die Kantkritik Schellings als Voraussetzung des Dreyschen Systems

Um die *Wurzeln* des Dreyschen Systems im einzelnen nachzuweisen, bedürfte es verschiedener Detailvergleiche, wie sie J. R. Geiselmann zwischen Dreys theologischer Erstlingsschrift „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie" (1812) und Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803) anstellt [37]. Wir beschränken uns hier auf eine kurze Skizze der Schellingschen Identitätsphilosophie, entwickeln den Dreyschen Systemgedanken der Reich-Gottes-Idee, stellen Ähnlichkeiten zwischen Schelling und Drey fest, erklären aber nicht die Herkunft dieser Ähnlichkeiten [38]. Dabei soll entgegen Geiselmann [39] nicht ausgeschlossen sein, daß Drey über die Identitätsphilosophie Schellings hinaus – ob direkt oder indirekt [40] – auch dessen Spätphilosophie gekannt hat.

1) Die Identitätsphilosophie Schellings

Die Erstlingswerke Schellings „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie" (1794) und „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (1795) sind zwar weithin von der Wissenschaftslehre Fichtes abhängig. Doch tritt schon in ihnen das entscheidende Charakteristikum Schellingscher Philosophie hervor: Schelling greift die transzendentale Frage Kants auf, anerkennt, daß Kant eine Form aller Philosophie begründet hat, vermißt wie Fichte die Begründung der Einzelformen in einem höchsten Prinzip und beantwortet daraufhin die transzendentale Frage Kants metaphysisch [41].

„Daß es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, daß es gar nie Objekt werden könne. ... Beim Unbedingten muß das Prinzip seines Seins und das Prinzip seines Denkens zusammenfallen. ... Es ist, indem es gedacht wird, und es

[36] Vgl. *W. Dilthey*, Leben Schleiermachers: Gesammelte Schriften, hrsg. v. M. Redeker, XIV/1 (Göttingen 1966) 141.

[37] *J. R. Geiselmann*, Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch J. S. von Drey: ThQSchr 111 (1930) 61–64.

[38] Solche Ähnlichkeiten können auf dem Einfluß fremder Autoren, aber auch der geistigen Verwandtschaft zweier eigenständiger Denker beruhen.

[39] Vgl. *ders.*, Lebendiger Glaube, 128–131.

[40] In Dogm III 56 findet sich die Randnotiz: „N^{b}. Fr. Baaderi iudicium de hac idea dogmaticae substructa. Spec. Dogm. I vorl. s. Vorrede." – Drey muß also die Vorlesungen des vornehmlich vom späten Schelling beeinflußten Baader gekannt haben.

[41] Vgl. *M. Schröter*, Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" (München 1908) 12 f.

wird gedacht, weil es ist; deswegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es sich selbst denkt. Es ist also, weil es nur sich selbst denkt, und es denkt nur sich selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst – aus absoluter Kausalität – hervor." [42]

Dem absoluten Ich Fichtes macht Schelling den Vorwurf, die Zweiheit von Subjekt und Objekt nicht eigentlich vereint, sondern in einen der beiden Pole, die reine Subjektivität, aufgehoben zu haben. In der Gegenüberstellung von Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie [43] als zweier gleichberechtigter Grundwissenschaften erkennt Schelling Objektivität und Subjektivität als zwei gleich notwendige Pole der Wirklichkeit. Die 1801 erschienene Schrift „Darstellung meines Systems der Philosophie" will die Zweiheit von Subjekt und Objekt aus einer vorgängigen Identität begreifen [44], aus einem absoluten Einheitspunkt, „der beides zugleich und keines von beiden ist, da er als reine Identität ihrer Differenz vorausliegt" [45]. Schelling hat diesen Einheitspunkt „im Laufe seines Lebens mit verschiedenen Namen mehr umschrieben als erklärt: Intellektuelle Anschauung, absolute Vernunft, reines Denken, Ekstase, reales Verhältnis des Menschen zu Gott" [46].

Immer wieder versucht er das, was er intellektuelle Anschauung nennt, zu explizieren.

„Unbedingt heißt, was schlechterdings nicht zum Ding, zur Sache werden kann. ... Aber ein solches ist nur das Ich, und umgekehrt, das Ich ist, was an sich nichtobjektiv ist. ... Das Ich ist reiner Akt, reines Tun, was schlechthin nichtobjektiv sein muß im Wissen, eben deswegen, weil es Prinzip alles Wissens ist. Soll es also Objekt des Wissens werden, so muß dies durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen. Dieses Wissen muß a) ein absolutfreies sein, eben deswegen, weil alles andere Wissen nicht frei ist, also ein Wissen, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittlung von Begriffen führen, ...; b) ein Wissen, dessen Objekt nicht von ihm unabhängig ist, also ein Wissen, das zugleich ein Produzieren seines Objekts ist – eine Anschauung, welche überhaupt frei produzierend, und in welcher das Produzierende eins und dasselbe ist. Eine solche Anschauung wird im Gegensatz gegen die sinnliche, welche nicht als Produzieren ihres Objekts erscheint, wo also das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist, intellektuelle Anschauung genannt. Eine solche Anschauung ist das Ich, weil durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst (das Objekt) erst entsteht. Denn da das Ich (als Objekt) nichts anderes ist als eben das Wissen von sich selbst, so entsteht das Ich eben nur dadurch, daß es von sich weiß; das Ich selbst also ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) produziert." [47]

---

[42] *Fr. W. J. Schelling*, Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795), I 967.

[43] Vgl. *ders.*, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799), III 1–268; *ders.*, System des transzendentalen Idealismus (1800), III 327–634.

[44] Vgl. *ders.*, Darstellung meines Systems der Philosophie (1801), IV 117.

[45] *E. Coreth*, Identität und Differenz: Gott in Welt (= Festgabe Karl Rahner), I (Freiburg–Basel–Wien 1964) 166.

[46] *W. Kasper*, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (Mainz 1965) 51.

[47] *Schelling*, System des transzendentalen Idealismus (1800), III 368 f.

In einem absoluten Akt der Selbstbestimmung wird das Ich produzierend sich zum Objekt. „Dieses produzierende löst sich von dem bloß idealen (= Intelligenz) Ich gleichsam ab und kann jetzt nie wieder ideell werden, sondern ist das ewig und absolut Objektive für das Ich selbst.[48] Indem das Ich in der reinen Anschauung seiner selbst produktiv wird, ist es Subjekt und Objekt, ideal und real, das Ganze in absoluter Identät. Diese absolute Identität ist als Abstraktion von allem bloß Subjektiven und Objektiven absolute Vernunft, totale Indifferenz des Subjekts und Objekts. Soll aber das ganze Universum Ausfluß dieser absoluten Vernunft sein, so muß die totale Indifferenz des Subjekts und Objekts, dieses Ansichsein der Vernunft, sich differenzieren von der Einheit in die Vielheit, vom Ansichsein zur Erscheinung, vom Absoluten zur Welt. Diese Differenzierung bedeutet keine Scheidung in Subjekt und Objekt, da die totale Indifferenz von Subjekt und Objekt Bedingung der Möglichkeit ihrer Differenzierung ist und somit letzterer immer vorausliegt. Vielmehr sind alle Teile des Universums zugleich subjektiv und objektiv, ideal und real, wobei der Anteil des einen oder des anderen jeweils überwiegt. Schelling veranschaulicht sein Identitätssystem durch ein Schema, eine Gerade, deren Mittelpunkt die schlechthinnige Subjekt-Objekt-Indifferenz bedeutet und deren Enden die höchstmögliche Steigerung des subjektiv-idealen bzw. objektiv-realen Faktors darstellen[49]. Die beiden Weltreihen des Endlichen sind, was den subjektiv-idealen und objektiv-realen Faktor betrifft, einander streng proportional. Diese Reihen bestehen aus lauter sogenannten „Potenzen“[50], deren Gesamt das Subjekt-Objekt-Indifferenz-Totum ist[51]. Eine besondere Stellung nimmt in diesem Universum als mit Vernunft und Freiheit begabtes Wesen der Mensch ein. Er ist die Potenz, in der der subjektiv-ideale Faktor am meisten überwiegt. Die Endlichkeit alles Seienden, die objektiv-reale Seite alles Seienden, ist dem menschlichen Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig. Die Erkenntnis der Dinge aber in ihrem Ansichsein, in ihrer Repräsentanz Gottes[52], des Ganzen, der absolu-

[48] Ebd. III 534. – Vgl. *J. Barion*, Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung = Abhdlgn. z. Philos. u. Psychol. d. Religion 22 (Würzburg 1929).

[49] Vgl. *Schelling*, Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft (1806), VII 184.

[50] Nur das Absolute bzw. Gott ist das schlechthin Potenzlose. Die einzelne Potenz besitzt ihr eigentliches Sein nicht in sich selbst, sondern in der absoluten Identität von Subjekt und Objekt, deren adäquate Explikation nur die Totalität aller Potenzen ist. – Dazu: *Schelling*, Aus den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft (1806), VII 185–187.

[51] Vgl. ebd. VII 185 f.

[52] Die absolute Identität wird von Schelling bereits in den ersten Anfängen seiner Identitätsphilosophie als göttlich beschrieben. Dazu: *H. Fuhrmans*, Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus (Düsseldorf 1954) 34f.

ten Identität, die Erkenntnis dieser „Unendlichkeit" der Dinge ist immer noch zu erfüllende Aufgabe der Vernunft des Menschen:

„Der Mensch, das Vernunftwesen überhaupt, ist hingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu sein: Aus ihm, aus seiner Tätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen, empfängt; das Vernunftwesen soll das Bild derselben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, demnach im Idealen ausdrücken." [53]

In seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" deutet Schelling die christliche Trinitätslehre so, „daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet." [54] Es entsteht neben der ursprünglichen Differenzierung des einen Indifferenten eine rückläufige Indifferenzierung des Differenten in dem Sinne, daß das Endliche das differenzierte Unendliche und das Unendliche das indifferenzierte Endliche ist. J. Habermas [55] und W. Kasper [56] haben das lebenslange Ringen Schellings um eine Vermittlung von Absolutum und Geschichte in seinen verschiedenen Stadien dargestellt. In der Identitätsphilosophie geht das Absolute nicht in die Geschichte ein, sondern Geschichte ist hier die Weise, wie das Absolute dem Menschen offenbar wird, ohne von ihm objektiviert zu werden [57]. Die absolute Identität, diese Abstraktion von allem Subjektiven und allem Objektiven, diese totale Indifferenz, „in welcher gar keine Duplizität ist und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseins Duplizität ist, nie zum Bewußtsein gelangen kann" [58], diese „unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind" [59], kann als solche nicht Objekt des Wissens [60], sondern immer nur Gegenstand des Glaubens sein. Für die Geschichte bedeutet dies, daß sie ein asymptotischer, unendlicher Prozeß der Offenbarung des Absoluten durch die Vernunft des Menschen ist. Zwar ist der ganze Prozeß der Geschichte durch das Absolute in Form einer sich in Gesetzmäßigkeit äußernden

---

[53] *Schelling*, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802), V 218.
[54] Ebd. V 294.
[55] *J. Habermas*, Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken (Bonn 1954).
[56] *W. Kasper*, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (Mainz 1965).
[57] Vgl. ebd. 80.
[58] *Schelling*, System des transzendentalen Idealismus (1800), III 600.
[59] Ebd.
[60] Vgl. *G. Mehlis*, Die deutsche Romantik (München 1922) 208.

Vorsehung umfaßt [61], doch hebt diese Vorsehung die menschliche Freiheit nicht auf [62], weil die Geschichte endlos ist.

„Der Gegensatz zwischen der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit ist notwendig ein unendlicher, denn wäre er je aufgehoben, so wäre auch die Erscheinung der Freiheit aufgehoben, welche einzig und allein auf ihm beruht. Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Synthesis, d. h. wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung, vollständig entwickelt hätte." [63]

2) Der Theozentrismus der Dreyschen Reich-Gottes-Idee

Drey beginnt seine „Kurze Einleitung" mit fünfzehn Paragraphen über das Wesen der Religion. Der erste Satz lautet: „Aller Glaube und alles Wissen ruht in der dunkel gefühlten oder deutlich erkannten Voraussetzung, daß alles Endliche, was da ist, aus einem ewigen und absoluten Grunde nicht nur hervorgegangen, sondern auch mit diesem seinem zeitlichen Sein und Leben noch in jenem Urgrunde wurzelt und von ihm getragen wird." [64] Mit dieser programmatischen Feststellung verschreibt der Autor sich einem strengen Theozentrismus [65]. Gott ist die absolute [66] Identität [67] des absolut Idealen (= Omniscientia [68]) und absolut Realen (= substantia absoluta [69]). Und daraus folgt, daß er, indem er zunächst denjenigen erkennt, den niemand kennt, sich selbst, zugleich alles erkennt, was ist [70], ja, indem er dies alles erkennt, es schaffend zugleich setzt [71], weil die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Intellektes ein Objektivsetzen all des-

[61] Vgl. *Schelling*, System des transzendentalen Idealismus (1800), III 601.

[62] Vgl. *W. Marx*, Grundbegriffe der Geschichtsauffassung bei Schelling und Habermas: PhilosJb 81 (1974) 57.

[63] *Schelling*, System des transzendentalen Idealismus (1800), III 602.

[64] KE 1 § 1.

[65] Dogm I 27 f.

[66] Ebd. 42.

[67] Der innere Widerspruch der Schellingschen Identitätsphilosophie besteht darin, daß das Absolute nur als Sich-Offenbarendes das Absolute ist. Dieser Widerspruch zwingt den späten Sch. zum Übergang von der negativen zur positiven Philosophie, vom Pantheismus zum Personaltheismus, von der Religion als Bindung des Absoluten an die Vernunft zur Religion als Bindung der Vernunft an das Absolute. Was die Vernunft als solche zu erreichen vermag, ist lediglich die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit des Absoluten. Diese Erkenntnis des späten Sch. setzt Drey schlechthin voraus: Um das Absolute in seinem wirklichen Sein zu erreichen, muß die Vernunft über sich hinausschreiten und das Sein des Absoluten sich selbst voraussetzen als das Sein vor allem Denken. – Dazu: *Schelling*, Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der rein rationalen Philosophie, XI 563–567; *ders.*, Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie, XIII 162 f.

[68] Dogm I 29.

[69] Ebd.

[70] „Cum haec infinita intellectus divini perfectio omniscientia dicitur, iuvat hic addere e sacris litteris multiplicem et lucidam illius descriptionem. Novit itaque Deus, quem nemo alius novit, semetipsum primum novit etiam omnia, quae sunt, licet minima sint et nobis occultissima, et novit, antequam esse nobis incipiant; . . ." (Dogm III 130).

[71] „Quoniam altera vis spiritus volendo cernitur, id etiam Dei esse proprium dicimus, ut velit et iubeat esse, quae cognoscit" (Dogm III 131).

sen in sich schließt, was Gegenstand seines Erkennens bzw. Wissens ist. Was die Identitätsphilosophie Schellings einfach voraussetzt, daß Gott nie ohne Welt ist [72], das erklärt Drey mit der Untrennbarkeit von Gottes- und Reich-Gottes-Idee [73]. Drey erwähnt die Reich-Gottes-Idee erstmals in seinem Tagebuch II (1812–15), in dem er sich im wesentlichen auf eine Darstellung der Gedanken B. Galuras beschränkt. Spezifische Züge seiner eigenen Auffassung von der Reich-Gottes-Idee treten in Tgb II 161–170, Tgb III 55 oder Tgb V 66 hervor. Ob Drey sich allerdings die in Tgb V 66 aus F. K. Felders Literaturzeitung von 1817 exzerpierte Kritik an dem Freiburger Dogmatiker Schnappinger zu eigen macht, kann nur vermutet werden.

Für Drey ist alles, was ist, Offenbarung Gottes: Das erste Kapitel des zweiten Teiles der dritten Dogmatikhandschrift trägt die Überschrift: „Deus in mundo manifestus regnum sibi parat." [74] Die „Einbeziehung der Schöpfung in die Periodisierung des Reiches Gottes" [75] hebt die ersten Dogmatikentwürfe Dreys von der traditionellen Dogmatik ab. Aber Schöpfung ist bei Drey alles andere als eine pantheisierende Emanation. Hier unterscheidet er sich grundlegend von der Identitätsphilosophie Schellings [76], in der das Endliche das differenzierte Unendliche und das Unendliche das indifferenzierte Endliche ist. Drey definiert Schöpfung und Offenbarung als Darstellung des göttlichen Wesens in einem anderen, das nicht Gott ist [77]. Wenn Drey schreibt: „Das Reich Gottes, objektiv gefaßt, ist das Universum, die Welt" [78], so ist das Reich Gottes als Idee göttlich, seine Realisierung im Universum aber die Darstellung des göttlichen Wesens in dem, was nicht göttlich ist.

---

[72] Vgl. *H. Fuhrmans*, Philosophie der Weltalter, 42.

[73] „Articulus Primus praeliminaris Partis Secundae agit de idea regni caelestis, qualis ab aeterno fuit in Deo, et de successione periodorum quibus Deus hoc regnum in mundo manifestum fecit" (Dogm I 17).

[74] Dogm III 189. – Drey hatte zunächst in Anlehnung an Dogm I 70 und Dogm II 189 f. den Titel „De Deo omnium rerum auctore et rectore" gewählt, diesen dann aber durch den im Text genannten ersetzt, um entsprechend der Gesamtkonzeption von Dogm III weniger die Relationen zwischen Gott und seiner Schöpfung, als vielmehr die Schöpfung als Offenbarung Gottes zu betonen.

[75] *Fr. Schupp*, Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey = Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät Innsbruck 5 (Innsbruck 1970) 85.

[76] Von vornherein geht Drey anders als Schelling von einem frei schaffenden Gott und nicht von der menschlichen Vernunft aus. Das schließt jedoch nicht aus, daß auch er mit dem Problem des späten Sch. gerungen hat, mit der Frage nämlich, wie sich die Freiheit des Schöpfers mit der Notwendigkeit der Schöpfung vereinbaren lasse. Dazu: Dogm I 33; Dogm III 132 § 38; Artikel „Schöpfung": Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der kath. Theologie, hrsg. v. J. Wetzer – B. Welte, IX (Freiburg 1852) 765.

[77] „Finis creationis est regnum Dei perfectionum divinarum manifestatio ad extra in systemate rerum non divinarum" (Dogm I 74). Vgl. KE 10 § 16.

[78] Dogm III 63 Randbemerkung.

3) Die Realisierung des Reiches Gottes

Mitte der Schöpfung ist als Ebenbild Gottes [79] der mit Vernunft begabte Mensch, berufen, Partner Gottes zu sein in der Verwirklichung des Reiches Gottes, das ja erst dann Offenbarung Gottes ist, wenn es vom Menschen erkannt wird.

„Zu seiner Vollgestalt gelangt das Reich Gottes im endlichen Raum in dem Maß, als die mit der Schöpfung anhebende objektive Offenbarung Gottes in den Geschöpfen subjektiv wird, d. h. als der Mensch als die Mitte zwischen dem Körperlichen und Geistigen – insofern ist er die geschöpfliche Analogie zur Identität des Idealen und Realen in Gott und folglich Bild und Gleichnis Gottes – seine Gebundenheit an den Urgrund aller Dinge und die ihm ob seiner Stellung und Gebundenheit zugewiesene Aufgabe ergreift und bejaht." [80]

Hier wird die Abhängigkeit Dreys von Schelling augenfällig. Der Mensch ist berufen, am Offenbarungswerk Gottes mitzuwirken. Immer schon umfaßt von der allumfassenden Vorsehung Gottes, umgriffen von der moralischen Weltordnung [81], die die Idee des Gottesreiches ist, kann der Mensch dennoch frei [82] sein Wesen realisieren oder sich ihm verschließen. Geschichte ist zugleich Plan der Vorsehung Gottes und raumzeitliche Selbstverwirklichung des Menschen [83]. Die Geschichte ist Offenbarung Gottes selbst, weswegen, so Drey, Bibel und Kirchenväter „die Trinitätslehre weniger auf das Wesen Gottes als auf die Welt und das Reich Gottes beziehen." [84] Die „Vielfachheit Gottes in sich selbst ist die conditio sine qua non und zugleich der Grund (causa) jener äußeren Vielfachheit, mit der er uns gegenübertritt." [85] Im fünften Band seiner Tagebücher schildert Drey die Erscheinung des Reiches Gottes als den geschichtlichen Dreischritt von Schöpfung, Sündenfall, Erlösung und Vollendung [86]. Die Reich-Gottes-Idee als der Systemgedanke Dreys begreift in sich die gesamte Lehre von Gott, von der Welt und ihrem Verhältnis zu Gott. Die Idee des Reiches Gottes trägt alle anderen christlichen Ideen in sich und läßt sie aus sich hervorgehen. Durch das Erlösungswerk Christi „ist

---

[79] Vgl. Apol I 105; Dogm III 197. 281; ThQSchr 30 (1848) 486 f.

[80] *J. Rief*, Reich Gottes und Gesellschaft nach Joh. Seb. Drey und Joh. B. Hirscher = Abhdlgn. z. Moraltheol. 7 (Paderborn 1965) 131.

[81] Vgl. KE 176 § 264 nota; ThQSchr 1 (1819) 26.

[82] Vgl. KE 11 § 19; ThQSchr 17 (1835) 201.

[83] „Von Schelling leitet sich bei Drey nicht nur der in der Transzendentalphilosophie beheimatete Begriff der Geschichte als der Einheit von Notwendigkeit und Freiheit her, sondern auch die Verpflichtung zu einer geistigen ‚Konstruktion' der Geschichte nach der an ihr anschaubaren Idee, wofür Schellings ästhetischer Idealismus die Quelle ist" *(L. Scheffczyk*, Der Weg der deutschen katholischen Theologie im 19. Jahrhundert: ThQSchr 145 [1965] 276).

[84] Tgb V 50 (Geist 146). – Dazu: *P. Hünermann*, Der Reflex des deutschen Idealismus in der Theologie der katholischen Tübinger Schule: PhilosJb 73 (1965/66) 60.

[85] Dogm I 68.

[86] Vgl. Tgb V 50 f. (Geist 146).

die ursprünglich im Universum ausgedrückte, dem ersten religiösen Gefühle zu Grund liegende, während der Herrschaft des Egoismus verkannte Idee eines Reiches Gottes wieder anerkannt, sowohl theoretisch als praktisch. Diese Idee erscheint daher auch als die oberste, als diejenige Idee des Christenums, die alle anderen in sich trägt und aus sich hervorgehen läßt; und Christus, der ihre Anerkennung allgemein bewirkt, ist darum auch das sichtbare Haupt des Reiches, so wie dessen sichtbare Darstellung und sinnliche Wahrnehmung die Kirche ist." [87] Die Kirche ist „die reale Anschauung des Reiches Gottes, wie dasselbe im Lehrbegriff auf ideale Weise angeschaut wird" [88]. Die in der Apologetik weiter ausgefaltete Ekklesiologie Dreys hebt diesen Gedanken immer wieder hervor [89].

4) Das besondere Anliegen Dreys

Drey ist sich bewußt, daß der Reich-Gottes-Begriff ein Modewort seiner Zeit ist [90]. Er distanziert sich von einer rein modeverhafteten Verwendung dieses Begriffes [91], betrachtet die Reich-Gottes-Idee aber dennoch als die von Schrift und Tradition belegte Grundidee des Christentums [92]. Zwar ist er nicht unabhängig von den Reich-Gottes-Begriffen der zeitgenössischen Theologie, doch verbindet sich mit seiner Rezeption der Reich-Gottes-Idee vornehmlich ein wissenschaftstheoretisches Interesse, die Umprägung des biblichen Begriffes „zu einem Systemgedanken der ganzen Theologie" [93], die Darstellung der Theologie als Wissenschaft bei gleichzeitiger Überwindung der einleitend von uns skizzierten Kantschen Kritik.

Indem Drey den Begriff des Reiches Gottes aus Schrift und Tradition eruiert, in diesem Begriff die allgemeine Verbindung und wahre Gebundenheit aller Dinge an ihren Urgrund auf eine Formel bringt [94] und dem als Höhepunkt aller Offenbarung beschriebenen Christentum die Aufgabe zuteilt, die vor dem Sündenfall durch das Universum verkörperte Verbindung aller Dinge mit Gott neu in der Kirche zu realisieren [95], wird ihm die Reich-Gottes-Idee zur Ermög-

---

[87] KE 19 § 32.

[88] Rez. zu *M. Dobmayer*, Theologia dogmatica tom. I et II, Solisbaci 1818: ThQSchr 1 (1819) 437 f.

[89] Vgl. Apol I 382; Apol II 304; Apol III 227. 278.

[90] Vgl. Dogm III 54–56.

[91] „Primus autem ad explicandum omnem historiam sacram adhibuit ideam regni divini Joh. Jac. Heß in libro: Von dem Reiche Gottes. Ein Versuch über den Plan der göttlichen Anstalten und Offenbarungen. II Tom. – Ad reformandam vero theologiam ipsam usus est primo feliciter eadem idea" (Dogm III 55 f.).

[92] Vgl. Dogm III 46–49.

[93] *Fr. Buuck*, Zur Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts: Schol 18/19 (1943/44) 57.

[94] Vgl. Dogm III 11 Randbemerkung.

[95] Vgl. KE 176 § 264 nota 1.

lichung einer Theologie als Wissenschaft, einer Theologie, deren Aussagen den „Charakter von Notwendigkeit und Wahrheit“ [96] tragen. Nur der Nachweis des im Lehrbegriff ideal und in der Kirche real dargestellten Verbundenseins aller Dinge und Menschen durch ihre gemeinsame Bindung an einen gemeinsamen Urgrund „vermag das menschliche Leben und mit ihm die Inhalte christlichen Glaubens davor zu bewahren, daß die Diskontinuität als ihre Wesenssignatur angesehen und damit einem positivistischen und relativistischen Denken Tür und Tor geöffnet wird.“ [97] Ganz im Sinne Kants fordert Drey von einer wirklichen Wissenschaft synthetische Urteile a priori [98]. Diese sind aber entgegen Kant für ihn deshalb möglich, weil sein in der Reich-Gottes-Idee wurzelndes System kein bloßes System der Erkenntnismethode, sondern der Gegenstände des Systems selbst ist:

„Durch die absolute Notwendigkeit und Wahrheit, die die Idee eines Reiches Gottes vor der Vernunft hat, erlangen auch alle Erscheinungen derselben in der Geschichte der Menschheit, alle Lehren des Christentums, welche die Geheimnisse (den Plan und die Organisation des Reiches) in derselben Geschichte aufdecken und erklären, den gleichen Charakter von Notwendigkeit und Wahrheit.“ [99]

Wie Schelling die menschliche Vernunft als Abbild der absoluten Identität von Subjekt und Objekt, von Idealität und Realität beschreibt, so ist für Drey der vernunftbegabte Mensch Ebenbild Gottes. Drey überwindet Kant mit Hilfe Schellings, indem die Vernunft zum Vermögen unmittelbarer Anschauung der Ideen am empirisch bzw. historisch Gegebenen wird (intellektuelle Anschauung) [100]. Eusebius Scharl spricht vom gnoseologischen Charakter der Reich-Gottes-Idee Dreys [101]. „Die Vielheit der Aussagen und Einzeldaten, wie sie der christliche Glaube darbietet, erhält durch die Reich-Gottes-Idee jenes Zentrum, von dem her der Wald der Dinge zu einem geordneten Ganzen im Sinne des Systems sich lichtet.“ [102] Drey unterscheidet eine historische und eine wissenschaftliche Konstruktion [103]. „Es ist nicht so fast der Stoff, als vielmehr die Form des Wissens, was sie unterscheidet; denn dasselbe, was zuerst auf dem Wege geschichtlicher

---

[96] KE 41 § 65. „Die Form, die die Notwendigkeit samt ihrem Prinzip ausspricht, ist die wissenschaftliche Form, diejenige, die nur die Notwendigkeit ohne das Prinzip ausspricht, ist die Kunst-Form“ (Dogmensystem § 1; Geist 247).

[97] *J. Rief*, Reich Gottes und Gesellschaft, 108.

[98] Vgl. KE 34 § 56.

[99] KE 41 § 65.

[100] KE 28 § 46.

[101] Vgl. *E. Scharl*, Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der Sittlichkeit in der Moraltheologie Joh. Bapt. v. Hirschers († 1865) = Studien z. Gesch. d. kath. Moraltheol. 6 (Regensburg 1958) 134 f.

[102] *J. Rief*, Reich Gottes und Gesellschaft, 149.

[103] Vgl. KE 33 f. § 56.

Studien gefunden wird, wird ... auf dem Wege wissenschaftlicher Konstruktion in ein System gebracht, dasselbe Christentum." [104] Drey spricht von einer historischen Propädeutik der wissenschaftlichen Konstruktion [105]. Wissenschaftliche Konstruktion ist ihm gleich Schelling „die Darstellung des Allgemeinen im Besonderen in der Einheit" [106], wobei die Form der Konstruktion „zugleich das Wesen des Konstruierten selbst" [107] ist. Organ der wissenschaftlichen Konstruktion ist die Vernunft [108], die das in der Schöpfung in den Menschen gelegte Gefühl der Bindung an einen absoluten Urgrund [109] mittels der immer nur von außen (im empirisch-historisch Gegebenen) ergehenden Offenbarung Gottes [110] zur Idee erhebt, zu der alle Ideen in sich begreifenden Grundidee vom Reiche Gottes, die nichts anderes ist „als die intellektuelle Form jenes Gefühls, in dem die Bindung alles Endlichen an den ewigen und absoluten Urgrund ins Bewußtsein tritt, ..." [111] Mit anderen Worten: Die wissenschaftliche Konstruktion beginnt mit dem Aufweis des empirisch-historisch Gegebenen (= historische Propädeutik) und erhebt sich mittels dieses ihres Gegenstandes in der intellektuellen Anschauung der Vernunft zu den Ideen als den ewigen und unveränderlichen Wahrheiten, unter denen allein wir die Welt des Historisch-Empirischen als notwendig begreifen. Da nun die intellektuelle Anschauung der Vernunft, will sie sich mitteilen, das Unendliche (die Idee) mittels des Endlichen darstellen muß, ist sie an die Begriffe des abstrahierenden Verstandes verwiesen [112]. Während in der Idee Form und Wesen ihres Inhaltes identisch sind [113], ist der Begriff eine der Zeit unterworfene Abstraktion, die sich der Idee anzunähern sucht, ohne sie je zu erreichen [114]. Übertragen auf die Theologie müßte dies den Rückzug in die Innerlichkeit der intellektuellen Vernunftanschauung bedeuten, wenn sich nicht durch die aus der gemeinsamen Bindung aller Dinge und Menschen an einen gemeinsamen Urgrund entwickelnden Verhältnisse [115] jener lebendige Organismus [116] bildete, der „die jeweilige Präsenz des Reiches Got-

[104] KE 41 f. § 66.
[105] KE 42 § 66.
[106] *Schelling*, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803), V 252. Vgl. KE 41 § 65.
[107] Ebd. V 253. Vgl. KE 33 f. §§ 54–56.
[108] Vgl. ThQSchr 8 (1826) 269 f.
[109] Vgl. KE 3 § 6.
[110] Vgl. Apol I 122 f. 278.
[111] *Fr. Schupp*, Die Evidenz der Geschichte, 135.
[112] „Das Gefühl verendlicht und verleiblicht gibt den Begriff, in der Gestalt des Unendlichen und vergeistigt wird es zur Idee" (Tgb V 18 – wörtl. Zitat Dreys aus einer fremden Rezension).
[113] Vgl. Apol I 122. „Id enim est rem cernere in idea, cum cernitur id, quod semper est simplex et uniusmodi et tale, quale est" (Dogm III 43).
[114] Vgl. Apol I 73.
[115] Vgl. KE 10 § 16. [116] Vgl. Rev 14.

tes" ist, indem er „das Christentum in der Gesalt seines ganzen bisherigen Verlaufes" [117] jeweils gegenwärtig setzt. Dieser Organismus ist die Kirche, in der das Ganze des in der Theologie Darzustellenden für alle Zeiten real gegenwärtig und lebendig ist [118]. Weil sie die lebendige Erscheinung der gesamten historischen Entwicklung des Christentums ist, ist die Kirche Gegenstand aller historischen Propädeutik [119] und „Basis alles theologischen Wissens" [120]. Nur durch den Aufweis ihrer Kirchlichkeit kann die Theologie den Ansprüchen einer Wissenschaft genügen. „Die Kirche ist für den Theologen dasselbe, was für die Rechtswissenschaft der Staat, für die Arzneiwissenschaft der tierische Organismus; der konkrete Ausdruck der Wissenschaft selbst, das, wodurch eine jede positiv wird." [121] Drey spricht, wie erwähnt, vom christlichen Lehr*begriff* als der *idealen* Seite des Reiches Gotes, die in der Kirche real wird [122]. Zwischen Lehrbegriff und Kirche besteht eine Wechselwirkung. Die Kirche entsteht durch das Realwerden eines Idealen, der Reich-Gottes-Idee [123]. Dann aber bildet sich auf der Basis der Kirche und nur in ihr der christliche Lehrbegriff [124]. Und indem der Lehrbegriff Kirche und Offenbarung theoretisch erfaßt, „wirkt er auch wiederum auf die Kirche ein: Die Ausbildung des Lehrbegriffs formt das Selbstbewußtsein der Kirche, beeinflußt die kirchliche Verkündigung und macht den Glauben klarer, fester und überzeugender." [125]

5) *Zusammenfasung*: Der Systemgedanke Dreys als Antwort auf die vier Punkte der Kantschen Kritik

Unter der im dritten Abschnitt dieser Arbeit zu klärenden Voraussetzung einer „prästabilierten Harmonie" zwischen göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft bietet der Systemgedanke Dreys eine Antwort auf die einleitend skizzierten vier Punkte der Kantschen Kritik:

a) Da die Anschauung des empirisch bzw. historisch Gegebenen in der Idee dieses empirisch Gegebene nicht nur unter allgemeine Prinzipien ordnet, sondern zugleich objektiv sein Wesen erfaßt, sind für Drey theoretische Wahrheiten im Sinne synthetischer Urteile a priori möglich.

---

[117] KE 43 § 69.
[118] Vgl. KE 29 § 47.
[119] Vgl. KE 43 § 69.
[120] KE 33 § 54.
[121] Ebd.
[122] Vgl. ThQSchr 1 (1819) 437 f.
[123] Vgl. KE 181 § 268.
[124] Vgl. Rev 32; KE 121 § 179 nota.
[125] *Fr. Laupheimer*, Die kultisch-liturgischen Anschauungen Johann Sebastian von Dreys (= Diss. masch.) (Tübingen 1960) 41.

b) Wenn die gesamte Schöpfung und Geschichte als Realwerden einer Idee erscheinen, setzt alles Tun ein Sein, alles Handeln ein Erkennen, die Moral die theoretische Wahrheit des Dogmas voraus.

c) Da die menschliche Vernunft sich nur durch die von außen (im empirisch und historisch Gegebenen) an sie ergehende Offenbarung zur Anschauung der Ideen erhebt, ist die Aposteriorität der Dinge nicht nur keine Verunmöglichung, sondern im Gegenteil Voraussetzung der Vernunfterkenntnis.

d) Und weil schließlich die gemeinsame Bindung aller Dinge und Menschen an einen gemeinsamen Urgrund in der Kirche einen lebendigen Organismus bildet, der „das Christentum in der Gestalt seines ganzen bisherigen Verlaufes" gegenwärtig setzt, sind der jeweilige Lehrbegriff der Kirche und dessen Ausdruck in einem bestimmten Bekenntnis, obwohl als Darstellung des Unendlichen im Endlichen dem Gesetz der Entwicklung unterworfen, der immer schon authentische Ausdruck der christlichen Wahrheit.

B. Das Dogma als kirchlich vermittelte Offenbarung Christi

I) Versuch einer Definition

Die Einheit von historischer und spekulativer Theologie, die Drey durch den geschilderten Systemgedanken ermöglichen will, gewinnt in seinen Dogmatikentwürfen nur schrittweise Gestalt. Drey ringt mit den Positionen der Aufklärungstheologie. Zwischen seiner an Schelling orientierten Erkenntnistheorie und der konkreten Ausführung seiner Theologie blieb immer ein relativ breiter Graben, der ihn sein erklärtes Ziel, die Vermittlung von Positivität und Notwendigkeit, nie ganz erreichen ließ.

Der folgende Versuch, Dreys Dogma-Begriff auf eine Formel zu bringen, wird den Tübinger auf dem Hintergrund der Aufklärungstheologie zeichnen und so zugleich dessen theologische Eigenleistung sichtbar machen.

1) Drey im Vergleich mit Ph. N. Chrismann (1751–1810)

In Dreys Dogmatikhandschrift aus dem Jahre 1815 wird das Dogma wie folgt definiert: „Est autem dogma christianum, recepto nunc more loquendi, quaevis sententia ad theoriam religionis pertinens ex doctrina institutoque Christi et fide publica sive ecclesiae iudicio et consensu." [126] Demnach ist jedes Dogma theoretischer Bestandteil der Religion, Bestandteil der Lehre Christi und Bestandteil des allgemei-

[126] Dogm I 1.

nen Glaubens der Kirche. Jedes Dogma umfaßt eine materiale und eine formale Komponente, das Enthaltensein in der Offenbarung Christi und die Zugehörigkeit zur fides publica der Kirche. Insoweit stimmt der Aufklärungstheologe Ph. N. Chrismann [127] mit Drey überein, wenn er die dreibändige „Règle générale de la foy catholique separée de toutes autres doctrines" des Jesuiten François Véron (1595–1620) zitierend mit § 5 seiner eigenen „regula fidei" (erstmals 1792 in Kempten erschienen) [128] feststellt: „Ex hac regula elucescit, quod dogma fidei nil aliud sit, quam doctrina, et veritas divinitus revelata, quae publico Ecclesiae iudicio fide divina credenda ita proponitur, ut contraria ab Ecclesia tanquam haeretica doctrina damnetur." [129] Wie weit sich Drey und Chrismann aber dennoch unterscheiden, wird deutlich, wenn man ihre Erläuterungen zu dem liest, was genauer zur Offenbarung Christi und was zur fides publica der Kirche zählt.

Johannes Beumer zeigt in seinem Artikel über die Chrismannkritik Kleutgens [130], daß ungeachtet seines relativ ausgewogenen Inspirationsverständnisses Chrismanns Offenbarungsbegriff minimalistischen Tendenzen erliegt [131]. Von einer päpstlichen Unfehlbarkeit gar nicht erst sprechend [132] „verkennt Chrismann die kirchliche Lehrgewalt in bezug auf die mit dem Dogma zusammenhängenden Wahrheiten" [133] und verfällt, indem er die lehramtliche Funktion der Kirche so weit als möglich einschränkt, jenem dogmatischen Minimalismus, der in dem von M. J. Scheeben [134] beschworenen Satz gipfelt: „Illud solum ex libris divinis fide divina credendum est, quod tanquam doctrina revelata refertur, ..." [135]

Im Unterschied zu Chrismann erläutert Drey seine Definition mit Verweis auf die nota 1 des § 94 der Institutiones theologiae dogmaticae Engelbert Klüpfels (1733–1811):

---

[127] Drey beruft sich in seinen Dogmatikentwürfen immer wieder auf E. Klüpfel, M. Dobmayer (vorn. Dogm II), Ph. N. Chrismann (vorn. Dogm I) und auf den Protestanten Chr. Doederlein.

[128] Vgl. *Ph. Lauchert*, Philipp Neri Chrismann: Allgemeine Deutsche Biographie, XLVII (Leipzig 1903) 480.

[129] *Ph. N. Chrismann*, Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum: Theologiae cursus completus, hrsg. v. J.-P. Migne, VI (Parisiis 1865) 882 § 5.

[130] Vgl. *J. Kleutgen*, Theologie der Vorzeit (Münster ²1867) 48–150.

[131] Vgl. *J. Beumer*, Die Regula Fidei Catholicae des Ph. N. Chrismann OFM und ihre Kritik durch J. Kleutgen SJ: FranzStudn 50 (1964) 321–334.

[132] Das formale Element des Dogmas beschreibt Chrismann in § 9 mit den Worten: „Alterum igitur dogmatis requisitum est, ut sit ab Ecclesia universa, vel in Conciliis generalibus repraesentata, vel in orbe dispersa omnibus propositum fide divina credendum" (*Chrismann*, Regula fidei, 884 § 9).

[133] *A. Deneffe*, Dogma. Wort und Begriff: Schol 6 (1931) 528.

[134] Vgl. *M. J. Scheeben*, Die theologischen Zensuren: Der Katholik 49/I (1869) 266.

[135] *Ph. N. Chrismann*, Regula fidei, 907 § 51.

„De conditionibus veri dogmatis, ubi primum doctrina Christi revelantis vel directe, vel indirecte consideratur (dogma explicitum, implicitum)[136]; dein fides publica, ubi examinatur, an solemnis ecclesiae declaratio necessaria sit; nos dicimus, quod publica semel et communi ecclesiarum fide creditur, dogma esse tacitum, sed non declaratum. Adeo qd. assentimur Klupfelis § 94 not. 1." [137]

Dreys Dogma-Begriff ist bedeutend weiter als der Chrismanns [138]. Auch die erst auf dem Wege der Reflexion und Schlußfolgerung ermittelten Wahrheiten erfüllen die Bedingungen eines Dogmas. Und die Kirche ist für jedes Dogma konstitutiv, für das dogma tacitum in der fides publica et communis, für das dogma declaratum in der solemnis declaratio.

2) Drey im Vergleich mit E. Klüpfel (1733–1811)

Wie Dreys fortlaufende Verweise auf Engelbert Klüpfel beweisen, stimmt er mit dem Freiburger Dogmatiker weithin überein [139]. In § 92 der „Institutiones theologiae dogmaticae" Klüpfels heißt es, daß die Katholiken darin übereinstimmten, daß sie unter den Begriff des Dogmas jede Art Lehre faßten, die von Gott geoffenbart über göttliche oder auf die Religion sich beziehende Dinge handelt und durch das Urteil der Kirche oder den sensus communis der Ortskirchen anerkannt bzw. deklariert ist [140]. Klüpfels Definition erlaubt die Anwendung des Begriffes Dogma nicht nur auf die mittelbar geoffenbarten Wahrheiten, sondern, wie er in einer Anmerkung eigens betont, auch auf die agenda et praecepta fidei [141]. Auch für Klüpfel ist die Kirche für jedes Dogma konstitutiv [142]. Doch betont er zugleich, daß

[136] Diese im Original über die Zeile gesetzte Klammer wurde später hinzugefügt, ist aber nicht Bestandteil einer revidierten Definition, da Drey kurz darauf auch im Grundtext mit Verweis auf E. Klüpfel zwischen dogma explicitum und dogma implicitum unterscheidet.

[137] Dogm I 2.

[138] „Ecclesia non gaudet infallibiliter assistentia Spiritus Sancti in docendis recte veritatibus, quae ratione tantum ex revelatis, licet evidenter, concluduntur" *(Chrismann,* Regula fidei, 941 § 99).

[139] Auf den Seiten Dogm II 2–4 wird vierzehnmal der Name Klüpfels genannt.

[140] „. . .; facile tamen consentiunt catholici omnes, vocabulo dogmatis denotari omnis generis doctrinam, divinitus revelatam de rebus divinis, aut ad religionem pertinentibus iudicio ecclesiae, vel communi ecclesiarum consensu agnitam, declaratamve" *(E. Klüpfel,* Institutiones Theologiae Dogmaticae, I [Viennae 1807] 155 § 92). – Über den Offenbarungspositivismus Klüpfels: *Fr. X. Bantle,* Die Ablehnung der Unfehlbarkeit des Papstes durch Döllinger betrachtet im Lichte der dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts: MünchThZ 26 (1975) 373 f.

[141] „Quamquam vero secundum dogmatis descriptionem supra traditam, non ea solum, quae credenda sunt; sed agenda etiam in dogmatum censum veniant; atque praecepta fidei non minus, quam praecepta morum dogmata sint veri nominis; usus tamen invaluit, ut nonnisi ea disciplina, quae in exponendis, statuendisque fidei dogmatis, sive credendis occupatur, dogmatica appelletur" *(Klüpfel,* Institutiones, 155 f. § 92 nota 1).

[142] „Alterum quod spectat; haud satis accurate dicitur, nihil pro fidei dogmate agnosci posse, aut opportere: nisi verbo Dei revelato definitio ecclesiae accesserit; . . ." *(Klüpfel,* Institutiones, 157 § 94). Dazu: *Ph. Schäfer,* Kirche und Vernunft. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit = MünchTheolStudn II. System. Abt. 42 (München 1974) 239. 241 f.

zur Konstitution eines Dogmas nicht notwendig eine ausdrückliche und klare Definition der Kirche bzw. eines allgemeinen Konzils gehört, sondern der Glaubenskonsens und die Zugehörigkeit zur göttlichen Offenbarung zur Begründung eines Dogmas hinreichten [143]. Der oben zitierte Grundtext der Dreyschen Dogma-Definition des ersten Dogmatikentwurfes stimmt mit diesen Ausführungen Klüpfels vollends überein. Aber noch vor dem Jahre 1818 (Entstehen der zweiten Dogmatikhandschrift) korrigiert Drey seine Definition durch eine Randbemerkung zu seiner erwähnten Unterscheidung zwischen dogma tacitum und dogma declaratum. Er bemerkt: „Accedere nimirum debet reflexum ecclesiae iudicium – reflexes Bewußtsein – ut perfecti dogmatis ratio adsit." [144] Damit ist zwar, wie die Übersetzung des Ausdrucks „reflexum ecclesiae iudicium" mit „reflexes Bewußtsein" beweist, nicht für jedes Dogma ein feierliches Lehrurteil gefordert. Doch bedeutet die Randbemerkung, „daß zum Begriff Dogma nicht die schlechthin allgemeine Annahme einer Offenbarungswahrheit im Glauben genüge, vielmehr eine aus der Reflexion auf diesen Glauben hervorgegangene begriffliche Bestimmung dieses Glaubens ... gehören müsse." [145] Geiselmann sieht in dieser Randbemerkung eine entscheidende Wende: „Das zeigt uns mit einem Schlage eine andere Welt ... Wir haben hier bei Drey das erste Zeugnis einer – ganz allgemein ausgedrückt – an der Philosophie des deutschen Idealismus orientierten Umgestaltung der Glaubenswissenschaft." [146] Doch hat Drey schon 1812/13 in seiner bisher nur ungenügend berücksichtigten und ausgewerteten Vorlesung über Dogmengeschichte mit aller Klarheit betont:

„Es wird hier aus der Dogmatik vorausgesetzt, daß jeglicher Glaubenssatz des Christentums nur dadurch zur Würde eines entschiedenen eigentlichen Dogmas erhoben wird, wenn die Kirche, d. h. die Lehrorgane derselben, mit Reflexion und Selbstbewußtsein diesen Satz als allgemeinen der Kirche ausspricht. Denn es kann ein gewisser Satz als ein wahrer in der Kirche, d. h. von einzelnen ihrer Glieder, von mehreren, den meisten oder von allen für wahr gehalten werden, ohne daß die Kirche ihn bestimmt als ihre Überzeugung erkennte, ohne daß sie ihn als einen zum System des Glaubens gehörigen mit Reflexion begriffe. So sind viele Gedanken in mir, ohne daß ich mir ihrer und zwar als meiner bestimmt bewußt würde; es sind noch mehrere Gedanken in mir, ohne daß ich mir deutlich bewußt würde, in welches System und wie sie darein gehören. Wenn wir daher von der Entwicklung gewisser

[143] „...; rectiusque sentiunt, qui pronuntiunt, non requiri necessario ad constitutionem dogmatis expressam disertamque ecclesiae, aut concilii generalis definitionem; sed satis esse fidem, et consensum ecclesiae de doctrina aliqua, seu divinitus revelata. Cum enim ecclesia uti deficere, ita errare in rebus fidei aut morum haudquaquam possit: statuendum est, id, quod tum docentes tum discentes agnoverunt universe tanquam dogma divinum, absque ulla dubitatione ad veritates divinitus traditas merite revocari" (*Klüpfel*, Institutiones, 157 § 94).

[144] Dogm I 2.

[145] *J. R. Geiselmann*, Glaubenswissenschaft: ThQSchr 111 (1930) 74 f.

[146] Ebd. 75.

Dogmen in der Kirche sprechen, so können wir es nicht entwickelt nennen, solange bis wir sie von der Kirche mit Reflexion erkannt, als allgemeinen Kirchenglauben ausgesprochen wissen. – Sie mögen wohl, und müssen sogar, schon früher in ihrer Entwicklung angetroffen werden, aber abgeschlossen ist die Entwicklung jedes einzelnen Dogmas und so des ganzen Systems nur unter der besagten Bedingung." [147]

Man muß zwar vermuten, daß Drey sich des Unterschiedes zwischen seiner eigenen Theologie und der Klüpfels erst allmählich bewußt wird. Das heißt aber nicht, daß er die Grundlagen seiner Theologie erst in Auseinandersetzung mit Klüpfel erarbeitet hat; Tatsache ist, daß der Dreysche Dogmatikentwurf von 1815 Klüpfel auf beinahe jeder Seite bestätigt, während Dogmatik III (1828–1836) sich wiederholt von ihm distanziert [148]. Tatsache ist aber auch, daß die „Programmschriften" [149] und Zeitschriftenbeiträge [150] Dreys die Originalität seines Denkens deutlicher ausdrücken als seine in bestimmte Geleise verwiesenen Dogmatikvorlesungen und Lexikonartikel. Drey setzt sich von einem neugewonnenen Standpunkt aus mit der traditionellen Dogmatik auseinander.

3) Die Frage nach dem Verhältnis von Dogma und Kirche

Spätestens im Jahre 1812 hat der Romantiker [151] Drey den Religions-, Offenbarungs-, Geschichts- und Kirchenbegriff der Aufklärung grundsätzlich überwunden.

In der „Kurzen Einleitung" (1819) ist das einzig gültige Kriterium für ein Dogma die Abgeschlossenheit der Entwicklung des ihm vorausliegenden Lehrbegriffes:

„Was im christlichen Lehrbegriff noch nicht abgeschlossen ist, ist beweglich [152]; da die Abgeschlossenheit das einzige objektiv – für die Kirche – gültige Kriterium der

---

[147] Dogmensystem § 6 (Geist 253).

[148] „Id vero hic contra quorundam et ipsius Klupfelii (Instit. theol. dogm. Tom. I § XCIV) sententiam moneo, cum de iudicio ecclesiae sermo fit, certum quoddam disertae definitionis genus non posse intelligi. Quamvis enim ad id concilii generalis auctoritatem minime requirimus; tamen, si etiam tum docentes tum discentes in ecclesia aliquid tanquam dogma divinum universe agnoverunt, ipse hic consensus animarum acto vel documento aliquo constare debet, ut certitudo habeatur" (Dogm III 5 f.).

[149] Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie (1812); Vom Geist und Wesen des Katholizismus (1819); Kurze Einleitung in das Studium der Theologie (1819).

[150] Grundsätze zu einer genaueren Bestimmung des Begriffes der Inspiration (ThQSchr 1820/21); Der katholische Lehrsatz von der Gemeinschaft der Heiligen, aus seiner Idee und in seiner Anwendung auf verschiedene andere Lehrpunkte dargestellt (ThQSchr 1822); Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott. Ein Beitrag zur Entscheidung der neuesten Streitigkeiten über den Begriff der Offenbarung (ThQSchr 1826).

[151] Vgl. *L. Scheffczyk*, Der Weg der deutschen katholischen Theologie im 19. Jh.: ThQSchr 145 (1965) 274.

[152] Vgl. *Schleiermacher*, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen, hrsg. u. eingel. v. H. Scholz (Leipzig 1910 [fotomech. Nachdr. Darmstadt 1973]), 77 f.

christlichen Wahrheit ist, und der bewegliche Begriff dieses Kriteriums ermangelt, so heißt er in dieser Beziehung Meinung; und insofern unter den Forschenden in der Kirche oder in der Schule darüber noch Uneinigkeit herrscht, Schulmeinung, theologische Meinung." [153]

Der Lehrbegriff (s. Anmerkung 6) ist die in Begriffe des menschlichen Verstandes, näherhin in ein Begriffssystem erhobene geschichtlich-positive Offenbarung. Die Dogmen sind innerhalb dieses Systems der begrifflich abgeschlossene Teil im Unterschied zu jenen Begriffen, die der weiteren Entwicklung bedürfen.

Obwohl diese Arbeit die uns erhaltenen Mitschriften der Vorlesungen Dreys nicht berücksichtigt, sei hier auf eine im Rahmen unseres Themas wichtige Anmerkung Geiselmanns [154] zur Enzyklopädie-Vorlesung Dreys aus dem Jahre 1842 [155] verwiesen: Während in der „Kurzen Einleitung" zwischen dogma explicitum (ohne besonderes Lehrurteil allgemein als abgeschlossen geltender Lehrbegriff) und dogma declaratum (durch besonderes Lehrurteil für begrifflich abgeschlossen erklärtes dogma implicitum) unterschieden wird [156], wendet die uns im Manuskript des stud. theol. Kollmann erhaltene Vorlesung Dreys über die Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften den Begriff „dogma declaratum" auf dogmata implicita und dogmata explicita gleichermaßen an. Sofern die Kollmann-Mitschrift zuverlässig ist, bindet Drey 1842 die Abgeschlossenheit eines Lehrbegriffs in jedem Fall an eine kirchliche „declaratio". Schon Dogmatik III hält unter Beibehaltung der Termini „dogma explicitum" und „dogma implicitum" [157] ein kirchliches Lehrurteil für offenbar ebenso dogmenkonstitutiv wie die Enzyklopädie-Vorlesung: „Est autem dogma, sensu inter catholicos recepto, doctrina quaevis ad religionem pertinens; a Deo maxime per Christum hominibus revelata; adeoque sacrarum literarum vel traditionis vivae testimonio comprobata; et ecclesiae iudicio communem apud credentes auctoritatem nacta." [158] Drey selbst analysiert diese Definition [159] und zählt vier „conditiones sive characteres veri dogmatis" auf, den Religionsbezug, die Zugehörigkeit zur „revelatio proprie sic dicta", Schrift- und Traditionsnachweis und kirchliches Lehrurteil. Von diesen vier Punkten soll noch die Rede sein. Wir halten hier zunächst fest: Die Definition in Dogmatik III zählt das kirchliche Lehrurteil zu den Grundbestandteilen eines Dogmas: „ ... si etiam tum docentes tum discentes in ecclesia aliquid

[153] KE 171 § 258.
[154] Vgl. *Geiselmann*, Glaubenswissenschaft: ThQSchr 111 (1930) 96.
[155] *J. Kollmann*, Mitschrift der Vorlesung des Prof. Drey über die Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften (Tübingen 1842 [Ms. d. Konviktsbibl. Tübingen Nr. Gd 361]).
[156] Vgl. KE 171 § 257.
[157] Vgl. Dogm III 6.
[158] Dogm III 3 f.
[159] Dogm III 4–6.

tanquam dogma divinum universe agnoverunt, ipse hic consensus animorum facto vel documento aliquo constare debet, ut certitudo habeatur." [160]

Der sich steigernde Hinweis Dreys auf die „declaratio (iudicium) ecclesiae" wird schließlich im dritten Band der Apologetik (1847) zu der von W. Schulz [161] vermißten Antwort auf das konkrete „Wie" der authentischen Überlieferung und Entwicklung des christlichen Dogmas. Drey entwickelt eine Unfehlbarkeitslehre, die nur in Nuancen sich von der des Vaticanum I (DS 3050–3075) unterscheidet. Nicht in die mißliche Formel „ex sese, non ex consensu ecclesiae" verfallend, spricht Drey dem Nachfolger Petri nicht als Einzelperson oder Apostelnachfolger, wohl aber als Repräsentant der Einheit der Kirche Unfehlbarkeit zu [162]. Er versteht unter der Unfehlbarkeit der Kirche „die Unmöglichkeit, einen ihrer Zwecke je zu verfehlen, die ihr als der Manifestation des Reiches Gottes von der Vorsehung gesetzt sind." [163] Vermittelt ist diese der ganzen Kirche verheißene Unfehlbarkeit durch die Bischöfe und deren Mittelpunkt, den Papst.

„Das gemeinsame Wirken und Handeln des Papstes und der Bischöfe kann ... in zweifacher Weise stattfinden, entweder indem die beiden Faktoren der regierenden Kirche sich zu gemeinschaftlichen Beratungen und Beschlüssen versammeln oder indem der Eine die gesamte Kirche repräsentierende Faktor – der Papst – seine motivierte Entscheidung ausspricht und die Bischöfe seinem Urteil beitreten." [164]

Dieses Beitreten der Bischöfe ist nicht als formelle Zustimmung gedacht. Drey will sagen, daß der Papst als Repräsentant der kirchlichen Einheit und Spitze des Bischofskollegiums nicht gegen dieses Kollegium und mithin die gesamte Kirche handeln und entscheiden kann. An gleicher Stelle (Apol III 312 f.) unterscheidet er deutlich zwischen dem ordentlichen (Der Papst entscheidet allein unter stillschweigender Voraussetzung der Zustimmung der Bischöfe.) und außerordentlichen (Der Papst entscheidet unter formeller Zustimmung der Bischöfe: Konzil.) Lehramt. Dabei soll hier nicht verschwiegen sein, daß H. J. Pottmeyer in seiner jüngst erschienenen Habilitationsschrift aus Apol III 308 f. eine „entschiedene Ablehnung der päpst-

[160] Dogm III 6.

[161] „In der Beurteilung der Ideen von Drey wird man nicht bestreiten können, daß der Gedanke jenes Durchhaltenden des ursprünglichen Offenbarungsereignisses im Sinne einer organischen Entwicklung etwas Bestechendes an sich hat. Fragt man aber nach dem ‚Wie' dieser Entwicklung, dann erhält man allerdings nur den aus der Romantik stammenden und von Drey immer in neuen Versionen abgewandelten Hinweis auf die Analogie zu einem lebenden Organismus bzw. die auf Schelling fußende dialektische Erklärung der Entwicklung einer Idee" (*W. Schulz*, Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis. Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung = Analecta Gregoriana 173 [Roma 1969] 130).

[162] Vgl. Apol III 310 f.

[163] Apol III 278.

[164] Apol III 311; vgl. Art. „Kirche": Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der kath. Theologie, hrsg. v. J. Wetzer – B. Welte, VI (Freiburg 1851) 107.

lichen Unfehlbarkeit" folgert [165] und an anderer Stelle (ohne Beleg) Drey einer Reihe von Theologen zuzählt, die einen Episkopalismus oder gar Presbyterianismus vertreten [166].

Die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt sich nach Drey zunächst auf die wahre Lehre, ebenso aber auf die „Bewahrung und Verwaltung der Heilsanstalten" [167]. Der Tübinger unterscheidet [168] zwischen der unfehlbaren Bewahrung und Überlieferung der dogmata explicita und der Entwicklung und Erklärung der dogmata implicita. Für beide Arten des Dogmas ist das unfehlbare Lehramt der Kirche konstitutiv (vgl. die Anwendung des Terminius „dogma declaratum" auf dogmata implicita und dogmata explicita in der Enzyklopädie-Mitschrift). Die Kirche ist ein lebendiger Organismus, ein Gefüge von Organen und als solche eine sehr konkrete Antwort auf die Frage nach dem „Wie" der Bewahrung und Entwicklung des christlichen Dogmas. Unser Überblick über die verschiedenen Versuche Dreys, den Begriff des Dogmas zu definieren, zeigt ein Ringen um die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Dogma. Es wird im folgenden darum gehen, Herkunft und Eigenart des Dreyschen Kirchenbegriffes zu klären, um von da aus seine Dogmadefinition näherhin zu verstehen.

Unter Zugrundelegung der zitierten Definition des dritten Dogmatikentwurfes, unter Berücksichtigung der verschiedenen Korrekturen Dreys bis hin zum dritten Band der Apologetik und unter Einbeziehung all dessen, was wir im ersten Kapitel über den theoretisch-spekulativen Charakter der Dogmen ausführten, läßt sich die Dreysche Definition des Dogmas wie folgt wiedergeben:

Dogmen sind in der Form theoretisch-spekulativer Sätze die Religion betreffende, zum System der christlichen Offenbarung gehörende, durch die Schrift oder die lebendige Tradition bezeugte, von der Kirche bewahrte oder entwickelte und vom kirchlichen Lehramt für begrifflich abgeschlossen gehaltene oder erklärte und daher für alle Gläubigen verbindliche Glaubenswahrheiten.

II) Genese und Eigenart des Dreyschen Kirchenbegriffes

1) Die Geschichtsauffassung der Sailerschen Ekklesiologie

Obwohl kein Tübinger selbst Sailer-Schüler war, hat Sailers Denken

[165] *H. J. Pottmeyer*, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts = Tübinger TheolStudn 5 (Mainz 1975) 186.

[166] Ebd. 137. – Zum Vergleich: Apol III 308: „Dagegen ist die Verheißung der Unfehlbarkeit auf den organischen Körper oder die lehrende und regierende Kirche zu beziehen. ... Nun besteht aber dieser organische Körper wesentlich aus zwei Gliedern: den Bischöfen als Amtsnachfolgern der Apostel und dem Papst als Amtsnachfolger des heiligen Petrus im Primat."

[167] Apol III 278.

[168] Vgl. Apol III 294 f.

die Tübinger Schule indirekt beeinflußt [169] oder ist doch wenigstens ein Teil des geistesgeschichtlichen Hintergrundes [170], von dem sich Drey abzeichnet [171]. Sailer war kein Romantiker [172]. Er bleibt seinem Lehrer [173] B. Stattler (1728–1797) mindestens insoweit verhaftet, als seinem Offenbarungsbegriff auch in den Spätschriften keine Vermittlung von Vernunft und Geschichte gelingt [174]. Sailer hat sein Leben lang die Aufklärungstheologie zu überwinden gesucht, ohne sich ganz von ihr zu lösen. Bezeichnenderweise stellt Ph. Funk ihn in den Mittelpunkt seines Buches „Von der Aufklärung zur Romantik".

Der Aufklärung verhaftete Theologen wie Bernhard Galura (1764–1856) und Marianus Dobmayer (1753–1803), die den Begriff des Reiches Gottes zum Zentralbegriff ihrer Dogmatik erheben, verstehen die Realisierung des Reiches Gottes in der Kirche als Werden einer „moralischen Gemeinschaft" [175]. Johannes Weiß betont, daß Kants „Bestimmung des Reiches Gottes als einer ethischen Gemeinschaft der Menschen ... eine bedeutsame Wirkung entfaltet" [176] habe. Nach Kant ersteht diese moralische Gemeinschaft dadurch, „daß der Zweck der Schöpfung entgegen allen Widerständen verwirklicht wird, und zwar durch moralische Gesinnung, deren objektive Notwendigkeit unabhängig von der Erfahrung ‚für sich selber einleuchtet'[177]." [178] Dobmayer spricht analog von der Entstehung des „regnum Dei morale, quo nomine – societas hominum communem religionem profitentium – intelligitur" [179].

Der frühe Sailer (Jugendschrift „Theologiae christianae cum philosophia nexus") ist dieser rein moralischen Auffassung noch deutlich

[169] Vgl. *Ph. Weindel*, Fr. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule: Aus Theologie und Philosophie = Festschr. Fritz Tillmann, hrsg. v. Th. Steinbüchel – Th. Müncker (Düsseldorf 1950), 576 f.

[170] Dreys Pfarrer zu Röhlingen ist der Sailerschüler Joh. Nep. Bestlin (1766–1831), der später zur selben Zeit wie Drey einen Lehrstuhl in Ellwangen erhält. – Dazu: *Ph. Funk*, Von der Aufklärung zur Romantik (München 1925) 63–101.

[171] Vgl. *J. R. Geiselmann*, Zur Einführung: Geist XII.

[172] Vgl. *ders.*, Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet (Stuttgart 1952) 165.

[173] Dazu: *Fr. Buuck*, Zur Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts: Schol 18/19 (1943/44) 54 f.

[174] Vgl. *Ph. Weindel*, Fr. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule, 576.

[175] Vgl. *P. Weins*, Die Reichsgottesidee in der Theologie des 19. Jahrhunderts = Diss. masch. (Freiburg 1919) 36; *A. Reatz*, Marianus Dobmayer und sein theologisches System: ThQSchr 98 (1916) 79; *P. Müller-Goldkuhle*, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Essen 1966) 68 f.; *J. Hemlein*, Bernard Galuras Beitrag zur Erneuerung der Kerygmatik = Freiburger TheolStudn 63 (Freiburg 1952) 115; *H. J. Brosch*, Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule = Beitr. z. neueren Gesch. d. kath. Theologie 3 (Essen 1962) 31.

[176] *J. Weiss*, Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie (Göttingen 1901) 93 f.

[177] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 78.

[178] *J. Rief*, Reich Gottes und Gesellschaft, 51.

[179] *M. Dobmayer*, Systema Theologiae Catholicae, I, hrsg. v. Th. P. Senestréy (Solisbaci 1807) 6 f. § 8.

verhaftet. „Sailer begann mit dem aufklärerischen, seinem Lehrer Stattler verpflichteten Verständnis der Kirche als einer rein sozialethischen Gesellschaft, deren Glieder in Glaube und Sitte übereinstimmen; ...“ [180] Aber mit der Übernahme seiner Dillinger Professur (1784) gerät Sailer unter den wachsenden Einfluß der Erlebnistheologie Jacobis [181]. In seinen Religionskollegien von 1793 setzt er sich mit dem Schrift- und Traditionsverständnis einer Aufklärungstheologie im Sinne Klüpfels auseinander. Sailer glaubt nicht an Klüpfels naive Prämisse [182] eines in sich klaren Schrift- und Traditionsbefundes. „Nicht die Unvollständigkeit der Heiligen Schrift als Offenbarungsquelle ist der Grund, warum die Schrift als Glaubensregel auszuscheiden hat, vielmehr die durch die Schrift heraufbeschworene Gefahr eines individualistischen Verständnisses des Christentums.“ [183] An die Stelle des stummen Buchstabens tritt der „lebendige“ Geist des Schriftinhaltes [184].

Zwar ist der Begriff des Lebens hier zunächst die Unmittelbarkeit inneren Vernehmens und „der Weg von einer am Gefühl und an der Beachtung des Irrationalen orientierten Religiosität bis hin zum Verständnis der Kirche als lebendiger Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Gemeinschaft“ [185] noch sehr weit; immerhin aber stehen bereits in den Religionskollegien Sailers von 1793 [186] die Traditionen nicht mehr neben der Schrift als zweiter Offenbarungsquelle.

„Aus den Traditionen ist die Tradition geworden, und darunter wird der Inbegriff der Glaubens- und Sittenlehre verstanden, wie er durch die viva vox der Lehrverkündigung vermittelt wird und in den Aposteln seinen Ursprung hat. ... Damit ist aber auch die Notwendigkeit einer Auktoritätskirche erwiesen, wenn es zu dem einen feststehenden Glauben in der ganzen sichtbaren christlichen Kirche kommen soll. Die Kirche in ihrem gesetzmäßigen Ausspruch wird damit gesehen als die Form der lebendigen Tradition. Die Kirche ist, wie Sailer mit einem Wort Fénelons sagt, das oracle vivant, das lebendige Sprachorgan Gottes.“ [187]

Sailer gelangt in seinen „Grundlehren der Religion“ [188] von 1805 ([2]1814) zu einer pneumatozentrischen Auffassung der Kirche. Doch

[180] *H. Getzeny*, Die Gemeinschaftsauffassung der Romantik in der frühen Tübinger Schule: HistJb d. Görresgesellschaft 74 (1955) 407. Geiselmann weist bis ins Detail die Abhängigkeit des frühen Sailer von B. Stattler nach: vgl. *Geiselmann*, Von lebendiger Religiosität, 44.52.

[181] Vgl. *Ph. Weindel*, Fr. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule, 576.

[182] Dazu: *W. Rauch*, Engelbert Klüpfel. Ein führender Theologe der Aufklärungszeit (Freiburg 1922) 151.

[183] *Geiselmann*, Von lebendiger Religiosität, 69.

[184] Vgl. ebd. 70.

[185] *J. Rief*, Reich Gottes und Gesellschaft, 310.

[186] Erhalten als Handschrift: Konviktsbibl. Tüb. Nr. Gi 1801.

[187] *Geiselmann*, Von lebendiger Religiosität, 73 f.

[188] Drey verweist auf die Seiten 336–348 dieser Schrift im fünften Band seines Tagebuchs (S. 5), betitelt sie jedoch falsch mit der Bezeichnung „Grundzüge“ statt „Grundlehren“.

wird die Kirche immer noch vom Inidividuum her betrachtet, wenn auch „erlebnistheologisch" vom einzelnen lebendig gläubigen Individuum her. Dieses individualistische Kirchenbild wird erst da überwunden, wo Sailer mit Franz von Baader [189] erkennt, daß Jacobi die Aufklärung nicht überwindet, sondern lediglich an die Stelle einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft eine Religion innerhalb der Grenzen des bloßen Herzens setzt [190]. Für eine geschichtliche Offenbarung ist bei Jacobi kein Platz [191]. Gerade aber um eine Aussöhnung des Erlebnismäßigen mit dem Positiven geht es Sailer. Weil die positiven Lehren Jesu „das Ganze seiner Lehre, das auf Erleuchtung, Heiligung und Beseligung des menschlichen Geschlechtes, . . . , berechnet ist, in einem, alle kommenden Zeitalter und alle Gegenden der Erde umfassenden Institute auszubreiten, fortzupflanzen und zu erneuern" [192] haben, kann die Kirche kein bloßer Verein religiös erweckter Individuen sein, sondern ist ein lebendiger geistlicher Organismus, „das göttlich-menschliche Organ der Fortpflanzung, der Erhaltung, der Verewigung(!) der apostolischen Tradition" [193]. In der Verwendung der Begriffe „Leben" und „Organismus" [194] ist Sailer ein typischer Vertreter romantischer Ekklesiologie. Und doch lehnt Geiselmann es zu Recht ab, ihn als Romantiker zu bezeichnen; denn er spricht von einer „Verewigung der apostolischen Tradition". Gerade um dem alles in Vernunftwahrheiten auflösenden Rationalismus zu begegnen, spielt er die apostolische gegen die nachapostolische Tradition aus [195], ohne zu mer-

[189] *Fr. v. Baader,* Philosophische Schriften und Aufsätze, I (Münster 1831) 154 f. nota 1. – Über die Beziehung Sailer – Baader: *Fr. Hartl,* Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs = MünchTheolStudn I. Hist. Abt. Bd. 18 (München 1970) 19–22.

[190] Dazu: *K. Eschweiler,* Joh. Michael Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland = Festgabe Karl Muth (München 1927) 309; *G. Fischer,* Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi. Der Einfluß evangelischer Christen auf Sailers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant = Untersuchungen z. Theol. der Seelsorge 8 (Freiburg 1955) 165–168.

[191] Vgl. *G. Fischer,* Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 114–128, bes. 118.

[192] *J. M. Sailer,* Grundlehren der Religion (München ²1814) 241.

[193] Ebd. 477.

[194] J. Rief gibt eine kurze Skizze des romantischen Organismusbegriffes: *Rief,* Reich Gottes und Gesellschaft, 252–264. – Dazu: *W. Maurer,* Der Organismusgedanke bei Schelling und in der Theologie der Katholischen Tübinger Schule: Kerygma und Dogma 8 (1962) 202–216.

[195] „13. Daraus erhellet aber auch, daß man nicht die älteste apostolische Tradition der ganzen Kirche aus den späteren Traditionen einzelner Gemeinden, sondern den Werth dieser aus dem Werthe jener bestimmen müsse. 14. Daraus erhellet, daß sich der katholische Theolog selber im Wege umginge, wenn er was anders, als den wesentlichen Inhalt des Depositum fidei apostolicae aus der Tradition erweisen wollte" *(Sailer,* Grundlehren der Religion, 477). – Sailer bleibt hier weitgehend der Traditionsauffassung M. Dobmayers verhaftet: Vgl. *J. Beumer,* Zwischen Aufklärung und Restauration. Die theologische Prinzipienlehre des Marianus Dobmayer: Schol 39 (1964) 388–390.

ken, daß er damit in eben der Sackgasse landet, gegen die er in seinen Religionskollegien polemisiert, wenn er „gegen eine auf der Erklärung der Heiligen Schrift aufgebaute Theologie die Kritik der individuellen Vernunft des Menschen ins Feld" führt „und behauptet, daß diese mit ihren verschiedenen Stufen von Bildung und Unbildung nur eine Vielzahl von Meinungen, keineswegs aber die Übereinstimmung einer objektiv gültigen Schriftdeutung zur Folge habe." [196]

2) Dreys Verhältnisbestimmung von Geschichte und Kirche im Vergleich mit Sailer

Sailers Traditionsauffassung läßt verstehen, warum er die Schellingrezeption in dem 1804 erschienenen dritten Teil der Dogmatik [197] seines Freundes P. B. Zimmer ablehnt [198]. Die Geschichte als Identität von Freiheit und Notwendigkeit verstehend [199] läßt Schelling das geschichtliche Faktum in der intellektuellen Anschauung als Idee objektiv werden. Diese intellektuelle Anschauung setzt aber die empirische Gegebenheit des historischen Faktums voraus. Mit anderen Worten: Die christliche Offenbarung läßt sich nur dann zur Objektivität von Ideen erheben, wenn ihre geschichtliche Gegebenheit unmittelbar anschaulich ist. Auf diese Forderung der Schellingschen Geschichtsphilosophie antwortet Drey, wenn er unter einer Eintragung vom April 1817 im fünften Band seiner Tagebücher schreibt:

„Religion ist die Gebundenheit des Menschen an Gott. Sie ist allerdings objektiv, wird aber zunächst nur subjektiv erkannt im Gemüte, dadurch abhängig von der freien Willkür des Menschen und kann demnach von ihm modifiziert oder gar geleugnet werden. Gegen den reinen Subjektivismus kann die Religion sich nur behaupten, wenn sie sich – diese Gebundenheit – als etwas rein Objektives – als äußere Tatsache dem Menschen gegenüberstellt. Diese Tatsache ist die Offenbarung. Sie bindet die Subjektivität, erzeugt Einheit und Übereinstimmung, gewährt den sichersten Glauben und die festeste Überzeugung. Aber die Offenbarung ist Tatsache und als solche vorübergehend, wird zur Vergangenheit, daraus Gegenstand historischer Forschung, der Deutung unterworfen, zuletzt wieder subjektiv. – Um ihr Ansehen, ihren Einfluß, ihre Wirkung ungeschwächt zu erhalten, muß sie als Tatsache fortdauern, sich in bleibende Gegenwart und immer frische Anschauung – in einen festen Organismus verwandeln – dies ist die Kirche." [200]

Was Sailer nicht gelungen war, die Rezeption des organischen Geschichtsbegriffes der Romantik, das gelingt seinen Schülern Al. Gügler und Fr. Geiger [201].

[196] *Geiselmann*, Von lebendiger Religiosität, 137.

[197] *P. B. Zimmer*, Theologiae christianae specialis et theoreticae pars II. De Deo pro nobis, sive quid Deus pro homine sit, complectens reliquam partem sectionis secundae de Deo gubernatore (Landishuti 1804).

[198] Dazu: *Ph. Funk*, Von der Aufklärung zur Romantik, 15; *G. Fischer*, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 165–168; *K. Eschweiler*, J. M. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, 314 f.

[199] Vgl. *K. Borries*, Die Romantik und die Geschichte (Berlin 1925) 166.

[200] Tgb V 181 f. (Geist 187 f.).

[201] *Geiselmann*, Zur Einführung: Geist XI.

Joseph Rupert Geiselmann nimmt für Dreys Programmschrift „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie" eine direkte Abhängigkeit von Alois Gügler an [202]. „Bei Gügler heißt ‚überliefern' und zumal lebendiges Überliefern nicht mehr bloß Bewahren und Verteidigen des ursprünglichen Offenbarungsbestandes, sondern seine organische Entfaltung von dem Keim zur Blüte und Frucht." [203] Die kirchlichen Dogmen sind „Fortpflanzungen und feinere Entwicklungen" [204] des Keimes, der die Hl. Schrift ist. Auch für den späten Sailer „ist die Kirche ein geistlicher Organismus unter dem einen Haupte Christus, wo kein Glied am Leibe isoliert bleiben darf, sondern jedes mit allen übrigen zum Zweck des Geistes notwendig gemeinschaftliche Sache machen muß." [205] Aber von einem lebendigen Bewußtsein oder einer Entwicklung der apostolischen Tradition spricht Sailer nicht, nur von deren kirchlicher Fortpflanzung und Bewahrung.

Der oben zitierte Passus aus dem fünften Band der Dreyschen Tagebücher faßt in aller Kürze zusammen, was Drey mit Sailer verbindet und was ihn von ihm trennt. In der Kirche sind Christus und die durch ihn ergangene geschichtliche Offenbarung lebendig. Aber für Sailer ist diese lebendige Präsenz nicht objektiv anschaulich [206]; sie bleibt gebunden an die subjektive Innerlichkeit des Einzelnen. Für beide, Sailer und Drey, ist die Kirche ein lebendiger Organismus, die Verkörperung des inneren Lebens der Gläubigen [207]; und doch versteht Sailer diesen Organismus statisch, während Drey ihn geschichtlich begreift: „Die Theologen setzen den Unterschied gewöhnlich darein, daß sie sagen: Apostolische Traditionen enthielten bloß Gegenstände, die sich auf die Dogmen und auf die Sittenlehre beziehen, dahingegen die andern bloß Kirchengebräuche und Disziplin betreffen." [208] Was zu dieser Unterscheidung zwischen

---

[202] *Geiselmann* verweist auf die von ihm in der Quellensammlung „Geist des Christentums und des Katholizismus" (SS. 53–82) edierte Gügler-Schrift „Einige Worte über den Geist des Christentums und der Literatur im Verhältnis zu den Thaddäus Müller'schen Schriften, Luzern 1810" (*Geiselmann*, Glaubenswissenschaft: ThQSchr 111 [1930] 66 nota 1). – Dazu: *E. Klinger*, Alois Gügler (1782–1827): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hrsg. H. Fries–G. Schwaiger, I (München 1975) 206 f.

[203] *Geiselmann*, Zur Einführung: Geist XI.

[204] *A. Gügler*, Die heilige Kunst oder die Kunst der Hebräer, III (Landshut 1818) 246.

[205] *J. M. Sailer*, Handbuch der christlichen Moral, III (Wien 1818) 41.

[206] G. Fischer hat nachgewiesen, daß Jacobi Sailer bis hinein in dessen Spätwerk stark beeinflußt (*Fischer*, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi, 128–147).

[207] Vgl. *Sailer*, Handbuch der christlichen Moral, III (Wien 1818) 40; *J. S. Drey*, Apol I 88.

[208] Tgb V 147 (Geist 181 f.).

„apostolischen und kirchlichen Traditionen geführt haben mag, ist sicher eine falsche Vorstellung vom Verhältnis der Kirche zum Dogma. ... Es ist zwar richtig, daß die Kirche als menschliche Anstalt oder genauer gesprochen die Kirche, insofern sie aus Menschen besteht, keine Autorität habe, Dogmen zu machen, festzusetzen oder auch nur authentisch zu erklären. Aber die Kirche trägt in sich auch ein göttliches Prinzip, den Geist Christi, durch diesen ist sie eine göttliche Anstalt, hat göttliche Autorität. Durch jenen Geist, oder vielmehr er selbst durch sie macht Dogmen, erklärt sie, setzt solche fest; dies tut er nach der eigenen Verheißung Christi aus dem schon vorliegenden Stoffe der christlichen Offenbarung. Er tut es aber nur, wenn zuvor die Menschen in der Kirche fähig gemacht sind, den Zusammenhang der durch ihn ausgesprochenen und festgesetzten Dogmen mit dem ursprünglichen Stoff der Offenbarung zu verstehen. Zu diesem Verständnis bereitet er sie vor durch menschliche Dinge, äußere Veranlassungen, Zeitgegebenheiten, durch den Gang der menschlichen Kultur usw." [209]

Wie Gügler spricht Drey von einer Entwicklung des Keimes [210] bzw. der „Urtatsache", unter der er die Offenbarung in Jesus Christus versteht. In der Art der Beziehung auf diese Urtatsache sieht er das Spezificum der verschiedenen christlichen Konfessionen [211].

„Gerade darum, weil selbst eine göttliche Offenbarung der unbeschränkten Willkür rein menschlichen Forschens überlassen in absoluter Verwirrung zerfließen und allen Charakter verlieren würde, gerade darum postulieren wir eine Kirche als die äußere wohlorganisierte Erscheinung der religiösen Providenz oder des Reiches Gottes und postulieren die Kirche vorzüglich in dogmatischer Beziehung als Organ der göttlichen Offenbarung, als ein verkörpertes System, das sich fortwährend von innen heraus durch die Regung eines unsichtbaren Geistes bildet und gestaltet. Ein großer und der größte Teil seines geheimen Wirkens offenbart sich uns in der Entfaltung des Dogmensystems." [212]

Da die Kirche das „Christentum in der Gestalt seines ganzen bisherigen Verlaufes" [213] ist, ist umgekehrt ausgedrückt das Gesamt der Geschichte der Organismus, den Drey die Kirche nennt. Offenbarung und Tradition verschmelzen in dem antideistischen Kirchenbegriff Dreys zu einer Einheit: „Die Offenbarung wird nicht überliefert, sie überliefert sich selbst in der Kirche." [214] Wie schon in der ersten Auflage [215] der Dogmatik des Aufklärungstheologen Friedrich Brenner (1784–1804), so kritisiert Drey auch an deren Neuauflage [216] die Darstellung der Kirche als bloße Schule und Lehrerin, die Auffassung der Tradition als bloße Fortpflanzung statt als lebendige Überlieferung, statt als sich entfaltendes und mithin Entwicklung

[209] Tgb V 147 f. (Geist 182).
[210] Dogmensystem § 3 (Geist 243).
[211] Vom Geist und Wesen des Katholizismus: ThQSchr 1 (1819) 10.
[212] Dogmensystem § 3 (Geist 246).
[213] KE 43 § 69.
[214] Apol I 377.
[215] Tgb V 54–59 (Notiz vom 27. 1. 1817). – Zu der Kontroverse Drey – Brenner: *A. Reatz*, Reformversuche in der katholischen Dogmatik zu Beginn des 19. Jahrhunderts (Mainz 1917) 24–26.
[216] Vgl. ThQSchr 11 (1829) 298–308.

bedeutendes Leben. Zwar stellt Brenner seine Dogmatik unter den Leitgedanken der Reich-Gottes-Idee, macht sie aber nicht zur Zentralidee seines Systems, sondern verfällt einer Auffassung vom Christentum, „nach welcher jenes, wie es einmal aus dem Munde Christi und der Apostel gekommen, als etwas rein Gegebenes, Äußeres, in Schriftzeichen Ausgeprägtes und Zusammengefügtes, Stehendes und Ruhendes, die Theologie aber und die Dogmatik im besonderen wie ein getreuer fehlerfreier Abdruck jener ursprünglichen stehenden Schrift betrachtet wird." [217]

Drey rezipiert die romantischen Begriffe [218] des Lebens, des Organismus und der Geschichte als lebendiger Überlieferung. Und doch bietet die Romantik Drey lediglich die Kategorien zum Ausdruck seiner Theologie. Wo es nötig ist, sprengt er den Rahmen romantischen Denkens. So vermag die Auffassung der Geschichte als lebendiger Entwicklung zwar eine Art Kontinuität zu begründen, nicht aber schon substantielle Identität. Letztere erhält das Christentum durch das göttliche Prinzip, das der Heilige Geist ist [219]. Daß dieses göttliche Prinzip kein bloß unsichtbares bleibt, sondern als Organ der Einheit in der Kirche sichtbar wird [220], entspricht wieder ganz romantischem Denken, demgemäß alles Innere seine äußere Gestalt findet. Wenn die Kirche die Form ist, „in welcher allein das Urchristentum sich auf lebendige Weise selbst überliefern und fortbewegen kann" [221], und wenn dieses Urchristentum in der Kirche stets authentisch gegenwärtig sein soll, dann muß das Urchristentum unvergänglich und die Kirche als die Form einer unvergänglichen Überlieferung unfehlbar sein [222]. Häresien und Schismen können auf diesem Hintergrund nur als Abspaltungen, nicht als Spaltungen der Kirche selbst verstanden werden [223].

3) Die Hauptelemente der Dreyschen Ekklesiologie

Fassen wir die verschiedenen Komponenten des Dreyschen Kirchenbegriffes zusammen, so ergibt sich folgendes Bild:

a) Die Kirche ist die objektive Darstellung der in Jesus Christus geschichtlich ergangenen Offenbarung (der urgeschichtlichen Tatsache).

b) Die Kirche ist ein sich fortwährend von innen nach außen gestaltender lebendiger Organismus.

---

[217] Ebd. 305.
[218] Vgl. *E. Hocedez*, Histoire de la Théologie au XIXe siècle, I. Décadence et Réveil de la Théologie (Bruxelles–Paris 1948) 214.
[219] Vgl. Apol III 248–293; Dogm III 22.
[220] Vgl. ThQSchr 1 (1819) 566; Apol III 276–279.
[221] Apol III 85.
[222] Vgl. KE 159 § 236.
[223] Vgl. KE 165 § 247.

c) Das Leben dieses Organismus offenbart sich „1. durch die Fortdauer als die ununterbrochene Fortsetzung der urgeschichtlichen Tatsache selber, 2. durch die Kontinuität dieser Fortsetzung und 3. durch das Durchhalten der Identität des Wesens der urgeschichtlichen Tatsache im Wechsel der Entwicklung." [224]

d) Die Kirche ist sowohl Produkt wie Trägerin der Offenbarung.

e) Der notwendige Zusammenhang von Offenbarung, Überlieferung und Kirche verbindet diese zu ein und demselben Geschehen.

f) Die Identität der Offenbarung in Überlieferung und Kirche verdankt sich dem Wirken des unsichtbaren göttlichen Geistes.

Abschluß des Manuskripts: 14. 2. 1976

Fortsetzung in Heft 2/1977

[224] *J. R. Geiselmann*, Die katholische Tübinger Schule (Freiburg–Basel–Wien 1964) 297.

Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologen zueinander*

Internationale Theologenkommission

Sitzung vom 25. September bis 1. Oktober 1975

Einleitung: „Die Beziehungen des Lehramtes zur Theologie sind nicht nur von größter Bedeutung, sondern müssen gerade heute besonders gewertet werden" (Paul VI. in seiner Ansprache an den Internationalen Kongreß über die Theologie des II. Vatikanischen Konzils am 1. Oktober 1966. AAS 58 [1966] 890). Im folgenden wird versucht, die Beziehungen „des dem kirchlichen Lehramt gegebenen Auftrags, die göttliche Offenbarung zu schützen, zur Aufgabe der Theologie, die Lehre des Glaubens zu erkennen und auseinanderzulegen" (ebd.), zu erhellen.

These 1: Mit dem Begriff „kirchliches Lehramt" ist die Aufgabe des Lehrens gemeint, die dem Kollegium der Bischöfe oder auch den einzelnen in der hierarchischen Verbundenheit mit dem Papst vereinten Bischöfen kraft der Stiftung Christi eignet; mit dem Begriff der „Theologen" sind jene Glieder der Kirche gemeint, die durch ihr Studium und ein Leben in der Glaubensgemeinschaft der Kirche qualifiziert sind, in einer der Theologie eigenen Art von Wissenschaft der vertieften Erkenntnis sowie auch kraft kanonischer Sendung der Lehre des Wortes Gottes zu dienen. Vom Lehramt der Hirten und von den Theologen oder Lehrern und ihrem Verhältnis zueinander wird im Neuen Testament und der fortschreitenden Überlieferung in analoger, d. h. zugleich ähnlicher und unähnlicher Weise gesprochen; zugleich mit dem Zusammenhang bestehen recht tiefe Verschiedenheiten. Die konkrete Gestalt ihrer Beziehung und Zuordnung zueinander stellt sich im Laufe der Geschichte verschieden dar.

I. Die Gemeinsamkeit des Lehramtes und der Theologen in der Ausübung ihrer Aufgaben

These 2: Dem Lehramt und den Theologen gemeinsam, wenn auch in analoger und beiden eigentümlicher Weise, ist die Aufgabe, „das heilige Gut der Offenbarung zu bewahren, tiefer zu verstehen, auszulegen, zu lehren und zu verteidigen" (Paul VI., a. a. O.) im Dienst des Volkes Gottes und zum Heil der ganzen Welt. Dieser Dienst muß vor allem die Sicherheit des Glaubens schützen; das geschieht durch das Lehramt und den Dienst der Theologen in verschiedener Weise, ohne daß eine strenge Trennung von beiden festgestellt werden darf oder kann.

These 3: In diesem gemeinsamen Dienst an der Wahrheit sind Lehramt und Theologen gemeinsam durch gewisse Bande gebunden:

1. Sie sind gebunden durch das Wort Gottes. Denn „das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes ... hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft" (II. Vat. Konzil, Dei Verbum, Art. 10); und „die heilige Theolo-

* Übersetzung aus dem Lateinischen von *Otto Semmelroth*, S. J.

gie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament. In ihm gewinnt sie sichere Kraft und verjüngt sich ständig, wenn sie alle im Geheimnis Christi beschlossene Wahrheit im Licht des Glaubens durchforscht" (ebd. Art. 24).

2. Sie sind gemeinsam gebunden durch den „Glaubenssinn" der Kirche der vorangegangenen und der jetzigen Zeit. Denn das Wort Gottes geht in lebendiger Weise durch die Zeiten im „gemeinsamen Glaubenssinn" des ganzen Gottesvolkes, in dem „die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben, im Glauben nicht irren kann" (II. Vat. Konzil, Lumen Gentium, Art. 12), allerdings nur, wenn „im Festhalten am überlieferten Glauben, in seiner Verwirklichung und seinem Bekenntnis ein einzigartiger Einklang herrscht zwischen Vorstehern und Gläubigen" (II. Vat. Konzil, Dei Verbum, Art. 10).

3. Sie sind gemeinsam gebunden durch die Dokumente der Überlieferung, in denen der gemeinsame Glaube des Gottesvolkes vorgelegt ist. Wenn auch die Aufgaben des Lehramtes und der Theologen an diesen Dokumenten verschieden sind, können doch weder diese noch jene an solchen Spuren, die der Glaube in der Heilsgeschichte des Volkes Gottes hinterlassen hat, vorbeigehen.

4. Sie sind in Ausübung ihrer Aufgaben gemeinsam gebunden durch die Rücksicht auf die pastorale und missionarische Sorge an der Welt. Wenn auch das Lehramt des Papstes und der Bischöfe in spezifischer Weise hirtenamtlich genannt wird, befreit doch der wissenschaftliche Charakter der Arbeit der Theologen diese nicht von der pastoralen und missionarischen Verantwortung. Das um so weniger, als durch die heutigen Kommunikationsmittel auch wissenschaftliche Gegenstände sehr schnell in die Öffentlichkeit gelangen. Außerdem muß die Theologie als Ausübung einer Lebensfunktion im und für das Volk Gottes eine pastorale und missionarische Absicht und Wirkung haben.

These 4: Gemeinsam – wenn auch gleichzeitig verschieden – ist eine zugleich kollegiale und persönliche Ausübung der Aufgaben des Lehramtes und der Theologen. Die Tatsache, daß das Charisma der Unfehlbarkeit sowohl „der Gesamtheit der Gläubigen" (II. Vat. Konzil, Lumen Gentium, Art. 12) als auch dem Kollegium der das Band der Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri bewahrenden Bischöfe und dem Papst selbst als dem Haupt dieses Kollegiums (II. Vat. Konzil, Lumen Gentium, Art. 25) verheißen ist, muß zur Tat werden in verantwortlicher, auf Zusammenarbeit bedachter und kollegialer Verbundenheit der Glieder des Lehramtes und der einzelnen Theologen. Sie muß ausgeübt werden sowohl zwischen den Gliedern des Lehramtes wie zwischen den Kollegen der Theologie, aber auch zwischen dem Lehramt auf der einen und den Theologen auf der anderen Seite, unter Wahrung der persönlichen und unverzichtbaren Verantwortung der einzelnen Theologen, ohne die auch die Glaubenswissenschaft niemals voranschreiten würde.

II. Der Unterschied — bei bleibender Gemeinsamkeit — zwischen Lehramt und Theologen

These 5: Zunächst muß über die Unterschiede in den Funktionen des Lehramtes und der Theologie gesprochen werden:

1. Sache des Lehramtes ist es, autoritativ die katholische Unversehrtheit und Einheit des Glaubens und der Sitten zu schützen. Daraus folgen Einzelfunktionen, denen zwar auf den ersten Blick ein gewisser negativer Charakter eigen zu sein scheint, die aber doch ein positiver Dienst für das Leben der Kirche sind, nämlich: „Die Aufgabe, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären" (II. Vat. Konzil, Dei Verbum, Art. 10); die Verurteilung von Auffassungen, die den Glauben und die Sitten der Kirche gefährden; die Vorlage von heute

aktuelleren Wahrheiten; obwohl es nicht Sache des Lehramtes zu sein scheint, theologische Synthesen vorzutragen, muß es doch in seiner Sorge für die Einheit die Einzelwahrheiten im Licht der Ganzheit betrachten, da ja doch die Integration der einzelnen Wahrheit in das Ganze zur Wahrheit selbst gehört.

2. Sache der Theologen ist nach beiden Seiten die Ausübung einer gewissermaßen mittlerischen Funktion zwischen dem Lehramt und dem Gottesvolk; denn „die Theologie hat eine doppelte Beziehung zum kirchlichen Lehramt und zur gesamten Gemeinschaft der Christen. Nimmt sie doch vor allem einen mittleren Platz zwischen dem Glauben der Kirche und ihrem Lehramt ein" (Paul VI., a. a. O. 892). Einerseits muß „in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung ... angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht" (II. Vat. Konzil, Ad Gentes, Art. 22), da ja „die neuen Forschungen und Ergebnisse der Naturwissenschaften, aber auch der Geschichtswissenschaft und Philosophie neue Fragen stellen, ... die auch von den Theologen neue Untersuchungen verlangen" (II. Vat. Konzil, Gaudium et Spes, Art. 62). Die Theologie soll „helfende Bemühung leisten, daß das Lehramt seinem Amt entsprechend immer Licht und Richtlinie der Kirche sei" (Paul VI., a. a. O. 892). Anderseits pflanzen die Theologen die Lehre und die Mahnungen des Lehramtes durch Interpretation, Lehre und Übersetzung in die der jeweiligen Zeit eigene Denkweise in die Synthese eines weiteren Zusammenhanges und so in eine bessere Kenntnis des Gottesvolkes ein. So „bieten sie tatkräftige Hilfe, daß die Wahrheit, die das Lehramt kraft Autorität erklärt, weiter vorangetragen, erhellt, erwiesen und verteidigt wird" (Paul VI., a. a. O. 891).

These 6: Lehramt und Theologen unterscheiden sich auch in der Eigenart der Autorität, kraft deren sie ihre Aufgabe ausüben:

1. Das Lehramt empfängt seine Autorität aus der sakramentalen Ordination, die „mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung überträgt" (II. Vat. Konzil, Lumen Gentium, Art. 21). Diese sogenannte „formale Autorität" ist zugleich charismatisch und juridisch, und sie begründet das Recht und die Pflicht des Lehramtes, insofern es Teilhabe an der Autorität Christi ist. Es muß beachtet werden, daß die Amtsautorität auch wirksam gemacht werden muß durch Anwendung der persönlichen und aus der Sache selbst kommenden Autorität.

2. Die Theologen haben ihre spezifisch theologische Autorität aus ihrer wissenschaftlichen Qualifikation, die allerdings nicht getrennt werden kann vom eigentümlichen Charakter dieser Wissenschaft als Glaubenswissenschaft; sie kann nicht ausgeübt werden ohne lebendige Erfahrung und Praxis des Glaubens. Deshalb besitzt die Theologie in der Kirche eine nicht nur profan-wissenschaftliche, sondern eine wahrhaft kirchliche Autorität, eingereiht in die Ordnung der aus dem Wort Gottes kommenden und durch die kanonische Sendung bestätigten Autoritäten.

These 7: Einen gewissen Unterschied zwischen Lehramt und Theologen gibt es auch in der Art ihrer Verbindung mit der Kirche. Es ist natürlich klar, daß sowohl Lehramt wie Theologen ihr Werk in der und für die Kirche leisten. Dennoch erscheint in der Art dieser Kirchlichkeit ein Unterschied.

1. Das Lehramt ist eine durch das Sakrament der Weihe übertragene amtliche kirchliche Aufgabe. Daher kann es als institutionelles Element der Kirche nur in der Kirche existieren, so daß die einzelnen Glieder des Lehramtes ihre Autorität und heilige Vollmacht allein zum Aufbau ihrer Herde in Wahrheit und Heiligkeit gebrauchen (vgl. II. Vat. Konzil, Lumen Gentium, Art. 27). Das gilt allerdings nicht nur von den Teilkirchen, denen sie vorstehen, sondern „als Glieder" des Bischofskollegiums ... sind sie aufgrund von Christi Stiftung und Vorschrift zur Sorge für die

Gesamtkirche gehalten, die ... im höchsten Maß zum Wohl der Gesamtkirche beiträgt" (II. Vat. Konzil, Lumen Gentium, Art. 23).

2. Die Theologie kann, auch wenn sie nicht kraft ausdrücklicher „kanonischer Sendung" ausgeübt wird, nur in der lebendigen Gemeinschaft mit dem Glauben der Kirche geschehen. Deshalb können alle Getauften, sofern sie einerseits das Leben der Kirche tätig leben, anderseits wissenschaftliche Kompetenz besitzen, die Aufgabe eines Theologen ausüben, was seine Anstöße aus dem Leben des in der Kirche lebenden Heiligen Geistes empfängt, dessen man durch die Sakramente, die Predigt des Wortes Gottes und die Gemeinschaft der Liebe teilhaftig wird.

These 8: Einen besonderen Aspekt hat der Unterschied zwischen Lehramt und Theologen in bezug auf die ihnen eigene Freiheit und die damit verbundene kritische Funktion gegenüber den Gläubigen, gegenüber der Welt, ja sogar gegenüber einander:

1. Daß das Lehramt aus seiner Natur und Einrichtung in Ausübung seines Amtes frei ist, ist offenkundig. Diese Freiheit ist mit großer Verantwortung verbunden. Deshalb ist es oft schwierig, wenn auch notwendig, sie so zu gebrauchen, daß sie den Theologen und den anderen Gläubigen nicht willkürlich oder allzu ausgedehnt erscheint. Es gibt auch Theologen, die die wissenschaftliche Freiheit allzusehr übertreiben und nicht genügend berücksichtigen, daß die Achtsamkeit gegenüber dem Lehramt gerade zu den Wissenschaftselementen der theologischen Wissenschaft gehört. Außerdem zeugt das demokratische Empfinden von heute nicht selten einen Solidaritätseffekt gegen das, was das Lehramt in Ausübung seiner Aufgabe, die Glaubens- und Sittenlehre vor Schaden zu bewahren, tut. Dennoch ist es nötig, wenn auch nicht leicht, immer eine freie und feste, anderseits nicht willkürliche und die Gemeinschaft in der Kirche zerstörende Weise des Vorgehens zu finden.

2. Der Freiheit des Lehramtes entspricht auf ihre Weise eine Freiheit aus der wahren wissenschaftlichen Verantwortung der Theologen. Diese Freiheit ist nicht ohne Begrenzung, sondern außer ihrer Verpflichtung gegenüber der Wahrheit gilt auch für sie, daß „im Gebrauch einer jeden Freiheit das sittliche Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung zu beobachten ist" (II. Vat. Konzil, Dignitatis Humanae, Art. 7). Die Aufgabe der Theologen aber, die Dokumente des Lehramtes von heute und von früher zu interpretieren und in den Zusammenhang der ganzen offenbarten Wahrheit zu stellen und mit Hilfe der hermeneutischen Wissenschaft ein besseres Verständnis zu finden, bringt eine einigermaßen kritische, zwar nicht destruktive, sondern positive Funktion mit sich.

These 9: In der Ausübung der Aufgaben des Lehramtes und der Theologen gibt es nicht selten eine gewisse Spannung. Das ist aber nicht verwunderlich, und man kann nicht hoffen, solche Spannung könne auf dieser Erde jemals vollständig aufgelöst werden. Im Gegenteil: Wo wahres Leben ist, gibt es auch Spannung. Sie bedeutet nicht Feindschaft oder wirklichen Gegensatz, sondern Lebenskraft und Ansporn, gemeinsam in der Weise des Dialogs des einem jeden eigenen Amtes zu walten.

III. Die Weise, heute die Beziehung zwischen Theologen und Lehramt einzurichten

These 10: Fundament und Möglichkeitsbedingung dieses Dialogs zwischen Theologen und Lehramt sind die Gemeinschaft im Glauben der Kirche und der Dienst am Aufbau der Kirche, die die verschiedenen Funktionen des Lehramtes und der Theologen umfassen. Diese Einheit in der Mitteilung und Teilhabe der Wahrheit geht einerseits als habituelle Verbundenheit jedem konkreten Dialog voraus; anderseits wird die Einheit selbst gestärkt und verlebendigt durch die verschiedenen

dialogischen Beziehungen. So ist der Dialog die beste gegenseitige Hilfe: Das Magisterium kann für die Verkündigung und den Schutz der Glaubens- und Sittenwahrheit größere Einsicht gewinnen, und die theologische Erkenntnis von Glauben und Sitten gewinnt, vom Lehramt bestärkt, Sicherheit.

These 11: Der Dialog zwischen Lehramt und Theologen findet seine Grenze nur in der Wahrung und Erklärung der Glaubenswahrheit. Deshalb steht diesem Dialog einerseits ein sehr weites Feld offen. Anderseits ist diese Wahrheit nicht wie etwas Unsicheres und ganz Unbekanntes immer nur zu suchen, sondern wahrhaft offenbart und der Kirche zur treuen Bewahrung übergeben. Daher hat der Dialog seine Grenzen, wo die Grenzen der Glaubenswahrheit berührt werden.

Dieser Zweck des Dialogs, der Wahrheit zu dienen, gerät nicht selten in Gefahr. Besonders folgende Verhaltensweisen engen die Möglichkeit des Dialogs ein: sobald der Dialog zum „Instrument" wird, mit dem man einen bestimmten Zweck „politisch", das heißt unter Anwendung von Pressionen und letztlich von der Wahrheit absehend erreichen will, wird er Schiffbruch leiden; wer das Feld des Dialogs „einseitig" beansprucht, verletzt die Regeln des Gesprächs; der Dialog zwischen Lehramt und Theologen wird vor allem verletzt, wenn die Ebene der Argumentation des Gesprächs vorschnell verlassen wird und gleich Mittel des Zwanges, der Drohung und der Sanktion angewendet werden; dasselbe gilt, wenn die Diskussion zwischen Theologen und Lehramt, sei es innerhalb oder außerhalb der Kirche, in einer Öffentlichkeit ausgeübt wird, die nicht genügend Sachkenntnis hat, und dadurch „Pressionen" von außen großen Einfluß gewinnen (Massenmedien).

These 12: Vor einer formellen Eröffnung eines Lehrverfahrens sollte die zuständige Autorität alle ordentlichen Möglichkeiten eines dialogalen Konsenses zur Klärung zweifelhafter Auffassungen ausschöpfen (zum Beispiel das persönliche Gespräch, mit Hilfe von brieflichen Fragen und Antworten). Wenn durch diese Formen des Dialogs kein wirklicher Konsens zu erreichen ist, soll das Lehramt ein weites und flexibles Instrumentarium für die Beantwortung anwenden, beginnend mit den verschiedenen Weisen von Mahnung, „Verbalsanktionen" usw. Im schlimmsten Fall muß das Lehramt – nach Befragung von Theologen verschiedener Schulen und nach Ausschöpfung der dialogischen Mittel – die verletzte Wahrheit und den Glauben des gläubigen Volkes seinerseits notwendigerweise schützen.

Gemäß den klassischen Regeln kann die Tatsache einer „Häresie" definitiv nur behauptet werden, wenn der angeklagte Theologe „Hartnäckigkeit" (Pertinacia) bewiesen hat, das heißt wenn er sich jedem Gespräch zur Klärung der dem Glauben entgegenstehenden Meinung verschließt und praktisch den Dialog verweigert. Diese Tatsache darf nur nach Anwendung aller Regeln der Dogmenhermeneutik und der theologischen Qualifikationen behauptet werden. Auf diese Weise kann auch bei nicht zu vermeidenden Entscheidungen ein wahres „Ethos" dialogischen Vorangehens gewahrt werden.

Kommentar zu den Thesen der Internationalen Theologenkommission über die Beziehungen des kirchlichen Lehramtes und der Theologen zueinander

Von Otto Semmelroth SJ (zu den Thesen 1–9)
und Karl Lehmann (zu den Thesen 10–12)

Einleitung: Das Diskussionsthema der Internationalen Theologenkommission auf ihrer Oktobersitzung 1975 ist das gleiche wie das der Ansprache, die Papst Paul VI. am 1. Oktober 1966 an den Internationalen Kongreß über die Theologie des II. Vat. Konzils gehalten hat. Deshalb erscheint es selbstverständlich, auf einige Sätze dieser

Ansprache Bezug zu nehmen. Besonders zu beachten ist die Tatsache, daß die Beziehungen zwischen kirchlichem Lehramt und Theologie eng sind. Vielleicht darf man einleitend diese Beziehung so erklären: Die Aufgabe der Kirche und ihrer dazu in besonderer Weise bestimmten Organe ist es, das Wort Gottes, das sie hörend aufgenommen hat, den Menschen zu verkünden. Es handelt sich also um zwei Aufgaben zugleich, nämlich das Wort Gottes zu hören und es im Zeugnis des Wortes und des Lebens zu verkünden. Das letztere muß geschehen im gemeinsamen Zeugnis aller Gläubigen, in spezieller Weise aber derer, die durch amtlichen Dienst oder durch wissenschaftliche Qualifikation dazu ausgerüstet sind. Diese Einheit von Hören und Lehren ist zwar unzertrennlich, sie wird aber in beiden Arten die Aufgabe des Lehrens auszuüben – nämlich der amtlichen und der wissenschaftlichen – mit verschiedener Akzentsetzung verwirklicht. Man kann wohl sagen, den Theologen komme vor allem die Aufgabe des Hörens auf das Wort Gottes zu – und zwar in wissenschaftlich qualifizierter Weise –, während Sache des kirchlichen Lehramtes mehr die Verkündigung dieses Wortes ist, das es selbst, und zwar mit der fachlichen Hilfe der wissenschaftlichen Theologie, gehört hat.

Zu These 1: In der ersten These werden zwei Dinge vorbereitend behandelt. Zunächst muß von den Begriffen kirchliches Lehramt und Theologen gesprochen werden. Kann doch mit dem Begriff „Lehramt" beides bezeichnet werden, da die Aufgabe zu lehren sich, wenn auch in verschiedener Weise, sowohl auf die Bischöfe wie auf die Theologen erstreckt. Zu beachten ist auch, daß vom Lehramt der Hirten und von den Lehrern nicht zu allen Zeiten der Kirchengeschichte im selben Sinn gesprochen wurde. Es besteht eine Analogie sowohl im Sinn, in dem beides verstanden, wie in der konkreten Weise, in der beides ausgeübt wurde. In den älteren Zeiten zum Beispiel war mehr als später das Bischofsamt und die Ausübung der Theologie in denselben Personen vereinigt. Später waren das kirchliche Lehramt und die wissenschaftliche Theologie mehr nach Art der Zusammenarbeit miteinander verbunden.

Der erste Hauptteil handelt von dem, was dem kirchlichen Lehramt und den Theologen in Ausübung ihrer Aufgaben gemeinsam ist. Es ist von Bedeutung, bei aller Verschiedenheit beider Aufgabenbereiche nicht zu vergessen, daß es der Zusammenarbeit beider bedarf, um ihre kirchlichen Funktionen zu erfüllen.

Zu These 2: Wahre Theologie ist nach katholischem Verständnis nicht weniger eine Aufgabe in der Kirche als das kirchliche Lehramt der Bischöfe. Beide Ämter müssen die Glaubenssicherheit schützen, sei es durch tiefere Erkenntnis und wissenschaftliche Verteidigung des Glaubens, sei es durch authentische Verkündigung und Verteidigung gegenüber Gegnern des Glaubens.

Zu These 3: Dem Lehramt und den Theologen gemeinsam sind gewisse Bindungen, denen sie verpflichtet sind. Die dem Lehramt und den Theologen eigene Autorität ist zwar verschieden, aber doch in beiden Fällen wahre Autorität. Deshalb ist es nötig, daß beide Ämter sich bewußt sind, daß diese Autorität nicht absolut ist, sondern in Gestalt des Dienstes ausgeübt werden muß, eines Dienstes gegenüber dem Wort Gottes. Das Hören oder „der Gehorsam des Glaubens" (Röm 1, 5; 16, 26) geschieht von seiten der Theologen in der wissenschaftlichen Forschung, die ja dem besseren Hören dienen soll, das die Theologen den Bischöfen darbieten. Durch diese Zusammenarbeit dienen die Theologen der Verkündigung des Wortes Gottes durch die Bischöfe.

In diesem gemeinsamen Bemühen schöpfen sowohl die Theologen wie das Lehramt das, was vom Wort Gottes der Kirche mitgeteilt worden ist, aus dem gemeinsamen Glaubenssinn der Gläubigen der früheren wie der heutigen Zeit. Was nämlich zum gemeinsamen Glaubensbesitz der Kirche gehört, erhellt aus dem

Glauben der Kirche in einer Universalität verschiedener Dimensionen, nämlich der ganzen Kirche von heute und auf ihrem Weg durch die vergangenen Zeiten.

Die Kirche hinterließ auf ihrem Weg durch die Zeiten Spuren, in denen der Glaube gefunden wird, aus dem die Kirche der vergangenen Zeiten gelebt hat. Auf diese Spuren, d. h. die verschiedenartigen Dokumente, die auf uns gekommen sind, ist die Forschungsarbeit der Theologen und das Zeugnis des kirchlichen Lehramtes verpflichtet, da sie die Spuren eben der die Zeiten durchlaufenden Kirche sind. Die Forschung der Theologen und die Ausübung des Lehramtes geschehen nicht um akademischer Wissenschaft oder polemischen Streites als solchen willen. Der Zweck, um dessentwillen die Glaubenswahrheit erforscht, rein erhalten und als frohe Botschaft verkündigt wird, ist pastoraler und missionarischer Natur. Aus eben diesem Glauben müssen die Menschen leben. Mehr als im Blick auf die Theologen ist der pastorale Charakter der Aufgabe des kirchlichen Lehramtes deutlich. Aber auch die Theologen können ihre wissenschaftliche Arbeit nicht ohne pastorale Rücksicht ausüben; und zwar so, daß die Seelsorge ein inneres Element der theologischen Arbeit selbst ist. Der pastorale Charakter bestimmt die Theologie sowohl negativ wie positiv: negativ in dem Sinn, daß die Arbeit der Theologen darauf achten muß, daß der Glaube der Gläubigen nicht dadurch Schaden nimmt, daß schwierige Auseinandersetzungen und umstrittene Fragen durch die sozialen Kommunikationsmittel leicht von solchen gehört und gesehen werden, die durch solche Veröffentlichungen in mehr als erträglichem Maß irritiert werden; positiv in dem Sinn, daß die theologische Arbeit für die Verkündigung, Predigt und religiöse Unterweisung genützt wird. Die theologische Arbeit, auch die wissenschaftliche, kann heute nicht nur tatsächlich nicht im verborgenen Kämmerlein eingeschlossen werden, sondern geht aus ihrem Sinn als Amt im Dienst der Predigt des Wortes Gottes das Leben der kirchlichen und menschlichen Gemeinschaft an.

Zu These 4: In dieser These wird die Aufmerksamkeit auf den kollegialen und gemeinschaftlichen Charakter sowohl des Lehramtes wie der Arbeit der Theologen gelenkt. Wenn auch beides nur als persönliche Bemühung des einzelnen Bischofs und Theologen ausgeübt werden kann und muß, wird doch das den Bereich des Lehramtes und der Theologie betreffende Charisma dem einzelnen Glied wegen seiner Verbindung mit dem Kollegium und der kirchlichen Gemeinschaft gegeben. Diese Gemeinschaftlichkeit und Kollegialität muß in der Ausübung des Amtes und der wissenschaftlichen Arbeit berücksichtigt werden. Besonders die Gemeinschaft zwischen dem lehramtlichen Kollegium und der Gemeinschaft derer, die der theologischen Arbeit obliegen, muß besonderer Sorge anvertraut werden. Die Kollegialität des kirchlichen Lehramtes wurde vom II. Vatikanischen Konzil in besonderer Weise in Erinnerung gerufen, so daß die einzelnen nicht ohne Rücksicht auf das Kollegium ihres Amtes walten dürfen und können. Anderseits können die Theologen ihre Arbeit nicht leisten, ohne die Arbeit und Auffassungen der Kollegen zu beachten, und das nicht nur wegen der notwendigen wissenschaftlichen Methodik, sondern wegen der notwendigen Lebensgemeinschaft sowohl intellektueller wie charismatischer Natur.

Der zweite Hauptteil stellt fest, daß die gemeinsamen Elemente, durch die die Aufgaben des kirchlichen Lehramtes und der Dienst der Theologen verbunden sind, nicht die Verschiedenheit auflösen, die zwischen beiden besteht. Es sind vor allem vier Elemente, in denen sie sich unterscheiden: die beiden eigentümliche Funktion, die beiden eigene Art von Autorität, die in beiden in verschiedener Weise vorhandene Verbindung mit der Kirche, die beiden eigene und verschiedenartige Freiheit.

Zu These 5: Das Lehramt waltet des amtlichen Schutzes der Unversehrtheit und Einheit des Glaubens und der Sitten. Das kann nicht rein dekretorisch geschehen,

sondern nach Maßgabe der in Ausübung des Amtes vorgelegten Wahrheit. Darin bedarf es daher der wissenschaftlichen Hilfe und Mitarbeit der Theologen, die in wissenschaftlicher Methode die Wahrheit des unter menschlichen Worten verborgenen Wortes Gottes aufzudecken suchen. Die Aufgabe des Schutzes der Unversehrtheit und Einheit des Glaubens scheint auf den ersten Blick recht negativ, abgrenzend zu sein. Es wird aber in einer für das Leben der Kirche durchaus positiven Weise ausgeübt, nämlich durch die authentische Interpretation des Wortes Gottes, die zugleich die Verhinderung von glaubenswidrigen Auffassungen und mehr noch die Einführung in ein tieferes Glaubensverständnis enthält.

Was im zweiten Abschnitt der These 5 über die gewissermaßen mittlerische Funktion der Theologen zwischen dem Lehramt und dem Gottesvolk gesagt wird, darf nicht allzu exklusiv verstanden werden. Es scheint jedoch eine nicht geringe Bedeutung zu haben. Denn was vom kirchlichen Lehramt als Sache des Glaubens und der kirchlichen Lehre verkündet wird, muß in theologischer Interpretation und Erklärung dem Volk Gottes mitgeteilt werden; dieses lebt ja hier und heute und vermag das, was in früheren Zeiten oder auch heute vom Lehramt verkündet worden ist, nicht immer in rechter Weise zu verstehen. Anderseits bedarf aber auch das Lehramt selbst der Mitarbeit der Theologen, um das, was im Glauben des christlichen Volkes wahrheitsgemäß, was dagegen irrtümlich enthalten ist, unterscheiden zu können; denn der Glaube der Gemeinschaft des Gottesvolkes muß in dem, was das Lehramt für alle verpflichtend verkünden muß, berücksichtigt werden. In dieser Aufgabe müssen aber verschiedene wissenschaftliche Mittel angewandt werden; deshalb bedarf das kirchliche Lehramt der ernstlichen Mitarbeit der Theologen. Dieses Dienstes müssen sich deshalb auch die Theologen selbst bewußt sein.

Zu These 6: Auch bei der Unterscheidung der Quellen jener Autorität, kraft deren das kirchliche Lehramt und die Theologen ihr Amt ausüben, muß jeder falsche Gegensatz vermieden, aber auch der wahre Unterschied festgehalten werden.

Die spezifische Autorität des kirchlichen Lehramtes resultiert aus der sakramentalen Ordination, durch die die einzelnen in das Bischofskollegium aufgenommen werden, dem als solchen die höchste Hirtenautorität in der Kirche zukommt. Es ist aber zu beachten, daß diese „formale Autorität" zusammenstimmen sollte mit einer gewissen Autorität aus der Art des Verhaltens der Person selbst oder auch aus der wissenschaftlichen Autorität, die sich ein Theologe durch seine Studien und Forschungen erworben hat. Das eine darf das andere nicht ausschließen. Das kann dadurch erreicht werden, daß der zum Hirten in der Kirche geweihte Bischof zugleich auch durch theologische Studien jene andere Autorität erwirbt, oder dadurch, daß der geweihte bischöfliche Lehrer sich zur Ausübung seines Amtes der Hilfe und Mitarbeit von theologischen Experten bedient.

Was die Autorität eines Theologen angeht, ist zu beachten, daß diese keine bloß intellektuelle Autorität ist, sondern zugleich aus der von der hierarchischen Autorität empfangenen kanonischen Sendung zum Lehren der Theologie und aus der Teilnahme am Leben der Kirche kommt, deren lebendiger Glaube ja in der theologischen Arbeit erforscht und erklärt wird.

Zu These 7: Daß sowohl das kirchliche Lehramt wie die Theologen in der Ausübung ihres Amtes an die Kirche gebunden sind, kann keinem Zweifel unterliegen. Dennoch bestehen in der Weise dieser Verbindung mit der Kirche gewisse Unterschiede.

Beim kirchlichen Lehramt resultiert die Kirchlichkeit aus der Tatsache, daß es sich um ein Amt und einen Dienst in der Kirche und für die Kirche handelt, was außerhalb der Kirche keinen Sinn hätte. Und das auch, ja vor allem bezüglich der

Aufgabe zu lehren, also des Lehramtes; um so mehr, als dieses Lehramt vor allem nach Art von Richtern ausgeübt werden muß, die über Wahrheit oder Falschheit vorgetragener Aussagen entscheiden.

Für die Theologen gilt ähnliches, wenn und insofern sie ihr Amt nicht nur als Forscher, sondern auch als Lehrende, und zwar kraft kanonischer Sendung, ausüben. Aber auch die theologische Wissenschaft, selbst wenn sie nicht von Amts wegen, sondern in persönlicher Forschungsarbeit ausgeübt wird, ist an die Kirche gebunden. Glaubenswissenschaft, die die Theologie ja ist, kann nämlich nicht wahrhaft ausgeübt werden ohne lebendige Verbundenheit mit dem Glauben der Kirche. Kann doch die „fides quae" nur von solchen durchforscht werden, die in lebendiger „fides qua" in der Kirche leben.

Zu These 8: Über die Freiheit der theologischen Wissenschaft ist heute viel die Rede. Diese wissenschaftliche Freiheit wird oft den von seiten der Autorität angewandten Bindungen entgegengestellt. Dadurch wird bisweilen die Tatsache aus dem Auge verloren, daß wahre Freiheit sowohl dem autoritativen Lehramt wie der theologischen Wissenschaft eigen ist; diese beiden eigene Freiheit muß von der jeweils anderen Instanz berücksichtigt werden.

Wer von Freiheit, sei es des kirchlichen Lehramtes, sei es der theologischen Wissenschaft, spricht, darf nicht vergessen, daß diese kein Libertinismus sein kann, sondern mit großer Verantwortung verbunden ist, die die Freiheit notwendigerweise einschränkt. Die Verantwortung, durch die die wissenschaftliche Freiheit der Theologen gegenüber dem Lehramt eingeschränkt ist, hat die Gestalt der Observanz. Diese darf nicht die wissenschaftliche Freiheit der Theologen aufheben; diese ist ihrerseits nicht ohne Bindung, nämlich an die vom Wort Gottes verkündigte und vom Lehramt geschützte Wahrheit selbst. Ohne Zweifel bereitet die Wahrung der Freiheit sowohl des Lehramtes wie der Theologen große Schwierigkeit. Es bedarf immer wieder neuer Versuche, die Freiheit auszuüben, ohne die notwendigen Bindungen zu zerbrechen, und die Bindungen zu beachten, ohne daß die dem Dienst an der Wahrheit eigene Freiheit zerstört wird.

Zu These 9: Diese These bietet den Übergang zum dritten Hauptteil, in dem es um den rechtverstandenen Dialog zwischen Lehramt und Theologie geht. Es kann ja kein Zweifel sein, daß aus dem, was vorhin besprochen wurde, leicht Spannung entstehen kann. Alles, was über Gemeinsamkeit und Verschiedenheit gesagt wurde, muß man immer neu zu verbinden suchen. Trotzdem empfindet man immer die Sapnnung zwischen Elementen, die zwar beide in Geltung bleiben müssen, aber nicht leicht zur Einheit gebracht werden können. Der Dialog ist ein Mittel, diese Spannung zwar nicht einfachhin zu lösen, aber doch fruchtbar werden zu lassen.

Der dritte Hauptteil der Thesen will einen Beitrag dazu bieten, daß die gewisse Spannung zwischen Lehramt und Theologie, von der in der 9. These die Rede war, dem Gemeingut der Kirche nicht Schaden bringe. Es gibt viele Mittel und Instrumente, dies zu vermeiden, unter ihnen vor allem den Dialog als Hauptweg und gute Methode zur Herstellung einer fruchtbaren Beziehung zwischen den Theologen und dem Lehramt.

Der Begriff Dialog muß richtig verstanden werden. Er ist kein vages, unbestimmtes und endlos geschwätziges Gespräch. Der Dialog dient der Suche nach der Wahrheit. Wenn der Dialog zu einem hohen Grad die wahre Freiheit und Initiative aller Teilnehmer wahrt, kann er doch nicht die Funktion der Richter des Glaubens ersetzen und darf die zum Schutz des Glaubens der Kirche notwendigen Entscheidungen des Lehramtes nicht verhindern. Wir nehmen hier also nicht eine oberflächliche und volkstümliche Bedeutung des Dialogs an, sondern einen Dialogbegriff, der von diesen Implikationen gereinigt ist und dem christlichen Glauben entspricht.

Zu These 10: Dem Dialog fehlt es nicht an Voraussetzungen. Sonst erreicht er nicht die Wahrheit. Jedem Dialog zwischen Lehramt und Theologen muß eine grundlegende Solidarität vorgegeben sein, die im gemeinsamen Glauben der Kirche besteht. Diese Einheit berücksichtigt und wahrt die verschiedenen Funktionen des Lehramtes und der Theologie. Der wahre Dialog lebt in und aus diesem gemeinsamen Fundament. Ein Dialog entbehrt jeden Sinnes, wenn diese tiefe Gemeinsamkeit im Glauben fehlt oder nur vorgetäuscht wird. Daher muß der Dialog, um zur Wahrheit zu finden, nicht nur von Sachkenntnis getragen sein, sondern darüber hinaus von Aufrichtigkeit, Festigkeit in der Vorlage der Wahrheit und Bereitschaft zum Hören auf die Wahrheit. Weil heute diese Gemeinsamkeit nicht selten vernachlässigt oder in Zweifel gezogen wird, muß diese Basis jeden Dialogs zwischen Lehramt und Theologen hervorgehoben werden.

Ein anderes Ziel dieser These ist dies: Das Lehramt und die Theologie dürfen in ihren eigenen Funktionen nicht vermischt werden. Wenn sie ihre Verantwortung wahren, wie sie am Schluß der These bestimmt wird, bieten sie die beste gegenseitige Hilfe. In dieser These werden die Versuche zurückgewiesen, die die Aufgabe des Lehramtes mehr oder weniger aufheben wollen und in Sachen des Glaubens und der Sitten ausschließlich die Kompetenz der wissenschaftlichen Theologie und damit der Theologen fordern.

Zu These 11: Infolgedessen entsteht die Frage nach den Grenzen des Dialogs zwischen Lehramt und Theologen. Zwei Elemente sind von größerer Bedeutung: 1. Wenn die Gemeinsamkeit des Glaubens gewahrt wird, ist der Dialog an sich nicht begrenzt. Aber das bedeutet keinen endlosen Prozeß in der Suche nach der Wahrheit. 2. Die Dialogmethode hat dort ihre Grenzen, wo die Glaubenswahrheit verletzt wird.

Aber der Dialog hat auch seine inneren Gefahren, die die Möglichkeit des Gespräches zerstören können. Der Dialog kann leicht verletzt werden, wenn z. B. Mittel äußeren Zwanges angewendet werden. Das ist jedoch heute nicht die größte Gefahr. Es gibt ein neues Moment in der Beziehung zwischen Lehramt und Theologen, das es in dieser Form bis jetzt nicht gab. Früher wurde nämlich der Dialog zwischen Lehramt und Theologen in einer dem Zweifel unterliegenden Sache *direkt* ausgeübt, nämlich zwischen der zuständigen Autorität und einem bestimmten Theologen. Heute wird im Konfliktfall nicht selten die Öffentlichkeit zwischen Lehramt und Theologen eingeschaltet. Dadurch entstehen Pressionen, taktische Berechnungen usw., wodurch die wahre Atmosphäre des Dialogs verlassen wird. Die Aufrichtigkeit des Dialogs wird auf diese Weise verdunkelt. Tatsachen dieser Art schaffen eine neue Situation, die ganz sicher tiefer zu überdenken ist.

Zu These 12: Die Thesen wollen nicht auf Spezialfragen, vor allem juridischer Art, über die äußere Struktur des Dialogs, besonders im Konfliktfall, eingehen. Diese These will vielmehr die Bedeutung und den Ort der dialogischen Methode vor einem Lehrverfahren und, soweit möglich, auch in der Verfahrensordnung aufzeigen. Ein Lehrverfahren bedeutet einen letzten und endgültigen Schritt, wenn alle anderen Formen (vgl. den Text der These) nutzlos und vergeblich geworden sind. Die These empfiehlt dem Lehramt den Dialog auch in dem Sinn, daß das Lehramt ein stufenweises Instrumentarium in der Reaktion auf zweifelhafte und vor allem irrige Auffassungen anwenden soll (vgl. die Vorschläge der These). Die klassischen Regeln der Dogmenhermeneutik bieten eine gute und klare Hilfe. Aber die These weiß wohl, daß es auch ein Ende des Dialogs gibt, wenn der Theologe endgültig einer Glaubenswahrheit widerspricht. In diesem Fall verweigert der Theologe selbst schließlich den Dialog.

Grundkurs des Glaubens

Karl Rahners „Einführung in den Begriff des Christentums" *

Von Klaus P. Fischer

Wenn Karl Rahner sein jüngstes Werk auch nicht als Kompendium seiner theologischen Lebensarbeit verstanden wissen will (vgl. S. 9, Vorwort), so darf es doch – nach der bescheidenen Meinung des Rez. – als *authentische Einführung* in Rahners theologisches Denken angesehen werden, die bislang noch völlig fehlte. Mehr noch, man wird diejenigen, die schon bei flüchtigem Überlesen einzelner Passagen sich zu erinnern meinen, dies oder Ähnliches bei Rahner bereits früher einmal gelesen zu haben (vgl. dazu S. 5, Vorwort), darauf aufmerksam machen, daß es Rahner in diesem Werk gelingt, sich und seine Lebensarbeit noch einmal neu und umfassend ‚auf den Begriff zu bringen'; das Buch macht klar, daß Rahners ursprüngliches, tiefstes und jetzt eigens artikuliertes Anliegen in seinen vielfältigen Arbeiten schon immer darin bestand, Bausteine für einen „Grundkurs des Glaubens", für eine wirklich fundamentale „Einführung in den Begriff des Christentums" zu bieten.

Vermutlich wird es nicht an Besprechungen fehlen, deren Autoren mit Blick auf Umfang und Inhaltsverzeichnis des Werkes erleichtert feststellen: Endlich hat er (Rahner) den Mut gehabt, eine „Dogmatik" zu schreiben, wie man es von ihm schon seit Jahren erwartet und gefordert hat. Aber das Werk führt weder im Ober- noch im Untertitel die Bezeichnung „Dogmatik". In der Tat wären diesbezügliche Auslegungen und Erwartungen so ungefähr die ärgste Ungerechtigkeit, die man diesem Werk erweisen könnte, sofern man mit dem Begriff „Dogmatik" den Gedanken an ein Schulbuch im Sinne der herkömmlichen Disziplin und Methodik verbindet. Nun könnte man allerdings daran denken, den Herkunftsort von Rahners „Grundkurs" mit seiner Eigenart in jenem (ursprünglich zusammen mit H. U. von Balthasar verfaßten) „Aufriß einer Dogmatik" [1] zu suchen, wo R. eine „Formale und Fundamentale Theologie" als „Teil" einer neuartigen Dogmatik zu skizzieren bemüht ist. So richtig also ein derartiger Ursprungsnachweis auch ist, genügt er doch nicht für eine adäquate Charakterisierung der Eigenart dieses „Grundkurses". Dessen Anliegen geht über den damaligen Plan noch weit hinaus und versteht sich selbst als „eine ganz eigentümliche Einheit von Fundamentaltheologie und Dogmatik", und diese wiederum in Einheit mit „Philosophie" (S. 22 ff.). Denn diesem theologischen Grundkurs kommt es gerade darauf an, dem glaubenden Menschen von heute fundamental und zugleich inhaltlich „das Vertrauen zu geben, daß er in intellektueller Redlichkeit glauben kann" (23). Insofern sind vielleicht die Aufteilungen des früheren „Aufrisses" hiermit überholt, mindestens jedenfalls auf den „Grundkurs" nicht anwendbar [2].

Wie versteht R. nun näherhin den „Grundkurs des Glaubens" in dessen inhaltlicher Konzeption? Um davon einen Begriff zu geben, soll hier ein kurzer Vergleich (bestehend lediglich aus einigen Aperçus) mit Hans Küngs großem Opus „Christ

---

* Herder (Freiburg–Basel–Wien 1976) 448 S.

[1] Vgl. Schriften zur Theologie I (Einsiedeln–Zürich–Köln ^{5}1961), 9–47, bes. 27.

[2] Vgl. dazu im „Grundkurs" Rahners Ausführungen auf S. 20–25.

sein“ [3] gewagt werden. In seinem Vorwort erläutert R., der „Grundkurs des Glaubens“ sei „eine intellektuell redliche Verantwortung des christlichen Glaubens für den *Christen*, der hier als Leser gewünscht wird“ [4]. Küng hingegen erklärt von seinem Buch „Christ sein“, es sei „geschrieben für Christen und Atheisten, Gnostiker und Agnostiker, Pietisten und Positivisten, laue und eifrige Katholiken, Protestanten und Orthodoxe“ (13) und es sei „faktisch doch so etwas wie eine kleine ‚Summe‘ des christlichen Glaubens geworden“ (14). Küngs Leserkreis, der Adressat seines Buches ist demnach umfassender gedacht, die differenzierte Akzentuierung nicht bloß rhetorisch gemeint, die genannten Adressatengruppen werden in Küngs Buch vielmehr verschiedentlich direkt angesprochen. Aber auch die Art der Anrede ist bei beiden Autoren grundverschieden. Küng: „Der Leser hat einen Anspruch darauf, daß ihm zugleich historisch-exakt und doch aktuell, auf neuestem Forschungsstand und doch verständlich das Entscheidende und Unterscheidende des christlichen Programms für die christliche Praxis herausgearbeitet wird“ (14). In seinem „Grundkurs“ verzichtet R. auf diesen Anspruch ausdrücklich, er erklärt ihn sogar – welcher Auffassungsunterschied! – als für den einzelnen Theologen wie auch Leser für „unmöglich“, er läßt deshalb jedes formale wissenschaftliche Gerüst sowie jede „wissenschaftliche Attitüde“ ausdrücklich weg (zum Vergleich: Küngs Anmerkungsteil umfaßt 73 eng bedruckte Seiten, Rahners Anmerkungsteil 0!) [5]. Beiden Autoren geht es um „das Bleibende“ (Küng) des christlichen „Programms“; Küng sucht es auf dem Weg über eine „nüchterne kritische Bestandsaufnahme“ (z. B. S. 505), Rahner auf einer sogenannten „ersten Reflexionsstufe“ (S. 6 u. a.). Und noch an anderer Stelle zeigt sich der wesentliche Unterschied: Küngs umfassende „Bestandsaufnahme“ versteht sich als bloße Hinführung zu der davon unabhängigen, ganz „persönlichen Entscheidung“, ob ein Mensch überhaupt Christ sein will (504 ff.); dazu kann und will Küngs Buch keinen direkten Beitrag leisten. R. hingegen „geht von der Tatsache des Christseins aus“, von der (bei ihm selbst wie bei dem „gewünschten Leser“) vorhandenen Entscheidung pro, ihm geht es um eine intellektuell redliche „Verantwortung unserer Hoffnung (1 Petr 3, 15)“ (S. 14) [6]. Der verschiedene Ansatz hat natürlich auch Konsequenzen bis in wichtige Detailfragen hinein, etwa für die Frage „Warum bleiben (in der Kirche)?“ (vgl. Küng 512 ff.). Küngs Beitrag zu dieser Frage nach dem „Bleibenden“ in der Zugehörigkeit zur Kirche ist vorwiegend bekenntnishaft: bei aller unvermeidlichen Kritik an konkreten kirchlichen Zuständen sei festzuhalten an der großen christlich-kirchlichen Tradition und Autorität, an „jenem Notwendigen an Institutionen und Konstitutionen, ohne das auch eine Glaubensgemeinschaft auf die Dauer nicht leben kann, ohne das allzu viele gerade in ihren persönlichsten Fragen alleingelassen würden“ (512). Die hier von Küng bekenntnishaft formulierte persönliche Erfahrung versucht R. auf die grundsätzlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit hin zu hinterfragen: Wo liegen die Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß ein Mensch solche Erfahrungen mit der Kirche macht, in der er lebt? (Vgl. dazu bei Rahner den „Siebten Gang: Christentum als Kirche“!) Um noch ein weiteres Beispiel zu wählen: Aufschlußreich für den Vergleich zwischen Küngs und Rahners verschieden gearteten Anliegen könnte auch die Lektüre von Küngs Kapitel „Die andere

---

[3] Erschienen im Piper-Verlag München–Zürich 1974, 676 S.

[4] Vgl. ebd. S. 6, dazu S. 13/14.

[5] S. 6 ff. In welchem Sinne R. sein Werk dennoch für „wissenschaftlich“ hält, ist bei ihm selbst nachzulesen: vgl. im „Grundkurs“ die „Wissenschaftstheoretischen Vorbemerkungen“ (15–25).

[6] Daß Rahners andersartiger Ansatz zugleich von bestimmten Grundüberzeugungen herkommt, lassen Überlegungen wie z. B. jene auf S. 321 seines Buches erkennen.

Dimension" (48–80) mit Rahners „Zweitem Gang: Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis" (54–96) sein.

Sucht man nun bei R. selbst weiter nach der inhaltlichen Konzeption seines „Grundkurses", so erfährt man recht Erhellendes z. B. in dem schon erwähnten ekklesiologischen „Gang" des Werkes: „Christentum als Kirche". Dort ist eine längere Erörterung überschrieben: „Über eine indirekte Methode der Legitimation der katholischen Kirche als der Kirche Christi" (336–357)[7]. Weshalb trägt die Methode die Beifügung „indirekt"? Deshalb, weil das Wahrheitsgewissen des Gläubigen normalerweise (d. h. herkömmlicherweise) „einen direkten historischen Nachweis" für die Legitimation der Kirche suche – so Rahner –, ein Weg, der, weil über einen Graben von 2000 Jahren führend, heute „praktisch" weithin unbegehbar werde. Das Bedürfnis nach intellektueller Glaubensvergewisserung müsse also anders, „indirekt" (aus geschichtswissenschaftlicher Sicht betrachtet) vorgehen. Anderseits ist der von R. vorgeschlagene Weg, *existentiell* gesehen, durchaus „direkt", und zwar „weil er unmittelbarer von unserem eigenen, konkreten, gelebten Christentum ausgeht" (336). Diesen methodischen Ausgangspunkt nennt R. „das berechtigte Vertrauen in die eigene kirchliche Gemeinschaft" (339 ff.). Das heißt zum Beispiel: Die Legitimation der katholischen Kirche soll erreicht werden in Entsprechung zu der eigenen, geschichtlich-kirchlichen Existenz des Christen, die der – jeder – Christ für die „legitime" hält, und zwar bevor er sie kritisch hinterfragt *und* auch noch *während* der kritischen Befragung – nämlich „bis zum Beweis des Gegenteils" (339). Bei aller kritischen Reflexion kann ja kein Mensch von der geschichtlichen Situation, in der er existiert und von der aus er denkt, total abstrahieren und sein konkretes Dasein durch kritisches Denken gleichsam neu gründen wollen. Eine derartig fundamentale „reditio completa in seipsum" ist dem menschlichen Geist dank des *hinnehmenden* Charakters seiner Erkenntnisvollzüge wesenhaft unmöglich. Daraus folgt, daß der Begriff „legitim" bei R. einen anderen Inhalt bekommt. „Legitim" wird hier nicht mehr als „rechtmäßig" im Rahmen konkreter (d. h. exegetischer, historischer und juristischer) Bedingungen verstanden, sondern als „rechtmäßig" im Sinne einer konkreten Existenz, insofern sie *übereinstimmt* mit den konstitutiven Strukturen des Menschseins überhaupt. Dies darf freilich nicht so mißdeutet werden, als hätte bei R. die – als Beispiel herangezogene – Legitimierung der Kirche von der „existentialontologischen" Verfassung des Daseins her nichts mehr zu tun mit den fachwissenschaftlichen Bemühungen um eine historische, exegetische usw. Legitimierung dieser Kirche, im Gegenteil: R. denkt sich deren Verhältnis so, daß diese (fachwissenschaftliche) Legitimierung jene andere, anthropologische immer schon voraussetzt und jene anthropologische Legitimationsmethode die fachwissenschaftliche Reflexion immer wieder sucht, zu ihr jedenfalls nie in Widerspruch geraten kann.

Der methodische Ausgang der Glaubensbegründung von der konkreten existentiellen Erfahrung her ist aber – was nie vergessen werden darf – eben nie bloß ein abstraktes Prinzip. Vielmehr ist dieser „Grundkurs des Glaubens" methodisch überhaupt nur möglich, weil er ständig lebt von der „inneren Erfahrung des Christentums", die eben im Rahmen des konkreten, kirchlich strukturierten Daseins geschieht (340). – R. nennt dieses Verfahren der Glaubensbegründung auch – in Abhebung von den differenziert-gestuften Reflexionsstufen der heutigen Wissenschaften – „erste Reflexionsstufe". Es ist dies die Reflexionsstufe der Selbstmitteilung im Sinne ursprünglicher menschlicher Selbsterfahrung. Das „dialogische Prinzip" im Menschen drängt ihn, seine personale Selbsterfahrung (in der Sinn-

[7] Schon früher hatte R. seine „indirekte Methode" bevorzugt an ekklesiologischen Sachbeispielen illustriert; vgl. etwa „Zur Reform des Theologiestudiums", Reihe Quaest.Disp. Nr. 41, Herder (Freiburg–Basel–Wien 1969), 73.

Frage, der Liebe, Treue, Sehnsucht usf.) begrifflich einzuholen, reflektierend zu umfassen, in die sprachliche Mit-teilung an den anderen zu über-setzen; und doch bleibt als nicht adäquat vermittelbarer Rest das „Selbst" zurück, und zwar in seiner ursprünglich erfahrenen Einheit von eigener Wirklichkeit und Bei-sich-sein (von R. auch „transzendentale Erfahrung" genannt). Dieses „Selbst" läßt sich in weiterer Vertiefung verstehen als das, was gerade in den grundlegenden Erfahrungen seiner selbst von sich weg über sich hinaus weist – auf die unbedingte, unendliche Fülle seines Suchens und Strebens und dessen Grund (Gott), *vor* dem das menschliche „Selbst" *sich* als anders, als eigen, als endlich, als gesetzt (geschaffen) aus freier Gnade *und* zugleich als dem freien, unverfügbaren Geheimnis aus-gesetzt erfährt: die Selbst-erfahrung der Person. Indem nun das menschliche „Selbst" dessen inne wird, daß es in grundlegender Weise ausgeliefert ist an jenes absolute, unverfügbare Geheimnis (als Horizont seines erkennenden und wollenden Suchens) – inne wird nicht notwendigerweise in begrifflich klarer Reflexion –, steht es zugleich *sich selbst* gegenüber (Selbstand = Person), kommt es auf *sich selbst* zurück (Reflexion), nimmt es *sich selbst* (unter dem Horizont dieses ständig anwesenden Geheimnisses) in Besitz (Freiheit, Selbstverfügung). Das „Selbst" nimmt sich in Besitz, verfügt über sich selbst in Freiheit jedoch immer nur mittels des begegnenden Materials der Dinge, der endlichen Welt. In diesen jeweiligen Realisationen seiner Wahlfreiheit verfügt der Mensch zugleich über sich selbst (und zwar in einem räumlich und zeitlich gedehnten Akt, den wir sein „Leben" nennen) und trifft darin auch eine Grundentscheidung im Hinblick auf jenes göttliche Geheimnis, das er – bildlich gesprochen – wie ein Wandelstern umkreisen muß. In diesem Wesenstatbestand erblickt R. den Ansatz zu der „radikalen Schuldbedrohtheit" der menschlichen Existenz (vgl. 97–121).

Anderseits ist nach R. von hier aus auch der Grundansatz der christlichen Botschaft zu verstehen. Das absolute, unverfügbare Geheimnis – Gott – läßt den Menschen nicht stehen in abweisender Ferne von sich, sondern gibt ihm – obschon sein tiefstes und innerstes Geheimnis bleibend – *sich selbst* im Modus aufrichtender und vergebender Nähe sowie beseligender Verheißung („Selbst-mitteilung Gottes"), den Menschen dadurch gleichzeitig zu Glaube, Hoffnung, Liebe ermächtigend (122–142). Von diesem Grundansatz aus, in dem philosophische und theologische Gedankengänge eine „unvermischte und ungetrennte" Union bilden, gelingt es R., die verschiedenen Aspekte a) des Christusgeheimnisses, b) der Konstituierung des Christentums als Kirche, c) des christlich-sakramentalen Lebens und d) der Eschatologie durchsichtig zu machen. Das Ganze wird schließlich durch die Vorstellung von 3 „Kurzformeln des Glaubens" abgerundet, in deren je eigener und doch aufeinander bezogener Akzentuierung sich der christliche Trinitätsglaube spiegelt (vgl. dazu 180–440).

Es wäre nun – angesichts des Umfangs, der Fülle der Perspektiven und Vielzahl neuer Anregungen, die der „Grundkurs des Glaubens" bietet – eine Aufgabe für theologische Puzzle-Spieler, genau zu untersuchen, ob R. der gewählten Methode tatsächlich auch immer treu bleibt und nirgends eine „metábasis eis állo génos" vornimmt. Aber der Eindruck methodischer Kohärenz ist dem Werk, aufs Ganze gesehen, gewiß nicht zu bestreiten.

Noch ein letzter Punkt soll bedacht werden. Den neugierigen Leser dieses „Grundkurses" läßt R. gleich zu Beginn feststellen, daß es sich bei diesem Entwurf „um eine Einführung im Rahmen einer intellektuellen Überlegung" (13) handelt, jedoch „nicht um eine mystagogische Einweihung in das Christentum . . . , sondern um eine begrifflich denkende Bemühung . . . auf der ersten Reflexionsstufe" (26). Für jene Leser, die auch seine mystagogischen Schriften kennen und schätzen, fügt er hinzu, „daß das Verhältnis einer Theologie des Geistes und des Intellekts zu einer Theologie der Herzen, der Entscheidung und des religiösen Lebens nochmals ein sehr

schwieriges Problem darstellt" (13). Die Frage nach diesem Verhältnis wird mithin als berechtigt zwar anerkannt, aus dem Gang dieses Werkes jedoch zugleich ausgeklammert. Immerhin wird das erwähnte Problem noch näher lokalisiert: In dem Kapitel über das Verhältnis von ursprünglichem Selbstbesitz und Reflexion (26 ff.) wird auf die „Spannung zwischen ursprünglich getanem und erlittenem Wissen um sich selbst und dem Begriff darüber" sowohl im religiösen Wissen wie in der Theologie überhaupt hingewiesen (28) und so der „Grundkurs" deutlich als Aussage und Reflexion darüber, „was schon ursprünglicher in der Tiefe des Daseins erfahren und erlebt wird" (ebd.), erfaßt. R. selbst deutet den „Grundkurs" damit als „Versuch", „unsere theologische Begrifflichkeit in ihre ursprüngliche Erfahrung hinein zurückzuverweisen" (ebd.): „reductio in mysterium"! Damit ist – vielleicht – die Grenze für die erwartbare, schriftstellerische Selbstreflexion des Menschen, Christen, Priesters und Theologen Karl Rahner angezeigt. Wie auch immer, der „Grundkurs des Glaubens" *ersetzt* dem Leser das Lauschen auf die innere, ursprüngliche Erfahrung des Geistes *nicht*, sondern *verweist* ihn, den „Hörer des Wortes", gerade *dorthin zurück*[8]. R. selbst hat ja die hier ausgeklammerte „mystagogische Einweihung" in seinem umfangreichen spirituellen Schrifttum auch geleistet: die Mystagogie „in die dunklen Abgründe der Wüste dessen hinein, den man Gott nennt" (14). Wenn wir ihn also recht verstehen, müßte der „Grundkurs des Glaubens" zusammengesehen werden mit R.s vorliegenden Versuchen „mystagogischer Einweihung in das Christentum", wie „Worte ins Schweigen", „Von der Not und dem Segen des Gebets", „Kleines Kirchenjahr", „Wagnis des Christen" u. a. m., nicht zuletzt mit den Bänden III und VII der „Schriften zur Theologie". –

Als abschließender Eindruck sei ausgesprochen: Rahners „Grundkurs des Glaubens" wirkt auf den Rezensenten wie ein Echo auf jenen vor vielen Jahren geäußerten, jedoch ungebrochen aktuellen ‚Zuruf' des Physikers und Philosophen C. F. von Weizsäcker: „Eins möchte ich den Theologen sagen, etwas, das sie wissen und die anderen wissen sollten: Sie bewahren die einzige Wahrheit, die tiefer reicht als die Wahrheit der Wissenschaft, auf der das Atomzeitalter beruht. Sie bewahren ein Wissen vom Wesen des Menschen, das tiefer wurzelt als die Rationalität der Neuzeit. Der Augenblick kommt immer unweigerlich, in dem man, wenn das Planen scheitert, nach dieser Wahrheit fragt und fragen wird!"

[8] Vgl. dazu den „Ersten Gang: der Hörer der Botschaft" (35–53).

Geschichtlichkeit der Rechtsprinzipien

Von Oswald von Nell-Breuning, S. J.

In seinem vor acht Jahren erschienenen, sogleich stark beachteten Werk „Die Geschichtlichkeit in der Begründung des Rechts im Deutschland der Gegenwart" (Ffm u. Berlin 1968, A. Metzner Verlag) untersuchte *José Llompart*, wie im deutschen wissenschaftlichen Schrifttum der Nachkriegszeit bis einschließlich 1966 die „Geschichtlichkeit" des Rechts oder genauer die „Geschichtlichkeit" seiner Begründung verstanden oder gedeutet werde; dabei fand er nicht weniger als 80 verschiedene Sinndeutungen, in denen von „Geschichtlichkeit" gesprochen wurde, und stellte fest, daß das Wort kaum jemals nur in einer einzigen Bedeutung begegnete, vielmehr regelmäßig auch andere Bedeutungen mit anklangen. Dieses Werk war sozusagen die Kärrnerarbeit, mit der der Verf. den Grund legte für die Studie über „Geschichtlichkeit der Rechtsprinzipien" [1], die er in diesem seinem neuen Werk vorlegt, worin er es unternimmt, den geschichtlichen Charakter, will sagen die geschichtliche Wandelbarkeit dieser Prinzipien darzutun.

Was L. selbst unter „Geschichtlichkeit" versteht, läßt sich in Kürze wohl so formulieren: diese Prinzipien sind zwar willkürlichem („beliebigem") Wandel entzogen (sind *nicht transitiv* wandelbar), wandeln sich jedoch mit dem allgemeinen geschichtlichen Wandel (sind *in*transitiv wandelbar). „Geschichtlichkeit" ist „die innere Dynamik, die diesen Prinzipien innewohnt" (15).

Was aber sind im Sinne des Verf.s diese *„Rechtsprinzipien"*, deren „Geschichtlichkeit" er dartun will? „Rechtsprinzipien" in seinem Sinne sind bestimmt nicht einfach ein anderer Name für Naturrecht; sie decken sich nicht derart mit dem Naturrecht, daß alle Rechtsprinzipien naturrechtlicher Art wären und umgekehrt das Naturrecht sich in Rechtsprinzipien erschöpfte. Und schon ganz und gar nicht ist es die Absicht L.s, die Frage nach dem Naturrecht in ihrer ganzen Breite aufzurollen; ja, er geht der Stellungnahme zu Fragen, wie ob es überhaupt so etwas wie Naturrecht gibt und zutreffendenfalls ob auch *ihm* „Geschichtlichkeit" zukomme, geflissentlich aus dem Weg. Auf der anderen Seite aber müssen die Rechtsprinzipien oder zum mindesten deren „Geschichtlichkeit" doch etwas mit dem Naturrecht zu tun haben; warum sonst würde L. sich so eingehend mit der von ihm gar nicht thematisierten Veränderlichkeit oder Unveränderlichkeit des Naturrechts und mit den sog. „Ausnahmen" vom Naturrecht befassen und sich der Mühe unterziehen, die verschiedenen diesbezüglich aufgetretenen Lehrmeinungen durchzugehen und als unzulänglich zu erweisen? Daß der Verf. sich damit so ausführlich abgibt, spricht in der Tat verräterisch dafür, daß die Rechtsprinzipien, wie er sie versteht, sich vom Naturrecht und demzufolge die Frage ihrer „Geschichtlichkeit" sich von der Frage nach der „Geschichtlichkeit" des Naturrechts schlechterdings nicht trennen lassen. So läßt denn der Umstand, daß L. sich, wenn auch nicht thematisch mit dem Naturrecht, so eben doch mit den unzulänglichen Versuchen, die sog. „Ausnahmen" vom Naturrecht zu erklären, so ausführlich befaßt, vermuten, daß, wenn man sich klar darüber werden will, was *er* denn nun genau unter den „Rechtsprinzipien" versteht, deren „Geschichtlichkeit" darzutun er unternimmt, es sich empfiehlt, ihm auf diesem scheinbaren Umweg zu folgen.

---

[1] *J. Llompart*, Die Geschichtlichkeit der Rechtsprinzipien. Zu einem neuen Rechtsverständnis (Juristische Abhdlgn., Bd. 14). 8° (240 S.) Frankfurt 1976, Klostermann.

Nimmt man alle Lösungsversuche der alten Autoren zusammen, dann scheint die Ursache aller Schwierigkeiten, mit denen sie vergeblich ringen, darin zu liegen, daß sie unter „Naturrecht" *sprachlich formulierte Rechtssätze* verstehen. Offenbar ist hier ein Anthropomorphismus im Spiel. Schon die lex aeterna, wie Gott in seiner Heiligkeit und Weisheit sie denkt, wird anthropomorphistisch vorgestellt als abstraktives und diskursives Denken in Universalbegriffen, das sich mit Worten menschlicher Sprache in *Satzform* aussprechen läßt; auf diese Weise ergibt sich das Naturrecht als ein Katalog von *Sätzen.* Dieser Anthropomorphismus entspricht genau der menschlichen (bürgerlichen) Gesetzgebung des Zeitalters, in dem die Gesetze dem Willen des princeps entsprangen; Gott wurde vorgestellt als der Prototyp dieses princeps. Für uns, die wir die auctoritas publica aus der necessitas boni communis herleiten, ist dieser Anthropomorphismus *antiquiert.* Wenn schon, dann ist Gottes Gesetzgebung in ganz *anderer* Weise Prototyp aller Gesetzgebung. Gott erkennt *komprehensiv,* was objektiv gut und richtig und was objektiv verkehrt und böse ist; er weiß, was geeignet oder erforderlich ist, um objektiv bestehenden Bedürfnissen auf vernünftige Weise Genüge zu tun, und was nicht. Der menschliche Gesetzgeber tastet sich mühsam an eine solche Erkenntnis heran; sein Gesetz ist der mehr oder weniger gelungene Versuch einer ordinatio rationis, die nach bestem Wissen und Gewissen der necessitas boni communis Genüge tut. Für die alte Vorstellung stand das *dictamen,* die sprachlich formulierte Anordnung, am Anfang; sie ist die Urzeugung des Gesetzes. Für unsere Vorstellung bildet sie den Abschluß, steht ganz am Ende; sie versucht, etwas Vorgegebenes in den Griff zu bekommen, sei es, indem sie etwas, das schon Gestalt hat, auf eine möglichst klare und griffige Formel bringt, sei es, indem sie etwas, das erst noch der Gestaltung bedürftig, ihrer aber auch fähig ist, überhaupt erst in Gestalt bringt. Zuerst ist etwas, das einer Regelung bedarf; dann wird nach einer Regelung gesucht, die diesem Bedürfnis Genüge tut. Manchmal gibt es nur eine einzige Lösung, die sich eben damit auch schon als verbindlich auferlegt; in der Regel bietet sich eine Mehrzahl von Lösungen an, so daß es einer Entscheidung bedarf. In der alten Sprache der Schule ausgedrückt wäre das erste eine conclusio, das letztere eine determinatio iuris naturalis.

Das, was die Alten im Sinn haben, wenn sie von Naturrecht reden, ist nicht das naturaliter iustum, sondern es sind in Satzform gebrachte analytische (und/oder synthetische?!) Urteile a priori über das, was objektiv, d. i. unabhängig von unserer Erkenntnis und unserem Willen „rechtens" sei; es sind menschliche Gedanken *über* das Naturrecht; man könnte sie, wenn es nicht eine contradictio in adiecto wäre, *positiviertes* Naturrecht nennen, aber eben damit wäre das Naturrecht seines Charakter als das, was *„von Natur rechtens"* ist, verlustig gegangen. – Sehr überzeugend hat *Alexander Rüstow* das einmal an einer leider versteckten und daher unbeachtet gebliebenen Stelle ausgeführt:

„Der Standpunkt des Naturrechts . . . ist sich bewußt, daß es eine höhere Norm der Gerechtigkeitsforderung gibt, die allen positiven Gesetzen übergeordnet ist, und nach der es sich entscheidet, ob sie selbst gerecht oder ungerecht sind; deren Geltung außerdem keine Grenzen hat, und also auch auf Gebieten wirksam ist, für die keine positiven Gesetze vorliegen. Diese „ungeschriebenen" Gesetze sind auch unschreibbar; sie *können* ihrem Wesen nach gar nicht adäquat und erschöpfend formuliert werden, da sie sonst ihre Funktion als übergeordnetes Kriterium für alles Geschriebene, Gesprochene und Gehandelte verlieren würden. Sie sind vorgegebenes, überpositives, übergesetzliches Recht. Sie realisieren sich nur in dem angeborenen und für die menschliche Natur konstitutiven sensus recti iustique als höchste Norm und oberstes und letztes Kriterium für die Richtigkeit und Gerechtigkeit von Geschriebenem, Gedachtem und Gehandeltem. Mit dieser Art von Transzendenz hängt auch ihre Numinosität, ihre Charakter der Sollensheiligkeit zusammen." (Alexander Rüstow, Rede und Antwort [Verlag Martin Hoch, Ludwigsburg o. J. (1963?) 352/3]; vgl. Besprechung in StimmZeit 174 [1964], 317.)

Auch Llompart scheint diese Auffassung zu teilen; an einer Stelle führt er aus, daß „jede sprachliche Fassung eine Positivierung ... mit sich bringe" (64); diese Wendung findet sich zwar in der Wiedergabe der Meinung eines anderen, die er sich aber offenbar zu eigen macht. Ist bei den Alten, deren Wegen L. mit so viel Ausdauer und Geduld nachgeht, das Naturrecht nicht oder doch nicht so sehr das iustum selbst, sondern der Katalog von Sätzen menschlicher Sprache, die darüber urteilen, was iustum und was iniuria sei, dann liegt es nahe, von den Rechtsprinzipien, deren „Geschichtlichkeit" das Thema dieser Studie ist, dasselbe zu vermuten. Dem ist in der Tat so. Rechtsprinzip im Sinne des Verf.s ist nicht die unabhängig von unserem Denken und sprachlichen Formulieren bestehende *Wahrheit,* daß es diese und keine anderen Kriterien sind, nach denen sich entscheidet, daß dieses „rechtens" und jenes „rechtswidrig" ist; Rechtsprinzip ist die in unserer Begriffssprache formulierte *Aussage.* Demgemäß, so muß man folgern, bezieht sich auch die von L. behauptete „Geschichtlichkeit" nur auf diese Aussagen, nicht auf die dahinterstehenden, von unserem Erkennen und unserem Willen unabhängige(n) Wahrheit(en), deren es als das unentbehrliche *Substrat* bedarf, ohne das es nur zusammenhanglose Singularitäten, aber keine Kontinuität, keinen Wandel *vom* einen *zum* anderen, am allerwenigsten Geschichte und geschichtlichen Wandel gibt.

Rechtsphilosophisch interessant wäre die Frage, ob und zutreffendenfalls in welchem Sinne die *Kriterien,* denen zufolge dieses (ex natura sua?) „rechtens" und jenes (ex natura sua?) „rechtswidrig" *ist,* wandelbar oder unwandelbar sind. Dagegen geht es bei unseren in Allgemeinbegriffen formulierten und daher sich als allgemeingültig gebenden *Aussagen* zunächst doch nur um die schlichte Frage, ob oder inwieweit sie zutreffen; *vorweg* aber wäre zu fragen, ob sie wirklich als so allgemein und unwandelbar gültig, wie sie formuliert sind, verstanden werden wollen. – Nach gut scholastischer Tradition beziehen sich diese Aussagen auf die ‚communiter contingentia' und wollen gelten ‚ut in pluribus'. Ist man sich dessen bewußt, dann kann die Frage nach „Ausnahmen" sich überhaupt nur für solche Prinzipien stellen, die ausdrücklich oder stillschweigend diese als selbstverständlich unterstellte Einschränkung verneinen.

Wie steht es um das immer wieder angeführte „Rechtsprinzip": ‚pacta sunt servanda'? Wo immer es sich um ein ‚pactum' handelt, handelt es sich darum und ist gemeint, daß man sich zu irgend etwas, zu einem Tun oder Lassen, verbindlich gemacht hat. Das ist eine rein definitorische Aussage. *Wozu* aber bin ich jetzt verbunden, *was* habe ich zu halten? Unbedingt und unter allen Umständen das, was verbaliter stipuliert ist? Oder das, was aufgrund der Geschäftsgrundlage der andere Vertragspartner vernünftigerweise erwarten darf und was mir vernünftigerweise zugemutet werden kann?

Auf einer längst überwundenen Stufe der Rechtskultur wollte man die Ansprüche und Verbindlichkeiten der Vertragsteile im Wege grammatikalisch-logischer Auslegung und Deduktion im allgemeinen aus den beim Vertragsschluß verwendeten Worten, bei benannten Verträgen aus dem Wortlaut, wie das Gesetz sie formuliert hat, ableiten, besonders typisch beim contractus mutui, bei dem der ökonomische Gehalt dessen, was zwischen Darlehensgeber und Darlehensnehmer vor sich ging, völlig außer Betracht blieb und allein gefragt wurde, was sich ‚ex contractu mutui', d. i. aus dem, was die Worte des Gesetzes als Inhalt dieses Vertrages aussagen, herleiten lasse (vgl. CJC c. 1543 ‚ratione *ipsius* contractus'). – Der berüchtigte „Dienst nach Vorschrift" hat uns in jüngster Zeit noch einmal auf diese längst überholte Stufe der Rechtskultur zurückgeworfen. Keine Dienstvorschrift kann alle im Betrieb vorkommenden Fälle voraussehen und berücksichtigen; so wird es nicht nur in vielen Fällen an einer dafür vorgesehenen Vorschrift fehlen, sondern es werden unvermeidlich auch Fälle vorkommen, in denen die Befolgung der Vorschrift den Betrieb zum Erliegen bringen, ja eine Katastrophe auslösen würde. Die

buchstäbliche Befolgung der Vorschrift oder die Untätigkeit, wo es an einer eigens auf diesen Fall zugeschnittenen Vorschrift fehlt, ist entweder Beweis völliger Verblödung oder Ausfluß raffiniertester Bosheit, ist die Verkehrung von summum ius in summa iniuria.

Llompart ist weit davon entfernt, die Bedeutung der communiter contingentia zu unterschätzen; seine „fünf Grundsätze" (84–107) beweisen das schlagend, am schlagendsten der dritte: „Was einmal allgemeine Regel gewesen ist, kann Ausnahme werden und umgekehrt." In diesem Fall muß das Prinzip *umformuliert* werden; sachlich, d. i. an dem, was rechtens bzw. widerrechtlich ist, ändert sich *nichts*. Man kann das auch so ausdrücken: Früher war die eine Formulierung aktuell, später ist es die andere; aber beide sind, wenn überhaupt, dann von Ewigkeit her *wahr* und bleiben es. Insbesondere das Kriterium, wonach es sich entscheidet, ob dieses oder jenes rechtens oder widerrechtlich ist, bleibt ganz dasselbe; die Beweislast allerdings kehrt sich um, weil jeweils das, was in der Regel zutrifft, bis zum Gegenbeweis unterstellt werden darf und nur das seltener vorkommende (die Ausnahme) glaubhaft gemacht oder bewiesen werden muß. Die große Mehrzahl, um nicht zu sagen so gut wie alle Rechtsprinzipien, sind von dieser völlig unproblematischen Art. Ernstliche Schwierigkeit machen nur Prinzipien, die für sich in Anspruch nehmen, einen ewigen Rechts*wert* oder einen ewigen Rechts*gedanken* adäquat auszusprechen. – L. selbst unterscheidet metaphysische Prinzipien und Rechtsprinzipien; wenn ich recht verstehe, handelt es sich bei den ersteren um analytische Urteile. Aus dem, was der Mensch *ist*, aus seiner essentia metaphysica, holt das menschliche Erkenntnisvermögen etwas darin Enthaltenes heraus, hebt es ins Licht. Dann ist evident: Mit dieser essentia metaphysica des Menschen ist beispielsweise seine Verantwortlichkeit zwingend und unabänderlich gegeben, das absolute Sollen, nur Gutes, nichts Böses, im Rechtsbereich nur, was rechtens ist, und nichts, was widerrechtlich wäre, zu tun; zugleich damit müßte aber auch ein ebensolches letztes Kriterium gegeben sein, wonach es sich entscheidet, was gut oder böse, rechtens oder widerrechtlich ist. Hier bleibt nur die Frage: Gibt es eine solche essentia metaphysica der Menschen, ist der Mensch ein in diesem strengen Sinn definierbares Wesen, so daß ungeachtet aller Veränderungen alles und nur das „Mensch" ist, worauf diese Definition zutrifft, und ist alles, was aus dieser Definition herauswächst oder herausfällt, eben damit nicht mehr Mensch, sondern irgend etwas anderes als Mensch? Und sind wir imstande, diese essentia metaphysica zutreffend zu ermitteln und eindeutig von allem abzugrenzen, was am Menschen wandelbar ist und tatsächlich dem Wandel unterliegt? Alle diese Fragen scheinen den Verf. überhaupt nicht zu beunruhigen; das aber ist doch nur so zu erklären, daß er sein Thema vorsorglich so eingegrenzt hat, daß sie in dessen Bereich nicht einschlagen. Immerhin aber ist es denkbar – und das schließt L. auch keineswegs von vornherein aus –, daß es unter den Rechtsprinzipien auch solche gäbe, die sich Unwandelbarkeit *gleich* metaphysischen Prinzipien zuschreiben. Unverkennbar finden sich viele Rechtsprinzipien in solcher Form ausgesprochen, daß sie diesen Anspruch zu erheben scheinen; fraglich ist jedoch, ob sie wirklich so verstanden sein wollen; erst soweit das zuträfe, wäre zu fragen, ob ihnen die beanspruchte Unwandelbarkeit wirklich zukommt.

Sicher ist, daß nicht einmal alle *Dekalog-Gebote* so verstanden sein wollen. Daß das 5. Gebot nur *menschliches* Leben schützen will, scheint, obwohl es das nicht ausdrücklich sagt, unbestritten zu sein. Im Deutschen haben wir dieses Gebot jüngstens umformuliert; hieß es früher „du sollst nicht töten", so lautet es jetzt „du sollst nicht morden". Ob das die genaue oder eine genauere Übersetzung ist (am Sinai wurden die Gebote nicht in deutscher Sprache verkündet), müssen qualifizierte Semitologen beurteilen. Sicher war mit dieser Umformulierung nicht beabsichtigt, das Verbot auf den in unserem Strafrecht zu verschiedenen Zeiten gegenüber dem

Totschlag unterschiedlich abgegrenzten Begriff des Mordes einzuschränken, vielmehr sollte nur verdeutlicht werden, daß das menschliche Leben kein unter allen Umständen unantastbares Rechtsgut, daß einen Menschen zu töten nicht schlechterdings eine actio intrinsecus mala ist, sondern daß zwischen rechtmäßigem und unrechtmäßigem Töten zu unterscheiden ist. Setzen wir voraus, daß, um ein Rechtsgut anzutasten oder über ein Rechtsgut zu verfügen, es immer eines Rechts*grundes* bedarf, dann stellt die Frage sich so, welche Rechtsgründe gewichtig genug sind, um zu berechtigen, das eigene oder ein fremdes Leben aufs Spiel zu setzen oder zu vernichten. Es erscheint sehr wohl denkbar, daß Rechtsgründe dieser Art je nach Zeit und Ort und Verumständung sehr verschiedenes Gewicht haben, ja überhaupt von verschiedener Art sein können. Nichtsdestoweniger könnte der Entscheid immer nach dem gleichen Kriterium zu treffen sein, beispielsweise nach dem Kriterium der Güterabwägung, womit der Entscheid zurückgeschoben wäre auf das Kriterium oder die Kriterien, nach denen die der Güterabwägung notwendig vorausgehende Gewichtung der Güter vorzunehmen ist.

Hinsichtlich des 7. Dekaloggebotes „du sollst nicht stehlen" sollte es genügen, an die bei den Moralisten gebräuchliche Begriffsbestimmung zu erinnern, zu der das Tatbestandsmerkmal ‚domino rationabiliter invito' gehört. Die Wegnahme, ja schon die bloße Gebrauchsanmaßung ist insoweit rechtswidrig, als der Eigentümer oder sonstige Verfügungsberechtigte „vernünftigerweise", d. i. nicht dem Buchstaben, sondern dem *Sinn* der Rechtsordnung gemäß, zu widersprechen befugt ist. Gehört dies zur Begriffsbestimmung von „stehlen", dann ist die Aussage, stehlen sei widerrechtlich, *tautologisch*.

Für den gläubigen Christen besteht nur beim Gebot der Einehe und deren Unauflöslichkeit eine Ausnahme; sie hat ihren Grund darin, daß hier nicht nur Vernunftargumente eine Rolle spielen, sondern Texte der Hl. Schrift hinzukommen, die dahin verstanden werden können, wenn nicht gar dahin verstanden werden müssen, daß es sich hier nicht nur um eine der Vernunfterkenntnis zugängliche lex divina naturalis handelt, sondern überdies um eine lex divina positiva. – Soviel zu den Dekaloggeboten.

„Nulla poena (nullum crimen) sine lege." Hierzu stellt Llompart selbst zutreffend fest, daß dieses Prinzip ein kodifiziertes Strafrecht voraussetzt; damit allein ist seine „Geschichtlichkeit" dargetan; solange es kein kodifiziertes Strafrecht gibt, ermangelt es der Aktualität, gilt es nur hypothetisch. Als die nationalsozialistische Gewaltherrschaft sich über dieses Rechtsprinzip hinwegsetzte, erhoben einige dagegen den Einwand, das sei ein Verstoß gegen ein unbedingt geltendes Rechtsprinzip. *Ivo Zeiger* berichtigte das dahin, es handele sich zwar um ein Rechtsprinzip, aber nicht um ein ewiges Prinzip, sondern um eine Errungenschaft der Rechtskultur, die man, nachdem sie einmal erreicht sei, nicht mehr nach Belieben rückgängig machen könne. Das schließt aber nicht aus, daß eine allgemeine Zerrüttung der Kultur (wenn etwa ein Krieg mit Nuklearwaffen uns auf die Daseinsbedingungen der Steinzeit zurückwürfe) auch diese Errungenschaft mit zahllosen anderen zunichte machen könnte.

Zusammenfassend läßt sich wohl – mit dem einzigen Vorbehalt hinsichtlich der unauflöslichen Einehe – sagen: Recht verstanden, d. i. in dem von ihnen selbst *gemeinten* Sinn, bringen alle vom Verf. behandelten Rechtsprinzipien einen Rechts*gedanken* zum Ausdruck oder versuchen, ihn zum Ausdruck zu bringen, der bereits alle denkbaren Möglichkeiten einschließt und darum auch in allen geschichtlichen Wandlungen durchhält, der aber jeweils in ein neues sprachliches Gewand gekleidet werden muß, wenn die communiter contingentia sich gewandelt oder die Wörter, mit denen wir ihn auszudrücken gewohnt sind, im Wandel des Sprachgebrauchs einen Bedeutungswandel erlitten haben – so ähnlich, wie wir jüngst unsere Gebete dem gewandelten Sprachgebrauch angepaßt haben, nicht um den Sinn zu

ändern, sondern um ihn unverfälscht zu erhalten. Darum möchte ich zur *Terminologie* vorschlagen, statt von Veränderung des Naturrechts oder der Rechtsprinzipien von ihrer *Aktualität* zu reden. Für das, was jeweils aktuell ist, brauchen wir handfeste Formeln. Aber was hier und heute aktuell ist, das ist an anderen Orten, zu anderer Zeit, unter anderen Umständen *un*aktuell, obsolet. So werden Rechtsprinzipien aktuell und verlieren ihre Aktualität wieder, aber das, was sie richtig aussagen, ist und bleibt ewig richtig; was sie unzutreffend aussagen, war, ist und bleibt ewig unzutreffend. Genau das dürfte auch gemeint sein, wenn von verschiedenen „Anwendungen" gesprochen wird. Wenn es aus welchem Grunde immer keinen gerechten Krieg mehr geben kann oder tatsächlich keinen gibt, dann hat sich die Norm, daß im gerechten Krieg der Gegner zu töten erlaubt ist, nicht im allermindesten geändert; sie ist nur nicht mehr aktuell, kann aber vielleicht einmal wieder aktuell werden. Alle unsere Normen sind richtig verstanden Wenn-Dann-Sätze; als solche bleiben sie auf ewig so wahr oder so irrig wie zur Zeit ihrer höchsten Aktualität.

Gleichviel ob man diesen Vorschlag zur Terminologie annimmt oder nicht, die „Geschichtlichkeit" der Rechtsprinzipien bedeutet in philosophischer Hinsicht nicht allzuviel; sie besagt zweierlei:

1) Das, was wir in diesen Prinzipien auf eine Formel bringen, ist unbeschadet eines darin enthaltenen unwandelbaren Kernes *wandelbar;* mit dessen Wandel wandelt sich der *Sinn* des Prinzips bis zu einer Grenze, über die hinaus es in seiner bisher gebräuchlichen Fassung unbrauchbar wird und sprachlich neu, d. i. anders gefaßt werden muß. – Als Ergebnis der lange umstrittenen Frage, ob oder inwieweit Gesetze ex tunc oder ex nunc auszulegen seien, dürfte dies heute für mehr oder weniger alle in Satzform gekleideten Normen anerkannt sein; man vergegenwärtige sich beispielsweise den Wandel in der Auslegung der Bestimmungen des BGB von 1896, in Kraft getreten 1. 1. 1900, im wissenschaftlichen Schrifttum und in der höchstrichterlichen Rechtsprechung dieser acht Jahrzehnte.

2) Gerade um dem überzeitlich und überörtlich gültigen Rechtsgedanken, den wir schon begrifflich nicht adäquat erfassen und noch weniger sprachlich adäquat auszudrücken vermögen, so nahe zu kommen wie möglich, dürfen wir brauchbare Rechtsprinzipien nicht willkürlich oder nach Belieben ändern oder umformulieren, sondern haben uns zu bemühen, dem geschichtlichen Wandel dessen, was dieser Rechtsgedanke jeweils fordert, mit größter Treue zu folgen und unsere Rechtsprinzipien, zunächst ihre Auslegung, nach Erfordernis aber auch ihre Formulierung behutsam diesem Wandel anzupassen.

Man könnte wohl auch sagen, nicht den Rechtsprinzipien komme „Geschichtlichkeit" zu, sondern deren „Geschichtlichkeit" spiegele lediglich die „Geschichtlichkeit" des Rechtes selbst, d. i. dessen, was objektiv iustum, „rechtens" *ist.* Dessen ist L. sich durchaus bewußt; Rechtsprinzipien „gelten nur insoweit, als ihre nicht mitangesprochenen, aber vorausgesetzten geschichtlichen Faktoren (sic!) gegeben sind" (70). Schade, daß er sein Thema so eng begrenzt und die von ihm keineswegs übersehenen gewichtigen erkenntnistheoretischen, ontologischen und spezifisch rechtsphilosophischen Probleme ausgeklammert hat.

Zur Epikie

Unbefriedigend ist die Art, wie Llompart – allerdings in Übereinstimmung mit einer weit verbreiteten, um nicht zu sagen herrschenden Lehre sich zur Epikie äußert (29–34); er versteht sie als eine besondere, d. i. außergewöhnliche Art der Gesetzesauslegung. Hier macht sich wieder die schon früher beklagte Vorstellung vom princeps als Gesetzgeber geltend. Am Anfang steht der Wortlaut des Gesetzes; zu

ermitteln ist der Wille des Gesetzgebers, d. i. was dieser gedacht und gewollt habe oder gedacht und gewollt haben würde in Hinblick auf Fälle, in denen der Wortlaut zu keinem vernünftigen Entscheid führt. Kann man den Gesetzgeber fragen, dann muß man es sich von ihm sagen lassen; kann man ihn nicht fragen, dann soll man unterstellen, daß er als weiser und gerechter Gesetzgeber gewollt habe, wolle oder wollen würde, was hier und jetzt objektiv das Rechte ist. Und dann solle man tun, was das schweizerische Zivilgesetzbuch dem Richter für den Fall vorschreibt, daß er für den von ihm zu entscheidenden Fall im Gesetz keine anwendbare Vorschrift findet: Er soll so entscheiden, wie er denkt, daß ein weiser und gerechter Gesetzgeber einen Fall dieser Art regeln würde.

Der Fehler dieses Ansatzes besteht darin, den *Willen* des Gesetzgebers, d. i. das von ihm *Gewollte*, als letztlich maßgebend anzusehen. Maßgeblich ist aber nicht, was er als diese physische Person will, gewollt hat oder wollen würde, sondern was die auctoritas publica bei gegebener Lage der Dinge um der necessitas boni communis willen verbindlich machen *kann* oder verbindlich machen *muß*. Die Frage, was ein weiser und gerechter Gesetzgeber gewollt habe oder wollen würde, ist nur eine *Verkleidung* für die Frage, was die necessitas boni communis hier und jetzt gebietet. *Danach* habe ich zu fragen, und diese Frage brauche ich nicht generell in Gestalt eines ad hoc erdachten Gesetzes zu beantworten, um dann meinen Fall unter dieses Gesetz zu subsumieren, sondern ich habe diesen konkreten Fall im Lichte der meiner Erkenntnis zugänglichen Erfordernisse des bonum commune cum respectu ad naturam humanam cum omnibus eius relationibus et circumstantiis zu würdigen und einen Entscheid zu treffen, der diesen Erfordernissen, Verumständungen usw. Rechnung trägt.

Der Verf. selbst weist mehrmals darauf hin (14, 43), daß der konkrete Einzelfall nicht im Weg der Subsumption unter das Prinzip als Obersatz zu entscheiden ist. Läßt sich nun aber der konkrete Einzelfall grundsätzlich nicht durch bloße Subsumption unter eine Norm als Obersatz entscheiden, dann *muß* in jedem Fall, in dem wir uns entscheiden, etwas von dem mitspielen, was wir in den Fällen, in denen wir mit dem gewohnten Verständnis der Norm nicht zu Rande kommen, als „Epikie" thematisieren. Zwischen dieser thematisierten Epikie und dem ständigen, in unser reflexes Bewußtsein gar nicht eintretenden Spiel unseres „für die menschliche Natur konstitutiven sensus recti iustique" (vgl. oben Al. Rüstow) besteht kein essentieller, sondern nur ein gradueller Unterschied. – Recht verstanden ist die Epikie keine interpretatio verborum legis extraordinaria, nicht etwas, an das man mit vorsichtiger Zurückhaltung, um nicht zu sagen mit schlechtem Gewissen herangeht; in Wahrheit ist die Epikie die *Seele*, die aus der Totenstarre des Buchstabens *lebendiges Recht* erweckt. Damit ergibt sich auch schon die Antwort auf die Frage, ob es dem Naturrecht gegenüber „Epikie" gebe. – Sind unter Naturrecht *positivierte Naturrechtssätze* verstanden, dann läßt der konkrete Einzelfall sich genau so wenig unter sie als Obersätze subsumieren wie unter rein positive Normen. Infolgedessen ist hier jenes Mindestmaß Epikie, ohne das der Schritt von der generellen Norm zum individuell-konkreten Einzelfall überhaupt nicht vollzogen werden kann, auch ganz ebenso unentbehrlich; fraglich kann nur sein, ob oder inwieweit darüber hinaus Bedarf besteht nach dem höheren Grad „thematisierter" Epikie oder doch Raum dafür ist. Das dürfte wesentlich von der Qualität des Rechtsprinzips abhängen, das als solches immer unvollkommenes Menschenwerk ist und daher den einschlägigen Rechtsgedanken mehr oder weniger unvollkommen zum Ausdruck bringt. Je unzulänglicher das Prinzip formuliert ist, um so mehr wird es erforderlich sein, durch Epikie seine Ecken und Kanten abzuschleifen und seine Lücken zu schließen.

Nach Epikie gegenüber dem *Naturrecht selbst* dagegen kann man nur fragen, wenn man im Sinne des bereits eingangs gerügten Anthropomorphismus sich Gott

als den Gesetzgeber vorstellt, der die lex aeterna in Allgemeinbegriffen denkt und das ius naturale in Sätzen menschlicher Sprache formuliert. Nun besteht das Naturrecht aber gerade nicht aus Sätzen, am allerwenigsten aus auslegungsbedürftigen Sätzen; infolgedessen *fehlt* ex definitione der begriffliche Einsatzpunkt der Epikie. Alles und jedes Menschenwerk ist auslegungsbedürftig und auslegungsfähig, aber eben auch *nur* das Menschenwerk. Unsere Sätze, mit denen wir auszudrücken versuchen, was naturaliter iustum ist, sind wie überhaupt all unsere Erkenntnis Menschenwerk; das gilt also auch von dem Weg, auf dem wir zur Erkenntnis des Naturrechts gelangen. Das Naturrecht *selbst*, d. i. daß dieses Recht und jenes Unrecht *ist*, das ist Gottes heiliger Wille; das allein, das aber auch ganz und gar ist Gottes Werk, ist ganz vollkommen, braucht keine Nachhilfe oder Nachbesserung. In bezug auf das Naturrecht die Frage nach der Epikie stellen, wenn anders die Frage wirklich dahin zielt, heißt den immer konkreten hl. Willen Gottes auf die Ebene menschlicher Abstraktionen herabziehen, ihn zu menschlichen Abstraktionen umfälschen. Da das wohl niemand will, verrät sich in dieser Frage ein fundamentales Mißverständnis dessen, was Naturrecht ist oder meint.

Möge Llompart uns in absehbarer Zeit ein weiteres Werk schenken, in dem er auf die Fragen eingeht, die er in diesem – leider – mit so großem Geschick ausgespart hat!

Die Bedeutung der Gnoseologie Giuseppe Zambonis

Von Josef de Vries S. J

Vorbemerkung. Am 19. Oktober 1975 fand in Verona, der Geburtsstadt Zambonis, aus Anlaß seines 100. Geburtstages (2. August) eine Gedenkfeier statt. Der im folgenden wiedergegebene Beitrag wurde dabei in italienischer Übersetzung verlesen. Die Übersetzung, für deren sorgfältige Durchsicht auch hier *Giovanni Sala* von der Hochschule für Philosophie in München Dank gesagt sein soll, wurde inzwischen in RivFilNeoscol 68 (1976) 257–268 veröffentlicht. Die Freunde Zambonis wünschten indes auch eine Veröffentlichung der deutschen Urschrift; sie sind mit Recht der Überzeugung, daß das Werk Zambonis verdient, auch außerhalb Italiens nicht der Vergessenheit zu verfallen. Gegenüber der im Anfang unseres Jahrhunderts in der Neuscholastik herrschenden unkritischen Behandlung des Erkenntnisproblems war er einer der ersten, der sich ernsthaft um eine kritische Grundlegung bemühte. Es ging ihm dabei vor allem um die Grundlegung der Metaphysik. In den dreißiger Jahren waren seine Auffassungen heiß umstritten. Seine Gegner bekämpften sie gerade im Namen der Metaphysik. In den Jahren nach dem Krieg bis zu seinem Tod (8. Aug. 1950) und darüber hinaus traten diese Erörterungen sehr zurück. Und doch haben sie auch heute noch ihre Bedeutung. Mit bloßer Wissenschaftstheorie und Sprachanalyse lassen sich die für die Metaphysik grundlegenden Fragen nicht klären.

Seit *D. Merciers* „Critériologie générale" (1. Aufl. 1899) setzte sich bei vielen Vertretern der Neuscholastik langsam die Überzeugung durch, daß die seit *S. Tongiorgis* „Logica" (1. Aufl. 1861) üblich gewordene Methode der Erkenntniskritik[1] unzureichend ist, um auf die Fragen der modernen Philosophie eine befriedigende Antwort zu geben. Man sah ein, daß die Berufung auf den gesunden Menschenverstand keine philosophisch hinreichende Antwort auf die drängenden Fragen ist und auch nicht als Beweis für die „unmittelbare Evidenz" der so gewonnenen Annahmen gelten kann. Die Verteidiger der – freilich noch recht jungen und nur irrtümlich als „klassisch" angenommenen – Tradition meinten allerdings, wer gegenüber diesen Annahmen noch ein „kritisches Problem" sehe, begebe sich auf einen Weg, der folgerichtig nur im Idealismus oder gar Skeptizismus enden könne. Aber müßte man demgegenüber nicht fragen, ob nicht die grundsätzliche Weigerung, die seit Jahrhunderten heiß umstrittenen Probleme auch nur als sinnvolle Fragen zuzulassen, folgerichtig zu einer Art Irrationalismus führe. Denn wenn gewisse nicht einmal klar umgrenzte „Grundwahrheiten" (veritates primitivae) als unumstößliche Wahrheiten angenommen werden müssen, ohne daß nach ihrer Begründung gefragt werden darf, ist das nicht Irrationalismus?

I. Zambonis Auffassung der „Gnoseologie"

1. Der erste, der in Italien an die Lösung dieser Probleme herantrat und sich in zäher Arbeit um sie bemüht hat, war Giuseppe Zamboni. An der damals üblichen neuscholastischen Erkenntniskritik bzw. „Critériologie" tadelte er, daß sie eine

[1] Dieser Methode folgt z. B. auch *C. Frick* in seiner bekannten „Logica in usum scholarum" (1. Aufl. 1893, 6. Aufl. 1925).

kritische Prüfung der Sinneserfahrung und der abstrakten Prinzipien ablehne, die metaphysischen Grundbegriffe (wie Sein und Seiendes, Dasein und Wesen, Akt und Potenz, Substanz und Akzidens, Ursache) durch Abstraktion aus der Sinneserfahrung gewinnen wolle und eigentlich nur den deduktiven Schluß als Begründung einer Aussage kenne. Demgegenüber verlangte er in einer Erkenntnislehre, die Anspruch auf philosophischen Rang erhebt, daß auch für die ersten, nicht mehr ableitbaren Sätze der Weg angegeben werde, wie sie reflex begründet werden können. Gewiß werden diese Sätze im alltäglichen Denken meist ohne ausdrückliche Begründung angenommen, und zwar mit Recht („natürliche Gewißheit"). Er will sie auch nicht ernsthaft bezweifeln. Aber er sieht, daß viele dieser Sätze tatsächlich im Lauf der Geschichte bezweifelt worden sind und daß dieser Zweifel nicht immer einfach als unbegründet abgewiesen werden kann. Jedenfalls wenn Philosophie letztbegründete Erkenntnis bieten will, darf sie die Forderung nach Begründung nicht ablehnen, auch nicht unter dem Vorwand, das alles sei doch „evident". Diesen ungenauen Begriff der „Evidenz" oder „unmittelbaren Evidenz", oder auch das Nicht-weiter-Zurückfragen über andere „Kriterien" der Wahrheit hinaus scheint Z. zu meinen, wenn er eine „Kriteriologie" als hinreichende Erkenntniskritik ablehnt.

Wenn man Zambonis *Forderung nach letzter Begründung* mit der unsinnigen Forderung, alles zu beweisen, gleichsetzt, ist das selbstverständlich ein Mißverständnis. Was er meint – auch wenn er es, soweit mir bekannt, nicht gerade mit den folgenden Worten formuliert – ist einfach dieses: Wahrheit, insofern sie als logische Wahrheit im Urteil gegeben ist, ist Übereinstimmung des „Denkens" (genauer: des Denkinhalts eines Urteils) mit dem „Sein" (genauer: mit dem gemeinten realen Sachverhalt). Diese Wahrheit ist nicht dadurch schon erkannt, daß uns der Denkinhalt des Urteils gegeben ist; ebensowenig durch die Zustimmung, durch die das Urteil eigentlich erst Urteil wird. Vielmehr muß der Denkinhalt als mit dem realen Sachverhalt übereinstimmend festgestellt, „wahrgenommen", (im weitesten Sinn des Wortes) „gesehen" werden. Dieses „Sehen" ist als solches nicht wiederum ein Urteil im Sinn eines Denkgebildes, eines Urteilsgedankens (lat.: enuntiabile), obwohl die Tatsache des Sehens auch in einem reflexen Urteil ausgesagt werden kann. Das „Sehen" der Übereinstimmung ist vielmehr nur dadurch möglich, daß uns einerseits der Urteilsinhalt bewußt (und so „gesehen") ist, andererseits das Sein des Sachverhalts „sich uns zeigt", „wahrgenommen", „gesehen" wird. Nur diese Wahrnehmung oder genauer: der Sachverhalt als „wahrgenommener", als sich irgendwie zeigender gibt uns die Möglichkeit, die Übereinstimmung des „Denkens" mit dem „Sein", d. h. die Wahrheit des Urteils zu sehen und darum mit Recht zu behaupten. Mit anderen Worten heißt das: das sich zeigende und darum wahrgenommene Sein ist der „Grund" des Urteilsgedankens. In diesem und nur in diesem Sinn fordert Z. eine Begründung jedes mit fester Zustimmung angenommenen Urteils (von wahrscheinlichen Urteilen sehen wir hier ab). Das besagt also keineswegs, daß jedes Urteil „bewiesen" wird. Eine solche Forderung wäre in der Tat sinnlos, da „beweisen" nichts anderes ist, als ein Urteil durch andere Urteile begründen, was zu einem unmöglichen Fortschreiten ins Unendliche führen würde, wenn es für alle Urteile gefordert würde. Eine letzte Begründung kann also nie durch einen Beweis geschehen, sondern nur durch das sich zeigende Sein selbst. (Das ist übrigens auch der berechtigte Sinn der These von der „Evidenz" als „Wahrheitskriterium", wenn auch zugegeben werden muß, daß die so formulierte These mißverstanden werden kann und oft mißverstanden worden ist. Aber was kann in der Erkenntniskritik nicht mißverstanden werden? Gerade Zamboni hat das Mißverstandenwerden immer wieder erfahren.)

Wenn eine letzte Begründung der Seinsaussage, die im Urteil geschieht, überhaupt möglich sein soll, ist also ein unmittelbares Sichzeigen des Seins eines

Seienden notwendig. Wo findet es sich? Z. antwortet mit aller Bestimmtheit: im Selbstbewußtsein (autocoscienza), und nur in ihm. In ihm haben wir die grundlegende geistige Erfahrung. So verstehen wir Zambonis Definition der „gnoseologia pura": „La gnoseologia pura è appunto la ricerca, spinta fino in fondo, intorno a quelle esperienze elementari, dalle quali effettivamente ... esce e deve uscire ogni conoscenza volgare, scientifica e filosofica." [2]

2. Die *Gnoseologie* in diesem Sinn ist für Z. *die Grundwissenschaft* schlechthin. Damit scheint er nun aber in Widerstreit mit *Aristoteles* zu geraten, für den die Lehre vom Seienden als Seienden, die später „Metaphysik" genannt wurde, die Grundwissenschaft ist, eine Auffassung, die von der gesamten scholastischen Tradition übernommen wurde. Es ist klar, daß weder Aristoteles noch die Meister der Scholastik das Wort πρώτη hier im Sinn des zeitlich Ersten verstehen, sondern eben gerade im Sinn des Grundlegenden (fondamentale), wie Z. es von der Gnoseologie behauptet. Trotzdem setzt Z. schon im Titel seines ersten bedeutenden philosophischen Werkes [3] voraus, daß die „gnoseologia" das „Fundament der Seinsphilosophie" ist. In einem späteren Werk wird der Vorrang der Gnoseologie geradezu als These aufgestellt: „La gnoseologia, nell'ordine sistematico del sapere è assolutamente fondamentale." Ausdrücklich wird das auch von ihrem Bezug zur Metaphysik gesagt: „la gnoseologia fonda le certezze ... della metafisica." [4]

Es ist verständlich, daß diese These vielen Thomisten anstößig erschien. Auf dem 2. Internationalen Thomistischen Kongreß in Rom (1936) wurde die These lebhaft erörtert [5]. Vielleicht beruht der Gegensatz – wenigstens teilweise – auf einem Mißverständnis. Was Z. ausschließen will, ist eine Erkenntniskritik, die von vornherein eine mehr oder weniger fertige Metaphysik voraussetzt, die ihrerseits ohne Reflexion auf ihre Grundbegriffe und Grundsätze begonnen wird. Denn dies bedeutet, daß einerseits wesentlichste Fragen der Erkenntniskritik von vornherein als schon gelöst vorausgesetzt werden und daher ohne philosophische Begründung bleiben und daß andererseits gerade auch die Metaphysik ohne reflex geklärte und gesicherte Grundlagen bleibt. Man denke nur an die unbekümmerte Weise, wie die neuscholastische Ontologie vielfach den Begriff des alles umfassenden Seienden fraglos als gültig vorausgesetzt hat. Man berief sich dafür auf das Wort *Thomas von Aquins*, das Seiende (ens) sei das, „quod primo cadit in conceptione intellectus" [6], was also dem denkenden Verstand ohne bewußtes und gewolltes Tun geradezu in den Schoß fällt. Und doch widerspricht Thomas gewiß auch nicht dem bekannten Ausspruch des Aristoteles: „Was von jeher und jetzt und immer zu lösen versucht wird und immer wieder in Verlegenheit führt, das ist die Frage: Was ist das Seiende?" [7] Und wenn man dazu bedenkt, daß Aristoteles diese Frage mit der anderen gleichsetzt: Was ist die Substanz? und daß eben diese Gleichsetzung heute gerade auf thomistischer Seite als „Essentialismus" abgelehnt wird, so spürt man wohl, daß die Frage nicht so einfach ist und daß es bedenklich ist, ohne Reflexion auf die grundlegende Erfahrung einen denkbaren Begriff des Seienden unter Ausschluß jedes anderen zu bevorzugen.

Eine solche Metaphysik ohne kritische Besinnung auf ihre Grundlagen lehnt Z. ab. In diesem und nur in diesem Sinn fordert er eine gnoseologische Grundlegung

---

[2] Metafisica e gnoseologia (Verona 1935) 14 f.

[3] La gnoseologia dell'atto come fondamento della filosofia dell'essere (Milano 1923).

[4] Il realismo critico della gnoseologia pura (Verona 1936) 169 und 176.

[5] Vgl. *J. de Vries*, Zum Römischen Thomisten-Kongreß: StimmZeit 131 (1936/37) 344–348, und die systematische Behandlung des Problems selbst: Erkenntniskritik und Metaphysik: Schol 13 (1938) 321–341.

[6] S. th. 1, q. 5, a. 2.

[7] Metaphysik Z 1; 1028b 2–4.

der Metaphysik. Streng genommen sagt er damit nicht, daß der Metaphysik eine nicht-metaphysische Grundlegung logisch vorgeordnet werden muß. Das Fundament ist ja nicht notwendig von wesentlich verschiedener Art als der auf ihm errichtete Bau.

Vielleicht hat sich aber Zamboni zu wenig Gedanken gemacht über das, was „Metaphysik" eigentlich meint, und seinen Begriff der Metaphysik nach der damals herrschenden unkritischen Metaphysik gebildet. Ihr gegenüber ist allerdings eine andersartige Grundlegung erforderlich, aber nur deshalb, weil sie dem echteren Begriff der Metaphysik nicht entspricht. Das heißt: Gnoseologie, wie Z. sie versteht, hat – wenigstens in ihren grundlegenden Teilen – metaphysischen Charakter; die Metaphysik bleibt also „erste Philosophie".

Wenn Z. allerdings später die Metaphysik bestimmt als „lo studio della costituzione intima del reale" [8] und zugleich zugibt, daß nicht nur das innerste Wesen der in den sinnlichen Wahrnehmungen erscheinenden Dinge, sondern auch der „fondo essenziale" des eigenen Ich nur mittelbar erkannt wird [9], so scheint daraus zu folgen, daß „Metaphysik" im Verständnis Zambonis wesentlich mittelbare Erkenntnis ist, also eine nicht-metaphysische unmittelbare Erkenntnis voraussetzt. Richtiger scheint es allerdings zu sein, bei der klassischen Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik: „das Seiende als Seiendes" (ὄν ᾗ ὄν [10]), zu bleiben. Dann ist es aber klar, daß der Zugang zum Gegenstand der Metaphysik ein unmittelbarer sein muß; denn von etwas Nicht-seiendem, etwa einer bloßen Erscheinung aus, läßt sich Seiendes als solches durch keinen Schluß erreichen. Gegen Z. ist allerdings der Vorwurf nicht selten erhoben worden, er wolle von bloßen Phänomen („Erscheinungen" im Sinne *Kants)* durch Schlußfolgerung zum Seienden gelangen, aber, wie schon angedeutet wurde und noch deutlicher zu zeigen sein wird, zu Unrecht.

3. Neben der systematischen Einordnung der Gnoseologie in das Ganze der Philosophie sucht Zamboni die *geschichtliche Bedeutung der Gnoseologie* zu klären, und zwar unter zweifacher Rücksicht: erstens in ihrem Verhältnis zur neuzeitlichen Philosophie und ihrer Erkenntnistheorie, zweitens in ihrer Stellung zu Thomas von Aquin.

Die neuzeitliche Philosophie, sei es die rationalistische *(Descartes)* oder die empiristische (insbesondere *Hume)* oder die in der kritischen Philosophie *Kants* versuchte Synthese beider, stellt mit aller Schärfe Probleme, die nicht einfach als unerheblich beiseite geschoben werden können. In der zu Anfang dieses Jahrhunderts üblichen neuscholastischen Erkenntnislehre wurden diese Probleme, die echte Probleme sind, nicht ernst genommen und darum nicht gelöst. Gewiß können die in der neuzeitlichen Philosophie gegebenen empiristischen oder idealistischen Lösungsversuche nicht befriedigen, aber Z. weigert sich mit Recht, anzunehmen, daß sich diese für jede Metaphysik zerstörerischen Folgerungen notwendig ergeben, wenn man sich auf die Probleme ernsthaft einläßt. Gerade das gründliche Studium der Philosophie des Aquinaten hat ihn in dieser Überzeugung bestärkt. Auf *Thomas* beriefen sich allerdings auch seine neuscholastischen Gegner. Aber sie verwechselten dessen spekulative Erkenntnispsychologie bzw. Erkenntnismetaphysik mit einer kritischen Begründung der Geltung unserer Erkenntnis. In der spekulativen Erklärung des Zustandekommens der verschiedenen Erkenntnisformen (sensatio, phantasma, species intelligibilis, verbum mentis) geht Thomas allerdings – entsprechend dem allgemeinen Brauch der Zeit – von einer selbstverständlich vorausgesetzten

---

[8] La persona umana (Verona 1940) 333.
[9] Ebd. 114.
[10] Aristoteles, Metaphysik Γ 1: 1003a 21.

realistischen Auffassung der menschlichen Erkenntnis aus. Wo er aber die Frage nach dem letzten Grund der Erkenntnis der Wahrheit ausdrücklich stellt [11], beruft er sich nicht auf die „Evidenz" der sinnlichen Wahrnehmung, sondern auf die „Rückkehr des Geistes zu sich selbst", obwohl diese zu ihrem Zustandekommen einer der Natur nach „früheren" direkten Erkenntnis bedarf: „Die Vernunft erkennt die Wahrheit, insofern sie über sich selbst reflektiert." Gewiß hat Thomas das hier angedeutete Programm einer auf dem Selbstbewußtsein beruhenden Erkenntniskritik nicht systematisch entfaltet. Aber an nicht wenigen Stellen gibt er doch wertvolle Hinweise in dieser Richtung [12]. Leider sind diese in die Zukunft weisenden Einsichten von den unmittelbaren Schülern und jahrhundertelang auch von den späteren Thomisten wenig beachtet und noch weniger weiterentwickelt worden. So kam es schließlich, daß man den Anfang aller menschlichen Erkenntnis von der Sinneserfahrung und die „quidditas rei sensibilis" als „ersten Gegenstand" des menschlichen Verstandes auch als erste Grundlage aller Gewißheit vom Sein eines Seienden mißverstand. Demgegenüber zeigt Zamboni, daß „cognitio" ein sehr vieldeutiger Ausdruck ist und keineswegs immer schon ein sicheres Urteil über das Sein eines Seienden bedeutet. Rein sinnlich wird Seiendes als solches überhaupt nicht erfaßt, aber auch in der Verstandeserkenntnis muß unterschieden werden zwischen bloßer „apprehensio" einer Washeit oder auch eines Sachverhaltes, d. h. dem bloß denkenden Vorstellen des Sachverhaltes, und der „perceptio", dem „Sehen" des Sachverhaltes, das erst ein begründetes Urteil über das Sein eines Seienden ermöglicht. Gerade die sorgfältige Herausarbeitung dieser (und anderer) Unterschiede im weiten Bereich der „Erkenntnis" zeigt Zamboni als Meister der Analyse.

II. Wichtige Einzelfragen

1. Nach dieser allgemeinen Kennzeichnung der Gnoseologie Zambonis sei im einzelnen auf einige bedeutsame gnoseologische Lehren hingewiesen. Zunächst seine Lehre von der *Sinneserkenntnis*. Wie üblich, unterscheidet er die besonderen Sinnesdaten der einzelnen Sinne (sensibilia propria) und die gemeinsamen des Gesichts- und Tastsinnes (sensibilia communia: räumliche Ausdehnung – Figur, Bewegung). Allein aufgrund der äußeren Eindrücke würden aber gesehene Fläche und getastete Fläche nicht als dieselbe erscheinen, erst recht würden nicht sämtliche Sinnesdaten in einen einzigen dreidimensionalen Raum eingeordnet erscheinen. Alles das ist schon Wirkung des inneren Sinnes. Zugleich fügt dieser zu den wahrgenommenen Bruchstücken die Vorstellung von nichtwahrgenommenen hinzu (etwa die Vorstellung der Rückseite). Auch die Zusammenfassung von Sinnesdaten zu Gestalten, die sich von anderen Daten als bloßem Hintergrund abheben, ist nicht dem äußeren Sinneseindruck, sondern einer Funktion des inneren Sinnes zu verdanken. Das Ergebnis dieses Zusammenwirkens von äußeren und inneren Sinnen (als letztere nennt Z. Einbildungskraft [imaginatio], Gedächtnis und „cogitativa") nennt er mit *Thomas* „phantasma"; es ist in diesem Sinn also nicht als bloßes Gebilde der Einbildungskraft zu verstehen, sondern als das Gesamtbild, in dem die Gegebenheiten der äußeren Sinne durch das Wirken innerer Sinne geeint und ergänzt sind [13]. An dem so verstandenen „phantasma" knüpft die Abstraktionstätigkeit des Verstandes an.

Zur Methode der hier geübten Thomasinterpretation sei noch eine Bemerkung hinzugefügt: Z. deutet die Texte nicht rein grammatisch-philologisch, wie es oft bei

[11] De veritate, q. 1, a. 9.

[12] Z. hat sie gesammelt in seinem Buch „La gnoseologia di San Tommaso" (Verona 1934). Vgl. auch *J. de Vries*, De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis (Münster 1933) 2. Aufl. 1953.

[13] La gnoseologia dell'atto (vgl. Anm. 3) S. 37–39; La gnoseologia di San Tommaso (Anm. 12) 142–149.

Thomisten geschieht, sondern am Leitfaden der eigenen inneren Erfahrung; denn er ist überzeugt, daß auch Thomas selbst nicht nur vom Text des Aristoteles ausgeht, sondern von der eigenen inneren Erfahrung; gelegentlich weist *Thomas* selbst darauf hin, etwa mit den Worten: „et hoc experimento cognoscimus“ [14]. Die Tatsache, daß durch diese Interpretationsweise oft ein viel verständlicherer Sinn gewonnen wird als durch eine rein sprachlich-logische Deutung, läßt sie als berechtigt erscheinen. Sie zeigt zugleich, wie viel echte Phänomenologie und feine Beobachtung sich auch bei Thomas findet.

Diese Interpretationskunst bewährt sich auch in Zambonis Deutung des „sensibile per accidens“ [15]. Das „sensibile per accidens“ wird nicht sinnlich wahrgenommen, sondern von einer anderen Erkenntniskraft spontan hinzugefügt [16], da es zu dem sinnlich Gegebenen „hinzufällt“ (accidit), hinzutritt. Oder, wie es an einer anderen Stelle heißt: „es wird bei der Begegnung eines Sinnesobjektes spontan hinzugedacht“ [17]. In dieser Weise wird vom Verstand beim Gegebensein entsprechender sinnlich wahrnehmbarer Anzeichen die Lebensbetätigung, allgemeiner: das Wirken, das Ursachesein spontan hinzugedacht [18]. Ebenso heißt es kurz und bündig: „Keine Substanz ist an sich (per se) sinnlich wahrnehmbar“ [19], oder: „Die substantiellen Formen sind sensibilia per accidens“ [20], oder: „keine substantielle Form ist an sich sinnlich wahrnehmbar, vielmehr ist sie nur vom Verstand erfaßbar.“ [21]

Bedeutsam ist nun, daß Thomas die gleiche Aussage auch vom Sein und dem Seienden als solchen macht: „Obwohl in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen Sein ist, erfaßt der Sinn doch nicht die ‚ratio essendi‘ oder die ‚intentio entis‘, wie auch nicht die substantiale Form, es sei denn ‚per accidens‘, sondern (er erfaßt) nur die sinnlich wahrnehmbaren Akzidentien.“ [22] Was meint hier ‚ratio essendi‘ bzw. ‚intentio entis‘? Zamboni übersetzt: ‚nozione di essere‘ und ‚concetto di ente‘ [23]; aber das ist mißverständlich – obwohl es von Z. nicht falsch verstanden wird. Wenn „der Begriff des Seienden“ nicht vom Sinn erfaßt wird, könnte dies deshalb so sein, weil der Sinn überhaupt nichts durch Begriffe erfaßt; das gilt sogar vom Begriff der Farbe. ‚Ratio essendi‘ meint vielmehr „*das, was* der Verstand (in seinem Begriff) gedanklich erfaßt von der Bedeutung des Wortes“ [24]; das aber ist in der direkten Erkenntnis (im Gegensatz zur logischen Reflexion) nicht der Begriff als Denkakt und auch nicht der Begriffsinhalt *als solcher*, sondern das, was durch den Begriffsinhalt als Zeichen bezeichnet wird, in unserem Fall also das

---

[14] S. th. 1, q. 79, a. 4 (hier vom Wirken des intellectus agens gesagt!).

[15] Vgl. La gnoseologia di San Tommaso 96–98.

[16] quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva: S. th. 1, q. 12, a. 3, ad 2.

[17] statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu: In 2 De anima lect. 13, n. 396; zu beachten ist, daß hier nicht das eindeutige ‚percipitur‘ = ‚wird wahrgenommen‘, sondern das weniger bestimmte ‚apprehenditur‘ steht.

[18] So, wenn wir sagen: Ich sehe, daß er lebt: video eum vivere: ebd.

[19] In 2 Sent. d. 13, a. 3.

[20] In 7 Metaph. lect. 2, n. 1304.

[21] In 2 De anima lect. 14, n. 420.

[22] Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicus nec formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia: In 1 Sent. d. 19, q. 5, a. 1 ad 6. Vgl. auch In 2 Sent. d. 13, q. un., a. 2: ens non est per se sensibile.

[23] La gnoseologia di San Tommaso (vgl. Anm. 12) 65.

[24] Ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis: In 1 Sent. d. 2, q. 1, a. 3. Zwischen ‚ratio‘ (essendi) und ‚intentio‘ (entis) dürfte in dem in Anm. 22 zitierten Text kein wesentlicher Unterschied bestehen (sehr wohl dagegen zwischen esse und ens). Jedenfalls dürfte die Untersuchung dieser Frage hier zu weit führen.

wirkliche Sein. (Natürlich wird dieses dadurch, daß es *gedacht* wird [apprehenditur], nicht schon *als wirklich bestehend erkannt.)* Wenn also dem Sinn die Erfassung der so verstandenen ‚ratio essendi' abgesprochen wird, so heißt das, daß er das *Sein* dessen, was er wahrnimmt, eben *nicht wahrnimmt* (die Erkenntnisweise des Sinnes ist ja nie Denken, sondern beim äußeren Sinn Wahrnehmen, Schauen). Der Sinn nimmt etwa eine rote Fläche wahr; aber auch, wenn durch die „Zutaten" der inneren Sinne diese Fläche zu einem dreidimensionalen Gebilde ergänzt wird, das sich als räumlich außerhalb dessen zeigt, was uns in sinnlicher Wahrnehmung von unserem eigenen Körper gegeben ist, wird dadurch das wirkliche Sein dieses dreidimensionalen Gebildes nicht wahrgenommen. Das Sein wird allerdings normalerweise spontan hinzugedacht – eben das wird durch den Ausdruck „sensibile per accidens" gesagt; aber es wird eben nur hinzu*gedacht*, nicht aber in einer intellektuellen *Anschauung* unmittelbar wahrgenommen [25]. Das spontane Denken fügt das wirkliche Sein hinzu, weil der Mensch schon überzeugt ist, daß das Wahrgenommene wirklich besteht. Es ist aber ein vorschneller Schluß, deshalb anzunehmen, wir sähen das wirkliche Sein der Dinge in einer unmittelbaren geistigen Schau. Das ist es, was Z. mit aller Klarheit erkannt und was ihm so viele Angriffe eingetragen hat.

2. Das haben aber auch schon *Hume* und *Kant* gesehen. Der Empirismus hat deshalb das wirkliche Sein in das „Wahrgenommenwerden" umgedeutet (esse est percipi) oder, da dies zu allzu absurden Folgerungen führt, in die dauernde Möglichkeit des Wahrgenommenwerdens. Kant hat diese Deutung mit Recht abgelehnt; das „Dasein", das durch die Synthesis des Verstandes zu den räumlich-zeitlichen Gestalten hinzugefügt wird – und zwar mit Recht hinzugefügt wird –, ist etwas wesentlich anderes als alles sinnlich Wahrnehmbare oder Vorstellbare. Es ist ein Begriff, ein „Stammbegriff" des reinen Verstandes. Kant nennt solche Begriffe bekanntlich „Kategorien". Sie werden nicht durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen; denn diese Erfahrung müßte sonst eine rein intellektuelle sein, eine solche aber ist uns Menschen versagt. Sie sind vielmehr Denkformen, die „a priori" im „transzendentalen Subjekt" bereitliegen und mit deren Hilfe wir die „Gegenstände der Erfahrung" denkend hervorbringen. Es ist klar, daß so nicht „Dinge an sich", die unabhängig von unserem Denken im vollen Sinn des Wortes ‚sind', erkannt werden können. Die „Gegenstände der Erfahrung" haben, „so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz" [26].

---

[25] Hier ist ein Einwand möglich, den Z. selbst, soweit mir bekannt ist, nicht berücksichtigt: Nach der thomistischen Erkenntnislehre gibt es ein „intelligibile in sensibili", das nicht in rein geistiger Schau, sondern in einer sinnlich-geistigen Schau wahrgenommen wird. Warum sollte das wirkliche Sein nicht in dieser Weise wahrgenommen werden? – Hier kann nur eine ganz kurze Antwort auf diese Frage gegeben werden: weil das Sein – im Gegensatz zu vielen Soseinsbestimmungen – *überhaupt nicht* sinnlich gegeben ist; darum kann es nicht durch eine „Erleuchtung" des Sinnenbildes tiefer – nämlich wesenhaft (seinem Wesen nach) – geschaut werden, sondern nur unanschaulich hinzu*gedacht* werden. Dann aber ist die Frage – wenigstens für eine kritische Reflexion – unvermeidlich: Warum, mit welchem Recht wird es hinzugefügt? – Oder, in anderer Terminologie: Was im Sinnlichen in keiner Weise enthalten ist (nämlich als *erkannt* gegeben ist), kann nicht „aus" ihm abstrahiert werden, sondern nur „zu" ihm hinzugefügt werden. Aber mit welchem Recht? Dies wird ausführlich dargelegt in: *J. de Vries*, La pensée et l'être (Louvain 1962) 210–216, 263–283. Es sei bemerkt, daß Z. mit dieser Darstellung nicht in allem übereinstimmt, was die positive Lösung angeht, wohl aber in der Ablehnung einer intuitiven Gewißheit des wirklichen Seins der Dinge. – Zu dieser Ablehnung vgl.: *Zamboni*, La gnoseologia dell'atto (vgl. Anm. 3) 80–85.

[26] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft B 519.

Zamboni hat sich mit der Kritik Kants in einem eigenen Werk [27] auseinandergesetzt. Den entscheidenden Fehler sieht er nicht darin, daß Kant zugibt, die Seinsidee könne nicht aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen werden, da sie ihr gegenüber a priori ist, sondern darin, daß Kant die ontologische Erfahrung des eigenen „actus essendi" vernachlässigt, so daß nur ein *aller* Erfahrung gegenüber a priori bestehender Seinsbegriff übrigbleibt, der das Sein zu einem rationalistisch veräußerlichten Begriff des „Daseins" verflüchtigt. Den letzteren Vorwurf will Z. gewiß nicht gegen *Rosmini* erheben; aber auch seinen „Apriorismus", der keine andere Idee als die Idee des Seins (idea dell'essere) oder das „ideale Sein" (essere ideale) als angeborene Idee annimmt, lehnt er ab, weil eine bloße Idee, und sei es auch die Idee des Seins, keine begründete Gewißheit des wirklichen Seins eines Seienden geben kann [28].

Zur reflexen Begründung des wirklichen Seins der räumlich-zeitlichen Dinge bleibt also kein anderer Weg, als ihr wirkliches Sein – ausgehend von einem anderen unmittelbar erfahrenen wirklichen Seienden her – durch Schlußfolgerung zu begründen. Diese *unmittelbare Wahrnehmung des Seins eines Seienden* findet sich aber nur *im Selbstbewußtsein*. Zamboni kommt immer wieder darauf zurück, aber verhältnismäßig selten finden sich zusammenfassende Darstellungen [29]. Er weist auf den wesentlichen Unterschied hin, der zwischen der Weise, wie unsere seelischen Akte im Begriff oder im Existenzurteil als Denkinhalte gegeben sind, und der Weise, wie sie im lebendigen Vollzug als gegenwärtig erlebt werden; nur hier ist ihre „vitale energia attuale", ihr „atto di essere", ihre „realtà in esercizio" gegeben[30]. Zugleich wird die Einheit des Ich im Gegensatz zu der Vielheit seiner „sekundären Seinsweisen" unmittelbar wahrgenommen. Darin kündigt sich der Unterschied der Substantialität des Ich und der Akzidentalität seiner Seinsweisen an [31]. Das Ich erfährt sich aber nicht bloß als Subjekt seiner Akte, sondern wenigstens bei gewissen Akten auch als deren „Prinzip", wie etwa bei Akten der Zustimmung (assenso) und der Einwilligung (consenso), bei der Gewißheit (certezza) und beim Zweifel (dubbio) [32]. Darin liegt eine Wahrnehmung des Wirkens, der Wirkursächlichkeit. Immer wieder betont Z., daß wir in dieser „esperienza integrale" des Ich eine unmittelbare geistige Erfahrung von ontologischer Realität haben. In seiner Frühzeit nannte er diese Erfahrung gelegentlich auch Intuition (intuizione) [33]. Später scheint er diesen Ausdruck gemieden zu haben.

Damit ist zugleich gesagt – obwohl Z. das nicht ausdrücklich hervorhebt –, daß die Seinsidee und ebenso die Begriffe der Substanz und der Ursache ursprünglich

---

[27] Studi esegetici, critici, comparativi sulla Critica della Ragione pura (Verona 1932).

[28] Siehe: La persona umana (Verona 1940) 28, 139, 167, 233; an der letztgenannten Stelle nennt Z. Rosminis angeborene Seinsidee „un a priori che apre l'adito a tutti i vaneggiamenti della pura speculazione" und „quest'ultimo rifugio desperato": wohl sein schärfstes Wort gegen Rosminis „intuizione dell'essere ideale".

[29] Eine kurze Zusammenfassung findet sich in La persona umana (Verona 1940) 111–121.

[30] Ebd. 118 f.

[31] Ebd. 117.

[32] Hier sagt Z. sogar, der Mensch erfahre im Bewußtsein sich selbst als padrone della direzione della sua condotta, d. h., er erfahre die Freiheit seiner Willensentscheidung (ebd. 115). Man fragt sich: Wie ist damit vereinbar, was er in dem nachgelassenen Werk La dottrina della coscienza immediata (Verona 1951) sagt: Er finde im Bewußtsein nicht die causalità dell'io (S. 36). Vielleicht will er nur die in der Tat zu weit gehende Lehre Maine de Birans ablehnen, den er hier ausdrücklich nennt.

[33] La gnoseologia dell'atto (1923) S. 53 (übrigens auch ein zusammenfassender Text).

nicht der Körperwelt angehörige Begriffe sind, die dann (fälschlicherweise) im gleichen Sinn auf die personale Wirklichkeit übertragen würden, sondern im Gegenteil personale Begriffe, die nur in absteigender Analogie auf die Körperwelt übertragen werden. Wäre diese Einsicht nicht so weithin verlorengegangen, so hätte man die Substanz wohl nicht als „starres Wirklichkeitsklötzchen" und die Kausalität nicht als bloß naturgesetzliches Nacheinander physikalischer Vorgänge mißverstehen können [34].

3. Mit Zambonis Lehre über die Wahrnehmung des Seinsaktes im Selbstbewußtsein hängt eng zusammen seine *Unterscheidung von bloßer Existenz (esistenza) bzw. bloßem Dasein (esserci) einerseits und Seinsakt anderseits.* Diese Unterscheidung wird heute mit Recht als für das Verständnis der Seinslehre des Aquinaten wesentlich betrachtet, obwohl sie in der thomistischen Schule, gerade auch bei *Cajetanus* und *Johannes a S. Thoma,* in Vergessenheit geraten ist [35]. Von daher versteht man das Wort *Heideggers* von der „Seinsvergessenheit" der Metaphysik des Abendlandes. *Cornelio Fabro, Louis De Raeymaeker, Johannes B. Lotz* und andere haben gezeigt, daß dieser Vorwurf zumindest *Thomas von Aquin* nicht trifft, da dieser deutlich unterschieden hat zwischen der bloßen Tatsache des Daseins und dem Seinsakt [36]. Z. ist bisher, soviel mir bekannt ist, nicht einmal als Vorläufer dieser neu entdeckten Erkenntnis gewürdigt worden. Und doch unterscheidet er schon 1923 klar zwischen dem esserci und dem essere als realtà ontologica [37]. Kurz zusammengefaßt ist seine Lehre in einer Schrift aus dem Jahr 1935: „Existenz und ontologisches Sein sind zwei unterschiedene und verschiedene Begriffe: Existenz ist die Tatsache des Existierens oder wirklichen Daseins (esserci davvero); Sein ist der konstitutive Akt des realen Seienden, d. h. jene innerste Energie, *durch die* das Seiende existiert." [38] Während *Fr. Olgiati* beide Termini für synonym hält, betont Z. ihren wesentlichen Unterschied. In „La persona umana" (1940) wird der Unterschied von Z. noch deutlicher herausgestellt. Existenz (esistenza) besagt für ihn nicht notwendig Ansichsein, sondern jedes Gegenwärtigsein, Gegebensein (323, 382 f.); das Gegenteil ist die bloße Fiktion (finzione); Dasein (esserci) kommt schon dem „Phantasma" zu (337), wohl weniger im Sinn eines bloßen Gebildes der Einbildungskraft als im Sinn der durch die inneren Sinne vervollständigten Wahrnehmung. Wenn (334) gesagt wird, daß schon „logische Gebilde (entità) ihre Existenz haben, die sich auflöst (risolve) in ihre Objektivität im Sinn eines

---

[34] Von dem im Selbstbewußtsein unmittelbar wahrgenommenen Sein des eigenen Ich aus begründet Z. das wirkliche Sein der räumlich-zeitlichen Dinge. Auf die Weise, wie er diesen Übergang vollzieht, sei hier nicht näher eingegangen. Er geschieht nach ihm durch Vermittlung des wirklichen Seins des eigenen Körpers, das im Selbstbewußtsein ebenso unmittelbar wahrgenommen werde wie das Ich als Subjekt der geistigen Akte. Dieser Weg scheint mir wenig überzeugend zu sein. Die spontane Gewißheit dürfte eher darauf beruhen, daß die Konvergenz all unserer Erfahrungen ohne die Annahme der wirklichen Existenz der Dinge unerklärlich ist. Leider hat Z., wie es scheint, die erhellenden Ausführungen J. H. Newmans über „informal inference" aufgrund der Konvergenz nicht gekannt. Vgl. zu der Frage: *J. de Vries,* Neun Kapitel Erkenntniskritik (München 1975²) Hochschule für Philosophie, 52–70.

[35] Vgl. hierzu: *Joh. Hegyi,* Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin: Pullacher Philos. Forschungen, Bd. 4 (Pullach 1959). – Zu Johannes a S. Thoma dessen Cursus philosophicus thomisticus, ed. B. Reiser, Bd. II, 131.

[36] Vgl. *A. Keller,* Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin: Pullacher Philos. Forschungen, Bd. 7 (München 1968). Z. wird hier allerdings nicht erwähnt.

[37] La gnoseologia dell'atto, 80–97. Noch klarer: Sistema di gnoseologia e di morale (Roma 1930) 75–81.

[38] Metafisica e gnoseologia (Verona 1935) 120.

Erzeugnisses des Gedankens (prodotto del pensiero)", scheinen sogar Gedankendinge eine „Existenz" zu haben (vielleicht ist hier gedacht an „entia rationis cum fundamento in re"). Letztlich ist freilich jede Existenz nach Z. in einem eigenen oder fremden Seinsakt begründet (383). Der Seinsakt selbst dagegen ist jene innere „Energie", die dem substantiellen Wesen eines Seienden – und als der gleiche Akt auch seinen Akzidentien – das Dasein verleiht. Diese Auffassung erscheint Z. allein durch das Selbstbewußtsein schon hinreichend gesichert zu sein.

Entsprechend dem Unterschied von Dasein und Seinsakt unterscheidet Zamboni zwei Stufen der Metaphysik: eine Metaphysik der Existenz, „die vom Begriff des Daseins (esserci) und der Realität im allgemeinen her gewonnen wird (si ricava), und eine Metaphysik des Seins (dell'essere ontologico), die von der innersten Konstitution des Seienden aus Akt des Seins und Wesen handelt" [39]. Indem er die Realität, die durch die Metaphysik der Existenz erkannt wird, „realtà fenomenica" nennt, entsteht allerdings eine der Klarheit abträgliche Zweideutigkeit, je nachdem man das ‚Phänomen' im Sinne *Kants* als bloße ‚Erscheinung' versteht, der kein wirkliches Sein zukommt (obwohl sie auf ein wirklich Seiendes hinweist), oder im Sinn der Phänomenologie als das unmittelbar sich Zeigende, mag es nun ‚Erscheinung' im eben erklärten Sinn oder wirklich Seiendes, das sich unmittelbar zeigt, sein. Wenn Z. die ‚realtà fenomenica' definiert als „jenen Grad oder jene Weise von Realität, die den realen äußeren Flächen (superfici) zukommt, welche die Sinnlichkeit erkennen läßt" [40], so scheint mir auch das nicht eindeutig zu sein. Man kann jedenfalls verstehen, daß seine Gegner immer wieder hier mit ihren Angriffen angesetzt haben. Natürlich „ist" auch die Erscheinung auf ihre Weise „da", aber dieses „Dasein" müßte meines Erachtens philosophisch deutlich unterschieden werden von dem „Dasein" des wirklichen Körpers, wobei zugegeben werden kann, daß es Fälle gibt, in denen nicht ohne weiteres entschieden werden kann, ob ein „Dasein" im ersten oder im zweiten Sinn vorliegt. Verwirrend wirkt auch, daß Z. das als solches erkannte wirkliche Dasein noch von dem Seinsakt unterscheidet, nicht nur in dem berechtigten Sinn, daß der Seinsakt mehr besagt als die bloße Tatsache des Existierens, sondern auch in dem Sinn, daß das wirkliche Dasein als etwas erscheint, das erst aus dem Seinsakt sich ergibt, also anscheinend nicht im Seinsakt selbst enthalten ist [41].

Zu Bedenken gibt auch die Auffassung Anlaß, daß der substantiale Seinsakt auch den Akzidentien ihr Dasein verleiht. Die Frage drängt sich hier auf: Bleibt der substantiale Seinsakt dabei unverändert das, was er zuvor war, oder wird er selbst zu größerer Vollkommenheit und größerer Fülle entfaltet? Gerade das „Mehr oder Weniger" an Seinsfülle bildet den Ausgangspunkt der „quarta via" des Aquinaten. Dieses Mehr oder Weniger besteht nicht nur zwischen den artverschiedenen Seienden, sondern auch in jedem einzelnen sich zu größerer Fülle entfaltenden Seienden, das sich eben dadurch als kontingent erweist.

Gerade für die quarta via hält Zamboni die Auffassung des Seins als bloßen Daseins für unzureichend [42]. Aber gerade hier kommt es, wie mir scheint, auf die kritisierten Besonderheiten seiner Auffassung des Seinsaktes *nicht* an. Bedeutsam ist dagegen, was Z. positiv vom Seinsakt sagt. Vielleicht war gerade die unbefriedigende genauere Fassung des Unterschieds von Seinsakt und bloßer Existenz der Grund, warum er mit seiner Unterscheidung wenig dazu beigetragen hat, daß sich die Einsicht in den wahren Sinn des ‚esse' bei Thomas durchgesetzt hat.

Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß er als einer der ersten das tiefe Mißverständnis aufgedeckt hat, das sich bezüglich der Auffassuung des ‚esse'

[39] Ebd. 121.
[40] Ebd.
[41] Metafisica e gnoseologia, 120.
[42] La persona umana, 598 f.

jahrhundertelang im Schulthomismus festgesetzt hat. Ähnlich hat er, wie gezeigt wurde, auch in anderen wichtigen Fragen die richtigere Thomasdeutung gegen seine thomistischen Gegner verteidigt. Durch seine ehrliche Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie hat er nicht wenig dazu beigetragen, daß der Thomismus – oder besser gesagt: die christliche Philosophie – aus dem Getto herausgekommen ist, in das sie sich durch die enge Bindung an eine Schultradition zurückgezogen hatte. Unvermeidlich bringt ein solches weniger an eine Tradition gebundene Philosophieren Risiken mit sich. Wer ihnen um jeden Preis entgehen will und sich darum in allem an die „sichere" (secura) Lehre einer Schultradition hält, gerät in die größere Gefahr eines unlebendigen und darum unfruchtbaren Philosophierens. Dafür, daß Zamboni das Wagnis neuer Wege mit der Treue zum Geist wahrhaft großer Tradition verbunden hat, verdient er unsern bleibenden Dank.

Besprechungen

Schulz, Eberhard Günter, *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik.* Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte. Gr. 8° (XIII u. 278 S.) Köln 1975, Böhlau.

Eine der ersten Besprechungen der Kritik der praktischen Vernunft (KpV) wurde vom hannoverischen Staatsbeamten *August Wilhelm Rehberg* noch im Jahre 1788 in der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung veröffentlicht. Die Besprechung fand eine starke Beachtung und hatte Folgen sowohl in der schon laufenden Diskussion um die Kantische Sittenlehre als auch in den späteren Veröffentlichungen Kants selbst. Bis jetzt fehlte eine Studie, die aufgrund der damaligen Schriften die Kritik Rehbergs in ihren Einzelheiten und in ihrer Entwicklung untersucht, um sie in ein einziges Bild zusammen mit den Stimmen von Johann Schultz, Reinhold, Feder, Pistorius, Flatt, Garve, Schiller, Fichte einzuordnen. Diese Aufgabe hat sich der Verf. gestellt; das Ergebnis ist das vorliegende Buch, das einen beachtlichen Beitrag zur Kenntnis des Zeitabschnittes der deutschen Geistesgeschichte leistet, der die zweite Hälfte der achtziger Jahre und die erste Hälfte der neunziger Jahre des 18. Jh.s umfaßt.

Bekanntlich beginnt Kant die KpV mit der Frage: „Ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange" (WW, Akad.-Ausg. V, 15). Die Antwort lautet, daß reine Vernunft allein sowohl Kriterium der sittlichen Beurteilung (principium diiudicationis) als auch Grund der Ausübung der Sittlichkeit (principium executionis) ist. Der kategorische Imperativ übt beide Funktionen aus. In seiner Rezension räumt Rehberg die erste Funktion ein, verneint aber die zweite. Dementsprechend sucht er ein Bindeglied zwischen reiner Vernunft (d. h. dem noumenalen Ich) und Sinnenwelt, in der ja auch nach Kant die freie Handlung des Menschen stattfindet. Dieses Bindeglied findet R. in einem sinnlichen Vergnügen an der moralischen Vollkommenheit (53). In Zusammenhang mit der Frage eines „Übergangs von der Vernunft in die Sinnlichkeit" (17) richtet sich R.s Kritik auch gegen die Kantische Auffassung von der Freiheit. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und noch klarer in der KpV war Kant über die Position der „Kritik der reinen Vernunft" hinausgegangen (163 f.), indem er eine transzendentale Freiheit, nämlich eine absolute Spontaneität des Willens (Autonomie) anerkannte, die dem Menschen als intelligiblem Wesen zukommt. Von dieser Freiheit im strengen Sinne ist die komparative Freiheit abzuheben, welche bloß Unabhängigkeit von Bedingungen der äußeren Sinnenwelt bedeutet, aber nicht von inneren Bestimmungsgründen. Für R. dagegen, der die Ausübung des Imperativs von einer inneren sinnlichen Triebfeder abhängig machte, „war die Idee der Moralität zwar mit einem komparativen Begriff von Freiheit ... nicht aber mit dem absoluten Begriff ... verbunden" (32).

Über das nun angeschnittene doppelte Thema hinaus werden auch andere Aspekte der kantischen Sittenlehre untersucht, so wie sie von Kants Anhängern und Gegnern in jenen Jahren intensiver Auseinandersetzung ausgelegt und weiterentwickelt bzw. kritisiert wurden. Besonders zu erwähnen sind zwei Dinge. Erstens die lehrreichen Seiten, in denen der Verf. den Weg aufzeigt, den Kant in seiner Ausarbeitung des Begriffs von Freiheit bis zur „Kritik der Urteilskraft" zurückgelegt hat, zusammen mit dem Versuch, die Postulatenlehre (vor allem das Postulat Gottes) von aller Glückseligkeitslehre zu reinigen. (Man vgl. KrV A811 und 813 mit KU § 87: WW V, 450 f. Schulz 156, 165). Zweitens die Untersuchung des Verf. über Kants Berücksichtigung der Kritik Rehbergs (aber auch anderer Zeitgenossen) in seiner Abfassung der dritten Kritik (122–167). Hier befinden wir uns vor einem fast völligen Neuland. Mit Recht bemerkt S. (7), daß bis jetzt nicht einmal ein Ansatz in dieser Richtung, in der sonst unüberschaubaren Kantliteratur, gemacht

wurde. Diesbezüglich stellt die sorgfältige und ausführliche Untersuchung des Verf. einen wertvollen Beitrag zur Auslegung eines unter mehreren Aspekten uneinheitlichen Werkes wie die KU dar.

Wenn man die Zielsetzung des Verf. bedenkt, ist es ohne weiteres verständlich, daß er von einer Erörterung der sachlichen Probleme Abstand genommen hat. Nichtsdestoweniger will es dem Rezensenten scheinen, daß an manchen Stellen die Ausführungen des Verf. die Probleme, die das ethische Denken Kants aufwirft, verschleiern oder unter einer irreführenden Perspektive erscheinen lassen. Ich möchte nur ein allerdings sehr zentrales Problem in Betracht ziehen, das Problem nämlich der Freiheit als eines Bestandteiles eines sittlichen Wesens. Wir werden erstens die kantische Interpretation der Freiheit aufgrund seiner Zwei-Welten-Theorie, dann den Zusammenhang zwischen Schöpfergott und menschlicher Freiheit untersuchen. S. hebt mit Recht die Bedeutung hervor, die Kant der „transzendentalen" Freiheit beimißt. Eine bloß komparative Freiheit wäre, wie Kant treffend sagt, die Freiheit eines Bratenwenders (KpV, WW, V, 97). Nur die transzendentale Freiheit, d. h. die Unabhängigkeit von allen Bedingungen, mögen sie auch dem Subjekt innewohnen und somit ihm natürlich sein, begründet eine echte Verantwortung. Die kantische „komparative Freiheit" war herkömmlich „necessitas naturalis" genannt und in ihrer Unzulänglichkeit zur Konstitution der Freiheit anerkannt. Es sei hier nur auf das scharfe Urteil des Thomas von Aquin verwiesen, nach dem die Auffassung der Verteidiger der komparativen Freiheit „omnia principia philosophiae subvertit" (De Malo, q. 6, art. un. init.). Wo also, wie bei Rehberg, der Mensch den Sollensanspruch nur dann zu verwirklichen imstande ist, wenn ein sinnliches Vergnügen vorliegt, das nicht in der Gewalt des Menschen steht, sondern von seiner mehr oder weniger günstigen Verfassung abhängt, da kann man unmöglich von Moralität sprechen. S. ist diesem fundamentalen Unterschied zwischen Rehberg und Kant in all seinen Einzelheiten nachgegangen.

Aber die Lehre Kants ist durch nicht wenige Schwierigkeiten belastet. Bekanntlich steht bei Kant die Ausübung des kategorischen Imperativs mit der Dichotomie zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt oder Erscheinung und Ding an sich in Zusammenhang, so daß die reine praktische Vernunft als zur Verstandeswelt gehörig frei, die entsprechende Handlung in der Sinnenwelt streng determiniert ist. Die *menschliche* Freiheit besteht nach Kant, um seine Lehre durch eine paradox klingende, aber sachgerechte Formulierung auszudrücken, in einer Freiheit ohne Handlung. Man kann von freier Gesinnung, von freier (innerer) Entscheidung, aber nicht von freier Handlung sprechen. Derartige Freiheit ist aber keine Freiheit, aufgrund deren dem Menschen das zugerechnet werden kann, was er *tut*. An den Stellen, wo Kant das Problem *ex professo* behandelt (KrV A 532–558: Auflösung der dritten Antinomie; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, WW IV, 457; KpV, WW V, 95–100), wird ein und dieselbe Handlung als Wirkung einer freien Ursache in der noumenalen Welt und zugleich als kausal determiniert in der phänomenalen Welt vorgestellt, derart, daß sie mit Gewißheit wie eine Sonnenfinsternis vorhergesagt und ausgerechnet werden kann (KrV A, 550; KpV, WW V, 99). So wie ich die Texte Kants verstehe und soweit die diesbezüglichen Erklärungen der Kommentatoren mir bekannt sind, scheint mir das Urteil von David Ross in seinem Kommentar zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zu Recht zu bestehen: „Die zwei Erklärungen [Naturnotwendigkeit – Freiheit] werden vorgetragen. Es wird gesagt, daß sie sich vereinbaren lassen. Wie aber dies geschehen kann, wird nicht gesagt" (Kants Ethical Theory, Oxford 1954, 82, mit Hinweis besonders auf KrV, A 555).

Wo der Verf. die Antwort Kants in der KpV auf die Einwände Pistorius' gegen die Zwei-Welten-Theorie untersucht, gibt er die Position Kants folgendermaßen wieder: „Auf diese Weise kann ein und dieselbe Handlung einerseits als durchgängig bestimmt durch Ereignisse vor ihr, andererseits als Folge des frei im noumenalen Ich wirkenden Sittengesetzes angesehen werden ... weil die Kausalkette, durch die sie als Erscheinung bedingt ist, als eine Reihe, die notwendig auf dieses Glied (nämlich die gedachte Handlung) führt, gar nicht hätte in die Erscheinung zu treten brauchen" (118). Und kurz darauf bewertet er dieselbe Position Kants wie folgt: „Man kann leugnen, daß es für uns diese Art von Zurechnung, diese Art von Gewalt über unser Tun gibt; wenn man es aber zugibt, so kann man nicht sagen,

daß die kantische Art, sich dieses freie Handeln mit Hilfe des kritischen Idealismus als möglich zu denken, einen Widerspruch einschließt" (ebd). – Zwei Bemerkungen sind hier angebracht. Erstens, es besteht kein Zweifel darüber, daß sich Kant mehrmals die Vereinbarkeit von Freiheit und Naturnotwendigkeit auf die oben angeführte Weise vorstellt. (Man könnte aber bemerken, daß der Text, auf den der Verf. hier direkt hinweist [KpV, WW V, 97–98], in der Tat auf die herkömmliche Lehre vom „voluntarium in causa" zurückgreift, wobei die „vornehmste Voraussetzung" [ebd. 100] der Zwei-Welten-Theorie eigentlich verlassen wird. Passender wären Texte wie KrV A552, 553 und vor allem 555, so wie auch KpV 99 nach der Mitte.) Zweitens – und hierin würde ich das Entscheidende sehen – diese Erklärung Kants, die der Verf. als widerspruchsfrei ansieht, gründet ganz und gar auf einer Täuschung. S. (und Kant) denkt offensichtlich an ein Stück der Kette der Ursachen, von denen diese Handlung hier und jetzt in der Sinnenwelt abhängt, als ein Stück, das die reine Vernunft als praktische frei einschieben oder auslassen kann. Deswegen ist der handelnde Mensch für seine Handlung verantwortlich, obwohl dieselbe Handlung in der Sinnenwelt unausbleiblich prädeterminiert ist. In der Tat ist diese Lösung, aufgrund der Prämissen Kants, nicht zulässig, weil es nicht die einzelnen Stücke sind (wie viele und wie lang sind sie? D. h. wo beginnt das eine einschiebbare Stück und wo endet es?), die determiniert sind, sondern die ganze Kette. Darum spricht Kant, ähnlich wie der Laplacesche Determinismus, von einer Ausrechenbarkeit der einzelnen Handlungen. Der *durchgängige*, deterministische Zusammenhang, der nach Kants Dafürhalten in der Natur herrscht, ist eben dieser; sonst ist er überhaupt kein Determinismus, sondern die einfache Tatsache, daß jeder Zustand (sei er frei oder nicht) das ist, was er ist.

Der zweite Punkt betreffs der Freiheit, den ich erwähnen möchte, ist die Frage nach der Vereinbarkeit der Freiheit (im transzendentalen Sinne, d. h. Freiheit schlechthin) mit Gott als Schöpfer. Nach R. stehen transzendentale Freiheit unseres Willens und Schöpfergott (aufgefaßt als ein Wesen, das nach Verstand und Willen handelt) in Widerspruch zueinander (28, 93). Wir brauchen hier nicht den Rehbergschen Gottesbegriff in seiner Herkunft von Spinoza und Leibniz zu untersuchen (67). Ich möchte nur darauf hinweisen, daß S. an den Stellen, wo er die kantische Lehre über die Vereinbarkeit von Schöpfung Gottes und menschlicher Freiheit referiert (28–32, 160 f.), anscheinend die merkwürdige Schwierigkeit übersehen hat, die dieser Lehre zugrunde liegt. (Wir können hier den Umstand beiseite lassen, daß die ganze Ausführung Kants auf der höchst anfechtbaren Voraussetzung beruht, daß Gottes Wirken und menschliche Freiheit zwei konkurrierende und deshalb sich gegeneinander ausschließende Wirklichkeiten sind. 29, Z. 21.) Die Zwei-Welten-Theorie nämlich, weit entfernt davon, diese Vereinbarkeit zu begründen, macht sie erst recht unmöglich. Denn nach Kant ist der Mensch frei, weil sich Gottes Schöpfung nur auf die Verstandeswelt bezieht, so daß die Ursächlichkeit Gottes als des Schöpfers die Freiheit des Menschen nicht durchkreuzt. Offensichtlich argumentiert Kant in der KpV (WW, V 100–103), als ob aus seiner Zwei-Welten-Theorie die Freiheit für den Menschen in der Sinnenwelt folgen würde, d. h. in dem Bereich, der dem Wirken Gottes entzogen ist. Nun besteht kein Zweifel darüber, daß Kant diese Theorie ausgearbeitet hat, genau um die Freiheit in der noumenalen Welt aufrechtzuerhalten. Auch hier kennt der Rezensent keine Erklärung, die wirklich über die bloße Feststellung des Widerspruchs hinausgegangen ist. L. W. Beck kommentiert lakonisch, Kant habe dieses Argument „faute de mieux vorgebracht" (Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar, München 1974, 195). G. B. Sala S. J.

Stietencron, Heinrich von (Hrsg.), *Der Name Gottes.* Mit Beiträgen von P. Beyerhaus u. a. 8° (260 S.) Düsseldorf 1975, Patmos.

Auf die Bedeutung der in diesem Sammelband erörterten Frage für Theologie und Religionswissenschaft muß nicht eigens hingewiesen werden. Deshalb ist man dem Herausgeber und den Autoren der einzelnen Beiträge dankbar für das anregende interdisziplinäre Gespräch, in das sie den Leser hereinziehen. Die Verfasser lehren ausnahmslos in Tübingen; ihre Ausführungen haben sie an der dortigen Universität in einer Ringvorlesung des Wintersemesters 1974/75 erstmals

vorgetragen. – Von diesem ursprünglichen „Sitz im Leben" her werden Begrenzungen deutlich, die man den Autoren wird zugute halten müssen. Sie können vieles nur kurz anreißen. Eine umfassende Behandlung war in einer kurzen Vorlesungsstunde unmöglich. Überschneidungen und Wiederholungen waren kaum zu vermeiden. Dennoch hat sich der „Versuch" (Vorwort, S. 10 und 12) gelohnt, auch für den Leser. – Der unsystematische Charakter des Buchs mag eine Rezension rechtfertigen, die wenig mehr als ein paar „notes de lecture" bringt. Um beim Materiellsten zu beginnen: Leider wurde die Endkorrektur sehr unsorgfältig durchgeführt. Der Rezensent konnte mühelos über 35 Druckfehler feststellen (hier nur die wichtigsten: S. 26 Z. 14: *Anatogismus* statt *Antagonismus;* S. 105 Z. 12–13: ein Fall von „vertikaler Dittographie"; S. 183 Z. 6, Aristoteleszitat: *Metaphysik IV*, 2 = *1003a* [und nicht: 10003a]; S. 117 Anm. 14 Seneca-Zitat [Epist. 107, 9] mit 3 Fehlern; richtig: „Optim*um* est ... Deum ... sine murmuratione comitari. Malus miles est *qui* imperatorem gemens sequi*tur*"). – Zunächst seien hier noch 3 Beiträge mit ihrem Titel genannt, auf deren Besprechung ich verzichte: *W. Eichhorn* (Der ‚Name Gottes' in religiösen Strömungen des alten China: S. 66–74 beschränkt sich auf die Zeit von 2205–207 v. Chr.); *P. Beyerhaus* (Der Name Gottes in den afrikanischen Sprachen und das Problem der missionarischen Übersetzung: S. 191–208); *M. S. Laubscher* (Gottesnamen in indonesischen, vorzugsweise ostindonesischen Stammesgebieten: S. 209–229).

Im einleitenden Beitrag von *B. Gladigow* geht es um „Götternamen und Name Gottes. Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte" (13–32). Der Verf. beginnt bei der Funktion des Eigennamens in der zwischenmenschlichen Kommunikation leider ohne Bezugnahme auf Arbeiten der strukturalen Linguistik und Anthropologie, wie etwa *S. Ullmann,* An Introduction to the Science of Meaning (Oxford 1962) 71–79 und *C. Levi-Strauss,* Das wilde Denken (Frankfurt 1968 [Originaltitel: La pensée sauvage, Paris 1962], bes. 201–250). Dann folgen Ausführungen über Namen und Namenlosigkeit in den Religionen, wobei vor allem Beispiele aus der klassischen Antike herangezogen werden. Interessant sind die drei Aspekte göttlicher „Namenlosigkeit" (29 ff.): 1. „hierarchische Namenlosigkeit des Herrn" (gegenüber seinem Sklaven); 2. „magische Nichtverfügbarkeit des Namenlosen"; 3. Nichtprädizierbarkeit des höchsten, einzigen Gottes (negative Theologie!). Abschließende Frage des Religionswissenschaftlers an monotheistische Religionen wie das Christentum: Wird der Name „Gott" hier zur „Leerformel" (32)?

H. Brunner erörtert das Thema „Name, Namen und Namenlosigkeit Gottes im Alten Ägypten" (33–49), das u. a. wegen seiner Beziehungen zum Alten Testament wichtig ist. Die Ägypter verstanden den Namen des jeweiligen Gottes als Ausdruck seines Wesens oder mindestens einer seiner Haupteigenschaften. Die großen Götter waren deshalb vielnamig: von Osiris sind z. B. in einem „Stundenbuch" Litaneien von 12mal 80 Epitheta erhalten! Der Name enthielt in sich die Möglichkeit des Anrufs, aber auch die Gefahr des Mißbrauchs zum Schaden der Götter: Deshalb schützten sich diese durch Geheimhaltung und durch eine Art „negativer Theologie" (ein letzter, unbekannter, verbotener Geheimname). Die dem Namen zugeschriebene Macht zeigen einige berühmte historische Fälle systematischer *Namenstilgung,* z. B. gegenüber dem Horus-Gegenspieler Seth und – unter Echnaton – gegenüber Amun.

In einem für den Nichtfachmann sehr informativen Beitrag orientiert *H. von Stietencron* über „Name und Manifestation Gottes in Indien" (50–65). Historisch gesehen, wurde in Indien der Polytheismus nie geleugnet, auch in Zeiten der Vorrangstellung einer bestimmten Gottheit nicht; er wurde höchstens auf eine tiefere Seinsstufe verlagert. Die Fülle göttlichen Seins ist namenlos: das als Neutrum gefaßte, nicht erkennbare *Brahman* (53). Göttliche Manifestationen beschränken sich zwar nicht auf den (angerufenen) Namen; aber dieser hat doch – z. B. gegenüber dem Kultbild, das „erst durch die Anrufung Gottes ... für die Dauer des Rituals von der Gottheit belebt wird" (60) – eine deutliche Priorität. Die Rezitation des Gottesnamens ist schließlich (dem praktisch-spirituellen Charakter indischer Religion entsprechend) ein Mittel zur endgültigen Erlösung.

„Der Name Gottes im Alten Testament" heißt das Thema von *H. Gese* (75–89). Er behandelt es in fünf Schritten: 1. Die Sinaioffenbarung (G. betont die starke Verbindung der Offenbarung des Jahwenamens mit dem Sinaiereignis, wie immer

es auch historisch zu fassen sein mag); 2. Der Jahwe-Name (hebr. *Jhwh* = „er erweist sich" im Sinne eines „dynamischen, wirkenden Seins", 81); 3. Die Zuordnung weiterer Namensüberlieferung zum Jahwe-Namen (vor allem *'Ēl:* im AT nicht mehr Bezeichnung des kanaanäischen Hochgottes, sondern Appellativum für „Gott"); 4. Besondere Funktionen des Namens (u. a. zur deuteronomischen Namenstheologie); 5. Die Namensscheu (in Israels Spätzeit; vgl. z. B. den sog. „elohistischen" Psalter und die LXX-Übersetzung *kyrios* für das Tetragramm; es gab in Israel keine „Namenshypostase", wenn auch Ansätze dazu: S. 89 [vgl. so auch A. S. van der Woude in: THAT 2, 1976, 956 f.]). Diese kurze Inhaltsangabe läßt gleichzeitig einige Positionen G.s erkennen: Vor allem geht er von einer Endgestalt des alttestamentlichen Glaubens aus (vgl. 79: „Wir ... mußten ... eine weitgehend entwickelte Gestalt der Sinaiüberlieferung voraussetzen"). Er berücksichtigt nicht die Unterschiede in den Pentateuchschichten J, E, P in bezug auf die Namensoffenbarung. Die historische Entwicklung (bis zum Monotheismus eines Deuterojesaja z. B.) ist komplizierter und weniger geradlinig, als es nach G.s (notwendigerweise) geraffter Darstellung aussehen mag.

„Die urchristlichen Gemeinden versuchten, in den ihnen vorgegebenen jüdischen Denkformen ihrer Zeit, Gottes freie Selbsterschließung in dem gekreuzigten Galiläer Jesus von Nazaret so zur Sprache zu bringen, *daß weder die menschliche Wirklichkeit des Lebens und Leidens Jesu noch die Gewißheit schenkende absolute Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus aufgegeben wurde*" (111). Dieser Satz faßt gut zusammen, was *M. Hengel* (Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn: 90–111) auf gewohnt klare, knappe und sorgfältig belegte Art ausführt. H. stützt sich vor allem auf die hymnischen Stücke Joh 1, 1–18; Hebr 1 und Phil 2, 6–11. Im übrigen sei hier auf sein jüngstes Buch (Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte [Tübingen 1975]) verwiesen.

In lebendigem, gelegentlich polemischem Stil stellt *H. Cancik* (Christus Imperator. Zum Gebrauch militärischer Titulaturen im römischen Herrscherkult und im Christentum: 112–130) die Übertragung des kaiserlich-römischen Feldherrntitels auf Christus dar (vor allem bei Tertullian), und zwar als einen Aspekt für „die Bedeutung des römischen Militärs für den Herrscherkult und für die Sprache, die religiöse Erfahrung, die Psychologie und die Theologie des römischen Christentums, und zwar lange vor Konstantin" (125). Ob C.s sehr weitgehende Schlußfolgerungen (u. a.: „die Romanisierung des Christentums ist nicht ein äußerliches Kleid, das der unveränderlichen Botschaft Jesu umgehängt wäre" und: „spritualisierte militärische Metaphern ... laufen Gefahr, unter veränderten Umständen Realität zu werden": ebd.) wirklich „Ergebnisse" (124) der vorausgehenden, analytisch-detaillierten Untersuchungen sind, möchte ich – bei aller Bejahung einer „Kritik der ‚göttlichen Gewalt'" (126) – doch bezweifeln. Könnte Tertullians „militärische Christologie" nicht auch gesellschafts- bzw. staats*kritische* Funktion gehabt haben?

A. Böhlig (Der Name Gottes im Gnostizismus und Manichäismus: 131–155) liefert eine interessante, materialreiche Zusammenfassung der gnostischen Gedankenwelt, unter ausgiebiger Heranziehung des neuen Materials aus Nag Hammadi. Er schließt mit der Hoffnung, „gezeigt zu haben, daß der Name bzw. die Namen Gottes im Gnostizismus nicht unbedingt aus sich selbst, sondern erst aus dem jeweiligen Zusammenhang verstanden werden können" (155). Leider muß der Rezensent nach der Lektüre zugeben, daß für ihn „das ganze (sc. gnostizistische) System" zwar „farbiger und plastischer" geworden ist, daß aber der Eindruck der „Wirrnis" (ebd.) sich durchhält. Das liegt gewiß auch an dem sich gegen jede Systematisierung sträubenden Material. Dennoch macht es B. dem Leser schwer, vor lauter Bäumen den Wald nicht aus den Augen zu verlieren und die Relevanz mancher Details für das anstehende Thema wahrzunehmen.

Geistreich, ja oft unterhaltsam bis zum Geschichtenerzählen (174 f.!), führt *J. van Ess* (Der Name Gottes im Islam: 156–175) in die islamische Auffassung von dem (den) Gottesnamen ein. Vom einen Namen Allāh, der eigentlich keiner ist (er bedeutet: „der Gott"), bis zu den traditionellen „99 Namen" Gottes („100 also weniger einen, den ‚allerhöchsten Namen', den niemand kennt oder niemand aussprechen darf": 162) reicht mohammedanische Spekulation und Mystik. v. Ess greift vor allem das faszinierende Beispiel des Theologen und Mystikers al-Ġazzāli

(† 1111) heraus, dessen Reflexionen über die „99 Namen" an die mittelalterliche Scholastik, aber auch an heutige Logik und Sprachphilosophie erinnern. Für al-Gazzāli (und wohl für die ganze orthodoxe islamische Tradition) gilt, daß Gott „letztlich unerkennbar" bleibt. Deshalb die eminent praktische hermeneutische Regel: „Was in diesen Wörtern (sc. den Namen Gottes) im Koran sichtbar wird, sollte man hinsichtlich ihrer Früchte und Ziele erklären, nicht aber hinsichtlich ihrer Bedeutung und Etymologie" (168).

W. Kasper (Name und Wesen Gottes. Problem und Möglichkeit des theologischen Sprechens von Gott: 176–190) zeigt am Beispiel von Origenes (Contra Celsum!) und Thomas von Aquin exemplarisch auf, wie christliche Theologie – in der Spannung zwischen biblischer Offenbarung und griechischer Philosophie – die Frage der (des) Namen(s) Gottes zu lösen versucht hat. Die „Spannung von Name und Begriff Gottes wahrt nicht nur die Freiheit Gottes in seiner Zuwendung zur Welt und in seiner Offenbarung; sie wahrt auch die Freiheit und das Geheimnis des Menschen ..." (189).

J. Simon (Vom Namen Gottes zum Begriff: 230–242) analysiert in knappen, dichten Überlegungen die Problematik des „Namens Gottes" in der heutigen geistesgeschichtlichen Situation, nach Kant und Hegel. Diese Problematik wird erst dort virulent, wo Namen nicht mehr zur Unterscheidung verschiedener Götter verwendet werden, sondern wo man sich zum *einen* Gott bekennt: „Die Menschen sind ihm gegenüber eigentlich nicht *berechtigt*, ihm einen Namen zu geben." (230). Wer Gott anruft, wer in diesem Anruf einen lebendigen Bezug zu dem Angerufenen erfährt, „stellt ... nicht die Frage, ob dem Namen ein Träger entspricht, sondern allenfalls die, ob der Träger den Ruf hört oder sich verschließt. Die Logik des Rufens schließt die Frage nach der Existenz eines Trägers aus, weil sie sie präsupponiert." (231). In unserer Situation ist es notwendig geworden, nach dem Sinn des „Namens Gottes" zu fragen. Das tun die Autoren dieses Bandes mit Recht. Um so mehr mag am Ende der Hinweis auf eine andere Ebene, diejenige der Praxis, berechtigt und notwendig sein (vgl. schon unsere Bemerkungen zur indischen Religion und zum Islam). C. Locher, S. J.

Scheffczyk, Leo, *Gott-loser Gottesglaube?* Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie. 8° (244 S.) Regensburg 1974, Habbel.

Der Verf. will die Versuche sich „christlich" nennender Theologen, eine „nichttheistische Theologie" zu entwickeln, darstellen und prüfen. Die Wortverbindung „nicht-theistische Theologie" scheint widersprüchlich zu sein: ein „Reden von Gott" (Theo-logie) ohne das Wort ‚Gott' (θεος). Der Widerspruch könnte behoben werden, wenn unter ‚Theismus' eine Lehre von Gott verstanden wird, die das Wort ‚Gott' in einem Sinn gebraucht, der für den Gottesglauben keineswegs notwendig ist. Das Wort ‚Theismus' legt nahe, daß es sich um den „Gott der Philosophen" handelt, insbesondere um den von der griechischen Philosophie übernommenen Gottesbegriff, der nach *L. Dewart* charakterisiert ist durch die „griechische Tendenz zur Hypostasierung" (71). Aber wird nicht so Gott als persönliches Wesen und damit auch der überlieferte christliche Gottesbegriff abgelehnt? Tatsächlich ist es so; am deutlichsten sagt es *P. Tillich:* Der Theismus der gottmenschlichen Begegnung, der Ich-Du-Beziehung und insgesamt der jüdisch-christlichen Tradition ist abzulehnen (66). Wie die nichttheistische Theologie trotzdem mit Recht „christlich" genannt werden könne, erklärt *Herbert Braun* dadurch, daß das NT zwar, äußerlich betrachtet, weitgehend theistisch gehalten sei; aber der Theismus sei doch nicht das eigentlich Zentrale in der Lehre Christi, dies sei vielmehr die Mitmenschlichkeit, ja es gebe im NT Hinweise, daß der Theismus überwunden werden solle (69 f.).

Im 1. Kap. behandelt Sch. die Ursprünge und Antriebe des Nichttheismus. Mit Recht sieht er eine Hauptursache in der positivistischen Denkweise, die allein die Methoden der empirischen Wissenschaft gelten läßt und alles, was auf diese Weise nicht erkennbar ist, ausschließt; das ist eine Vorentscheidung für den Atheismus oder den „Nichttheismus". Ferner: Der Säkularisierungsprozeß, besser gesagt: die durch die Fortschritte der Technik dem Menschen gegebene Möglichkeit sich selbst zu helfen, wo er früher den Mächten der Natur ausgeliefert war, scheint oberflächlichem Denken Gott „überflüssig" oder „arbeitslos" zu machen und die früheren

(scheinbaren) Gotteserfahrungen als Täuschung zu erweisen. Der „Dualismus" zweier Welten, die (oft als räumliche Kategorie mißverstandene) Transzendenz Gottes, die „Verdinglichung" bzw. „Objektivierung" Gottes durch ontologische Begriffe, das alles ist „heute nicht mehr vollziehbar".

Im 2. Kap. gibt Sch. eine dankenswerte Darlegung verschiedener „Entwürfe einer nichttheistischen Gotteslehre", die man in einer so trefflichen Zusammenfassung anderswo nicht leicht finden wird. Im einzelnen kommen, meist mit eigenen Worten, zur Sprache: der Existentialismus *Bultmanns*, die „Hominisierung" Gottes namentlich durch *H. Braun*, der „absolute Glaube" *P. Tillichs*, der „relative Glaube" *L. Dewarts* und der Versuch *G. Hasenhüttls*, im Anknüpfen an Sartre dessen Atheismus durch eine bessere Gesellschaftsordnung zu überwinden.

Überrascht ist man zunächst, diesen Autoren im 1. Abschnitt des Kap. *K. Barth* sozusagen als Wegbereiter vorangestellt zu finden. Natürlich will Sch. ihn nicht einfach mit den Vertretern des „Nichttheismus" auf die gleiche Stufe stellen, wie übrigens auch Bultmann nicht. Aber die Übersteigerung der Transzendenz Gottes zu einem Gott, der in der Wirklichkeit dieser Welt nicht mehr vorkommt, höchstens den Menschen noch im Glaubensakt, der Gottes Handeln ist, momenthaft berührt („Aktualismus" Barths), scheint tatsächlich Theologen, die als überzeugte Anhänger Barths begonnen haben, wie *G. Vahanian* und *P. van Buren*, zu ihrer „Gott-ist-tot-Theologie" geführt zu haben (89). Barth hat sich 1963 beim Erscheinen der deutschen Übersetzung von *J. Robinsons* „Honest to God" erschrocken gefragt: „Was habe ich falsch gemacht, daß das jetzt schon wieder möglich ist?" (73 f.).

R. Bultmann geht von der Annahme einer einheitlichen, jeden Einfluß sog. supranaturalistischer Mächte ausschließenden Welt aus. Jede Annahme eines solchen Einflusses ist für ihn „Mythos"; daher die Forderung der Entmythologisierung. Diese will aber gerade „die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämlich die Intention, von der Existenz des Menschen in ihrer Begründung und Begrenzung durch eine jenseitige, unweltliche Macht zu reden" (98). Diese Macht heißt biblisch ‚Gott'. An seinem Handeln in den menschlichen Existenzakten (und damit an seinem Dasein) hält Bultmann fest; die Wahrheit dieses Existenzverständnisses bejaht der Glaube. Gott kann aber nicht in seinem An-sich-Sein bestimmt und ausgesagt werden, noch kann der Mensch sich ihm zuwenden und ihm personal begegnen.

H. Braun wirft Bultmann Mangel an Konsequenz vor, weil er an einem selbständigen Gott und seinem Handeln festhält. Für Braun ist Gott nur das „Woher meines Umhergetriebenseins". Entsprechend dem empiristischen Realitätsverständnis kann dieses Woher kein selbständiges „Gottwesen" sein. Vielmehr ist ‚Gott' „der Ausdruck für das Phänomen des gewissensmäßigen, getrosten, überzeugten Handeln-Könnens", also ein menschliches Existenzphänomen, freilich nicht ein rein individuelles, sondern letztlich die „Mitmenschlichkeit" (117).

Von einem anderen Ansatz her, aber auch in scharfem Gegensatz zur Gottesverkündigung der Kirche, will *P. Tillich* „die überwältigende Macht des Wortes ‚Gott' neu verstehen und formulieren" (129). Der alte Gottesbegriff ist ihm einerseits zu anthropomorph, andererseits aber auch wieder zu jenseitig und zu dualistisch (130). Gott müsse als „Gott über Gott" verstanden werden in einem sog. „absoluten Glauben". Dieser Glaube ist „Mut zum Sein" trotz aller erkannten Sinnlosigkeit, „Mut der Verzweiflung" (133). Dieser Glaube scheint „absolut" genannt zu werden, weil es für ihn kein Motiv gibt; wohl aber hat er einen Grund. Dieser Grund ist „die Tiefe des Seins". Diese Tiefe ist es, die letztlich mit dem Wort ‚Sein' gemeint ist. Aber dieses Sein bleibt ein „neutrisches", nicht-personales Sein. ‚Gott' wird zum Symbol unserer menschlichen Wirklichkeit, die nicht nur flächenhaft ist, sondern eine Tiefendimension hat. Es ist der Gott einer monistischen Philosophie und Mystik (151).

Wenn *L. Dewart* von „relativem Glauben" spricht, so ist das kein beabsichtigter Gegensatz zum „absoluten Glauben" Tillichs. Freilich schließt er im Gegensatz zu Tillich jeden „Hellenismus" mit besonderer Schärfe aus. „Relativ" ist für ihn der Glaube, weil er jede überzeitlich gültige Wahrheit ablehnt (156). Gott ist nicht „ein Sein" – das wäre die extremste Form des Anthropomorphismus, ‚es gibt' ihn nicht, aber er ‚ist da', als Kraft, als der offene Hintergrund unseres Bewußtseins. „Wenn wir an Gott glauben, glauben wir an das Wohlwollen und die Freundschaft, die Personen als solchen durch das Offensein der Existenz erwiesen werden" (164).

In einem gewissen Gegensatz zu Dewart knüpft *G. Hasenhüttl* zwar nicht an die griechische Philosophie, wohl aber an die griechische Gotteserfahrung an, die den einzelnen Lebenserfahrungen Götter zuordnet. Die Erfahrung des Glücks, die *Sartre* zu wenig bedenke, sei die Gotteserfahrung der Griechen. Dieses Göttliche, das zunächst individuell gesehen wird, weitet H. ins Gesellschaftliche aus. ‚Gott' ist dann das, was der heutigen Menschheit eine bessere Zukunft verspricht.

Das 3. Kap. gibt unter dem Titel „Die positive Aufhebung des Anliegens der nichttheistischen Theologie" hauptsächlich eben doch eine Kritik dieser Theologie. Diese „Theologie" übernimmt einfach das „moderne", in Wirklichkeit dem 19. Jh. entstammende Bild einer in sich geschlossenen Welt (188 f.). „Die Beibehaltung des Begriffes ‚Gott' ist dann nur noch ein sprachliches Vexierspiel, mit dem die Theologie im Grunde vor dem modernen Atheismus kapituliert" (215 f.). Es besteht die Gefahr des Absinkens ins Banale. Man bleibt beim Psychologischen und Soziologischen stehen; während man vorgibt, das Geheimnishafte Gottes besser zu wahren als der „Theismus", macht man ‚Gott' gänzlich begreifbar und unterwirft ihn eindeutigen Kategorien (214).

Mit Recht sagt Sch.: „Es ist nicht der geringste Mangel des Nichttheismus, daß er so wenig positiven Anhalt an der Schrift sucht" (203). Die berechtigten Anliegen, die er gegenüber einem einseitig intellektualistischen Theismus geltend macht, kommen in der Schrift gewiß nicht zu kurz: die Erfahrung der Gottesferne sowohl wie der Nähe Gottes, beides vereint in dem Wort vom „Kommen Gottes", von Gott als dem, „der da kommen wird" (203–207). Im Grunde sind die neuen Namen für ‚Gott' viel naiver, viel anthropomorpher und unangepaßter als die alten biblischen Namen (226). Tiefsinnig zeigt Sch. zuletzt, wie die christliche Trinitätslehre die Schranken eines bloßen „Theismus" überwindet.

Andererseits setzt sich Sch. entschieden für die Notwendigkeit einer natürlichen Theologie ein, wenn auch selbstverständlich ihr Gottesbegriff nicht an die Fülle des christlichen Gottesbildes heranreicht. In ihr muß aufgewiesen werden, daß die Welt weder gott-los noch göttlich, aber offen ist für Gott, daß insbesondere der Mensch ein nach dem Absoluten fragendes Wesen ist, weil er den Grund seiner Existenz nicht in sich selbst findet (191–196).

Mit Recht weist Sch. auch auf die vielfach sich widersprechenden Auffassungen der verschiedenen Vertreter des Nichttheismus hin, die alle im Namen des „modernen philosophischen Weltbildes" als unbestreitbar hingestellt werden – ein deutlicher Hinweis auf die Fragwürdigkeit der Berufung auf „Modernität". Vielleicht sind diese Widersprüche zum Teil auch auf die sehr wechselnde, ungenaue, willkürliche – und nirgends erklärte Verwendung abstrakter philosophischer Fachausdrücke zurückzuführen. Man gewinnt den Eindruck eines heillosen Durcheinanders. Hingewiesen sei nur auf den schwankenden Gebrauch von Wörtern wie ‚Objekt', ‚objektiv', ‚Objektivierung'; so entstehen aus manchen metaphysischen Begriffen Schreckgespenster mit verfließenden Umrissen. „Ontologie" scheint jedenfalls durchweg nur als „kategoriale" Ontologie der sinnlich wahrnehmbaren Welt verstanden zu werden; daß deren eindeutige Begriffe nicht auf das Göttliche angewandt werden können, ist für die große abendländische (gerade auch scholastische) Überlieferung selbstverständlich. Darum vermeidet z. B. Thomas von Aquin, wo er nicht die Redeweise anderer übernimmt, für das Sein Gottes sogar das Wort existentia (vgl. Index thomisticus, Bd. 8 der Concordantia prima S. 693). J. de Vries, S. J.

Schulz, Siegfried, *Die Mitte der Schrift.* Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus. 8° (464 S.) Stuttgart 1976, Kreuz Verlag.

Das Phänomen des sog. „Frühkatholizismus" (F.) ist sowohl ein historisches als auch ein theologisches Problem und beschäftigt als solches Exegeten, Dogmengeschichtler und systematische Theologen beider Konfessionen. Hatte die ältere, vor allem protestantische Forschung bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein den F. vor allem in die nachneutestamentliche Zeit bzw. in die außerneutestamentlichen Schriften der kirchlichen Frühzeit verlegt, so sah R. Bultmann in seiner „Theologie des Neuen Testaments" (1953) die „Entwicklung zur Alten Kirche" schon im Neuen Testament selbst. Etwa um die gleiche Zeit begann sein Schüler E. Käsemann ernsthafter nach dem „Kanon im Kanon" des Neuen Testaments zu fragen.

In dieser Tradition steht nun auch S. Schulz mit seiner großangelegten Studie. Das Thema ist packend, denn in der Tat: Wenn die Entwicklung, die zur katholischen Kirche mit ihren Strukturen, ihren Sakramenten (als Heilsvermittlern) und ihrer Theologie, vor allem ihrer Rechtfertigungslehre, hinführt, bis ins NT zurückreicht, so kann es evangelischerseits nicht mehr genügen, sich für seine Position auf das NT zu berufen, da dieses offenbar ein Gefälle hin zur katholischen Kirche enthält, ja in seiner Endredaktion einheitlich vom F. geprägt zu sein scheint. Gibt es also ein solches einheitliches Phänomen „F.", so stellt dies in der Tat eine „Herausforderung an den Protestantismus" dar und ruft die Frage nach der „Mitte der Schrift" auf den Plan. Indem S. die gemachte Voraussetzung bejaht, versucht er, sich der genannten Herausforderung zu stellen. Als „Mitte der Schrift", „Kanon im Kanon" und evangelisches „sola scriptura" wird sich ihm die paulinische Rechtfertigungslehre erweisen (429).

Wie ist nun die Studie aufgebaut? Ein einführender Teil gilt der „Entdeckung des F. im Neuen Testament" (9–84). Hier wird historisch noch einmal der Weg nachgezeichnet, der zur Entdeckung eines historischen bzw. theologischen Gefälles im NT beitrug. Ausgangspunkt bildet Luthers Lehre von der Schrift, die durch das „sola scriptura", die Ablehnung der mittelalterlichen Lehre vom vierfachen Schriftsinn und die Unterscheidung von Buchstabe und Geist gekennzeichnet ist. Vor allem die letztere Unterscheidung führte bereits zu einem „Kanon im Kanon", dessen berühmtes Kriterium – aus den Vorreden zum NT 1522 – lautet, ob eine Schrift „Christum zeiget" (bzw. „treibet") oder nicht. Nach diesem Kriterium kennt Luther bereits drei Gruppen von neutestamentlichen Schriften, je nach ihrer Nähe zum Evangelium von der Rechtfertigung, wie es Paulus verkündet. Läßt sich bei Luther so noch eine echte „Dialektik von Evangelium und Schrift" (24) erkennen, so geht nach S. diese Dialektik im Altprotestantismus und seiner Lehre von der Verbalinspiration bald verloren. Erst im Gefolge der Aufklärung kommt es im 18. Jh. bei H. S. Reimarus mit den „Fragmenten eines Wolffenbüttelschen Ungenannten" im Werk G. E. Lessings zur modernen protestantischen Kritik des Neuen Testaments und in der Tübinger protestantischen Schule des 19. Jh.s zur sog. „Tendenzkritik" innerhalb des Neuen Testaments. So unterscheidet F. Ch. Baur bekanntlich zwischen einem judenchristlichen „Petrinismus" und einem heidenchristlichen „Paulinismus", die in der katholischen Kirche des ausgehenden 2. Jh.s eine – freilich nivellierende – Einheit gefunden hätten. Seit dieser Zeit beginnt man denn, wenn auch zunächst vereinzelt (z. B. in den meist spät angesetzten Pastoralbriefen), „katholische" Elemente innerhalb des NT festzustellen, auch wenn bis zum Beginn dieses Jahrhunderts der Ausdruck „frühkatholisch" fehlt. S. zählt bis zur Stunde 17 (bzw. 18) Bücher des NT auf, in denen in der neueren protestantischen Forschung solche „frühkatholischen" Elemente angenommen wurden. Es sind alle vier Evangelien, die Apostelgeschichte, der Epheser-, Kolosser- und Hebräerbrief, die Pastoralbriefe und die sog. „katholischen Briefe" außer 1 Petr (vgl. 80). Als „Merkmale des F." (80 f.) nennt S. u. a. „Das Nachlassen, Schwinden und schließlich völlige Erlöschen der urchristlich-apokalyptischen Naherwartung des Reiches Gottes"; „Das Mißverständnis bzw. Unverständnis der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft wie der Theologie des Kreuzes: Statt der Rechtfertigung der Gottlosen tritt jetzt die Rechtfertigung und Erziehung der Frommen mehr und mehr in den Vordergrund"; „Das unpaulinische Gesetzesverständnis: Das Gesetz wird ethisiert und spiritualisiert, aber nicht mehr als Heilsweg abgelehnt"; „Der neuartige Glaubensbegriff: Glaube als Tugend bzw. Haltung ..."; „Das auffällige Zurücktreten bzw. völlige Fehlen der Verkündigung vom stellvertretenden Sühntod Jesu"; „Die Unterordnung des Geistes unter die kirchliche Institution mit neuen Ämtern und ordinierten Amtsträgern ..., apostolischer Lehrtradition und kirchlich geregelter Amtsnachfolge, der apostolischen Sukzession"; „Die Lehre von der sichtbaren Amtskirche rückt anstelle der urchristlichen Apokalyptik unwiderstehlich in den Vordergrund". Hinzu kommen acht weitere Kriterien unterschiedlicher Art, die sich auf den Stellenwert der Geschichte Jesu, seine Wunder (bzw. Wunder überhaupt), seine ethische Verkündigung, auf das Verhältnis der Kirche zu den Häretikern und zum Staat sowie zu ihren eigenen Ursprüngen (Kategorie des „Apostolischen") und auf ihre Heilsgaben (Hochschätzung der Sakramente) sowie den Einbau einer „natürlichen Theologie" in die christliche Theologie beziehen.

Ein zweiter Hauptteil beschreibt die „Theologie des F." (85–381). Wie schon sein Umfang zeigt, liegt hier das eigentliche Gewicht der Studie von S. Der Gedankengang kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Ausgehend von dem genannten Raster von „Merkmalen des F." versucht S. dem von ihm untersuchten Phänomen noch einmal in allen Schriften bzw. Schichten des NT nachzugehen, in denen es bisher schon gesehen wurde oder in denen er es vermutet. Vier verschiedene Etappen oder Wege zum F. lassen sich nach ihm unterscheiden: „I. Die Katholisierung der Gestalt, Geschichte und Theologie des Paulus" in den sog. Deuteropaulinen, der Apg und einer meist im Anschluß an Bultmann angenommenen redaktionellen Bearbeitung der Paulusbriefe, namentlich des Röm, „II. Die Katholisierung des gesetzlich-apokalyptischen Judenchristentums" im lukanischen Doppelwerk, bei Mt und Mk, „III. Die Katholisierung des gnostischen Enthusiasmus" in der Redaktion und Edition des JohEv, den Johannesbriefen und der Johannesoffenbarung, und schließlich „VI. Die übrige literarische Produktion des F.", womit der Hebr, 1–2 Petr, Jak, Jud und die Schriften der sog. „Apostolischen Väter" (hier bewußt ohne diesen Titel) gemeint sind. S. meint, über die genannten 17 Schriften des NT hinaus, in denen „frühkatholische" Elemente oder Tendenzen anzutreffen sind, noch drei weitere Schriften des NT dem F. zuschreiben zu müssen, nämlich den 1 Petr sowie die Johannesoffenbarung, dazu – wie schon bei Bultmann – das JohEv in seiner Endgestalt. Leichter läßt sich die Gegenprobe machen: Allein nicht frühkatholisch sind die sicher als echt erwiesenen sieben Paulusbriefe (Röm, 1–2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phlm) in ihrem authentischen Grundbestand!

Damit ist die Basis für den dritten und letzten Hauptteil bereits gelegt: „Der F. im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus" (383–433). Da die Schrift selbst in ihrer Endgestalt frühkatholisch ist und der Kanon das Werk der beginnenden (früh)katholischen Kirche, mit ihrem – in S.s Perspektive – Abfall vom ursprünglichen Evangelium, darf die Schrift nicht ohne ein davorgesetztes hermeneutisches Vorzeichen zur Grundlage der Verkündigung gemacht werden. Dieses hermeneutische Vorzeichen, eben „die Mitte der Schrift", ist nach S. im paulinischen Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen in Christus zu sehen. Der Kanon behält zwar seine Bedeutung, und er bildet auch weiter die Grundlage des ökumenischen Gesprächs, aber ohne „Kanon im Kanon" ist er wertlos; erst von der „Mitte der Schrift" her wird die ntl. Botschaft verstehbar und ist sie in ihrer vielfältigen Gestalt vertretbar.

Man muß der Studie von S. große Belesenheit, theologisches Problembewußtsein und eine mitreißende (wenn auch gelegentlich beißende) Sprache bescheinigen. Die Probleme, die hier aufgeworfen werden, können weder vom Exegeten noch vom systematischen und ökumenischen Theologen leichter Hand vom Tisch gefegt werden. Fassen wir unseren kritischen Diskussionsbeitrag in sechs Fragen und einer Schlußnotiz zusammen. 1. Handelt es sich beim sog. „F." wirklich um ein einheitliches Phänomen? Einerseits werden zu seiner Kennzeichnung Elemente einer wachsenden Rejudaisierung des Christentums herangezogen (vor allem die wachsende positive Rolle des Gesetzes), anderseits Elemente einer Hellenisierung (wie etwa in der stoischen Ethik und „natürlichen Theologie"); charakteristisch für den F. ist entweder das Schwinden der Naherwartung oder das Schwinden des nachösterlichen Enthusiasmus (vgl. 81), doch sind beides ganz unterschiedliche Sehweisen, die auch ganz unterschiedlich überwunden werden. 2. Wie verhält sich der „F." zum nachfolgenden Katholizismus? Nach S. 78 bildet der F. im NT zwar nur den Übergang zur nachfolgenden katholischen Kirche, die gegen Ende des 2. Jh.s ihre volle Ausprägung findet, aber im Verlauf der Studie von S. gehen F. und Katholizismus doch immer wieder ineinander über, so, wenn – im abwertenden Sinne – von Mt mit A. Loisy gemeint wird „un évangile véritablement ecclésiastique et catholique" (199), wenn (bei Polykarp) von „der sich selbst rechtfertigenden Kirche" (380) die Rede ist, wenn H. Schlier konsequent „auf den Weg nach Rom" (68) geschickt wird oder wenn es von den frühkatholisch bearbeiteten und ergänzten Paulusbriefen heißt: „Derart frühkatholisch verpackt und domestiziert ... bildeten diese eingesargten Paulusbriefe überhaupt keine Gefahr mehr für den F., die altkatholische Kirche und den römischen Katholizismus bis auf den heutigen Tag." (130) Hier muß energisch widersprochen werden. Was S. in die sog. frühkatholischen Schriften des NT hineinliest, ist reiner Pelagianismus,

wie er von der Kirche mit Berufung namentlich auf Paulus seit den Tagen des Augustinus und des 2. Konzils von Orange zurückgewiesen ist und im Dekret des Trienter Konzils über die Rechtfertigung nochmals verurteilt wurde. Wenn schon H. Küngs Versuch gelobt wird, den F. im NT anzuerkennen, warum wird dann nicht auch seine Studie über die „Rechtfertigung" (1967) zur Kenntnis genommen, in der er mit guten Gründen und der vorsichtigen Zustimmung Karl Barths die Vereinbarkeit von dessen Rechtfertigungslehre mit derjenigen des Trienter Konzils zu zeigen versucht? Hinter so viel Pulverdampf gegen die „sich selbst rechtfertigende Kirche" wird das Schwenken der weißen ökumenischen Friedensfahne auf den Schlußseiten nicht mehr gut sichtbar. 3. Haben die „frühkatholischen" Autoren des NT den ihnen zugeschriebenen Pelagianismus wirklich vertreten? Es fällt auf, daß S. ihnen an verschiedenen Stellen heilsindikativische Aussagen zugesteht, doch gewöhnlich in Konzessivsätzen oder ähnlichen Konstruktionen (vgl. z. B. 90, 97, 188 f., 218 u. ö.). Wenn dabei die Rolle der Werke neben dem Glauben betont wird, so ist zu fragen, ob hier nicht eher ohne als gegen Paulus Theologie getrieben wird, so daß aus der Annahme, die „Werke" nach der Bekehrung seien heilsbedeutsam, nicht vorschnell geschlossen werden darf, diese „Werke" rechtfertigten von sich aus und ohne die Gnade Gottes. Wie anders ist es sonst zu verstehen, wenn es bei Mt (9, 13) heißt: „denn ich bin gekommen, die Sünder zu berufen, nicht die Gerechten", und wenn Lk (17, 7–10) das Gleichnis vom unwürdigen Knecht aufführt, der gerade seine Unwürdigkeit zugeben muß, nachdem er alles in seiner Pflicht Stehende getan hat? 4. Ist Paulus in der vorliegenden Studie richtig gesehen? In der Unterscheidung zwischen authentischen und nichtauthentischen Paulusbriefen möchte der Rez. S. recht geben, auch wenn der Ton überrascht, mit dem die letzteren abgelehnt werden. Größere Vorsicht wird bei der Annahme von Glossen, namentlich im Röm, geboten sein, auch wenn hinter ihr die Autorität von R. Bultmann stehen sollte. Hier kann die Gefahr eines Zirkelschlusses nicht immer abgewiesen werden. Wie kann man im Ernst aus Röm 8, 1 („Also gibt es jetzt keine Verurteilung für die, die in Christus Jesus sind") herauslesen: „Der Fromme, der für das Gesetz Gottes kämpft, wird im apokalyptischen Gericht aufgrund seiner Leistung den Sieg davontragen" (182)? Diese Interpretation dürfte selbst der Kontext nicht hergeben. Ähnliche Bedenken melden sich bei der Eliminierung von Röm 6, 17b (ebd.). Wenn Paulus so von allem „unpaulinisch-Reformatorischen" gereinigt werden soll, warum werden dann etwa Lasterkataloge generell als Produkt griechischer Religiosität hingestellt (106), der Lasterkatalog von Röm 1, 29–31 aber stehengelassen – nur deshalb, weil er Laster als Strafe Gottes beschreibt? Auch die Frage einer (stoisch) aus der Schöpfungsordnung begründeten Ethik (vgl. 107) ist für Paulus gerade auf der Grundlage von Röm 1–2 nicht so leicht negativ zu entscheiden, ebensowenig wie die der „natürlichen Theologie". Wenn der Hinweis auf die συνείδησις in Röm 13, 5 als nachpaulinische Verschärfung gestrichen wird (129), warum dann nicht auch an den übrigen Stellen (Röm 2, 15; 1 Kor 8, 7.10.12 usw.)? Oder ist hier nicht doch richtig gesehen, daß sich „Hellenismus und Judentum" (M. Hengel) eben auch bei Paulus nicht mehr so säuberlich auseinanderdividieren lassen? 5. Ist (überspitzt formuliert) Paulus die Mitte der Schrift oder Jesus? Gewiß wird hier nicht Paulus selbst zur Mitte der Schrift gemacht, sondern sein Evangelium von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben an Jesus Christus. Aber kann dieses Evangelium so weit von der Verkündigung Jesu abgetrennt werden, wie dies bei S. geschieht? Jesus wird von S. im Gefolge Bultmanns noch ganz ins Judentum hineingestellt (vgl. 421), die Hineinnahme seiner Verkündigung in die „Mitte der Schrift" gegen H. Braun (ebd.) oder F. Mußner (425) bewußt abgelehnt. Aber hat hier nicht etwa G. Bornkamm tiefer gesehen, wenn er auf den tieferen Zusammenhang zwischen Jesu Hinwendung zu Zöllnern und Sündern und dem paulinischen Evangelium von der Rechtfertigung der Gottlosen hinweist (Paulus, 242)? Muß nicht letztlich Paulus von Jesus her verstanden werden, statt umgekehrt Jesus von Paulus? 6. Damit stellt sich ein letztes Problem: Welches ist das Kriterium für die Kriterien zur Bestimmung und Beurteilung des F. im NT? Grundsätzlich scheinen zwei Wege offenzustehen, und für beide gibt es Anzeichen in der Studie von S.: Entweder wird das Frühkatholische *historisch* bestimmt als das Nicht-mehr-Ursprüngliche, Abkünftige, Spätere, oder es wird *theologisch* bestimmt als das weniger Grundlegende, Jesus und dem

Glauben weniger Gemäße. Der erste Gesichtspunkt scheint zu überwiegen bei der Zusammenstellung der „Merkmale des F." am Ende des ersten Teils (s. o.). Er wird auch später wiederaufgenommen (384–389). Der F. wird demnach zurückgeführt auf das „endgültige Erlöschen der apokalyptischen Naherwartung und des nachösterlichen Enthusiasmus urchristlicher Gemeinden" sowie „die kirchlich notwendige Abwehrbewegung gegenüber der immer größer werdenden Bedrohung durch den christlichen Gnostizismus" (81). Wird der F. so als geschichtliche Bewegung verstanden, dann kann als eines seiner Merkmale kaum genannt werden: „e) Das auffällige Zurücktreten bzw. völlige Fehlen der Verkündigung vom stellvertretenden Sühntod Jesu" (ebd.). Wie S. aus seiner eigenen Studie „Q" (1972) weiß und H. Kessler (Die theologische Bedeutung des Todes Jesu [1970]) aufgewiesen hat, gehört die Verkündigung vom Heilstod Jesu offenbar gerade nicht zum Verkündigungsgut der judenchristlichen Q-Gemeinde neben, wenn nicht vor Paulus. Paulus gehört geschichtlich gesehen nicht zu den allerersten Ursprüngen des Christentums. Wird dagegen das „Frühkatholische" im NT nicht historisch, sondern theologisch bestimmt, dann stellt sich die Frage, warum gerade das „Evangelium" des Paulus zur „Mitte der Schrift" erklärt wird. Verdankt sich dieses „Evangelium" in seiner konkreten antinomistischen Ausprägung nicht einer ganz bestimmten historischen Situation, nämlich dem Übergang von der Juden- zur gesetzesfreien Heidenmission, die als solche ein kontingentes geschichtliches Faktum war? Wäre nicht ein Christentum auch ohne Paulus denkbar gewesen? Nicht, als ob es ins Belieben des Christen stünde, entweder Gottes Gnade in Christus oder seine eigene Leistung als Heilsgrund anzusehen; aber hätte ein so verstandenes „Evangelium" nicht auch geschichtlich anders aussehen können, ja aus der Unverfügbarkeit des von Jesus angekündigten „Reiches Gottes" letztlich auch aus den übrigen Schriften des NT allein herausgelesen werden können? Und warum wird die Rechtfertigungsfrage letztlich allein zur „Gretchenfrage" gegenüber den „frühkatholischen" Tendenzen im NT? Warum nicht etwa auch die Heilsgeschichte, das Amt oder die Sakramente? 7. Wenn eine Antwort gerade auf diese letztere Frage versucht werden soll, so wird die Konzentration auf die Rechtfertigungsfrage als entscheidende Frage an den F. im NT wohl ihren Ursprung in der reformatorischen Theologie selber haben. Das braucht kein Mangel zu sein, sondern muß als gewichtigster Beitrag reformatorischer Theologie im ökumenischen Gespräch ernstgenommen werden. Es besteht kein Zweifel, daß es sich in der Rechtfertigungsfrage um keine beliebige Frage im NT wie im Christentum handelt, daß die übrigen Bücher des NT hier nicht die theologische Tiefe des Paulus erreichen und sich auch spätere kirchliche – reformatorische wie katholische und orthodoxe – Theologie immer wieder an diesem Maße messen lassen muß. So ist auch eine theologische Wertung innerhalb des NT grundsätzlich zu bejahen, zu begrüßen und durchzuführen. Nur hat sich der Exeget zu hüten, spätere Fragestellungen vorschnell in das NT zurückzuprojizieren und so „katholische" und „protestantische" Bücher im NT unterscheiden zu wollen. Nach unserem Ermessen wäre Paulus „katholischer" und die übrige Literatur des NT „evangelischer", als es die vorliegende Studie glauben lassen möchte. Aber darüber wird sicher noch nicht das letzte Wort gefallen sein.

J. Beutler, S. J.

Häselbarth, Hans, *Die Auferstehung der Toten in Afrika.* Eine theologische Deutung der Todessitten der Mamabolo in Nordtransvaal (Missionswissenschaftl. Forschungen, Bd. 8). Gr. 8 (275 S.) Gütersloh 1972, Gütersloher Verlagshaus.

Die vorliegende wissenschaftliche Untersuchung über Todesriten in Afrika ist von der Ev.-Theol. Fakultät der Universität München im WS 1970/71 als Dissertation angenommen worden. Das hierzu verwandte umfangreiche Material sammelte der Verf. während seiner Tätigkeit als Distriktsmissionar im Gebiet der Mamabolo, einer seit 1878 missionierten und also vom sozialen Wandel früh ergriffenen, östlich der südafrikanischen Kreisstadt Pietersburg siedelnden Stammesgemeinschaft von ca. 10 000 Mitgliedern, die sich heute zu mehr als 50 % Christen nennen. Erweitert wurde diese Materialsammlung im Verlauf einer Dozententätigkeit H.s am Lutheran Theological College Umpumulo/Natal im Gebiet der Zulu von 1966–1968.

Ausgehend von der Erfahrung derer, die sagen, die Toten sind nicht tot, wird der

Versuch unternommen, die Zukunft der für die religiöse Tradition Afrikas so bedeutsamen Ahnen neu zu bedenken, d. h. den Glaubensartikel von der Auferstehung der Toten für Afrika neu zu verstehen. Dabei soll weniger neues Material über die Todesvorstellungen der Mamabolo vorgelegt, als vielmehr eine neue Deutung dieser Vorstellungen gewagt werden, die es – bei allem Wissen um die beträchtlichen regionalen Unterschiede – zudem erlauben, einige Grundanliegen einer „Theologie" der afrikanischen Religion herauszustellen (15). Durch diese Erweiterung des Blickwinkels einerseits, durch eine systematische Konzentration auf bestimmte Themenkreise andererseits will die Studie zu Vergleichen anregen sowie „ein im Bereich der Afrikanistik lange vernachlässigtes Gespräch zwischen der Ethnosoziologie und der Theologie ... befördern" (16). Ebenso will sie im Bereich der Ökumene wieder Mut machen, die Stimmen afrikanischer Theologen zu Gehör bringen sowie die Position des afrikanischen „Animismus", seine geistigen Kräfte und seine Vitalität ernst nehmen und würdigen. Damit führt die Untersuchung über eine bloß antithetische Verhältnisbestimmung von Religion und christlichem Glauben hinaus (wie sie in der Geschichte der neueren Missionswissenschaft vom Biblizismus und Pietismus über die dialektische Theologie bis hin zur Apostolatstheologie vertreten ward), welche zwar der Endgültigkeit und Universalität der christlichen Heilsbotschaft genügen mochte, nicht aber dem Glauben an ein vorlaufendes Handeln Gottes in der Welt und in den Religionen. Um auch ihm gerecht zu werden, bestimmt H. das Verhältnis dialektisch als Widerspruch und Anknüpfung zumal, wobei der doppelten Gefahr gewehrt wird, entweder sich in ein kirchliches Ghetto zurückzuziehen oder aber dem Synkretismus zu verfallen. In diesem Sinn auch wird Mission nicht mehr eingleisig als Export europäischen Christentums verstanden, sondern als partnerschaftlich-brüderlicher Dienst am Nächsten, welcher Dienst den gebenden Missionar zugleich und zuvörderst Empfänger sein läßt (9). Die im Hirtenwort der deutschen Bischöfe zum Weltmissionssonntag 1976 geäußerte Einsicht, daß durch Mission – und vielleicht nur durch sie – wir Abendländer unser altes Christentum neu lernen, gibt vortrefflich die Grundposition des Autors wieder.

Der Gang der Untersuchung ist in drei Teilen zu je zwei Kapiteln konzipiert. Im 1. Tl. geht es um die Darstellung der Todesriten der Mamabolo in ihrer traditionellen Gestalt sowie um die bleibende Aktualität dieser Tradition im modernstädtischen Afrika. Mit klarer, sorgfältiger und dabei einfühlsamer Sprache gelingt es dem Verf., den Leser Schritt für Schritt in die komplexe, alles andere als „primitive", wiewohl uns archaisch anmutende Welt des afrikanischen Ahnenglaubens einzuführen. Schon die Überschriften „Die Todesursache", „Die Wegbereitung", „Das neue Haus", „Das Gemeinschaftsmahl", „Die Todesschatten" und „Die Heimholung" lassen etwas von dem imposanten Reichtum der mamabolischen Stammesreligion erahnen, die mehr im symbolhaltigen Ritus als in einem dogmatisch-gedanklichen Überbau zum Ausdruck kommt: „Die Deutung ist sekundär gegenüber dem Gewicht, das der Tatsache der Teilnahme des einzelnen am Ablauf der Riten zukommt" (12). Teilnahme am Ritus aber heißt Teilhabe am kosmischen Lebens- und Machtkreislauf, der durch die Riten nicht allein aufrechterhalten, sondern darüber hinaus auch gefördert und gefeiert wird. In der Feier als einer rituellen Machtkonzentration, in deren Mittelpunkt die namentliche Anrede des Verstorbenen sowie die Speise- und Trankopfer stehen, „durch welche sich die Sippe zur heiligen Gemeinschaft, zu jener unio mystica mit den Ahnen verbindet" (79), gelangt das Sippenkollektiv in den Besitz des Erbes, der Lebenskraft, der „force vitale" des Ahnen und kann so erst überleben. Umgekehrt „über-lebt" (im qualitativ neuen Sinn) der Ahne nur dadurch, daß seine Sippe als die von ihm abstammende Blutsgemeinschaft seine „Macht" erhält, sein Gedächtnis bewahrt und seinen Namen fortsetzt. Die Interdependenz ist hier vollkommen zweiseitig: Man gibt, um zu empfangen und sichert so das Leben in Kommunität und Kontinuität, sichert den Frieden im Gleichgewicht der Kräfte.

Dieser theologischen Deutung der in der Gewißheit von der Präsenz der Toten begründeten Todesvorstellung Afrikas, wie sie H. im 2. Tl. (111–180) vorlegt, wird in dem mit „Antwort" überschriebenen 3. Tl. die christliche Auferstehungshoffnung dialektisch gegenübergestellt, nachdem in einem 5. Kap. (183–206) das afrikanische mit dem westlichen Todesbild verglichen worden war. Hier nun wird

deutlich, daß christliche Mission ihrer schweren Aufgabe, den traditionellen Glauben umzuformen, mit christlichem Geist zu durchdringen und doch zugleich auch einzubergen, nur dann zu genügen vermag, wenn sie ein Christentum lehrt, dem das Schicksal der Vorfahren nicht gleichgültig ist, das vielmehr auch ihnen, die von Christus noch nichts gehört haben, das in Ihm gekommene Heil zuspricht. Daher spielt in der afrikanischen Theologie der Glaubensartikel vom Abstieg Christi hinab zu den Vätern eine so große Rolle, daher wird Christus vor allem als der zweite Adam gesehen, der die mythischen Anfänge wieder in Beziehung setzt zu Gott, nicht nur die Anfänge der einzelnen Sippen, sondern – als universaler Stammvater – auch die der ganzen Menschheit. Daraus folgt, daß der afrikanische Christus vor allem vom Epheser- und vom Hebräerbrief her verstanden wird, nämlich als der Kosmokrator und „Archegos", als der Erstling und Führer der neuen Menschheit, als der kosmische Hohepriester eines neuen Geschlechts, dessen Opferblut alle natürlichen Blutsbande aufhebt und überholt! Hieran anknüpfend und analog zu dem allen Afrikanern verständlichen Sein-in-Adam entfaltet sich eine afrikanische Mystik des Seins-in-Christus (216–228), die der im Westen vernachlässigten Pneumatologie eine herausragende Stellung zuweist: „Man kann sagen, daß Christus nur dann in Afrika neue Gestalt gewinnt und sein Evangelium nicht partieller Fremdkörper bleibt, wenn es Möglichkeiten zur mystischen Identifikation mit ihm gibt. Christus muß vom Glauben hier auch enthusiastisch angenommen werden; anders wächst die Kirche nicht geistlich! Das Erlebnis der Gemeinschaft, dazu die Manifestation charismatischer Geistmitteilungen in Ekstase, Rhythmus, Traum, Vision, Glossolalie, Heilung und Prophetie sollen im Sein in Christus Platz haben und damit die Ganzheit der Christuswirklichkeit bezeugen" (226). Um der Einheimischwerdung des Evangeliums willen kann also gerade in Afrika nicht auf mystische Sprache und mythische Erlebniswelt verzichtet werden, wie ja schon in der Ausbreitung der Christengemeinde im 1. Jh. im hellenistischen Raum auf gnostische Interpretamente nicht verzichtet wurde, welche Ausbreitung „als vorbildlich für eine Bemühung um eine ‚indigenization' zu erachten" ist (228). Was so in westlichen Theologenkreisen an den Rand der Beachtung rückt, zum Teil nicht mehr verstanden wird und in jedem Fall zur „Entmythologisierung" reizt, kommt in der afrikanischen Theologie erneut zur Geltung! Diese muß ja dem noch ganz im Ahnendenken befangenen Stammesbruder eine Antwort auf die ihn tief bewegende Frage nach dem Verbleib der Toten geben können, sie muß sagen dürfen, daß der Erlösungstod Christi auch die Vorfahren Afrikas umfaßt, die also nicht einfach in einer jenseitigen Vergessenheit belassen werden, sondern in bleibender Zugehörigkeit zum auserwählten Geschlecht über die Todesgrenze hinaus eine „Wolke von Zeugen" (Hebr 12, 1) bilden, mit denen sich die Kirche zur größeren Gemeinschaft im Christusleib verbunden weiß (251). Damit ist Kirche als heiliger Stamm (1 Petr 2, 9), als „neue Sippe" konzipiert, die nicht mehr fleischlich durch Blut und Abstammung, sondern geistlich durch Glaube (Taufe) und Liebe (Eucharistie) sich begründet: „Da, wo menschliche Gemeinschaft aufhört, bleibt die Verbindung der Glieder des einen Leibes Christi bestehen. Das transsubjektive Christusgeschehen begründet dabei auf neue Weise Abstammung, lebensnotwendige Teilhabe und Gliedschaft in der Einheit des Christusleibes. Hier hat das eine Opfer die vielen Sühneopfer ersetzt, hier ist die alte Sippe hineingenommen in die Universalität der Gemeinschaft der Heiligen. Da ist Kirche als neue Sippe beieinander und feiert die Auferstehung ihres Herrn" (259). Das altehrwürdige Wissen um die Präsenz der Toten mündet somit ein in die christliche Auferstehungshoffnung, die eine neue Zukunft und eine neue Freiheit für Afrika verheißt.

Die Dissertation verarbeitet eine Fülle an theologischem, ethnosoziologischem und religionswissenschaftlichem Material, aber auch die Ergebnisse langjähriger Gespräche mit afrikanischen Christen sowie eben nicht zuletzt die Erfahrungen eigener Missionstätigkeit. Dabei beläßt es H. nicht bei der vom speziell scheinenden Thema her zu erwartenden Einzelanalyse, sondern gelangt zu einer synthetischen, über weite Strecken faszinierenden Zusammenschau, die zwar Grenzüberschreitungen unvermeidlich macht, mithin nach allen Seiten für Kritik und Ergänzung offen ist, die aber gerade deshalb der verhandelten Sache entspricht und ihr gerecht wird. Über den engen Kreis der Spezialisten hinaus spricht H. so auch einen weiteren Leserkreis an, zumal die sprachliche Darbietung so einfach wie möglich bleibt, nie

mit Fachausdrücken protzt und somit wesentlich dazu beiträgt, daß diese im guten Sinn ökumenische Studie sich mit soviel Gewinn lesen läßt. Und wenn H. im Vorwort die Hoffnung äußert, daß auch wir Abendländer merken mögen, wie sehr gerade uns afrikanisches Denken und Glauben bereichern kann, so hat er selbst sein Bestes dazu getan, und es beginnt die Einsicht zu reifen, daß und wie sehr den afrikanischen Christen schon jetzt die Zukunft gehört!
(Druckfehler-Hinweis: S. 271, Z. 25: Disciple). K. W. Hälbig

Emminghaus, Johannes H., *Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug* (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, 1). 8° (303 S. u. 3 Anhänge) Klosterneuburg 1976, Österr. Kath. Bibelwerk.

Wenn der Verf. seit knapp zehn Jahren an der Wiener Universität lehrt (und Klosterneuburg zu seiner Wahlheimat gemacht hat) –, wenn die 1926 von Pius Parsch begründete Zeitschrift „Bibel und Liturgie" ihr „50." feiern darf und „Schriften des Pius-Parsch-Instituts" mit ihrer Nr. 1 zu inaugurieren waren: Dann ist mit dem vorliegenden Werk diesem Pionier ein würdiges Gedenken bereitet und sein Zentralanliegen angemessen aufgenommen. Seiner „Meßerklärung" (3. Aufl. 1950) hätte nach dem Konzil auch eine sehr bemühte Umarbeitung kaum noch hilfreich sein können. Die bleibende Gültigkeit aber seines Programms wird durch dieses Nachfolgewerk nachdrücklich bekräftigt, das sich ja – laut Untertitel – vorgenommen hat, das Wesen aus Schrift und Kirchenlehre zu erheben – die Gestalt in der Interferenz von schriftgemäßer Vorgegebenheit und geschichtlichem Wandel zu begreifen – und so für den je sachgerechteren, lebendigeren Vollzug Hilfe zu sein. Das bestimmt sowohl Darbietungsweise wie Aufbau. Wenn Parschs Anliegen war, lebendiger Liturgie in lebendiger Gemeinde zu dienen, dann konnte nicht erste Absicht sein, Gelehrsamkeit auszubreiten; das hätte den Leserkreis unnötig eingeschränkt. Der dann vordringlich erforderlichen leichten Lesbarkeit dient, daß auf Texte (biblische, patristische, liturgische, lehramtliche) nicht nur verwiesen wird, sondern sie so ausführlich zitiert werden, daß man meist ohne Nachschlagen auskommt – daß auf Anmerkungen verzichtet wird und für eine Grundorientierung auf 3 Seiten Literaturhinweise verwiesen wird. Ganz in der Linie solcher Intention liegt dann auch, wenn auf ganz praktische Fragen eingegangen wird, wie z. B. auf die Vor- und Nachteile der verschiedenen Weisen von Kelchkommunion u. a. – Vielleicht dürfen gleich hier einige Desiderate an spätere Auflagen angemeldet werden: So ganz leicht lesbar ist das Buch nämlich doch nicht . . .! Der Verzicht auf jegliche Abhebung – von Zitaten durch Kleindruck oder Einrücken etwa, von ungewichtigeren Passagen durch Ausbesonderung als „Exkurse" usw. – erleichtert die Aneignung des dichten Stoffes wahrlich nicht. Und mehr inhaltlich: Wie schon gesagt – die konkreten Handreichungen sind allen Dankes wert; aber dann wäre immer noch zu überlegen, ob man nicht das, was im weiteren (und heutigen) Sinn „Rubriken" und ihre Erklärung sind, klarer von dem trennt, was der Verf. aus eigenem beisteuert?! Zu befinden, daß er aufgrund vieler Erfahrung höchst Vernünftiges und Praktikables vermittelt, bleibt einem ja immer noch unbenommen . . .

Zum Aufbau: Nach einer gedrängten liturgietheologischen „Einleitung" (die nach Kräften die „Allgemeine Einführung" des neuen Meßbuchs und die Liturgiekonstitution des Vat. II zur Sprache kommen läßt) wird der Stoff auf zwei große Teile verteilt: (I) Grundstruktur und Wandel der Meßfeier, ergänzt durch 3 ausklappbare Tafeln am Buchende – (II) Der Verlauf der Gemeindemesse. Zu Tl. I: Wer es unternimmt, auf etwas mehr als 100 S. die Ansage der Überschrift einzulösen, hat reichlich Gelegenheit, Beherrschung des Stoffes, Fähigkeit zur Synthese, Vermögen zu eingängiger Darstellung nachzuweisen. Eben dies geschieht hier. In den von der Sache her vorgegebenen Bahnen (Eucharistiefeier; Wortgottesdienst) – durch die großen Epochen von der schöpferischen Frühzeit bis zur liturgischen Erneuerung der Gegenwart – in der Freiheit von Akzentsetzungen (und gelegentlich auch Proportionszumessungen), die sich eigener Forschertätigkeit verdankt. Aber dann doch leider nicht, ohne der Knappheit einigen Preis zahlen zu müssen! Z. B.: Da ist in der Einleitung ein Abschnitt mit der Überschrift „Gestalt der Eucharistiefeier, Mahl und Opfer"; ein Titel, gewichtig und aktuell genug, um nicht übergangen

werden zu sollen. Eine reichliche Seite ist dann gewiß nicht zuviel, sie ist sogar zu wenig. Was hier als Grundlage geboten wird, erweist sich nur zu oft als zu schmal, wenn im weiteren Verlauf an Ort und Stelle auf diese Problematik zurückgegriffen wird. Nach ihrer Auskunft ist nämlich für den Ritus nur Mahl zuständig, nicht Opfer (24); Opfer also „Gehalt hinter/über" dieser alleinigen Mahlgestalt. Einmal abgesehen vom tridentinischen (DS 1740) „sacrificium visibile" – wenn solche ziemlich robuste Entscheidung der diffizilen Problematik durch Rückgriff auf religionsgeschichtliche Kategorien begründet werden soll, dann ist ein kaum verhehltes Unbehagen an den Formulierungen nicht auch schon ihre Rechtfertigung! In der Tat: Wenn man die vom AT gebotene Bandbreite von „Opfer" (bis zur todah hin) realisiert, dann will solches Argumentieren nicht gerade subtil erscheinen, und Sackgassen nachtridentinischer Meßopfertheorien können dieser Malaise auch nicht abhelfen. Eben ein paar Belege: (222) Eucharistie als „kultisches Lobopfer Christi, in das sich die konkrete Gemeinde jeweils hineinbegibt" – (256) „... während das eigentliche Hochgebet stärker die Opferhandlung betonte und beinhaltete": Sind das nur Versehen, oder ist es das Gewicht der Sache, das in die Formulierungen durchschlägt? Mit „kultisch" bzw. „Opferhandlung" scheint doch „Opfer" nicht mehr nur „Gehalt hinter" zu sein, sondern auch zu gestalten? Also: Wenn man es – trotz der dem Werk gesetzten Grenzen – nicht bei der die Kontroverse einigermaßen vermeidenden Darlegung „Mahl und Opfer" belassen will, dann meldet sich der Wunsch nach ausführlicherer Diskussion recht gebieterisch an. – Zu Tl. II: Daß der Verf. seine Sache gründlich kennt; ein ausgewogenes Urteil hat; „pastoral" nicht nur im Anliegen beteuert, sondern aus reicher Erfahrung fördert und sich für viele dankenswerte Hinweise bis in das – sit venia verbo – „Handwerkliche" des Vollzugs hinein nicht zu schade ist, das sei noch einmal ausdrücklich vermerkt. Und ebenso, daß die gute Sachlichkeit, mit der die „Allgemeine Einführung" des Meßbuchs als maßgebliche Interpretation zur Sprache gebracht wird, sich sichtbarlich bezahlt macht; sie ist ohne Zweifel ein substantiöses Stück liturgisch-theologischer Weisung. – Wir vertrauen darauf, daß es nicht bei dieser einen Auflage bleibt; darum einige Hinweise auf Corrigenda. Da sind Druckfehler doch nicht so selten, wie man wünschte: von „Quatrodezimanern" (82) redet man gängigerweise nicht; Centre de Pastorale (145); „von dieser Konstitution ... mitgeprägt" (147); Bonhomie (169); Präfationsdialog (250). Da scheinen Hörfehler zu sein: Der „einheitliche" Klerus (111), statt „einheimisch", gehört wohl ebenso dazu wie die „Motivmessen" (135), statt Votivmessen. Da sind Flüchtigkeiten: denn anders würde man die berühmte „actuosa participatio" wohl nicht in actuosa communicatio (144) abgeändert haben – würde man uns nicht einreden wollen, daß die Introitusantiphon des 1. Fastensonntags im Missale Romanum mit „Invocabo" begonnen habe (161). Da gibt es einige Kleinigkeiten, über die man streiten könnte, z. B. ob man bei der Ableitung von „Proskynesis" (173) unbedingt auf den Hund kommen müsse? Mit dem Rückgriff auf „kyneoo" küssen (und der vielen chtonischen Gottheiten eingedenk ...) sollte man auskommen können. Und ob nicht die Erklärung für die griechische Hochgebetsbenennung „Anaphora" aus dem Sursum corda-Korrelat „ano tas kardias" (239) vielleicht um eine Ecke zuviel gedacht ist und damit kaum an Überzeugung gewinnt? Der Gehalt von „anapheroo" sollte ausreichen? Nun, und wenn es noch etliche solche Schönheitsfehler gäbe: Einem schönen Buch können sie ohnehin nicht groß Abtrag tun. A. Stenzel, S. J.

Ebeling, Gerhard, *Wort und Glaube*. Bd. 3 (Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie). 8° (XIV u. 650 S.) Tübingen 1975, Mohr (Paul Siebeck).

Etwas mehr als ein Drittel dieser Aufsatzsammlung besteht aus bisher ungedruckten Arbeiten; auch die bereits anderweitig veröffentlichten Aufsätze wurden neu durchgesehen und zum Teil überarbeitet. Leitend für das ganze Werk ist die fundamentaltheologische Fragestellung nach dem Grund der Notwendigkeit von Theologie bzw. von Glauben überhaupt. Vorangestellt sind deshalb unmittelbare Beiträge zur Fundamentaltheologie. Dazu gehören u. a. mehrere Aufsätze zur Schleiermacher-Interpretation sowie Überlegungen über die Wissenschaftlichkeit der Theologie, die Theologie in der interdisziplinären Forschung, die Existenz theologi-

scher Fakultäten an staatlichen Universitäten. Die Aufsätze zur Schleiermacher-Interpretation widersprechen der gängigen Auffassung, Schleiermacher entfalte eine bloße „Bewußtseinstheologie" (118). Schleiermacher versteht unter der „schlechthinnigen Abhängigkeit" die ontologische Bedingung der Möglichkeit für allen wechselseitigen innerweltlichen Zusammenhang. Mit dem „Gefühl" dieser Abhängigkeit ist nicht irgendeine Form von Sentimentalität gemeint, sondern dasjenige Selbstverständnis des Menschen, in dem das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit die Endlichkeit des Seins im allgemeinen vertritt (vgl. 120). Die so verstandene Geschöpflichkeit des Menschen ist der Verstehenshintergrund für die christliche Botschaft. – Ebelings Auffassung von der Wissenschaftlichkeit der Theologie ist dadurch bestimmt, daß die Rechenschaft über Grund und Inhalt des Glaubens „im Kontext des gesamten Wahrheitsbewußtseins und allgemeiner Verständigungsbemühung" (145) zu geschehen hat. „Die Reinheit und Strenge der Theologie bemißt sich daran, ob das anscheinend Untheologische um des theologischen Themas willen zur Sprache kommt mit dem Erfolg, daß dadurch um so deutlicher das Thema der Theologie zur Sprache kommt und Thema bleibt." (154) Die fundamentaltheologische Ausrichtung der Theologie besteht also darin, daß sie „Reflexion auf den Zusammenhang des christlichen Glaubens mit allem, was sich gewissenhafter kritischer Erkenntnis als wahr aufdrängt" (159), ist. „Wenn das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis durch Ausklammerung Gottes gekennzeichnet ist, so ist es die Aufgabe der Theologie im interdisziplinären Gespräch, diese Ausklammerung nicht etwa zu tadeln, wohl aber zum Bewußtsein zu bringen, *was* hier ausgeklammert ist und was zu bedenken bleibt, wenn es darum geht, der Wirklichkeit im Leben gerecht zu werden. Von daher bestimmt sich dann auch der Geist, in dem gehandelt wird." (162)

Eine zweite Gruppe von Aufsätzen (173–460) steht unter dem Stichwort „Soteriologie". Es handelt sich vor allem um Arbeiten zur Lehre von der Sünde, zur Christologie und Pneumatologie und zur Eschatologie. Nach Ebeling liegt der Brennpunkt der Auseinandersetzung Luthers mit seiner Zeit und der sie bestimmenden Tradition im Sündenverständnis (vgl. 180). Was man herkömmlich als Sünde bezeichnet, ist für Luther nur die Folge der eigentlichen Sünde, die im Unglauben besteht. Dieses eigentliche Wesen der Sünde wird nur im Glauben erkannt und wird auch nur im Glauben überwunden. „Am Problem des Bösen wird deutlich, warum es nötig ist, von Gott zu reden, um recht und das heißt: zurechtbringend vom Menschen zu reden." (223) Reformatorisches Verständnis von Freiheit hat sein Kriterium darin, daß sie identisch ist mit der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott. Demgegenüber übersieht die neuzeitliche Auffassung weithin das Problem der Gewährung von Freiheit, weil sie fälschlich meint, Freiheit sei eine selbstverständliche menschliche Ausstattung, die nur von außen, etwa durch die Verhältnisse, in Frage gestellt ist (vgl. 202). Wahre Freiheit ist jedoch nicht von einer Änderung der Verhältnisse, sondern aus einem anderen Verhältnis zu den Verhältnissen zu erwarten, wie es allein der Glaube zu geben vermag. – Die christologischen Aufsätze beginnen mit einer Entfaltung des „Aussagezusammenhangs des Glaubens an Jesus" im Apostolikum. Mit der Aussage „Ich glaube an Jesus Christus" ist im Grunde alles gesagt, worum es im christlichen Glauben überhaupt geht. Bereits in seiner semantischen Struktur macht das Credo deutlich, daß die Zusätze zu dieser Aussage doch nur als ihre Entfaltung verstanden werden können und nicht wirklich über sie hinausgehen. Diese Einsicht, daß letztlich alle Glaubensaussagen immer nur die Entfaltung einer einzigen Grundwirklichkeit sind, prägt die gesamte Theologie des Verfassers. Der Interpretationshorizont der Christologie ist die Dreidimensionalität des Menschseins in seinem Verhältnis zu Gott, zur Mitmenschheit und zur Welt: Jesus ist als das Wort Gottes der Bruder der Menschen und der Herr der Welt (260). In den weiteren Thesen zur Frage „Was heißt: ‚Ich glaube an Jesus Christus'?" wird vor allem deutlich, welche entscheidenden Auswirkungen die reformatorische Rechtfertigungslehre für das Verständnis der Christologie hat, gerade wenn man das altkirchliche Dogma nachdrücklich bejaht. Für reformatorisches Verständnis ist ein rückhaltloses Ernstmachen mit dem Menschsein Christi charakteristisch. „Dieses Ernstmachen mit dem Menschsein Christi darf nicht etwa in Konkurrenz zu der Aussage ‚wahrer Gott' gesehen werden, sondern dient gerade deren rechtem Verständnis. Denn man soll nicht

meinen, man wüßte, was ‚wahrer Gott' heißt, wenn man es nicht im Anblick des Erniedrigten erfaßt." (293) Wiederum im Kontext des Credo behandelt Ebeling sodann Luthers Ortsbestimmung der Lehre vom Heiligen Geist. „Weil Gottes Geist – und allein er – heiliger Geist ist, macht er uns heilig. Was Gott vom Menschen unterscheidet, ist gerade das, was die Verbindung zum Menschen herstellt. Die Exklusivaussage in bezug auf Gottes heiligen Geist wird durch die von ihm ausgehende Teilhabe so wenig eingeschränkt, daß sie vielmehr dadurch erst ihren eigentlichen Sinn erhält." (321) Weil man den Heiligen Geist nur in der Gemeinde empfängt, ist Luthers Auffassung diametral einem Kirchenverständnis entgegengesetzt, das von der Vergesellschaftungstendenz des Individuums her bestimmt ist. „Die Kirche geht nicht aus den einzelnen Christen hervor, vielmehr gehen diese aus der Kirche hervor." (325) Ebenso wie gegen ein „individualistisches Heiligungsverständnis" ist die Bedeutung der Heiligung auch gegen ein „operationalistisches Heiligungsverständnis" abzugrenzen, als hätte man durch seine Werke Heiligung zu suchen und zu verdienen. Die Gabe des Heiligen Geistes besteht vielmehr in der Sündenvergebung, die nicht nur als „eine von Fall zu Fall erforderlich werdende Reinigung und Entlastung" (326), sondern als ständige Lebensbedingung für den Glauben zu verstehen ist. „Der Glaube an den heiligen Geist hat sein Maß nicht an einem möglichst geringen Angewiesensein auf ihn. Darum ist im Gegensatz zu dem Anschein, daß man der Sündenvergebung nicht mehr oder nur wenig bedürfe, das Verlangen des Gewissens, durch sie getröstet und aufgerichtet zu werden, der reinste Ausdruck des Glaubens an den heiligen Geist." (327) Auch ein „säkularistisches Heiligungsverständnis" ist abzulehnen. Es handelt sich bei der Heiligung nicht um eine den Tod bagatellisierende Lebenssteigerung, sondern sie ist auf die Ganzheit des auf den Tod zugehenden Lebens zu beziehen. Für dieses Verständnis von Heiligung ist man bleibend auf die Christusbotschaft angewiesen: Das Heiligen als zu Christus Bringen vollzieht sich durch das Wort (vgl. 343 f.), wobei eine temporale Differenz und eine sachliche Entsprechung zwischen dem Werk Christi und dem Werk des Heiligen Geistes besteht (vgl. 341). Die Christologie schützt die Pneumatologie vor dem Enthusiasmus vermeintlicher Geistunmittelbarkeit; die Pneumatologie schützt die Christologie vor der Werkgerechtigkeit des Dogmatismus und Moralismus, der darin bestünde, die Antwort auf das Werk Christi nicht noch einmal als göttliche Gnade, sondern als eigene Leistung zu verstehen. – Es folgen u. a. Aufsätze über „Lebensangst und Glaubensanfechtung – Erwägungen zum Verhältnis von Psychotherapie und Theologie" sowie über die „Beunruhigung der Theologie durch die Frage nach den Früchten des Geistes" und über das „Gebet". Von besonderer Wichtigkeit ist hier der bisher unveröffentlichte Aufsatz „Erwägungen zur Eschatologie". Gegen die Fehldeutung der unerfüllt gebliebenen Naherwartung, als sei das christliche Dogma als ihr Zerfallsprodukt entstanden, macht Ebeling geltend, daß die Parusieerwartung nicht als Ursache des Glaubens an Jesus Christus angesehen werden kann: sie ist vielmehr als der Versuch, diesen Glauben auszusagen, „die Folge dieses fundamentaleren Sachverhaltes, der sich auch gegen das Versagen solcher Deutung durchzusetzen vermochte" (434). Der grundlegende Impuls im Urchristentum ging nicht von einer Offenbarung über Zukünftiges aus, sondern von einem eschatologischen Geschehen, das sich bereits ereignet hat. Dieses Widerfahrnis konnte sich zunächst nur als Intensivierung eschatologischer Erwartung herkömmlicher Prägung Ausdruck verschaffen. Die dadurch heraufbeschworene Erfahrung der Parusieverzögerung war aber einer Erfassung dessen, worum es im Glauben an Jesus Christus geht, gerade förderlich: nämlich des herkömmlicher Vorstellung zuwiderlaufenden Sachverhaltes, daß sich Eschatologisches bereits ereignet hat. Das Evangelium ist eschatologische Botschaft nicht als Enthüllung künftiger eschatologischer Ereignisse, sondern als Erfüllung überlieferter eschatologischer Erwartungen (vgl. 435). Eschatologie ist letztlich die Einübung der Kehrtwendung zu Gott: Theologie nicht als Metaphysik noch als Metahistorie, sondern als Metanoia, als christusgemäßes Umdenken, worin man in ein neues Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft gelangt (vgl. 447). In dieser Sicht ergibt sich für die Frage nach der Bedeutung „ewigen Lebens", daß die Situation des Glaubens angesichts des Todes darin besteht, „ins Dunkle zu schreiten in der Gewißheit, daß die Finsternis nicht finster ist für Gott und darum auch nicht für den, den im Tode Gott, nichts als Gott erwartet" (460).

Eine letzte Gruppe von Aufsätzen ist der Ekklesiologie gewidmet (462–634). Die Themen sind u. a.: Das Grund-Geschehen von Kirche, Verstehen und Verständigung in der Begegnung der Konfessionen, das Amt des Theologen in der Kirche, die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes, Fundamentaltheologisches zur Predigt, die Zwei-Reiche-Lehre, Kirche und Politik sowie Kriterien kirchlicher Stellungnahme zu politischen Problemen. Für Ebeling steht und fällt der christliche Glaube damit, „daß dem Reden von Gott ein Wirklichkeitsbezug eignet, der der technisch-rationalen Zuständigkeit entzogen ist und doch zu diesem Wirklichkeitsverhältnis in Beziehung steht, nämlich den Menschen betrifft, der die Voraussetzung technisch-rationaler Weltbemächtigung ist." (499) Es geht im Glauben um die rechte Unterscheidung und Zuordnung von Weltüberwindung (Freiheit von der Welt) und Welterhaltung (Freiheit zur Welt), also von Heil und Wohl der Welt. Der Dienst an der Welterhaltung, der durchaus Aufgabe des Christen ist, obwohl er dafür kein eigenes christliches Programm hat (vgl. 513), ist nicht mit dem zu verwechseln, was um des Heils der Welt willen notwendig ist (vgl. 508), nämlich der Mitteilung des Glaubens. So besteht auch die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes letztlich um der Freiheit willen: damit aus der Freiheit Taten folgen, muß dafür gesorgt werden, daß die Freiheit gewahrt bleibt (vgl. 551). „Es wäre zu wenig, das Wort Gottes hier als Imperativ einzuführen. Das läßt einem Moralismus verfallen, welcher der Tod des christlichen Gottesdienstes ist. Die Frage ist also, welches der Indikativ ist, der aus dem Worte Gottes dem Politischen als Vorzeichen zukommt." (552) Zu bedenken ist nämlich, was es damit auf sich hat, „daß das christliche Wort als Evangelium Freiheit *schenkt* und nicht erst herzustellen fordert" (573), und aus welcher Unfreiheit diese Freiheit befreit. – Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre hält Ebeling für die umfassendste und differenzierteste Reflexionsgestalt in bezug auf das Weltverhältnis des Christen (vgl. 575). Nach ihr ist dem Heiligen Geist eine „durch Glaube und Liebe bestimmte Weltlichkeit" gemäß (579). Deshalb darf das Theologische nicht auf ein bloßes Mittel zum Zweck des Moralischen reduziert und das Moralische nicht in ein Mittel zum Zweck des Theologischen pervertiert werden, sondern das Theologische ist als der bleibende Grund des Moralischen zu verstehen, wobei das Moralische zu den unausbleiblichen Früchten des Theologischen gehört. Deshalb ist das erste Gebot die alles umgreifende Bestimmung dessen, „was in jedem Gebot das eigentlich Gebotene, in jedem Tun das letztlich Entscheidende ist: Gott über alle Dinge zu lieben und darum aus dem Glauben heraus als dem einzigen, was die Liebe zu Gott Gott selbst erweisen kann, und als dem Ganzheitlichen, was sich nur mit ungeteiltem Herzen erweisen läßt, Liebe zu den Menschen (und damit zur Kreatur überhaupt) in Spontaneität und Gewißheit zu betätigen" (583 f.). Seinen eigenen systematischen Entwurf der Zwei-Reiche-Lehre unter Verzicht auf deren traditionelle Terminologie und in Ausrichtung auf das Freiheitsproblem legt Ebeling auf den Seiten 591 f. vor. – Die beiden abschließenden Artikel zum Verhältnis von Glaube und Politik stellen eine höchst beachtenswerte Alternative zu den meisten sogenannten politischen Theologien in Geschichte und Gegenwart dar, in denen Ebeling eher eine tiefe Verlegenheit als eine tiefe Gewißheit in bezug auf den christlichen Glauben am Werk sieht (vgl. 622) und in denen nach seiner Auffassung nahezu alles gegen die Kriterien politischer Sachgemäßheit verstößt (vgl. 630). „Die Parole der Politisierung hat ihr Recht im Sinne einer Schärfung des Bewußtseins und der Verantwortung für politische Zusammenhänge an Stellen, wo man ihrer schwer gewahr wird. Versteht man jedoch unter Politisierung die Forderung, alles zum Gegenstand der Politik zu machen, in allem das Politische maßgebend sein zu lassen – in der Wissenschaft, in der Literatur, in der Kunst, wohl gar auch im Privatleben –, so ist dies, auch politisch geurteilt, politisch verderblich." (603) Die Beziehung Gottes zum Politischen wird nur dann treffend zur Geltung gebracht, „wenn dadurch einer Bagatellisierung der Macht des Bösen gewehrt" wird, „wie sie auch dann vorliegt, wenn das Böse etwa mit einer politischen Richtung identifiziert wird" (605). Deshalb ist es „nie völlig unproblematisch", sondern allenfalls unter außergewöhnlichen geschichtlichen Bedingungen vertretbar, „das Christliche zur Parole einer politischen Partei zu machen" (ebd.). Zumindest vom traditionellen Verständnis her lassen sich Christen oft von der Erwartung bestimmen, es müsse für alle wichtigen

Lebensfragen klare und entschiedene Antworten geben. Darin liegt eine Gefahr, „der kraft der Freiheit aus dem Glauben damit begegnet werden muß, daß man auf vorschnelles Urteilen verzichtet, ein Ohr für die Gegenstimmen hat, sich vor pauschaler Parteilichkeit hütet und den Mut hat, die mangelnde Kompetenz sich selbst und vor andern einzugestehen" (607). Kirchenleitungen kommt eine politische Stellungnahme dann zu, wenn es im Fall evidenter Verletzung der Menschlichkeit riskant wird, die Dinge beim Namen zu nennen (vgl. 609). Dagegen gehört die grundsätzliche Unterweisung über das Verhältnis des Christlichen zur Politik in die allgemeine Verkündigung (vgl. 618). Das Christliche steht in einem Kontrastbezug zum Politischen, der zugleich Bejahung und Kritik enthält: Es besagt Liebe zur Welt, ohne daß man letztlich an ihr hängt; es schöpft seine Hoffnung für die Welt letztlich nicht aus deren Zukunft; und es unterschätzt die Macht des Bösen nicht, läßt aber deren Einschätzung nicht von anderswoher bestimmt sein als von daher, daß sie nicht das letzte Wort hat (vgl. 623–625). – Diese wenigen Hinweise mögen etwas von dem Reichtum des Werkes ahnen lassen, für das der Autor „nicht um hastige, sondern um besinnliche Leser" (IV) wirbt. P. Knauer, S. J.

Sala, Giovanni Battista, *Essere Cristiani e essere nella Chiesa.* Il problema di fondo in un recente libro di Hans Küng. 8° (166 S.) Alba 1975, Edizioni Paoline.

Nach vielen und lebhaften Auseinandersetzungen in Zeitungen und Fachzeitschriften über „Christ sein" dürfte die Arbeit von S. die erste in Buchform erschienene Veröffentlichung sein, die zum umstrittenen Werk *Hans Küngs* Stellung nimmt. Das erste Kapitel (9–28) informiert zunächst in einer objektiven, für die positiven Seiten von „Christ sein" aufgeschlossenen Darstellung über Zielsetzung und Inhalt des Buches. Daran schließen einige ganz allgemeine kritische Bemerkungen an. Zwar sei es Küng gelungen, vieles und Wesentliches über die christliche Botschaft dem Leser mitzuteilen (was desto mehr Anerkennung verdiene, als sein Buch sehr viele Randchristen erreicht hat), doch sei dieses viele leider zu wenig, wenn man es am Glaubensbewußtsein der Kirche mißt. Bedenklich sei auch, daß Küng an nicht wenigen Stellen einseitig informiere: Oft würden Einwände gegen traditionelle Lehren vorgebracht, ohne die Gegenargumente vorzustellen. Schließlich zeige der affektgeladene, verletzende, gleichsam „klassenkämpferische" Stil, vor allem dort, wo die Hierarchie der Kirche irgendwie zur Sprache kommt, daß Küng sich nicht viel Mühe gegeben hat, zu einer vorurteilslosen Haltung zu gelangen. Übrigens sei es oft nicht leicht, seinen Standpunkt genau zu bestimmen, da in verschiedenen Zusammenhängen manchmal gegensätzliche oder zumindest nicht leicht miteinander vereinbare Positionen vertreten würden. – Im zweiten Kapitel (29–61) stimmt S. der Grundthese Küngs, das unterscheidend Christliche, die Norm unserer Beziehung zu Gott und zu dem Nächsten sei die Person Jesu Christi, voll und ganz zu, meldet jedoch entscheidende Vorbehalte gegen die Methode an, mit der Küng das wahre Bild Jesu zu bestimmen versucht. Während man sich nach Küng entscheiden müsse, ob man sich von dogmatischen Vorurteilen oder von der kritischen Objektivität leiten läßt, stellt sich laut S. dieses Dilemma für den Theologen (trotz verschiedener und bedeutender Schwierigkeiten) letztlich doch nicht. Denn als Wissenschaft sei die Theologie zwar an jene Mittel gebunden, derer sich jede menschliche Erkenntnis bedient, doch als Glaubenswissenschaft habe sie ihr eigenes Erkenntnisprinzip, nämlich die durch die Gnade Gottes erleuchtete Vernunft des zum Glauben gekommenen Menschen. Durch den Glauben eröffne sich für den Glaubenden ein transzendenter Horizont, der es ihm möglich mache, die Bedeutung des von Gott Geoffenbarten als solchen zu erfassen. Und weil die Glaubenszustimmung einen gemeinschaftlichen Aspekt habe, sei die Bejahung der Zugehörigkeit zur Kirche, in der der Glaube seine authentische Deutung findet, ein inneres Moment dieser Zustimmung. Es sei freilich berechtigt, kritisch zu untersuchen, inwiefern die Lehre der Kirche vom NT gedeckt wird. Aber auch wenn dieses Anliegen Küngs Anerkennung verdiene, sei es nicht erlaubt, die Lehrentwicklung der Kirche so zu betrachten, als wäre sie eine unverbindliche Entwicklung der Theologie und nicht auch eine Entfaltung des Glaubens. Aus dieser Auffassung ergebe sich, daß letztlich die historisch-kritische Forschung über die wahre Gestalt

Jesu Christi zu entscheiden hätte, obwohl sie, gemäß dem Selbstverständnis der modernen Wissenschaft, niemals zu einer wirklichen Verbindlichkeit führen könne. Es sei auch merkwürdig, daß ein Buch, dessen erklärtes Ziel es ist, das authentisch Christliche freizulegen, sich nirgends zu der Frage der formalen Kriterien der Rechtgläubigkeit äußert. – Das dritte Kapitel (62–94) beschäftigt sich mit der Auffassung Küngs über den geschichtlichen Wert der ntl. Berichte. Anhand einiger Beispiele wird gezeigt, daß im ganzen Werk eine Tendenz zur Minimalisierung des geschichtlich Gesicherten vorherrscht. Hierbei sei aber das letzte Kriterium gar nicht historisch-kritischer, sondern vielmehr doktrinärer Natur. Es werde nämlich dasjenige ausgemerzt, was der sog. modernen Weltbetrachtung widerspricht. Die Leidensankündigungen seien als nachträgliche Deutungsworte aufzufassen, die Berichte über die Wunder Jesu seien nur insofern glaubwürdig, als sie sich auf die charismatische Heilungs- und Exorzistentätigkeit Jesu beziehen, das leere Grab könne nur als kerygmatisches Stilmittel verstanden werden. Küng versuche zwar, die Heilsbedeutung der im NT berichteten Ereignisse herauszustellen, da er sie aber von den historischen Tatsachen trenne, sei eine gnostisch anmutende Verspiritualisierung der Heilsgeschichte (wie sich das am Beispiel der Deutung der jungfräulichen Empfängnis Jesu zeigt) nicht zu vermeiden. – Das vierte Kapitel (95–126) setzt sich mit dem zentralen Thema von „Christ sein", mit der – wie S. sagt – „nicht leicht bestimmbaren" Christologie Küngs auseinander. Das Programm einer „Christologie von unten" sei durchaus legitim. Auch sei anzuerkennen, daß Küng bemüht ist, die Einmaligkeit Jesu mit Hilfe der Jaspersschen Bezeichnung des „maßgebenden Menschen" hervorzuheben. Doch müsse man sich fragen, ob es Küng gelungen sei, die unbedingte Einmaligkeit Jesu sicherzustellen. Diese Frage zu stellen, sei desto mehr geboten, als bei Küng nicht eindeutig geklärt sei, warum die die Herrschaft Gottes verkündende Botschaft Jesu nicht auch unabhängig von seiner Person Geltung habe. Dafür könne man sich zwar auf die Auferstehung Jesu berufen, in ihr liege dann die einzigartige göttliche Bestätigung Jesu, doch sei dies für Küng nicht ohne weiteres möglich, da der besondere Charakter der Auferstehung Jesu bei ihm letztlich zweifelhaft bleibe. Um zu zeigen, daß diese Christologie auf halbem Wege stehenbleibt und die kirchliche Christologie jedenfalls nicht einholt, werden die Aussagen Küngs über die Gottheit Christi mit der Lehre der großen Konzilien des IV. und V. Jahrhunderts konfrontiert. Das Ergebnis dieser Untersuchung lautet: Die kirchlich definierte Lehre über Christus könne weder als eine hellenistisch-physizistische noch als eine essentialistisch-abstrakte Abweichung von den Aussagen des NT aufgefaßt werden. Auch nach Küng sei Jesus von Nazareth die wirkliche Offenbarung des einen wahren Gottes. Von seinem Ansatz her folge dies jedoch nicht. Nur wenn man die funktionale Christologie zu einer essentialen vertieft, wie das bereits bei Paulus und Johannes geschehen ist, könne man begründen, warum Jesus Christus die Offenbarung Gottes sein kann. Entsprechendes gelte über die Behauptungen Küngs zur Präexistenz. – Unter dem Titel „Ein Christentum nach menschlichem Maßstab" versucht S. im abschließenden fünften Kapitel (127–148) eine zusammenfassende Bilanz von „Christ sein" zu ziehen. Die methodische Einstellung Küngs, sich von der Lehrtradition der Kirche nicht bestimmen zu lassen, verhindere, daß das Wesentliche im Christentum, die eigentlichen Glaubensgeheimnisse, bei ihm zum Tragen kommen. Zwar reduziere Küng die Gottesbeziehung des Menschen nicht auf reine Mitmenschlichkeit, doch zeigten z. B. seine starken Vorbehalte gegenüber der Soteriologie der griechischen Väter sowie die ausschließliche Betonung der das wahre Menschsein fördernden Aspekte der christlichen Botschaft, daß er für alles, was über einen theistischen Humanismus hinausgeht, vor allem für das Geheimnis der Inkarnation und der „Vergöttlichung" des Menschen, kein Verständnis habe. Auch sei es bezeichnend, daß dort, wo die Praxis des christlichen Lebens zur Sprache kommt, kein einziges Wort über die evangelischen Räte fällt. Armut, Keuschheit und Gehorsam werden zwar in verschiedenen Zusammenhängen zur Sprache gebracht, jedoch fast immer in einer negativen Weise. Küng tue so, als müsse man den modernen Menschen ständig vor einem übertriebenen Asketentum warnen.

Die bei allen Überlegungen anwesende, bereits im Titel des Buches zum Ausdruck gebrachte Grundthese des Verf., daß nämlich das Christsein, will man es nicht willkürlich verkürzen, sich von der konkreten, letztlich freilich als pneumatische

Wirklichkeit zu verstehenden Kirche nicht trennen lasse, gibt dieser Auseinandersetzung ihre innere Einheit. Die Argumentation ist klar und von einem vornehmen Ton bestimmt. Die kritischen, aber zugleich nuancierten Ausführungen zur Christologie Küngs wirken sehr überzeugend. In ihnen erreicht die Auseinandersetzung ihren Höhepunkt. Bemerkenswert sind auch die gegen die theologische Methode von „Christ sein" hervorgebrachten Einwände. Allerdings finden sich im betreffenden Kapitel Formulierungen, die einer ausführlicheren Begründung bedürften. Auch wäre zu fragen, ob S. das Gewicht des die historisch-kritische Forschung bestimmenden Immanenzprinzips (trotz der notwendigen und berechtigten Kritik an einer Mentalität, die jedes Wunder grundsätzlich bezweifelt) nicht unterschätzt. Es sei hier noch bemerkt, daß diese engagierte, aber immer faire Kritik an Küng bald in englischer Übersetzung erscheinen wird. – Als Anhang hat der Verlag noch einen Aufsatz von *Anselm Günthör* über „Christliche Moral nach ‚Christsein' von Hans Küng" hinzugefügt. B. Weissmahr, S. J.

Acta Conciliorum Oecumenicorum iussu atque mandato Societatis Scientiarum Argentoratensis edenda instituit *Eduardus Schwartz*, continuavit *Johannes Straub*, Tomus quartus, Volumen tertium, Pars prima. Index generalis Tomorum I–IIII, pars prima: Indices codicum et auctorum congessit *Rudolfus Schieffer* (In F° IX et 579 p.) Berolini 1974. de Gruyter.

Der Abschluß eines der bedeutendsten historisch-theologischen Editionswerke unseres Jahrhunderts, der vielzitierten ACO, steht in greifbarer Nähe. Die Textausgabe der ersten Serie: Ephesus (431) (= Tomus I), Chalkedon (451) (= Tomus II), die Synoden von Konstantinopel der Jahre 518 und 536 (= Tomus III) und des Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (553) (= Tomus IV) ist mit der Edition von J. Straub, Concilium Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum, Vol. primum, Concilii Actiones VIII, Appendices, Graecae-Indices (Berolini 1971) abgeschlossen worden, nachdem Schwartz mit dem Vol. alterum im Jahre 1914 (bei K. J. Trübner in Strasbourg) den Anfang gemacht und bis zu seinem Tode i. J. 1940 26 Bände mit nahezu 4000 Seiten ediert hatte. I. J. 1909 hatte Schw. die Anregung zu diesem Werk gegeben und die Durchführung übernommen. Drei Jahrzehnte hindurch hat er die Europäischen Bibliotheken durchforscht und in zahlreichen Abhandlungen die Zusammenhänge der 280 Handschriften, die für die Edition in Frage kamen, in genialer Weise erhellt. Bei seinem Tode fehlte noch das Vol. primum des Tomus IV, die Edition der in der Hauptsache nur lateinisch erhaltenen Akten des 5. Allgemeinen Konzils. Die Pause kam der Ausgabe, die J. Straub mit seinem Team übernahm, zustatten. Es konnte noch die Streitfrage der Bestätigung dieses Konzils durch Papst Vigilius geklärt werden. Eigentlich war sie schon seit 1929 gelöst, und zwar durch eine kleine, lateinisch verfaßte Dissertation von *E. Zettl*, CSSR, Vigilii papae epistolae duae ‚*Scandala*' et ‚*Aetius*', I.-K. 936.937., die bei P. K. Silva-Tarouca, S. J., Rom, gemacht, aber nicht genügend gewürdigt worden war. Straub sorgte nach 45 Jahren für eine deutsche Ausgabe durch den Verf., die er mit einem Vorwort begleitete: Die Bestätigung des V. Ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius. Untersuchungen über die Echtheit der Briefe *Scandala* und *Aetius* (JK. 936.937), (R. Habelt, Bonn 1974). Die Unechtheit beider Briefe wurde trotzdem weiter behauptet, eben in erster Linie durch den Doktorvater P. Zettls und andere Konzilsforscher, besonders *I. Ortiz de Urbina* in seiner Studie: Quali sententia ‚Tria Capitula' a sede romana damnata sunt? OrChrPer 33 (1967) 184–209, trotz Kenntnis der Ergebnisse Zettls. Unbeachtet blieb vor allem die Tatsache, daß Z. eine „zweite handschriftliche Überlieferung des seit jeher besonders angefochtenen Briefes *Scandala* im Londoner Cod. Arundel 529" (Straub, Vorwort V) heranziehen konnte, um die Unsicherheit bez. der Echtheit des genannten Briefes zu zerstreuen, die dadurch entstanden war, daß man dem zunächst einzig bekannten Zeugen, Cod. Paris gr. 1115, mißtraute (vgl. *C. Silva-Tarouca*, Fontes Historiae Ecclesiasticae medii aevi in usum scholarum, tom. I, Romae 1930, p. 52, mit Anm. 2). Für die negative Haltung in dieser Frage ist freilich die Situation der katholischen Theologie in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg zu beachten. Es gab sehr scharfe römische Reaktionen auf einige nestorianisierende oder Antiochien-freundliche Publikationen, dies im Sinne einer neu-kyrillianisch, neu-chalkedonischen

Einigungschristologie, die sich vor allem auf das Konzil von Konstantinopel 553 berief. Um diesen streitbaren Neu-Kyrillianern die Berufung auf dieses Konzil nicht zu leicht zu machen, erhob man eben möglichst lange Schwierigkeiten gegen seine Bestätigung. Doch die Entwicklung ging in die andere Richtung. Im Cod. Athous Iwiron 381 konnte eine neue Hs für *Scandala* aufgefunden werden, so daß nun insgesamt drei Textzeugen vorliegen. Vgl. *J. Straub*, Die Verurteilung der drei Kapitel durch Vigilius (Vigilii Epistula II ad Eutychium), in: Kleronomia 2 [1970] 347–375, der alles noch in seine neue Ausgabe einbringen konnte, besonders den griechischen Text der Epistula 2 ad Eutychium: ACO IV 1, p. 245, 9–247, 39 (JK 936) (vgl. jetzt Schieffer, p. 489, 3). Das andere Zeugnis für die Anerkennung des Konzils von 553, das Constitutum II des Papstes Vigilius (JK 937), das nur lateinisch erhalten ist, war schon von Schwartz in ACO IV 2, p. 138, 2–168, 30 ediert worden. Das zum Stand der Edition.

Nun zu den Indices, deren erster Band vorliegt. Eine gewisse Erklärung dafür, warum ein so umfangreiches Opus nötig ist, muß vorausgeschickt werden. Die Eigenart der Edition der ACO liegt darin, daß nicht nur einzelne Dokumente gesammelt und – chronologisch geordnet – ediert worden sind, sondern die „Sammlungen", in denen sie erhalten sind. Es war das Genie von Schw., den publizistischen Charakter solcher Collectiones (nach Auswahl der Dokumente, ihrer „Bearbeitung" usw.) durchschauen und erforschen zu können, mag er dabei auch manch ingeniösen Hypothesen im einzelnen verfallen sein. Die Beibehaltung der „Sammlungen" (vgl. Schieffer p. 8–76) mit der Wiederkehr einzelner Dokumente, deren griechische und lateinische Sonderedition, machen deren Auffinden und Benützen nicht selten zu einer par force – oder gar zu einer par hasard-tour, was ACO den Ruf einer germanischen Kompliziertheit eintrug. Wohl hatte Schw. selbst zu einzelnen Volumina Indices zusammengestellt, dies aber nach uneinheitlichem System. Die Durchforschung verschiedener Verzeichnisse hat dem Benützer von ACO bisher genug Zeit geraubt. Gewähr für Vollständigkeit war nicht gegeben. Es fehlte v. a. auch eine Übersicht über die benützten Mss, noch mehr aber ein lückenloses Verzeichnis aller Autoren, die in ACO mit kürzeren oder längeren Texten oder Auszügen davon (in Florilegien etc.) vertreten sind. Eine Konkordanz über das Vorkommen derselben Texte in den verschiedenen Sammlungen bzw. Versionen konnte unmittelbar damit verbunden werden. Die ersten 76 Seiten bieten das Verzeichnis aller direkt oder indirekt (nach früheren Editionen, deren Vorlagen inzwischen verloren sind) benützten Hss. Den Hauptteil (p. 77–535) bildet das Autorenverzeichnis, die Meisterleistung und der unschätzbare Gewinn des Werkes. Er hat zwei Unterteile: Im ersten werden Seite für Seite (in der Hauptkolumne) alle in den Akten vorkommenden Autoren in alphabetischer Ordnung angeführt (77–497), mit Angabe des (oder der) in ACO edierten Dokuments (oder -te) und Hinweis auf frühere Ausgaben, im Einzelfall auch auf wichtige Studien und Forschungen zum Text. In der rechten Kolumne steht dann der Fundort in ACO, ob in griechischer oder lateinischer Ausgabe. Große Namen, wie etwa der Kyrills von Alexandrien, erfordern eine Unzahl von Verweisstellen (vgl. p. 161–199). Für viele Texte hat man so eine zuverlässige Orientierung (bezüglich Echtheit und Bedeutung) und die Möglichkeit, sie in kritischer Edition aufzufinden, so daß man ältere Editionen überprüfen kann. Im zweiten Unterteil (498–535) sind die ACO aufgeschlüsselt unter dem Titel: Collegia per civitatum nomina digesta. Meist handelt es sich um Synoden oder besondere Gruppen von Bischöfen, Priestern, Mönchen mit ihren entsprechenden Dokumenten. Auch hier sind wieder wichtige (neuere) Quellenwerke oder Studien vermerkt. Den Schluß bilden Vergleichstafeln für ACO und ältere Ausgaben bzw. Regestenwerke, z. B. Mansi (539–551), für ACO und PG bzw. PL (552–573; das Patrologiae latinae supplementum [Paris 1958 ff.] ist dabei nicht vergessen). p. 574–577 folgt die Vergleichstafel für *Jaffé-Wattenbach*, Regesta Pontificum Romanorum I und ACO, endlich p. 578 f. das Pendant für *V. Grumel*, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople I 1: Les regestes de 381 à 715 (Kadiköy-Istanbul 1932). Die neue Ausgabe (Paris 1972) konnte wohl nicht mehr rechtzeitig eingesehen werden.

Dieser erste Index-Band ist ein Muster an Planung und Genauigkeit der Durchführung. Kein Zweifel, daß den Anregern, dem Verfasser und dem Verlag de Gruyter für dieses Werk besonderer Dank gebührt. In seiner Fortsetzung sollen eine

Prosopographie und Topographie für alle Bände der ACO folgen, was sicher dem Einzelforscher in Zukunft ein sehr hilfreiches Instrumentarium zu werden verspricht. Die Auswertung des ersten Bandes durch die Benützer der ACO sollte nicht auf sich warten lassen. Besonders der Hauptteil über die Auctores singuli kann wegen der nun ermöglichten Gesamtschau zu manchem Nachdenken anregen. Warum z. B. fehlen in den Akten der großen alten Synoden die Apostolischen Väter, warum Justin, Irenäus, Hippolyt, Melito von Sardes, Tertullian, der freilich nach seiner „Bekehrung" zum Montanismus überall gern übergangen oder nur heimlich und ungenannt ausgenützt wurde. Von den westlichen Vätern wird als ältester Cyprian zitiert, von den östlichen Schriftstellern in fast durchwegs kritischer Weise Origenes. Welche Stellung haben Athanasius, die Kappadokier usw.? Dürfen wir für den zweiten Index-Band ein Verzeichnis der in ACO vorkommenden Bibelzitate erwarten? Wäre es nicht heute im Dienste der Dogmengeschichte von besonderer Bedeutung?

Zum Schluß seien noch einige Hinweise gestattet. Der Leser wird für den Abschnitt, der Origenes betrifft (p. 387–391), mit Nutzen die neue Ausgabe benützen, die für eines der umstrittensten Bücher des Alexandriners nun mit deutscher Übersetzung veröffentlicht wurde: Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von *H. Görgemanns* und *H. Karpp:* Texte z. Forschung, 24 (Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt 1976). Vgl. etwa *Schieffer,* p. 389, r, mit der neuen Ausgabe, p. 825–827, Anm. 1 und p. 389, Anm. 14. Für p. 390, z(bb) wäre wichtig G.-K., p. 362/3, für (cc) G.-K. p. 808/9, für p. 391 (dd) G.-K., p. 810/11, für (ee) ibid. p. 812/13.

Sch. hat schon stillschweigend wohl manche Versehen von Schwartz berichtigt. Vielleicht wäre im nächsten Band (Prosopographie) noch eigens auf eines einzugehen, das gewiß nicht erheblich ist, in der Forschung aber bereits festgestellt wurde. In der Praefatio zur Edition des sog. Codex Encyclius, der für die Nachgeschichte Chalkedons so wichtigen Sammlung, kommt Schw. auf den Bischof Stephanus von Hierapolis in der Euphratesia zu sprechen. Er wird in der Adressatenliste für das Rundschreiben Kaiser Leos I., in dem zur Stellungnahme über die Geltung Chalkedons aufgefordert wird, an zehnter Stelle genannt (ACO II 5, nr. XI, p. 23, 4). Es folgt aber kein Brief. In der Praefatio p. XV bespricht Schw. dieses Faktum und verweist auf eine Stelle aus dem Opusculum II des Benedikt von Aniane, in dem ein „Stephanus" mit einem Zitat, wie es der Codex Encyclius biete, angeführt wird (PL 103, 1409BD). Schw. mißtraut dem Zitat. Er sieht keinen Grund, darin ein Zeugnis für den Codex Encyclius anzuerkennen und den genannten Stephanus mit dem in ACO II 5, p. 23, 4 zu identifizieren. Er hat aber übersehen, daß Cassiodor, in dessen Auftrag der Codex übersetzt worden ist, in seiner Expositio in Ps 76, 9: CCL 98, 702, l. 172–177, klar denselben Text zitiert, aber viel kürzer. Benedikt von Aniane hat ihn von daher genommen, aber bei Migne sind die Anführungszeichen falsch gesetzt. Wird dieser Fehler entsprechend dem Cassiodor-Text berichtigt (in PL 103, 1409B, letzte Zeile), dann fallen alle Schwierigkeiten gegen die Echtheit des Fragments weg. So hätte Schw. den Text wenigstens in den Apparat seiner Ausgabe übernehmen können. Vgl. die Hinweise in CCL 98, 702 App. und *Th. Schnitzler,* Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458 (An. Greg. 16) (Romae 1938) 63 f.

Den Leser wird die Frage nach der Weiterführung der Ausgabe der Konzilsakten interessieren. Dafür wurde i. J. 1968 an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München eine „Kommission für die Herausgabe einer 2. Serie der Acta conciliorum oecumenicorum" neu gegründet, deren Leitung die Professoren H.-G. Beck, B. Bischoff, H. Hunger und J. Straub übernommen haben. Bald soll die kritische Ausgabe der beiden großen Dyotheletensynoden, der Lateran-Synode von 649 und des VI. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel 680–681, Wirklichkeit werden, wie R. Riedinger, als wissenschaftlicher Mitarbeiter der BAdW mit dieser Edition beauftragt, in ByzZ 69 (1976) (17–38) 17, Anm. 1, mitteilt.

So wird die Erforschung der alten Konzile bald eine neu bereitete Grundlage haben, und R. Schieffer hat mit seinem Indexband zur ersten Serie schon den Beweis erbracht, daß diese ein großartiges Instrumentarium zu ihrer Erschließung bekommen wird. A. Grillmeier, S. J.

Synode – Ende oder Anfang? Ein Studienbuch für die Praxis in der Bildungs- und Gemeindearbeit, hrsg. von *Dieter Emeis* u. *Burkard Sauermost*. 8° (534 S.) Düsseldorf 1976, Patmosverlag.

Unmittelbar nach der offiziellen Textausgabe der Synodenbeschlüsse mit einführenden Beiträgen erschien dieser Band mit Stellungnahmen (Einführungen, Erläuterungen) nicht nur zu den 18 Synoden*beschlüssen*, sondern auch zu den 6 von den Sachkommissionen der Synode erstellten und vom Präsidium zur Veröffentlichung freigegebenen „Arbeitspapieren"; überdies bringt er erstmals den *Text* des von der SK V erstellten, vom Präsidium der Synode dagegen nicht zur Veröffentlichung freigegebenen Arbeitspapiers „Zum Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft". Vorausgeschickt werden drei in das Verständnis der Synode selbst und ihrer Verfahrensweise einführende Beiträge (15–49). Die einzelnen Synodendokumente werden behandelt nach der Nummernfolge der SKen, von denen sie erstellt wurden, innerhalb der einzelnen SK in der Reihenfolge ihrer Verabschiedung; eine streng systematische Reihenfolge läßt sich nicht herstellen.

SK I: Glaubenssituation und Verkündigung. – Ihr beachtlichstes Dokument „Unsere Hoffnung; ein Bekenntnis zum Glauben in unserer Zeit" wird von dessen geistigem Urheber *J. B. Metz (53–75)* sowie vom Mitherausgeber dieses Bandes *D. Emeis* (76–83) erläutert. – *E. Berning* und *R. Zerfaß* berichten über „Beteiligung der Laien an der Verkündigung", insbesondere – nicht ganz ohne Bitterkeit – über den Rückschlag, den der Gegenstand dieses Beschlusses dadurch erlitten hat, daß der hl. Stuhl ihn als gesamtkirchlicher Regelung vorbehalten an sich zog (84–92). – *G. Lange* erstattet über Entstehung, Inhalt und Tragweite von „Religionsunterricht in der Schule" vorbildlich klaren Bericht (93–107). Dieses Beschlußdokument wird gewissermaßen flankiert durch das Arbeitspapier „Das katechetische Wirken der Kirche"; diesem Dokument erkennt *A. Exeler* hervorragende Erfolgsaussichten zu (108–116).

SK II: Gottesdienst – Sakramente – Spiritualität. – Da die Sakramente, wie die SK nachdrücklich betont, selbst Gottesdienst sind, überschneiden die beiden Beschlüsse „Schwerpunkte heutiger Sakramentenmoral" und „Gottesdienst" einander, wie auch die Überschriften den Inhalt nicht genau decken. Zu ersterem gibt *P. Hünermann* eine gute Einführung (119–137); zum zweiten legt *H. Rennings* eine Menge konkreter Anregungen und Vorschläge vor (138–152).

SK III: Christliche Diakonie. – Zu dem wegen seiner Eilbedürftigkeit vorweg verabschiedeten Beschluß „Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und an die Gesellschaft" legt *J. M. Aguirre* (spanischer Rechtsanwalt, der die Interessen seiner Landsleute hier vertritt) treffend nicht nur die Ausgangslage dar, sondern ebenso die seither im Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Entwicklung durch staatliche, den Forderungen der Synode stracks zuwiderlaufende Maßnahmen der Behörden erfolgte Verschlechterung der Lage – der einzige Beitrag dieses Buches, der bereits den Erfolg, in diesem Fall den beklagenswerten *Mißerfolg*, des von ihm kommentierten Synodenbeschlusses miteinbeziehen kann (155–166). – Den zweiten Beschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", insbesondere seine Abwandlungen von der Vorlage 1. Lesung bis zur endgültigen, zum Beschluß erhobenen Fassung und den dabei erlittenen Verlust an Substanz, unterzieht *H. Steinkamp* harter, ja bitterer, aber doch wohl nicht unbegründeter Kritik (167–176). – Zu dem in der Synode heiß umstrittenen Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft" berichte ich über Problemstellung und Thematik, insbesondere im Unterschied zu derjenigen der SK V (177–187); *G. Ruhmöller* legt eine Fülle sehr konkreter und unmittelbarer Vorschläge vor, wie das Thema sich in der Gemeinde verlebendigen läßt (187–203). – Das sehr sympathische Arbeitspapier „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche" erläutert *H. Hirschmann* und bereichert es durch weiterführende Gedanken (204–212).

SK IV: Ehe und Familie. – Den „mit knapper Not geretteten" Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie" erläutert *F. Böckle*, indem er umsichtig in das Verständnis sowohl der Sachfragen selbst, als auch der allseits befriedigenden Lösungen entgegenstehenden Schwierigkeiten und Hindernisse einführt (215–225). Etwas bitter, aber doch wohl nicht ganz unbegründet beklagt er, daß die Bischöfe eine Erwartung, die sie bei der Synode erweckt hatten und auf die hin der Beschluß die erforderliche Stimmenmehrheit erhielt, enttäuscht haben; Böckle ist nicht der einzige, der

das beklagt. – *H. Strätling-Tölle* erläutert das bereits sehr viel früher erstellte und vom Präsidium verabschiedete Arbeitspapier „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität" (226–236); wichtig ist ihr Hinweis auf gewisse Unstimmigkeiten, ja Widersprüche zwischen diesem Papier, dem Beschluß und dem Dokument der römischen Glaubenskongregation vom 15. 1. 1976.

SK V: Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche. – Der Kommentar von *H. Th. Risse* zum Beschluß „Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden" ist der weitaus umfangreichste in diesem Band; nichtsdestoweniger ist kein Wort darin zu viel (239–278); sehr dankenswert sind die beiden Verzeichnisse „Materialien" (66) und „Literatur" (50). – Vergleichsweise sehr kurz, trotzdem aber ausreichend informierend kommentiert *M. Estor* das ein unvergleichlich umfassenderes Thema behandelnde Arbeitspapier „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft" (279–290).

SK VI: Erziehung – Bildung – Information. – Die Informationen von *D. Knab* zum Beschluß „Schwerpunkte kirchlicher Verantwortung im Bildungsbereich" sind auch für den lesenswert, der den Beschluß selbst nicht kennt oder nicht zu studieren beabsichtigt (293–302). *M. Schmolke* läßt in seinem Kommentar zum Beschluß „Kirche und gesellschaftliche Kommunikation" die Dramatik der Beratungen in der SK und im Plenum der Synode miterleben und gibt überdies Einblicke in z. T. noch wenig erschlossene Bereiche wie Medienpolitik und Medienpädagogik (303–315).

SK VII: Charismen – Dienste – Ämter. – So friedlich, wie die Beratung der Beschlußvorlage „Die Orden und andere christliche Gemeinschaften – Auftrag und pastorale Dienste heute" in der Synode verlief, so ausgeglichen ist auch der Kommentar dazu von *P. Lippert* (319–328); die gleiche Atmosphäre atmet der viele Anregungen und Vorschläge zur Verlebendigung der Gemeinde bietende Beitrag von *D. Emeis* zum Beschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" (329–339).

SK VIII: Formen der Mitverantwortung in der Kirche. – Nach Lage der Dinge kann der Beitrag von *H. Klein* nicht viel mehr tun als das sehr geringe Ergebnis der Beratungen und den praktischen Mißerfolg des durch seine Überschrift so hohe Erwartungen weckenden Beschlusses „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche" festzustellen und zu beklagen (343–352). Sehr beherzigenswert ist der letzte Abschnitt „Mitverantwortung als kirchlicher Lernprozeß".

SK IX: Ordnung pastoraler Strukturen. – Auch über den Beschluß „Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen und für die Leitung und Verwaltung der Bistümer" hat *A. Reineke* leider nicht viel Erfreuliches, dafür aber um so mehr Enttäuschendes zu berichten (355–370). – Der Beitrag von *K. Lüdicke* über kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung (KVGO) gibt, ohne auf technische Einzelheiten einzugehen, eine gut ausgewogene Einführung in das Problem kirchlicher Verwaltungsgerichtsbarkeit überhaupt (371–380). – Bedauerlich ist wieder, was *A. Exeler* zum Arbeitspapier „Deutsches Pastoralinstitut" zu berichten hat (381–387).

SK X: Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation. – Umso erfreulicher ist, was die Kommentatoren zu den beiden in der SK X erarbeiteten und von der Synode zum Beschluß erhobenen Vorlagen zu berichten haben. – *P. Lengsfeld* und *H. Grote* kommentieren den Beschluß „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der kirchlichen Einheit" gut informierend und im wesentlichen positiv (391–409); noch positiver ist die als Anlage abgedruckte Stellungnahme der EKD zu diesem Beschluß (410/1). – In seinem Beitrag zum Beschluß „Missionarischer Dienst an der Welt" macht *H. Waldenfels* deutlich, wie sehr wir Katholiken der alt-christlichen und wirtschaftlich hochentwickelten Länder umzulernen haben, um unseren „Dienst an der Welt" richtig zu verstehen; mit Recht verweist er auf die römische Bischofssynode 1974, der nicht nur dieser Beschluß, sondern wir ganz allgemein zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt haben (412–422).

Als „Anhang" ist, wie schon eingangs vermerkt, das vom Präsidium der Synode als „unfertig" zurückgewiesene und daher bis dahin noch nicht veröffentlichte Arbeitspapier „Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft" beigegeben (423–487); die SK V hat es den hauptsächlich an seiner Abfassung beteiligten *W. Dreier* und *M. Estor* zur freien Verfügung zurückgegeben; zu einer letzten redaktionellen Überarbeitung wurde noch *H. Th. Risse* hinzugezogen; als Herausgeber zeichnen diese drei gemeinsam. Die Einführung von *W. Dreier* (425–435) kann man nur mit erregender Spannung lesen. Bemerkenswert ist der Wandel in der Formulierung des

Themas von „Dienst *an*" zu „Dienst *in* der Leistungsgesellschaft"; sehr bezeichnend ist auch der Satz: „Die Leistungsgesellschaft steht mit ihren Problemen nicht *vor* der Kirche (ihrem ‚höchstrichterlichen Urteil'; QA 41), sondern die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden fragt nach ihrer Kraft zur Veränderung von Sein und Bewußtsein, um ... der Humanisierung der Leistungsgesellschaft zu ‚dienen'" (431). Leistungsgesellschaft wird, wenn nicht ausschließlich, so jedenfalls wesentlich im ökonomischen (ökonomistischen) Sinn verstanden und meint ungefähr das, was andere in das Schlagwort „Kapitalismus" hineinlegen. Das Papier enthält sehr viel Gutes und Wertvolles; je näher es allerdings zu den uns heute auf den Nägeln brennenden Aufgaben kommt, um so „unfertiger" wird es. Dessen sind auch die Verfasser sich bewußt; sie wissen, daß dieser Teil ihres Papiers bis zur Wiederkunft Christi „unfertig" bleibt. Allein um dieser „Anlage" willen ist das Buch unentbehrlich.

Sehr zu begrüßen sind die verschiedenen „Register": gut gegliedertes Literaturverzeichnis (491–504), ausführliches Sachregister (505–513), Erklärung der Fach- und Fremdwörter (514–526), Namenregister (527/8), Hinweise zur Erarbeitung von Themenreihen (529–532), Abkürzungsverzeichnis (533/4), Mitarbeiterverzeichnis (534–536). – Einen netten Schabernack hat der Druckfehlerteufel sich geleistet: aus „*über*stürzen" machte er „*unter*stützen" (132, Z. 12). – Auf S. 182, Z. 9 v. u. muß es heißen 19. (statt 18.) Jahrhundert. – S. 284, Fußnote 12 gibt die Fundstelle in der Vorlage 2. Lesung an; im Beschlußtext hat diese Stelle ihren Platz gefunden unter 2.3.3 als letzter Absatz. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Miscellanea Albert Dondeyne. *Godsdienstfilosofie – Philosophie de la religion* (BEThL, 35). Hrsg. v. *J. Walgrave, A. Vergote, B. Willaert.* Gr. 8° (456 S.) Gembloux 1974, Duculot.

Albert Dondeyne, dem Freunde, Kollegen und frühere Schüler anläßlich seiner Emeritierung diese Sammlung von Aufsätzen zur Religionsphilosophie gewidmet haben, war seit 1933 Professor an der Kath. Universität in Löwen und von 1965–1970 Direktor des dortigen Institut Supérieur de Philosophie und Herausgeber der Revue Philosophique de Louvain. Die Mehrzahl der Beiträge stammt – zu ungefähr gleichen Teilen – von Professoren der Katholieke Universiteit te Leuven und der Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), die seit 1970 unabhängig voneinander bestehen. Überraschend ist es bei diesen Miscellanea, daß der Gefeierte selbst die Reihe der Aufsätze abschließt, und zwar mit einer Antwort auf die brennende Frage: Ist philosophisches Reden über Gott heute noch möglich?

Gerade dieser meisterhafte Beitrag von *A. Dondeyne* selbst (417–448) verdient besondere Beachtung. Im 1. Tl. legt D. in aller Schärfe die Gründe gegen eine philosophische Gotteslehre (D. sagt noch „Theodizee") dar, nicht so sehr die des Neupositivismus und der Sprachanalyse als die Heideggers und Merleau-Pontys. Die Antwort D.s, im 2. Teil vorwiegend kritisch, im 3. Teil die „philosophische Annäherung" (approche) an Gott positiv rechtfertigend, gibt zu, daß die überlieferte philosophische Gotteslehre neu durchdacht werden muß, hält aber fest, daß der philosophische Zugang zu Gott auch heute noch rechtmäßig, ja „unentbehrlich ist für die Ausarbeitung einer sinnvollen, angemessenen religiösen Sprache", die geeignet ist, einem modernen Menschen zu helfen, „der wünscht, daß sein Einsatz als Christ den intellektuellen, kulturellen und moralischen Anforderungen unserer Zeit entspricht" (429–442). Der Hauptfehler der üblichen Gegengründe scheint D. zu sein, daß sie „die Dinge in einzigartiger Weise simplifizieren" (429). Auf den Vorwurf, durch die Übernahme der griechischen Metaphysik sei das Christentum „hellenisiert" worden, antwortet D. nach verschiedenen klugen Unterscheidungen mit dem kühnen Satz: „Man könnte sagen, der Rückgriff auf das griechische Denken ... habe zu dem Ergebnis geführt, das Denken selbst in weitem Maß zu enthellenisieren" (431). Gerade der Dialog zwischen Glaube und Philosophie trage dazu bei, die menschliche Vernunft spüren zu lassen, daß das vorstellende und objektivierende Denken nicht der ganze Mensch sei (432). Der philosophische Weg zu Gott ist gerade vom Glauben her gefordert, weil der Glaube „zu denken gibt" (donne à penser), d. h. den Menschen auffordert, nicht an der Oberfläche zu bleiben, sondern zum Wesen vorzudringen, sich zu öffnen, zu hören und zu antworten auf den Anruf, der von den

Dingen und von den Mitmenschen an ihn ergeht, das menschliche Leben anzunehmen als verantwortliches Suchen nach dem Wahren, Schönen und Guten (433–35). Das ist die Quelle von dem, was man seit Jahrhunderten metaphysisches Denken nennt. Wenn Heidegger dieses Denken als „Onto-Theologie" ablehnt, weist D. darauf hin, daß Hd. selbst im Humanismusbrief geschrieben hat: „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Wesen von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott' nennen soll." Wenn er trotzdem die Metaphysik als Weg zu Gott ablehnt, dann deshalb, weil sie nicht „anfänglich" genug fragt, weil sie in der „Seinsvergessenheit" nur die „Seiendheit des Seienden", nicht aber die „Wahrheit des Seins" denkt. Wenn man allerdings nur diese Form der Onto-Theologie „Metaphysik" *nennt*, kann diese den Weg zu Gott nicht eröffnen. Aber D. meint: Man hat unrecht, wenn man Heideggers Kritik als eine Verurteilung jeder Form metaphysischer Reflexion über Gott deutet (439).

Andererseits gibt D. zu, daß die überlieferte Metaphysik sich ihrer Grenzen zu wenig bewußt war. Sie betrachtete ihre Sprache nicht selten als der „volkstümlichen" Sprache der Bibel schlechthin überlegen und vergaß darüber, daß sie unzureichend ist, den Gott der christlichen Offenbarung, den Gott der Heils*geschichte*, den „Gott mit uns", auszusprechen. Ein Anzeichen dafür sieht D. mit Recht in der Tatsache, daß der „theologische" Traktat De Deo uno oft nur eine philosophische Darlegung war, „gewürzt mit einigen Bibelstellen", die zeigen sollten, daß die Schrift die Ansichten der Philosophen bestätige (439). Die philosophische Sprache darf sich nicht als Abschluß der Erörterung über Gott betrachten, sondern nur als ein Sich-auf-den-Weg-Machen (via, itinerarium) (441).

Im 4. Teil seines Beitrags gibt D. ein Beispiel eines philosophischen „Weges" zu Gott, der ihm persönlich dem heutigen Menschen am meisten zu entsprechen scheint. Ausgangspunkt ist ihm die „ethische Erfahrung" des Menschen, wie sie Emmanuel Levinas kennzeichnet: Der Mitmensch, dem ich begegne, ruft mich zu meiner Verantwortlichkeit auf und verpflichtet mich, als wäre er mit der Autorität und Macht des Allerhöchsten, des unsichtbaren Gottes, bekleidet (446).

Es würde zu weit führen, über die 22 übrigen Beiträge des Bandes ausführlich zu berichten. Wenigstens die Titel der sechs Abteilungen seien erwähnt: 1. Albert Dondeyne, Person und Werk. 2. Philosophie des religiösen Phänomens. 3. Religiöse Sprache. 4. Die Religion in der Kultur. 5. Anthropologische Vermittlungen der Religion. 6. Bejahung Gottes und Ontologie.

Im 1. Teil gibt *L. Grootaers* eine anziehende Darstellung der „religiösen Reflexion und pastoralen Aktion" D.s (15–40). Zur Sprache kommen u. a. sein Einsatz für die Katholische Aktion in studentischen Kreisen, seine Zusammenarbeit mit der Jeunesse Ouvrière Chrétienne und Msrg. Cardijns, seine zurückhaltende Stellungnahme zur Enzyklika „Humani generis" (1950), seine Mitarbeit an der Konstitution „Gaudium et spes" des Konzils.

Einige Mitarbeiter behandeln historische Fragen, so *U. Dhondt* (53–65) und *J. Plat* (177–192) religionsphilosophische Fragen bei Kant, *C. Troisfontaine* (93–106) bei M. Blondel, *J. Étienne* (233–240) die Morphologie des Heiligen (sacré) bei Mircea Eliade, *H. Duméry* (331–350) das Sein und das Eine bei Plotin und Thomas von Aquin, *J. van de Wiele* (365–391) die Metaphysik und das Gottesproblem bei M. Heidegger, *L. Walgrave* (393–414) die Analogielehre bei Thomas. Der letztgenannte Beitrag gehört zugleich zu denen über die Sprache des Glaubens und der Theologie, auf die besonders eingegangen werden soll. Sie finden sich nicht nur im 3., sondern auch im 2. und 6. Teil. Die Abhandlung von *A. Gesché* über die „philosophische Vermittlung in der Theologie" (75–91) weist darauf hin, daß es gerade die Philosophie ist, die das Anderssein der theologischen Sprache entdeckt (84 f.) und zeigt, daß das theologische Reden (discours) keine Abirrung vom menschlichen Reden ist (88). So berührt sich dieser Beitrag mit dem von Dondeyne selbst.

G. Van Riet nimmt das „Reden über Gott" zum eigentlichen Thema (107–119). Er zeigt, daß es bei diesem Problem nicht eigentlich um den Sprecher und den Angesprochenen (destinataire), sondern um den Gegenstand, über den gesprochen wird, und die Sprache selbst geht. Er meint, je nach der Verschiedenheit seiner Wünsche bilde sich der Mensch ein verschiedenes Gottesbild (112). Darum nehmen manche an, das Reden über Gott gehöre wesentlich nur der praktischen Ordnung an (117). Dem-

gegenüber betont V. R., das Verstehen der Worte durch den Angesprochenen, das Voraussetzung ihrer praktischen Wirksamkeit ist, gehöre jedenfalls der intellektuellen Ordnung an (ebd.).

W. de Pater behandelt das theologische Verifikationsproblem in der analytischen Philosophie (123–145). Er spricht von der Auffassung Richard Hares, nach der die religiöse Sprache keine Behauptungen enthalte und daher die Frage nach einer Verifizierung sinnlos ist (126 f.). Nach anderen ist religiöse Sprache nur in Parabeln möglich, aber auch diese sagen nur aus, wie wir uns ethisch verhalten sollen (128 f.). Noch andere Versuche der analytischen Sprachphilosophie werden geprüft, aber, solange sie am empiristischen Verifizierungsprinzip festhalten, erweisen sie sich alle als erfolglos – was ja eigentlich selbstverständlich ist. Zum Schluß prüft der Verf. noch den „erweiterten Empirismus" von I. T. Ramsey (140–145). Er spricht von Situationen, die beobachtbar sind „und mehr", von menschlicher Erfahrung, die als solche ein Element von Deutung in sich schließt. So ist für den Christen das Leben Jesu eine hervorragende „Enthüllungssituation" (disclosure-situation), die nicht ausgesagt werden kann, ohne daß man von Gott spricht; vom Beobachtbaren stößt man hier vor zu dem, warum wir sagen „Beobachtbares und mehr". So kann man hoffen, daß eine Enthüllung geschieht, in der man sieht, was das Wort „Gott" meint, in dem Gerechtigkeit, Macht und Liebe zusammenfallen (141 f.). Hier ist in der Tat, wenn auch ohne philosophische Klärung, der Schritt zur „analogen" Erkenntnis des Göttlichen getan. Der Versuch allerdings, die Freiheit der Glaubensentscheidung durch Vergleich mit der „Option" zwischen mehreren möglichen wissenschaftlichen Hypothesen im Sinne Poppers verständlich zu machen (145), kann nur als verunglückt bezeichnet werden.

Die folgende Abhandlung von *J. Ladrière* trägt den Titel: „Die theologische Sprache (langage) und die Sprache (discours) der Vorstellung" (149–176). Der 1. Teil handelt vom Abbau (déconstruction) der Metaphysik, zunächst bei Kant. Daß den metaphysischen Ideen eine entsprechende Anschauung fehlt, deutet L. so, daß sie relativ auf die Sprache sind, nicht auf Objekte (152). Aber erst im Denken Heideggers eröffne sich wahrhaft die Problematik des Abbaus der Metaphysik (153). Die Seinsvergessenheit der Metaphysik hänge zusammen mit dem Vergessen des Wesens der Sprache. Denn dieses ist festverbunden mit dem Verstehen des Seins. Die echte Deutung der Sprache ist nicht die ontische (der Metaphysik), sondern nur die ontologische (155). Noch weiter weicht die Metaphysik der Subjektivität vom rechten Weg ab; sie ist die letzte Gestalt der Metaphysik und als solche auch für die Wissenschaft bestimmend. Die im Denken und Sprechen hervorgebrachte Vorstellung gilt als der Gegenstand, die Realität (155–157). So zeigt sich die Verwandtschaft der Metaphysik mit Wissenschaft und Technik. Für die Wissenschaft ergeben sich allerdings erhebliche Schwierigkeiten, wenn sie sich von ihren metaphysischen Voraussetzungen zu befreien sucht, da sie dazu keine andere Sprache zur Verfügung hat als die metaphysisch, d. h. mit der Seinsvergessenheit belastete (157–166). Die Wesensart der theologischen Sprache ist jedenfalls eine andere als die der Wissenschaften; sie ist der natürlichen Sprache näher, schließt den Bezug auf die „Existenz" des Menschen, auf sein „Heil" ein. Die „Kategorien" der Theologie sind nicht partikulär, sondern von absoluter Tragweite (170). Sie schließen eine Verneinung ein, nicht notwendig im Sinn einer rein negativen Theologie, sondern im Sinn einer Analogielehre, die allerdings die unübersteigbare Distanz zwischen Gott und dem Geschöpf wahren muß und keine „Vorstellung" von Gott ermöglicht (172 f.). Das Bild, das sich aufdrängt, ist „der Marsch in die Wüste" (175), der nicht hoffnungslos ist, weil in ihm schon eine Art vorweggenommener Gegenwart weilt, die täglich neue Kraft zu unermüdlichem Weiterschreiten verleiht (175).

Der Analogielehre des Thomas von Aquin als Ermöglichung des Redens über Gott ist der Beitrag von *J. Walgrave* (393–414) gewidmet, der letzte vor dem Beitrag von Dondeyne selbst. W. unterscheidet drei Perioden in der Entwicklung der Analogielehre des Aquinaten. Erst in der 3. Periode findet sich die Analogie der „Proportion" – allerdings nicht der mathematischen, meßbaren Proportion – zwischen dem Geschöpf und Gott, insofern dieselbe Seinsvollkommenheit auf wesentlich höhere, nur negativ bestimmbare Weise Gott zukommt. Diese Lösung wird schon angedeutet De ver. q. 23 a. 7 ad 9 und wird ausführlich dargelegt S. c. gent. 1, 29–36.

Sie ist allerdings nur möglich bei Seinsvollkommenheiten, die aus sich nicht schon eine Unvollkommenheit besagen, nicht bei solchen, die wesentlich Unvollkommenheit einschließen (404).

Hier hätte man eine Begründung gewünscht, inwiefern durch die Analogielehre die recht verstandene Forderung einer „Verifizierung" der Aussagen über Gott möglich ist. Daß jeder Versuch einer empiristischen, d. h. allein auf sinnlich wahrnehmbare Gegebenheiten sich berufende Verifizierung von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, bedarf kaum eines Beweises. Anderseits muß die Sprache des Glaubens sich als sinnvoll und berechtigt erweisen und in diesem Sinn „verifizieren" lassen, wenn sie nicht als vernunftwidrig erscheinen soll. Nur „Einsichten" der Vernunft, die wesentlich mehr sind als Feststellungen sinnlicher Gegebenheiten, können hier weiterführen. Eine solche Einsicht ist schon die, daß das Sein und andere Seinsvollkommenheiten *(de Pater* nennt z. B. Gerechtigkeit, Macht, Liebe) aus sich keine Begrenzung besagen, ja, wenn sie endlich sind, sich dadurch als „durch Teilhabe seiend" erweisen usw. Solche Einsichten hat man von jeher „metaphysisch" genannt, und mir scheint, wir sollten uns durch Heideggers Einengung des Begriffs „Metaphysik" auf eine „seinsvergessene" Philosophie nicht allzusehr beeindrucken lassen. Gerade hier scheinen mir die Ausführungen von *Dondeyne* beherzigenswert. J. de Vries, S. J.

Virtus politica. *Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel,* hrsg. v. *Josef Müller* i. V. m. *Helmut Kohlenberger.* 8° (412 S.) Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, Frommann-Holzboog.

Diese Festschrift zum 75. Geburtstag (30. Okt. 1964) des bekannten, vor einigen Monaten verstorbenen Mediävisten und Albertus-Magnus-Forschers enthält drei Gruppen von Arbeiten: Allgemeine Untersuchungen zu Philosophie und Theologie, Rechtswissenschaft und Psychiatrie; Arbeiten zu Ethik und Moraltheologie; Einzelstudien zu mediävistischen Themen, darunter zwei Texteditionen, sowie eine Hufnagel-Bibliographie bis 1975. Wie stets bei derart reichhaltigen und vielfältige Fragen behandelnden Sammelbänden bleibt nichts anderes übrig, als sich in der Darstellung auf eine verhältnismäßig subjektive Auswahl zu beschränken. Wir werden dabei in einem Referat über die dem Albert- und Thomasforscher Hufnagel gewidmete Festschrift vor allem über Albert und Thomas betreffende Artikel berichten.

Zunächst seien einige Arbeiten vorgestellt, die sich mit Albert dem Großen befassen. „Virtus politica", der Titel der Festschrift, ist zugleich der Titel einer Untersuchung von *H. Kohlenberger* zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Albertus Magnus (95–106). *Virtutes politicae* sind zunächst diejenigen Tugenden, „durch deren Ausübung das Gemeinwesen einen vollkommenen Zustand erreicht, der zugleich dem bestmöglichen Zustand der einzelnen Mitglieder des Gemeinwesens gerecht wird" (95). Virtus politica ist dabei für Albert ein austauschbarer Begriff mit Kardinaltugend. Virtutes politicae sind daher die klassischen vier Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit und Maß (96). Als ausschlaggebender Gesichtspunkt zur Begründung und Beurteilung sittlichen Handelns setzt sich bei Albert die *ratio* durch (97). Die ihr nahestehende Kardinal-(politische) Tugend der Klugheit gewinnt dadurch klaren Vorrang vor der Gerechtigkeit (97). Weitere wichtige Schlüsselworte für Alberts Ethik sind der aus der antiken Philosophie übernommene Begriff des *„medium"*, des „Mittleren", das die Tugend gegenüber den Extremen des Lasters darstellt (97), sowie der durch Anselms Schöpfungstheologie bekannte Begriff des *„debitum"*. Unter Hinweis auf Arbeiten Hufnagels zeigt K. wieder einmal, welche Bedeutung Anselms berühmte Definitionen der Wahrheit *(rectitudo sola mente perceptibilis)* und der Gerechtigkeit *(rectitudo voluntatis propter se servata)* für die Scholastik und speziell Albert haben. Dieses *debitum* ist der Sollensanspruch, der zwischenmenschliches Verhalten und damit die „politische" Ebene menschlichen Wirkens nach der Regel der *ratio* regelt und zugleich die Gemeinsamkeit menschlichen Handelns begründet (99). „Die Rationalität menschlichen Handelns besteht darin, den Ausgangs- und Zielpunkt des Handelns in dem, was die Handelnden miteinander verbindet, zu sehen" (99). Der „soziale, politische" Aspekt menschlichen Handelns ergibt sich also aus seiner Rationalität. – Zwischenmenschliches, „politisches" Handeln ist stets zu messen am Anspruch der Gerechtigkeit, die als iustitia generalis die „Gattung der Tugenden" genannt wird. Sie stellt den Bezug auf die

rationale Gesamtordnung der Wirklichkeit (100) dar, daher ist sie es, die die Tätigkeit des Gesetzgebers leitet. Ihr stehen die Einzelformen der iustitia specialis gegenüber, die in iustitia distributiva, bzw. iustitia restitutiva vel communicativa sive directiva unterschieden wird. Eine Zwischenstellung nimmt die iustitia legalis ein, die, ohne auf ein bestimmtes Sachgebiet eingeschränkt zu sein, die zwischenmenschlichen Beziehungen regelt. Die ontologische Fundierung aller Gerechtigkeit geschieht im ius naturale (102). „Natur" wird dabei nicht vom Substanzbegriff des Aristoteles bzw. Boethius her verstanden, sondern ist „principium operum pertinentium ad consistentiam et salutem eius in quo est" (102). Eingeboren ist dem Menschen das Wissen um die *Prinzipien* des Naturrechts; nur per accidens (im Wissen der Begriffe) kann es Gegenstand des Lernens werden (103). Es ist zu begrüßen, daß K. damit die Aufmerksamkeit auf den oft nicht genügend beachteten „politischen" Charakter auch der mittelalterlichen Tugendlehre gelenkt hat. Es kann keine Rede davon sein, daß dies erst eine „Errungenschaft" der Gegenwart sei.

M. Schmaus, der durch sein Standardwerk über die psychologische Trinitätslehre Augustins aufs beste dazu legitimiert ist, untersucht (277–306) die trinitarische Gottesebenbildlichkeit nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen. Wie bei Augustin ist es eine *Anthropologie*, die zur Trinitätslehre führt (272). Mit der ganzen augustinischen Tradition ist Albert der Auffassung, daß die Schöpfung, im besonderen der Mensch „vestigium", Fußspur Gottes sei. Mit der natürlichen Vernunft ist nach Albert kein sicheres Wissen von der göttlichen Dreieinigkeit zu gewinnen (gegen entsprechende Theorien des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts). Alberts Begründung dafür ist bezeichnenderweise Gottes Transzendenz, nicht wie bei Thomas die Tatsache, daß die natürliche Vernunft von der nur die Einheit, nicht aber die Dreifaltigkeit Gottes nahelegenden Schöpfung ausgehe. Alle scheinbaren Vorgriffe alter Philosophen auf die Trinitätslehre lehnt Albert ab (278–80). Von besonderem Gewicht ist im weiteren Sch.s Darstellung der Lehre Alberts vom *Bild*. Albert übernimmt dabei die augustinische Lehre von memoria, intellectus und voluntas als Bild der Dreifaltigkeit mit einigen Modifikationen. Aber auch durch die drei theologalen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe ist der Mensch Bild Gottes. Dabei bezieht sich die Hoffnung auf die memoria (als die Erwartung auf das Vollkommene), der Glaube auf den Intellekt und die Liebe auf die voluntas. In ausführlichem Gang stellt Sch. im folgenden Alberts Rezeption der augustinischen Dreiheit von memoria, intellectus und voluntas als Bild der Dreieinigkeit dar, ein interessantes Stück nicht nur der Trinitätstheologie, sondern auch der Erkenntnislehre und Psychologie Alberts. Von besonderer Wichtigkeit ist das Ergebnis, daß Albert – ähnlich wie auch andere Theologen des 13. Jahrhunderts – zwar die Hervorbringung des Geistes in der Trinität als Liebesgeschehen, nicht aber den Hervorgang des Sohnes als Erkenntnisakt interpretiert (298). Zum Abschluß macht Sch. noch einige Bemerkungen zur Methode Alberts. „Zunächst prüft Albert jeweils die Struktur des Textes, den er vorfindet. Er geht keineswegs allen von Petrus Lombardus in seinem Sentenzenwerk behandelten Fragen nach, sondern nur denen, die ihm wichtig erscheinen. Er verwendet für seine kritische Auseinandersetzung mit Petrus Lombardus an erster Stelle Augustinus, den er nicht selten ziemlich eigenwillig deutet, namentlich indem er augustinische Ansichten, die ihm nicht gefallen, stillschweigend übergeht, andere aber einseitig hervorhebt... Falls Aristoteles Augustinus widerspricht oder zu widersprechen scheint, stellt er sich auf die Seite Augustins. Vielfach verwendet er Aristoteles als Erklärungshilfe für Augustinus" (294). Der Albert des Sentenzenkommentars ist jedenfalls noch auf dem Wege zu dem späteren, voll entwickelten Aristotelismus. Über den Vergleich mit der Bildtheorie Augustins hinaus (281 und Anm. 10 und 11) hätte den Rez. auch ein Vergleich mit der sehr ähnlichen Bildtheorie Bonaventuras (Trin I, 1) interessiert.

Ein weiterer Artikel, der Alberts Stellung im Übergang betrifft, ist *L. Hödls* „Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert" (251–275). In Alberts philosophischem Werk „gibt es divergierende Tendenzen, die sich teils überdecken, teils verdrängen" (251), neuplatonische und aristotelische Elemente, die vordergründig zu harmonisieren gerade einen typischen Aspekt am Werk Alberts übersehen würde. Als Christ richtet Albert seine Kritik an der arabischen Konzeption der kosmischen Intelligenz, einem allen Menschen gemeinsamen intellectus agens, vor allem gegen dessen Folgen für eine individuelle Auferstehung

(254–261). Zugleich hat sich aber Albert noch nicht, wie dann sein Schüler Thomas, völlig von seinen großen arabischen Vorgängern gelöst: er läßt „einen einzigen gemeinmenschlichen Intellekt gelten, dem in der konkreten und individuellen menschlichen Natur der je verschiedene, subjektgebundene tätige Verstand entspricht. Erst Thomas von Aquin hat diese ‚Doppelung' des intellectus agens aufgehoben und die metaphysischen Ansätze Alberts zu Ende gedacht" (256). Zugleich korrigiert aber Albert auch diejenigen lateinischen Philosophen und Theologen, die „vielfach so unbekümmert von der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele des Menschen sprachen, daß dabei der Eindruck entstehen konnte, es handle sich um je verschiedene, nebeneinander oder übereinander stehende Seinsformen" (263). Er steht dabei auf der Seite der von Thomas so nachdrücklich verteidigten Lehre von der „anima forma corporis", wegen der er nach Thomas' Tod wie dieser von dem bekannten Pariser Lehrzuchtverfahren betroffen wurde, in dem zunächst einmal der scheinbare Angriff einer rein philosophischen Anthropologie auf eine theologisch fundierte abgewehrt werden sollte (254, 268). Weiter zeigt H. die philosophische (er sagt stets „naturphilosophische", das Wort dabei im mittelalterlichen, nicht im heute üblichen Sinn verwendend) Grundlegung der rationalen Psychologie durch Albert. Weitgehend handelt es sich dabei zugleich um eine Grundlegung seiner Erkenntnistheorie. „Die mittelalterliche Erkenntnislehre hat jedenfalls der neuzeitlichen Erkenntniskritik dies voraus, daß sie Anthropologie war" (265). Trotz mancher, zu erwartender Übergangsunschärfen hat Albert wesentlichen Anteil an der klaren Trennung von Philosophie und Theologie, wie sie sich dann bei Thomas findet, und an einer, bei Albert selbst noch nicht voll aus dem Neuplatonismus hinausführenden Wende zur aristotelischen Philosophie, der großen Wende des 13. Jahrhunderts.

Eine Spezialuntersuchung zu Albert ist *A. Hiedels* „Agalma bei Albert dem Großen" (307–322). Agalma bedeutet in der Antike zunächst „Götterbild", dann Symbol. Im christlichen Denken kristallisiert sich um diesen Begriff seit Pseudo-Dionysius die Frage, ob in der ewigen Seligkeit Gott selbst „von Angesicht zu Angesicht" geschaut werde oder die Seligen (bzw. die Engel) Gott nur vermittelt, im Symbol (agalma) erkennen. Die östliche Theologie neigt nun eher der zweiten Lösung zu, die westliche seit der Pariser Entscheidung von 1241, Gott werde in seiner Substanz von den Seligen geschaut, der ersten. Neben einer Geschichte des Begriffs „agalma" bei Albert zeigt H., wie Albert versucht, zwischen diesen beiden Positionen zu vermitteln. Es finden sich bei Albert – nach einigem Schwanken – zweierlei Theophanien: „die von Engel zu Engel fortschreitende – die Erleuchtung über die Heilspläne – *und* die von Gott unmittelbar auf alle ausgehende – der Gegenstand der Seligkeit. Letztere ... ist eben Gott selbst, gesehen wie er ist" (315). Dem heutigen Leser ist an H.s Artikel etwas ganz anderes wirklich bedeutsam als das eher etwas skurrile Detailthema: es wird an einer solchen, heute eher nebensächlichen Frage sichtbar, wie sehr Albert, am Beginn des Kulminationspunktes der Hochscholastik, auch Vermittler zwischen östlicher und westlicher Theologie war, wie sehr er „durch sein Eingehen auf den Areopagiten im Westen das Bewußtsein geweckt hat, daß es mit der seligen Gottanschauung doch nicht ganz so einfach sei, wie man, nur auf Augustinus hörend, meinen konnte" (317).

Der erste *Thomas* gewidmete Artikel ist „Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes" (207–26) von *M. Seckler*. Thomas behandelt hier auf höchst originelle Weise („Fehlanzeige bei Albert, Alexander, Bonaventura" [108]) bereits im Sentenzenkommentar, seinem Jugendwerk, aber auch in allen anderen großen Werken ein Thema, das zum Grundbestand auch der heutigen Theologie zählt: wie gehören diejenigen Menschen zu Christus, „die die theologischen Tugenden des Glaubens und der Liebe nicht haben" (109)? Interessanterweise ist Christus das Haupt aller Menschen nicht so sehr aufgrund der Menschwerdung, also nur deshalb, weil er wie wir Träger der menschlichen Natur ist, sondern weil er der Erlöser aller Menschen ist, auch derjenigen, die noch nicht von ihm wissen. Nicht durch die bloße menschliche Natur, sondern durch das personale Handeln Christi wird die Erlösungsgnade vermittelt. S. stellt im weiteren die These auf, daß für Thomas Gliedschaft am Leibe Christi und Kirchengliedschaft nicht schlechthin identisch sind (117). Die verfaßte Kirche ist vom Glauben her bestimmt (118), der Glaube aber ist im Vergleich zur Liebe „einfachhin defizienter" (117). Das schwere, daraus sich ergebende Problem, ob es dann neben oder über der Kirche der Glaubenden etwa

eine Kirche der Liebenden geben könne oder müsse, wird nicht in letzter Klarheit gelöst – ist vielleicht gar nicht zu lösen. „Es ist, als ob Thomas hier nun tatsächlich bewußt und ebenso schweigsam wie innerlich einsam sich über das Institutionsproblem erheben würde in eine existential-soteriologische Antwort hinein, die als solche ebenso darauf verzichten darf, die wahre Liebe Christi für nur in der Kirche und unter Voraussetzung des ‚rechten' Glaubens als möglich zu erklären, wie auch darauf, Kirche einfach als Kirche der Liebenden zu bestimmen, wie darauf, eine höhere Kirche der Liebenden innerorts oder außerorts zu konstruieren. Wo die Liebe ist, ist *verwirklichter* Leib Christi, und zwar, wie wir hinzufügen dürfen, auch ohne ausdrücklichen und sich seiner selbst als solchen bewußten Glauben. Freier und sachgerechter wurde theologisch in dieser Frage kaum je gedacht." (119) Speziell dieser Artikel von S. trägt nach Meinung des Rez. nicht *nur* Historisches zur Hufnagel-Festschrift bei, sondern zeigt geradezu paradigmatisch, wie Historie in aktuelles Fragen münden kann. Bei allen weiteren Diskussionen über das Thema „anonymer Christ" wird man an dieser meisterhaften Arbeit nicht vorbeikommen.

Weitere, den Mediävisten besonders interessierende Artikel sind *W. Mohrs* „Bemerkungen zur Verfasserschaft von De regimine principum" (127–146) (tendiert vorsichtig dazu, das Werk Thomas abzusprechen) und die beiden Texteditionen dieser Festschrift: „Eine Quaestion über das Individuationsprinzip des Johannes von Paris OP (Quidort)" von *J. P. Müller* (335–356) und „Die Individuationstheorie im anonymen Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen im Cod. II, 1,2°1 der Harburg" von *Th. W. Köhler* (357–386). Beide Editionen bieten nicht nur den Text, sondern kenntnisreiche textkritische und sachliche Einleitungen.

Man kann den Herausgebern zu dieser mustergültigen Festschrift nur gratulieren: sie trägt im strengen Sinn zum Fortschritt der Wissenschaft bei, der sich der zu Ehrende so viele Jahre lang gewidmet hat. H. Schulte, S. J.

Umschau

1. Gottesfrage. Religionsphilosophie

Hüttenbügel, Johannes (Hrsg.), Gott – Mensch – Universum, Der Christ vor den Fragen der Zeit. Gr. 8° (819 S.) Graz-Wien-Köln 1974, Styria. – Das vorliegende Sammelwerk geht auf ein französisches Original zurück, das 1950 von Jacques de Bivort de La Saudée unter Mitarbeit von 16 französischen, belgischen, englischen und deutschen Wissenschaftlern herausgegeben und 1956 von Joh. Hüttenbügel ins Deutsche übersetzt worden war. Dieser besorgte auch 1963 – nachdem die deutsche Ausgabe 6 Auflagen erfahren hatte – eine völlig überarbeitete Neuherausgabe, an der verstärkt deutschsprachige Autoren mitwirkten. Die neuen Forschungsergebnisse und die sich verändernde geistige Situation brachten es mit sich, daß die nun vorliegende 9. Auflage wiederum ein gänzlich neues Werk darstellt, an dem 28 nun fast ausschließlich deutschsprachige Autoren mitgearbeitet haben. Ausschlaggebend für diese Neuherausgabe war der Wunsch, angesichts der „problemreichen, verwirrenden Welt" und all der herausfordernden und bedrängenden Fragen der Zeit den unsicher gewordenen Christen eine Orientierungshilfe aus der Bindung an den katholischen Glauben an die Hand zu geben, um *heute* in der Welt bestehen zu können. Das Auswahlprinzip war darum die Dringlichkeit gegenwärtiger Fragen, d. h. konkret: Fragen der Sprachanalyse und Religionssoziologie, der Anthropologie und Futurologie, der Tiefenpsychologie und des Marxismus (I. Tl.), naturwissenschaftliche Fragen, welche den Aufbau des Kosmos und des organischen Lebens, die Evolution von Welt und Mensch betreffen (II. Tl.), aber auch solche, welche die Probleme der Geschichtlichkeit und Kirchlichkeit des Glaubens, der Vielzahl literarischer Gattungen in der Bibel wie der Vielzahl sich anbietender Religionen und Heilswege angehen (III. Tl.). Nur wo der Glaube so ausgesprochen wird, daß ihn die Menschen von heute verstehen, vermag er auch wirklich zu begeistern und christliches Handeln zu erwecken. – Eine bedeutende Vermittlerrolle könnte dabei – um ein Beispiel aus der Vielfalt der Themen herauszugreifen – die Tiefenpsychologie spielen, insbesondere da, wo sie wieder den Zugang zum Verständnis urchristlicher Symbole eröffnet (und damit zum Glauben selbst, der sich ja in Symbolen auslegt). Den jahrzehntelangen Gegensatz zwischen einer von der Sichtweite Freuds geprägten Tiefenpsychologie und einer vergesetzlichten, ja (im Hinblick auf die Sexualtabus) neurotisierten Theologie hält der Wiener Professor für Psychiatrie, E. Ringel, heute für überholt und überwunden. Er sieht in Psychotherapie und Seelsorge nicht mehr sich gegenseitig ausschließende Konkurrenten, sondern sich jeweils ergänzende, wenn auch in Methodik und Zielsetzung grundsätzlich unterschiedene Partner: Erstere bemühe sich um *Heilung* durch die Bewußtmachung von verdrängten Regungen im *Unbewußten*, letzterer aber gehe es um *Heiligung* durch Appelle an das *Bewußte* im Menschen, an Wille, Einsicht, Gewissen. Diese sei darum Seelenführung, jene hingegen stehe im Dienste der Seelenführung und des Glaubens, indem sie verdrängte Religiosität ans Licht hebe, auf die Bedeutung des Emotionalen für den Glauben hinweise, dessen Echtheit im Abstieg zu den Tiefen und Quellen fördere und so „zu jener entscheidenden Belebung echter Gläubigkeit führen kann, ja muß, die wir gerade in unserer Zeit so dringend benötigen" (251). Seine Ausführungen gipfeln in dem Satz: „Die Tiefenpsychologie hat den Geist des Urchristentums wieder lebendig gemacht" (252), ein hoher Anspruch, der so manchen Theologen auf den Plan rufen wird, der aber sicherlich da zu recht besteht, wo in psychotherapeutischer Arbeit die Tür zur lebendigen Erfahrung religiös-geistiger Wirklichkeit aufgestoßen werden konnte. Eine Annäherung beider Disziplinen jedenfalls wäre nur zu begrüßen, wie überhaupt jede den Glauben aus seiner gegenwärtigen Isolation befreiende Initiative positiv zu werten ist. Es bleibt daher das Verdienst des Herausgebers (der selbst den

Beitrag von Y. Congar aus dem Französischen ins Deutsche übertrug), für einen solchen Versuch erneut namhafte Autoren zur Mitarbeit gewonnen zu haben. Die auf mehreren Ebenen zugleich zu führende Auseinandersetzung mit dem Denken unserer Zeit erlangt so ihre notwendige Breite wie Tiefe, während sich ihre Einheit im nicht mehr uniform sich verstehenden Glauben begründet. Ein Sachbuch, welches jedem Glaubensbuch zur Seite zu stellen wäre. K. W. Hälbig

Schwarz, Hans, The Search for God. Christianity–Atheism–Secularism–World Religions. 8° (288 S.) London 1975, SPCK. – Das Buch ist als Textbuch für eine Einführungsvorlesung in die Theologie angelegt. In der Vorrede beschreibt der Verf., der Prof. der systematischen Philosophie am protestantischen Capital Seminary in Columbus, Ohio, ist, in Kürze, aber treffend die Situation heutiger Christen inmitten von Säkularismus, Atheismus und der Berührung breiter Schichten mit anderen Religionen, eine Situation, die Unsicherheit schafft und der das Buch begegnen will, um einen sicheren Grund für eine intensivere Beschäftigung mit der christlichen Lehre zu geben. – Der 1. Teil behandelt bei der Frage, ob Gott noch lebendig erfahren werde, den Atheismus, die „Gott-ist-tot"-Bewegung, das Rätsel der Säkularisierung, bei der Frage, ob die Existenz Gottes bewiesen werden könne, die klassischen Gottesbeweise, die Prozeß-Theologie Whiteheads, Gott als letzten Horizont. Der 2. Teil ist der Fragwürdigkeit der menschlichen Situation, der Notwendigkeit einer Letztbegründung des menschlichen Lebens und dem Verlangen des Menschen nach einer neuen, diese Welt überschreitenden Dimension gewidmet. Eine Letztbegründung aus dieser Dimension bieten die Religionen an. Ihr Ursprung, ihre Grundbegriffe werden erörtert. Die Weltreligionen werden ihren Grundtypen nach mit der christlichen Religion verglichen. Der 3. Teil ist der Selbstoffenbarung Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition gewidmet, mit der Frage nach der Entstehung des israelitischen Glaubens und der Selbstbezeugung Gottes in Jesus Christus und dem Gottesbild, das sich daraus ergibt: Gott als Person, sein Erbarmen und seine Heiligkeit, Gott als Geschichtsmacht in der Heilsgeschichte und Weltgeschichte. – All diese Themen werden mit einer umfassenden Kenntnis der Phänomene und der Literatur dargelegt. Am eindrucksvollsten ist ohne Zweifel der 3. Teil. Die Darlegung ist durchsetzt mit kritischen Bemerkungen, die jeweils von einem Thema zum andern überleiten. Um die geistige Welt kennenzulernen, in der heute verkündet und Theologie gelehrt werden muß, ist das Buch gewiß nützlich. Aber ist es auch ein Handbuch der Grundlegung einer Theologie? Das möchte der Rez. füglich bezweifeln. Denn dazu reichen die gebotenen Überlegungen nicht hin. Sie bleiben letztlich im Fideismus stecken. So bleibt die Frage, ob Gott existiert oder nicht, für die Vernunft offen. Sie kann nur durch den Glauben entschieden werden. Der Verf. übernimmt hier die Kritik Kants völlig unkritisch. Die Überlegungen gegenüber der Prozeß-Theologie Whiteheads sind unzureichend. Aber auch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus verbleibt nach dem Verf. in einem Zwielicht. Wie ist dann aber eine sittlich verantwortbare Entscheidung des Glaubens möglich, die etwas anderes als Beliebigkeit ist, wie ein verwerflicher Unglaube, der etwas anderes ist als die Folge mangelnder Vorerkenntnis? Dennoch bleibt das Buch nützlich für einen Vergleich des Christentums mit anderen Religionen und weltanschaulichen Positionen. Eine Auswahlbibliographie (262–277), ein Verzeichnis der Namen, der Sachen und der Bibelstellen beschließen das Buch. W. Brugger, S. J.

Weischedel, Wilhelm, Die Frage nach Gott im skeptischen Denken, hrsg. von *Wolfgang Müller-Lauter*. 8° (39 S.) Berlin–New York 1976, de Gruyter. – Das Büchlein enthält einen Vortrag, den der inzwischen verstorbene Verf. noch selbst für den Druck vorbereitet hat, und eine das Denken W.s gut charakterisierende Rede des Herausgebers zu W.s 70. Geburtstag. – Nach W. ist Skepsis soviel wie radikales Fragen, das alles sich als gewiß Anbietende wieder in den Wirbel der Fraglichkeit hineinzieht. Für das skeptische Denken ist das Fraglichmachen das einzige, was sich als gewiß und wirklich durchhält. Damit zeigt sich aber die Wirklichkeit als Geheimnis, das nicht erst durch das skeptische Fragen hervorgerufen wird, als das Unvordenkliche, das alles Fragen erst ermöglicht. Es ist nicht Gott, wenn darunter Gott im vollen Begriff des Christentums verstanden wird, und

doch Gott im Sinne der Mystik. Das skeptische Denken ist die Frage nach Gott. – W.s Gedanken gehen in die Richtung eines Gottesbeweises aus der Tendenz des menschlichen Geistes. Wenn dies nicht so deutlich hervortritt, dann deshalb, weil radikales Fragen nicht dasselbe ist wie ein alles bezweifelndes, haltloses Denken und befragenswert nicht dasselbe wie fragwürdig im Sinne dessen, was bezweifelt werden muß. W. Brugger, S. J.

Brüls, Alfons, Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melanchthon 1518–1535 (Untersuchungen zur Kirchengeschichte, 10). Gr. 8° (185 S.) Bielefeld 1975, Luther-Verlag. – Der Verf. hat sich in dieser methodisch gut reflektierten, reich dokumentierten und übersichtlich gegliederten Studie der dankenswerten Aufgabe unterzogen, die Entwicklung der Gotteslehre bei Melanchthon darzustellen. Nachdem er das Leben und Wirken des jungen M., insbesondere in seiner Beziehung zu Martin Luther, kurz umschrieben hat, charakterisiert er sein geistiges Werk als eine Humanisierung der Theologie, der zugleich eine Theologisierung seines Humanismus entspricht. M.s Gotteslehre wird uns nur verständlich, wenn wir sehen, daß es M. nicht darum ging, zu lehren, was Gott an sich selbst ist, sondern was er für uns, näherhin für den sündigen und zu erlösenden Menschen bedeutet. – B. unterscheidet beim jungen M. drei Phasen: die Loci von 1521 als erste Phase – Kolosserbriefkommentar 1527, Unterricht der Visitatoren 1528, Augsburgische Konfession 1530, Apologie der Konfession 1531 als zweite Phase – Römerbrief kommentar 1532, Loci 1535 als dritte Phase. In jeder dieser Phasen handelt B. von der natürlichen Gotteserkenntnis aus der Schöpfung und dem Gewissen nach dem Sündenfall und von der biblischen Gotteserkenntnis. Die sich daraus ergebende Gottesanschauung zeigt den handelnden Gott und den von Gott angesprochenen und begnadigten Menschen. Nachdem die Themen im einzelnen aus den Quellen belegt sind, wobei wichtige oft verschieden auslegbare Stellen in lateinischer Sprache wiedergegeben werden, folgt ein zusammenfassendes Kapitel, das die Entwicklungslinien aufzeigt. – Was die Gotteserkenntnis nach dem Sündenfall angeht, so betont M. in der ersten Phase zwar die Finsternis der menschlichen Vernunft und ihre Unfähigkeit, Gottes Dasein, Gottes Zorn und Barmherzigkeit zu erkennen, aber verstreute Bemerkungen und der Gesamtzusammenhang seiner Aussagen lassen doch erkennen, daß er nicht jede natürlich-intellektuelle Fähigkeit der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung und aus dem Gewissen verneint, sondern zeigen will, daß die vollständige, wahre, gewisse und zum Heil führende Erkenntnis Gottes nur im Lichte des Evangeliums möglich ist. Was hingegen die Freiheit des Willens angeht, so verneint sie M. in dieser ersten Phase. Die Unfreiheit des Willens folgt sowohl aus seinem Verständnis der Prädestination, die nach ihm eine Determination alles Geschehens ist, als auch aus der Erfahrung, daß der Mensch seine Affekte nicht in seiner Gewalt hat, so daß sich notwendig der stärkere Affekt durchsetzt. Nach dem Sündenfall ist dies jedoch die Selbstliebe bis zum Gotteshaß, der erst durch die Gnade zur Gottesliebe über alles überwunden wird. Eine gewisse Freiheit (Handlungs-, nicht Willensfreiheit müßte man sagen) gibt es nur in äußeren Werken. – Die Wittenberger Unruhen und das Auftreten der Schwärmer (1521–22) veranlaßten M. in der zweiten Phase, die Rolle der Philosophie neu zu bewerten und die Notwendigkeit sittlich-bürgerlicher Zucht zu betonen. Das Licht des Verstandes gewinnt an Bedeutung. Freilich betont M. auch jetzt wie später immer die radikale Unfähigkeit des Verstandes, Gott fest, richtig und wahrhaft, d. h. in seinem Zorn und in seiner Barmherzigkeit gegen den Sünder zu erkennen, wenn sich ihm der rechtfertigende Gott nicht durch Christus offenbart. Dennoch ist das Urteil der Vernunft und die Philosophie eine Gabe Gottes. Das Naturgesetz bleibt dem Geiste von Gott eingeprägt. Grundsätzlich geändert ist in dieser zweiten Phase das Verhältnis von Verstand und Wille. Die Suprematie des Willens ist aufgegeben. Im Kolosserbriefkommentar lehrt M. klar den freien Willen im Bereich der zivilen Gerechtigkeit. – In der dritten Phase wird das rationale Element noch stärker hervorgehoben. Die Philosophie wird als Vorstufe der Theologie angesehen. Der Sündenfall hat das religiöse Vermögen geschwächt, nicht völlig zerstört. Das Weltall ist ein Zeichen, daß Gott da ist, daß er weise, gütig und gerecht ist. Die Gewißheit des gnädigen Gottes wird allerdings nur durch das Evangelium vermittelt. Gott hat die menschliche Freiheit geschaffen und nimmt Rücksicht auf sie bei der

Weltregierung. Die Erfüllung des göttlichen Gesetzes ist aber nur durch Gottes Gnade möglich. – Wie man sieht, hat sich M. in der dritten Phase seiner Entwicklung, was das Verhältnis von Natur und Gnade angeht, der Lehre der alten Kirche bis zur Identität genähert. Manche Polemik beruht auf Mangel an Präzision des Begriffs, auf die M. bei seinem, wie wir heute sagen würden, existentiellen Anliegen des Glaubens keinen Wert legte, oder auf dem Mißverständnis der klassischen Lehrer der Scholastik. Im Hinblick auf den Ökumenismus, dem das Buch in hohem Maße dient, hätte auf letzteres noch häufiger hingewiesen werden sollen (z. B. auf S. 86; 105; 129; 152, Anm. 64; 170 mit Bezug auf Thomas von Aquin). W. Brugger, S. J.

Kern, Walter, Alter Glaube in neuer Freiheit. Ansprachen und Vorträge. 8° (154 S.) Innsbruck–Wien–München 1976, Tyrolia. – Sechs Radioansprachen zu November-Evangelien, fünf Kurzessays aus „Geist und Leben", schließlich drei größere Vorträge zu den Themen Freiheit, Glaube, Zukunft, christliche Zeitorientierung: auf den ersten Blick eine bloße Sammlung. Doch schon flüchtiges Blättern zeigt, daß sie mehr eint als die Person des Autors und ein reizvoller Stil, der persönliches Engagement und subjektive Unmittelbarkeit mit gelehrter Fundierung, bohrendes Fragen mit Schlaglicht-Sätzen verbindet. Von immer neuen Ausgangspunkten her wird der Leser in eine Reflexion hineingezogen, die gegen aktualistische Kurzschlüssigkeit für die Geduld der Synthese ficht. Wobei diese selbstverständlich („besser radikal glauben als nur komplett" – 102) dialektisch gesalzt ist. Und eben dies macht für Rez. den eigentlichen Reiz des Büchleins aus: es stößt an und erweckt – schon der Titel; denn auch er ist voll attisch-hegelschen Hintersinns, als eine Preisfrage für sich an den Leser: inwiefern wäre (wäre nicht) der Glaube alt, die Freiheit neu – und umgekehrt? J. Splett

Kern, Walter, Atheismus, Marxismus, Christentum. Beiträge zur Diskussion. 8° (230 S.) Innsbruck 1976, Tyrolia. – Das Buch ist zusammengestellt aus einer Mehrzahl von Aufsätzen und Vorträgen, die zusammen ein sinnvolles Ganzes ausmachen und verdient hätten, zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet zu werden; das hätte ihren Wert noch erhöht, vor allem ihre Wirkung noch gesteigert. Die in einer solchen Sammlung unvermeidbaren Wiederholungen sollten den Leser nicht verdrießen; dadurch, daß der gleiche Gegenstand in verschiedenen Zusammenhängen vorgeführt wird, erschließt sich dem Leser das Verständnis von manchem, das ihm bei nur einmaliger Befassung entgangen wäre oder doch sich ihm nicht voll erschlossen hätte; so ist es mir selbst ergangen, und so dürfte es vermutlich auch anderen ergehen. – Thema des Buches sind in recto die beiden im Buchtitel genannten „Ismen", Atheismus und Marxismus, nur in obliquo das an dritter Stelle genannte Christentum. Dem als Christen vorgestellten Leser braucht das Christentum nicht erst vor Augen geführt zu werden; dagegen erwächst ihm aus der Auseinandersetzung mit dem Atheismus und dem Marxismus ein klareres Verständnis seiner eigenen Position. Viele Mißverständnisse oder Mißdeutungen christlicher Glaubenswahrheiten, die sich bei Christen und Nichtchristen eingenistet und bei den letzteren leidenschaftlichen Widerspruch ausgelöst haben, werden berichtigt und so die christliche Lehre klargestellt. Wer sich der Mühe unterzog, das Buch durchzuarbeiten, der hat sein Verständnis des christlichen Glaubens geläutert und auf diese Weise sich in den Stand gesetzt, die Mißverständnisse der Gegner aufzudecken, ihre Mißdeutungen richtigzustellen, ihre Anstände auszuräumen. Die Stärke der Gegner liegt in den Schwächen, die sie bei uns Christen wahrnehmen und bloßlegen. Aber das sind nicht Schwächen des christlichen *Glaubens*, sondern dessen Mißdeutung und fehlerhafte Anwendung durch uns. Nehmen wir die Kritik der Gegner und deren darauf aufgebauten Thesen zum Anlaß, diese unsere Mängel und Schwächen abzustellen, dann entziehen wir nicht nur ihnen den Boden, auf dem ihre Thesen aufbauen, sondern legen damit zugleich den rechten Felsgrund der von Gott geoffenbarten Wahrheiten wieder frei, den wir mit dem Gestrüpp unserer menschlichen Meinungen und Vorurteile überwuchert und manchmal bis zur Unkenntlichkeit entstellt hatten. – Pflegten wir bisher vom Atheismus nur in der Einzahl zu sprechen, als ob er sich in einer

einzigen und eindeutigen Aussage (Verneinung) erschöpfe, so legt K. gleich zu Beginn eine Vielzahl sowohl dem Aussagegehalt als auch der Motivation nach sehr unterschiedlicher Atheismen vor. Nicht einmal eine scharfe Grenze nach außen läßt sich ziehen; so muß er denn auch eine Begriffsbestimmung von Atheismus, die alle dessen Arten umfaßt und alles, was nicht Atheismus ist, ausschließt, schuldig bleiben. – Besonders eingehend behandelt K. den „atheistischen Humanismus" in den beiden Modellen des marxistischen Humanismus und des Existentialismus (39–78). Im weiteren Verlauf aber spielen der Existentialismus und erst gar der Strukturalismus kaum mehr eine Rolle; mit vollem Recht konzentriert sich das Interesse ganz auf Marx und auf das, was unter seinem Namen als „Marxismus" in der Welt umgeht. In der Auseinandersetzung mit Marx haben wir Katholiken erschreckend viel aufzuholen (vgl.. Würzburger Synode, Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft", Ziff. 1. 5. 1). Worum es K. geht, ist nicht so sehr, *neue Waffen* für diese Auseinandersetzung zu schmieden; die Waffen sind bereits vorhanden. Worum es ihm geht, ist vor allem, beispielhaft vorzuexerzieren, wie man eine solche Auseinandersetzung in wissenschaftlich und ethisch sauberer Weise führt und wie man diese Waffen treffsicher handhabt. Denen, die in seine Schule gehen, macht er es nicht gerade leicht; die anspruchsvollen wissenschaftlichen Waffen, deren Gebrauch es hier zu lernen gilt, gestatten das nun einmal nicht. Sehr zu wünschen wäre, daß alle unsere Akademiker eine solche Schulung durchmachten, wie K. sie in den Semestervorlesungen und Sechswochenkursen gibt, aus denen die Beiträge zu diesem Buch erwachsen sind; *unentbehrlich* ist angesichts der heutigen Lage der Dinge eine solche Schulung für alle, die sich – gleichviel ob als Priesteramtskandidaten oder als Laientheologen – für den Dienst der Kirche vorbereiten. Ihnen selbst oder ihren Lehrern kann dieses Buch eine höchst wertvolle Hilfe sein; mir ist nichts Gleichwertiges bekannt; ich selbst habe noch viel aus diesem Buch gelernt. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Timm, Hermann, Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. 1: Die Spinozarenaissance (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jh.s, Bd. 22). Gr. 8° (VIII/485 S.) Frankfurt 1974, Klostermann. – Der Beginn der religionsphilosophischen Themenstellung der Goethezeit ist exakt angebbar: in der Wolfenbütteler Diskussion zwischen Lessing und Jacobi im Juli 1780. Maledictus – Benedictus. „Spinoza hat während der Klassik, Romantik und des Idealismus als eine Art Schibboleth fungiert, ähnlich dem Mémorial Pascals im Nachidealismus. Die Geistesverwandtschaften sind mit der Testfrage nach der Parteinahme für Jacobi oder Lessing erkundet worden" (6). Deren Disput, seine Vorgeschichte und seine ersten Wirkungen sind Gegenstand dieser magistralen Studien. Tatsächlich bedeutet im Selbstverständnis der Zeit das spinozistische Vermächtnis Lessings den entscheidenden Schnitt, auch bei Hegel beginnt die neueste deutsche Philosophie nicht mit Kant und KrV, sondern mit Jacobi. T.s Arbeitshypothese sieht im ἕν καὶ πᾶν die organisierende Mitte der sich vielfach überkreuzenden Auseinandersetzungen, und die minuziöse Untersuchung bewahrheitet seine Hypothese. Spinoza war die Hoffnung der Synthese des Einen, das not tat, und der Mannigfaltigkeit des Tunlichen, der Freiheit von kirchlicher Dogmatik und philosophischer Rückkehr zum Kinderglauben an die lebendige Nähe Gottes in allem. – Die Autoren, um die es geht, neben den Großen eine ganze Reihe heute weithin Unbekannter, sind keine systematischen Denker, sondern religiöse Gelegenheitsschriftsteller, Dichter-Philosophen, mit Anti-„Schul"-Affekt. Die Diskussion wird in spontanen Niederschriften, echten und fingierten Korrespondenzen, privaten und öffentlichen Briefen, Rezensionen und Artikeln geführt, so daß der Historiker mikroskopisch arbeiten muß. T. leistet das, ohne den Leser in der Detailfülle untergehen zu lassen: durch rezeptionsgeschichtliche Einleitungskapitel der vier Hauptteile, durch Rück- und Querverweise (z. T. „leitmotivisch"), vor allem aber dadurch, daß bei aller Detailgenauigkeit immer die große Auseinandersetzung und ihr Weg einsichtig gegenwärtig bleibt, und dies in geradezu fesselnder Weise. – A) *G. E. Lessing:* Selbstbefreiung. Das Programm des bildungsgeschichtlichen Pantheismus. Statt von Spinoza aus nach einem Spinozismus Lessings zu fragen, geht es darum, zu ermitteln, was jener „Spinozismus" war, so daß Lessing unter diesem Titel den 80er und 90er Jahren das Thema vorgab. In der Tat wiederholt

sich im folgenden, was bei Lessing selbst zu erheben ist: der „Weg von der moralisch-rationalen Vermittlungstheologie der Aufklärung (à la „Nathan dem Weisen"), durch die antithetische Aporetik des Fragmentenstreites (geschichtlich-existenzielle Glaubensunmittelbarkeit – methodisch verobjektivierende Kritik) zur synthetischen Idee einer spinozistischen Prozeßtheologie". (19). – Faszinierend das Schicksal seines Widerparts, jenes philosophischen Amateurs, der nicht nur den Spinozismus Lessings erstmals herausgestellt, sondern die gesamte spekulative Religionsphilosophie seiner Zeit antizipiert hat – in polemischer Absicht. B) *Fr. H. Jacobi:* Salto mortale. Der Antagonismus von Glauben und Wissen. Wohl niemals hat eine negative Philosophie eine derart rätselhaft große positive Fehlwirkung gehabt. „Die antithetische Motivationskraft betreffend, sucht sie ihresgleichen" (137). Schelling hat ihn den Bileam des Idealismus genannt. – Jacobi gibt dem Wort „Pantheismus", das zunächst den englischen Deismus bezeichnete, die seither gültige Prägung, gegen die christlichen Neuspinozisten von Weimar. Anderseits wird er in diesem Streit zu *dem* „Personalisten", wie der gegnerische Schmähname lautet. Aus seiner persönlichen Problematik heraus dogmatisiert er eine Ausweglosigkeit, die die anderen als Durchgangsstadium ins Weite interpretieren. Er bringt deren unklares Fühlen und Wollen auf den – spinozistischen – Begriff, um sie zur Entscheidung gegen ein solches Denken zu bringen, und erreicht das Gegenteil : der religiöse Sturm und Drang ersieht sich dank Jacobis Interpretationsleistung (Prometheus – ergo Spinoza) seine systematische Rechtfertigung, während Jacobi in der Zerrissenheit zwischen pantheisierendem Herzensglauben und der Verteidigung eines personalen Gebetsgottes verbleibt. – „Lieber Pantheismus als Anthropomorphismus geglaubt" (Hamann). C) Der christliche Spinozismus. „Wir sind seines Geschlechts – die Differentia specifica liegt bloß darin, daß wir noch in der Mache sind, und unser Leben noch verborgen mit Christo in Gott" (Hamann, 233). Wizenmann, Herder, Goethe, Obereit sind die Hauptnamen. Immer neu ist es darum zu tun, aus dem Schmerz der Zerrissenheit die theosophische Einheit mit sich und allem zu gewinnen. Der Ausgangspunkt ist den Gegnern also gemeinsam: die Verzweiflung (an) der Metaphysik. – Der Reaktion der akademischen Philosophie auf diese gemeinsame Überzeugung der zerstrittenen „Kraft-und-Wunder-Partei" widmet sich der vierte Teil. D) Die Apologie der Vernunftreligion. Den Anfang macht Lessings Verteidiger M. Mendelsohn, es folgt Kants Prophet Reinhold, schließlich Kant selbst mit seinem von der Berlinischen Monatsschrift dringend erbetenen Aufsatz über die Orientierung im Denken. Aber die Apologie scheitert. Der Skandal der Philosophie wird in der Option für die Postulatenlehre aus Bedürfnisglauben offenbar; T. gibt dem Schlußkapitel die Überschrift: Euthanasie der Vernunft. KpV A 258: Ich will, daß ein Gott sei. Die Briefe Flatts von 1789, gegen die Reinholds geschrieben, „markieren das Ende des populären religionsphilosophischen Kantianismus" (467). – Von hier werden Novalis, Hölderlin, Schleiermacher, Schlegel, Steffens, Schelling und Hegel neu einsetzen. Davon soll der folgende Band handeln. Und gewiß geht es jedem Leser wie dem Rezensenten, daß er diese Fortsetzung mit Spannung erwartet. Denn wie hier aus souveräner Kenntnis und in souveränem Stil erzählt wird, wie Bekanntes neu aufleuchtet und allenthalben Unbekanntes in den allgemeinen Rahmen eingetragen wird, wie hier ein geistiges Abenteuer höchsten Ranges seinen Chronisten gefunden hat, – und wie all das uns heute betrifft, ohne daß es dazu ausdrücklicher Aktualisierungen bedürfte, das verlangt Bewunderung und Dank, und natürlich die Bitte um Band 2 (und 3).

J. Splett

2. Psychologie und Anthropologie

Tenzler, Johannes, Selbstfindung und Gotteserfahrung. Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie". Gr. 8° (400 S.) München/Paderborn/Wien 1975, Schöningh. – Die Stärke und auch der eigentliche Wert dieses Buches liegt in dem Bemühen des Verf., das Seelenleben C. G. Jungs einer eingehenden, tiefenpsychologisch orientierten Analyse zu unterziehen, speziell unter den Gesichtspunkten, die der Titel des Buches angibt: Selbstfindung und Gotteserfahrung. Daß bei diesem anregenden Versuch der Bereich von Hypothesen, Vermutungen und persönlicher, emphatischer Einfühlung

vielfach nicht überschritten wird, braucht bei einem so umfangreichen Werk nicht zu verwundern. Bei seinen Analysen stützt T. sich besonders auf die von Jaffé herausgegebenen „Erinnerungen" von C. G. Jung. Dazu kommt eine gute und umfassende Kenntnis der Werke Jungs, wie sie nur eine gründliche Beschäftigung mit dem „Meister am Zürcher See" geben konnte. Zu Recht ist der Verf. der Meinung, daß für ein einigermaßen adäquates Verständnis der Psyche Jungs und ihrer Entwicklung, speziell in den Bereichen der Selbstfindung und der Gotteserfahrung die „persönliche Gleichung" von grundlegender Bedeutung ist. Diesem Problem ist der 1. Teil des Buches gewidmet: Die sog. „Persönliche Gleichung Jungs und ihr prägender Einfluß auf sein wissenschaftliches Werk" (25–148). Was sein Verhältnis zu den Denkanstrengungen der Metaphysik und eines Transzendierens der eigenen inneren Bilder und des auf seine Innenwelt eingeengten Selbst angeht, so kann man wohl sagen, daß Jung „kein Genie der absoluten Konsequenzen" war (Weizsäcker, 125). Die persönliche Gleichung Jungs wird von T. beschrieben als „seine chtonisch-energetische Verwurzelung und die damit aufs engste verknüpfte introverse Blickverengung" (226). Wenn T. diese persönliche Gleichung als „spaltungsumwölkt" bezeichnet (325), so wird man nach seinen Analysen des Seelenlebens von Jung an die drohende Gefahr eines Erliegens unter dem Ansturm der inneren Bilder denken müssen, dem er nur aufgrund seiner ungewöhnlich starken Vitalität und seiner Erdverwurzelung widerstehen konnte. Dazu kommt aber auch – man möchte sagen: hier als präventiv therapeutischer Faktor – seine Blickverengung und bewußte Inkonsequenz (um nicht zu sagen: Blindheit, vgl. S. 225) gegenüber den außerpsychischen Realitäten des metaphysischen und auch religiösen Bereiches, soweit damit außerhalb des Subjekts stehende Sachverhalte und gar die eines überwältigenden und persönlichen göttlichen Wesens gemeint sind. Zu dieser innerseelischen Spannung Jungs und der in ihr liegenden Gefahr eines Auseinanderfallens der Persönlichkeit vergleiche man den Abschnitt: Jungs sogenannte „Persönlichkeit Nr. 1 und Nr. 2" (60 ff.). Auf diese inneren Spannungen und ihre Auswirkungen gehen wohl auch zu einem Teil die „verblüffenden Widersprüchlichkeiten" (365) zurück, für die T. im Laufe des Buches eine Reihe von Belegen anführt und kritisch beleuchtet. Einige Kapitelüberschriften aus dem 1. Teil des Buches seien hier angeführt, die die „persönliche Gleichung" Jungs weiter illustrieren: Der Stellenwert der Trias Bewußtsein, Sinn und Mythos im Gefüge der „Komplexen Psychologie" (96–114); Über das spezifische Verhältnis von Erlebnis und Gefühl in Jungs Phantasieauffassung (115–137). – Im 2. Teil des Buches konfrontiert T. die „tiefenpsychologische Gottesanschauung Jungs" mit der personalen christlichen Existenz „von heute und morgen", wie der Verf. nicht ohne eine gewisse Kühnheit sagt (149–383). In einem Kapitel spricht er von „Jungs lebenslangem Ringen mit seiner spezifischen Hiobserfahrung" (216–257) und schließt dann eine theologisch relevante Auseinandersetzung seiner Einheitsschau von Gottesbild und menschlicher Hiobssituation an (258–317). Nicht ganz einsichtig ist, mit welchem Recht der Verf. Jung als „epochale Grenzgestalt zwischen Psychologie und Theologie" bezeichnet (318 ff.). Es liegt dem Ref. fern, das „geistesgeschichtliche Verdienst Jungs" (323 ff.) und seine religionspsychologischen Errungenschaften in Frage zu stellen, wobei allerdings zu dem letzten Abschnitt noch einige Differenzierungen anzubringen wären. Ob man aber ihm und seinem Werk deswegen schon einen „epochalen" Charakter zuschreiben kann, erscheint uns zweifelhaft. Man erinnere sich an die eben schon erwähnten und nicht aufzulösenden Widersprüchlichkeiten seiner Gedanken und Haltungen. Einen Überblick über die Ergebnisse seiner Forschungen gibt der Verf. S. 374 f. in 12 zusammenfassenden Thesen, die für eine erste Kenntnisnahme des Inhaltes und seiner Fragestellungen geeignet sind. – Ein umfassendes Literaturverzeichnis (385–396) sowie ein Namenverzeichnis sind dem Buch beigefügt. L. Gilen, S. J.

Bernfeld, Siegfried, Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse. Ausgewählte Schriften. Bde. 1–3, hrsg. von *Lutz v. Werder* und *Reinhart Wolff*. Kl. 8° (400, 364, 303 S.) Berlin 1969/70/71, Ullstein. – Im Nachwort zu dieser Ausgabe (3, 268–284) berichten die Herausgeber über ihre Intentionen und in großen Zügen auch über Leben und Werk von B. Sie weisen mit Recht darauf hin, daß man der Sachlage nicht gerecht wird, wenn man B. nur als einen psychoanalytischen

Pädagogen charakterisiert (270). Sein Werk „weist ebenso auf Marx zurück wie auf Freud". Er wollte, ausgehend von den Grundgedanken des Marxismus in Verbindung mit der Psychoanalyse eine klassenkämpferische Pädagogik erstellen. Über die Berechtigung und die Grenzen eines solchen Unternehmens, über seine eigenen Erfolge und Mißerfolge braucht hier nichts gesagt zu werden. Diese Aspekte gehören in den Bereich einer Systematik bzw. einer Geschichte der Pädagogik. – Im 1. Bd. dieser Ausgabe sind Aufsätze B.s zur Theorie und Praxis psychoanalytischer Kindererziehung (5–222) sowie über Jugendfürsorge und Anstaltserziehung (223–290) zusammengestellt. Von Interesse kann hier der Abschnitt über Psychische Typen von Anstaltszöglingen sein (278–287). – Der 2. Bd. bringt in drei Teilen Veröffentlichungen zu den Themen: Schule und Klassenkampf (5–122), Psychoanalyse und Arbeiterbewegung (123–208), Psychoanalytische Beiträge (209–347). Bemerkenswerte Gedanken, z. T. in Gegenüberstellungen zu Aichhorn, enthält der Abschnitt: Der soziale Ort und seine Bedeutung für Neurose, Verwahrlosung und Pädagogik (209–224). – Der 3. Bd. beginnt mit Fragen zur Psychologie des Jugendalters (5–151) und enthält weiter eine Reihe von Arbeiten zur sozialistischen Erziehung, die unter dem Titel: „Utopie und Kritik" subsumiert werden (152–267). Jedem Band ist ein Sachregister, dem 3. Bd. außerdem eine Bibliographie der Schriften B.s beigegeben (286–294). – Zwischen Psychoanalyse und Marxismus gibt es nach B. eine Reihe von Berührungspunkten und Parallelen, nicht nur im Ansatz, sondern auch in möglichen „Abweichungen". Dazu vergleiche man den Abschnitt: Sozialismus und Psychoanalyse (2, 132–139). B. glaubt, daß auch bei Weiterentwicklungen der Psychoanalyse „Konsequenzen unwahrscheinlich sind, die der Marxistischen Sozialwissenschaft widersprächen", wenn sie nur konsequent festhält an „ihrer historisch-materialistisch-dialektischen Forschungsweise" (139). Zur Beleuchtung dieser Gedanken wäre auch ein anderer Abschnitt heranzuziehen: Ist die Psychoanalyse eine Weltanschauung? (2, 123 ff.) L. Gilen, S. J.

Religion und Tiefenpsychologie (Linzer Philos.-theol. Reihe, Bd. 5, hrsg. von *Günter Rombold*). 8° (200 S.) Linz 1975, Oberösterr. Landesverlag. – In diesem Buch werden Themen und Vorträge einer Ringvorlesung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Linz einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht. Bei einzelnen dieser Beiträge hätte man die Beziehung zur Religion bzw. zur Theologie klarer und straffer herausarbeiten können. Man muß sich allerdings vor Augen halten, daß im beschränkten Rahmen einer Vorlesung manches nur kurz berührt werden kann, was man in einer Abhandlung länger ausführen würde. Die tiefenpsychologischen Aspekte der Religion werden fast ausschließlich nach den Gedanken und Theorien der Psychoanalyse Freuds dargelegt und kritisch beleuchtet oder auch weitergeführt. Eine Ausnahme macht *Fr. Schlederer* in seinem Beitrag: Löst die Tiefenpsychologie Schuld auf? (101–118). Er geht auch kurz auf die Aussagen C. G. Jungs (111–115) und Adlers (115 f.) zum Schuldproblem ein. – Sehr beachtenswert sind die Ausführungen von *A. Wucherer-Huldenfeld* über Freuds Religionskritik (119–136). Er greift damit direkt das Rahmenthema auf. Das gleiche gilt von dem Referat über Religion und Neurose (83–100): *E. Ringel* spricht hier auch das Problem der „ekklesiogenen" Neurosen an und gibt manche Anregungen für pastorale Pädagogik und Seelsorge im kirchlichen Raum. Sein Begriff der „Gedankensünde" müßte noch einmal überprüft werden. – Der erste Artikel von *G. Griesl:* „Tiefenpsychologie als Konkurrenz der Seelsorge?" (7–20), dürfte Pastoraltheologen und Seelsorger, aber auch Religionspsychologen interessieren. – In seiner mehr religionspsychologischen als pastoraltheologischen Studie über „Menschliche Beziehungen und Transzendenzerfahrung" (67–82) geht *H. Stenger* von dem Partizipationsbedürfnis des Menschen und seinem naturhaften Drang nach Transzendenz aus. Er fordert eine „Sensibilisierung für die Transzendenzerfahrung", die im Christentum auf die gläubige Erfahrung der Geborgenheit in Gott hin tendiert. Die Wege allerdings einer solchen Sensibilisierung, die Vorbereitung und Hinführung zu einer solchen gläubigen Erfahrung sind sehr voraussetzungsvoll (im Sinn einer charakterologischen und wohl auch strukturpsychologischen Gestaltung und Wandlung des Menschen). Die Weiterentwicklung und die Reifung solcher Strukturen ist wohl eine bleibende und nie ganz vollendete Aufgabe der religiösen Persönlichkeit. Aber diese Fragen gehören im einzelnen

mehr in das Gebiet der Religionspädagogik und der Pastoraltheologie. St. selber weist besonders auf die „Metriopathie" hin (81 f.). Diese Studie ist weniger Freud als der Triebpathologie Szondis verpflichtet. – Mit der Frage, ob und inwieweit die Tiefenpsychologie einen Beitrag zur Schriftauslegung liefern kann, beschäftigt sich *K. Niederwimmer* (137–151). Er beantwortet die Frage, mit einigen Einschränkungen, im wesentlichen positiv. L. Gilen, S. J.

Spranger, Eduard, Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. von *Walter Bähr* (Gesammelte Schriften IX). Gr. 8° (441 S.) Tübingen 1974, Niemeyer. – Alle Beiträge dieses Bandes durchzieht des Verf. eigene religiöse Erfahrung, die auf „innere Gewißheit" des Christentums gegründet ist (430). Dabei wendet der Verf. sich vielfach an „Suchende" und erscheint auf manchen Seiten seiner Arbeiten auch selber als ein Suchender, der nicht nur seine Leser und Hörer sondern auch sich selber weiteren Einsichten entgegenführen möchte. Dazu vergleiche man besonders den Vortrag, den er an zwei japanischen Universitäten 1937 gehalten hat: Religionsphilosophische Fragen eines Abendländers (208–223); ferner den letzten Beitrag dieses Bandes aus dem Todesjahr Sprangers (1963): Vom metaphysischen Leid (337–350), sowie auch die Schrift: Der unbekannte Gott (75–100) aus dem Jahr 1954. Unmittelbar in den Bereich der Religionspsychologie gehören die Themen: Gibt es eine „religiöse" Entwicklung (1–14), Zur Psychologie des Glaubens (251–270), Weltfrömmigkeit (224–250). Während seiner Gefängnishaft in Moabit (Herbst 1944) hat Sp. Notizen geschrieben, die in diesem Band unter dem Titel „Glaube, Geschichtsprozeß und Bewußtsein" wohl erstmals veröffentlicht werden (271–302). Mit philosophischen und z. T. auch theologischen Problemen der Religion beschäftigt sich seine Berliner Vorlesung (1910/11) über „Hauptprobleme der Religionsphilosophie – vom systematischen Standpunkt" (101–161), an deren Ende er auch auf die Unsterblichkeit zu sprechen kommt. Die Unsterblichkeit ist nach seiner Meinung „nicht *ein* Dogma der Religion, sie ist die Religion selbst" (161). Für die subjektive Religiosität des Menschen, die ja in sich, in ihren Entwicklungsstadien, ihren möglichen Konflikten, ihren verschiedenen Formen und den mannigfachen Bedingungen dieser Ausformungen und Gestaltungen den eigentlichen Gegenstand der Religionspsychologie darstellt, ist diese These zweifellos von weittragender Bedeutung. Zwei andere Kapitel, die besonders von der philosophischen Seite her interessieren, seien hier noch genannt: Der Kampf gegen den Idealismus (162–207), sowie: Der Humanitätsgedanke und seine Problematik (305–314). Für das Verhältnis von Religionsphilosophie und Religionspsychologie bei Sp. wird man sich aber eine Bemerkung des Herausgebers aus dem Nachwort vor Augen halten müssen: sie waren bei ihm „sachlich und in der Theorienbildung eng verbunden" (419). In diesem dankenswerten Nachwort (419–435) werden manche Gedanken über die geistige Entwicklung Sp.s, die Zusammenhänge seiner Überlegungen mit theologischen Fragen und bekannten Theologen sowie auch über seine Beziehungen zu Dilthey geboten, die nach zeitweiliger Trennung mit dem Eintreten Sp.s in die Berliner Philosophische Fakultät wieder angeknüpft worden sind. – Als den schwierigsten Punkt der Religionspsychologie und das „tiefste Geheimnis der Religion" bezeichnet Sp. (9), daß Gott in der Religion zum Menschen sprechen oder gesprochen haben soll, entweder unmittelbar – was erneut eine Reihe von Fragestellungen aufwirft, mit denen sich z. T. die Psychologie der mystischen Vorgänge zu beschäftigen hat – oder durch einen Mittler, wie es z. B. das Christentum lehrt. Wenn aber hier das fundamentale Problem der Religion liegt, darin also, daß eine „überweltliche Macht" zum Menschen spricht, dann sind der menschlichen Erklärungskategorie „Entwicklung" in der Religionspsychologie sicher Grenzen gesetzt: sie kann sich nur auf den einen, den menschlichen Partner beziehen und auf ihn allein bezogen werden. – Den Texten des Bandes sind erklärende Anmerkungen beigefügt (378–414), in denen auf die Textgeschichte, verschiedene Ausgaben und den Stand der Mss verwiesen wird. Ein Namenregister (436–441) und ein Verzeichnis weiterer Beiträge des Verf. zum Themenbereich sind angefügt. Für die Veröffentlichung dieses Bandes werden alle dem Herausgeber Dank wissen, die an Sp. und seinem geistigen Schaffen auf dem Gebiet der Religionsphilosophie und Religionspsychologie interessiert sind. L. Gilen, S. J.

Gadamer, Hans-Georg und Vogler, Paul, (Hrsg.), Philosophische Anthropologie. Erster und Zweiter Teil (Neue Anthropologie, Bd. 6 u. 7). 8° (VIII/456 u. VIII/415 S.) Stuttgart 1975, Thieme – dtv. – Für eine rechte Beurteilung des Gesamtwerks wie seiner hier vorzustellenden Schlußbände ist Gadamers Rechenschaftsbericht heranzuziehen. Natürlich war keine Vollständigkeit möglich. Perspektiven von Forscherpersönlichkeiten sollten sich zu einem Gesamtbild zusammenfügen. Es ging weder um eine enzyklopädische Darstellung unseres Gesamtwissens noch um Kooperationsformen interdisziplinärer Forschung, nicht um die Kurzfassung einer Hand- oder Lehrbücherei, noch um eine Art Sammel-Sachbuch. „Die Idee war vielmehr, den Forscher zu Wort kommen zu lassen, der sich über seinen Beitrag zum Wissen vom Menschen selber Rechenschaft zu geben wünscht, indem er seinen partikularen Ausschnitt auf das Ganze bezieht", aus der „integrative[n] Kraft" „lebendige[r] Forschungserfahrung" (7, 375). Dabei ist der Name „philosophisch" bei den letzten Bänden ähnlich offen zu lesen wie „biologisch" bei den ersten. – Psychologie, Religionswissenschaft, Theologie bilden die Koordinaten von Bd. 6, eröffnet durch eine souverän-grundsätzliche Skizze *W. Kellers:* Philosophische Anthropologie – Psychologie – Transzendenz. *H. Kunz* stellt Freuds Beitrag heraus (mit gereizter Ricoeur-Kritik). *W. Bräutigam* schreibt anhand von Kafkas Brief an den Vater zur Neurose. *H. Tellenbach* läßt philosophische Anthropologien Revue passieren, um psychiatrische Methoden zu begründen. Es folgen Berichte über das Menschenbild in der japanischen Tradition (*R. Schinzinger*), im Konfuzianismus und Taoismus *(H. Steiniger)*, in Indien (bes. nach Ramakrishnna, Ramana Maharshi und Aurobindo – *H. Hoffmann*) und im Islam (*E. Bannerth*). Der Mythos sieht nach *Kerényi* im Menschen den ewig verlierenden Rivalen eines Höheren, Prometheus und Epimetheus in einem. Abschließend die Theologie: der Systematiker *Jüngel*, in gewohnt pointierter Ausführung eines von ihm besonders geliebten Luther-Satzes: „Paulus breviter hominis definitionem colligit dicens Hominem iustificari fide" (1536), und, ein wenig kontrapunktierend, *R. Benz* mit einem Ideen- und Themendurchblick, sympathisierend mit, vor allem mystischen, Sichten am Rande der Orthodoxie. Vielleicht ist es nicht bloß borniert, wenn der Rez. bedauert, keinen katholischen Theologen vertreten zu sehen: ein Beitrag Ratzingers oder Kaspers, erst recht Rahners oder v. Balthasars hätte gewiß eine nicht geringe Bereicherung des Spektrums bedeutet. – Das große Thema von Bd. 7 ist die Kommunikation. Den Anfang macht *Plessners* Anthropologie der Sinne (aus seiner Philos. Anthropologie von 1970). *W. Bartley* III streitet gegen die autoritäre Struktur der bisherigen philosophischen Fragestellung, die er darin erblickt, daß 1. Kritik mit Rechtfertigung zusammengeht und 2. der Grad der Rationalität vom Antecedens auf die Folgerung übergeht. Sein pankritischer Rationalismus will sich weder rational noch irrational rechtfertigen, sondern auch sich selbst dauernder Kritik aussetzen, so daß das Argument „tu quoque" seitens engagierter Irrationalismen nicht mehr greife. *P. Watzlawick* vertritt eine verhaltenstheoretische Kommunikationsforschung unter Verzicht auf „monadische" Grund- und Ursachfragen; er berichtet Ergebnisse über pathogene Formen (ihre Regeln sind starr, und vor allem fehlen zureichende Metaregeln, zur Änderung der Regeln), mit Ausblicken auf weitere, obzwar prinzipiell begrenzte Möglichkeiten. *R. Panikkar* legt mit subtil-eingehender Begründung die These vor, daß Verstehen Überzeugtsein sei. Man kann also die Ansichten eines anderen nicht verstehen, wenn man sie nicht teilt. D. h. „den anderen verstehen" sagt gerade nicht, ihn so zu verstehen, wie er sich versteht, da er sich ja nicht als anderen versteht: ich müßte mich mit ihm, wir uns bzgl. derselben Wahrheit verstehen. Tragweite und Gewicht der These leuchten ein; man versteht den hymnischen Schlußsatz (vor einem Upanishad-Vers): „Gesegnet sind alle, die verstehen, und zweifach gesegnet alle, die verstehen, daß sie nicht verstehen." *L. Weisgerber* stellt seine energetische Sprachbetrachtung vor; *J. Lohmann* zeigt vor dem Hintergrund sprachtypologischer Auskünfte die Herkunft des modernen Subjektivismus aus dem Durchgang des griechischen Logos-Denkens durch die arabische Intentionalität, gegen deren Hierarchie des objektiven Seins die Neuzeit aufbegehrt. Auf Peirce und Mead stützt sich *Ch. Morris*, über die fundierende Rolle sprachlicher Symbole für menschliches Handeln. Von *P. Lorenzen* ist ein Text aus einem Sammelband von 1967 über das menschliche Fundament der Mathematik aufgenommen: Die Geometrie als Realisation von Ideen

ist ein Paradigma wahrhaft menschlicher Tätigkeit, und indem man von den Ideen aus nach deren Idee fragt, kann Mathematik dazu führen, die Idee des Guten zu erblicken. Anhand eines Leibniz-Problems reflektiert *K. O. Apel* das Leibapriori der Erkenntnis (ein verbesserter Aufsatz von 1963): Wie steht es, angesichts des „nisi intellectus ipse" mit dem „ipse sensus"? Wie spreche ich über meine Perspektivität? Die Relativitätstheorie liefert ein Modell, bezahlt ihre übergreifende Apriorität aber mit dem Verzicht auf Anschauung; entschieden praxisvermittelt wird die Erkenntnis in der Mikrophysik, doch macht auch sie Gesamt-Formel-Aussagen, weil sie die einzelnen Vollzüge einebnet. Hier zeigen sich Nähe und Differenz zur geisteswissenschaftlichen durch existenzielle Praxis vermittelten Erkenntnis: sie hat es mit unableitbaren und unwiderruflichen Weltkonstituierungen (durch einen Künstler, einen Philosophen z. B.) zu tun, die sich – auch nicht dialektisch – nicht adäquat synthetisieren lassen. *F. Kambartel* bietet Analysen zur Ethik-Begründung und zielt auf einen rationalen Dialog, der zur Zustimmung der Beteiligten führt, daß die vorgesehene Lösung bei allen Betroffenen in einer zu fingierenden unverzerrten Kommunikationssituation Zustimmung finde – angesichts der beschränkten Voraussicht freilich ein unabschließbarer Prozeß. Nach einem Zwischenstück über die Welt als Ort des Menschen (Spinoza, Leibniz, Schelling, Heidegger) von *D. Uslar*, gegen die Descartsche Trennung folgt eine ähnlich gerichtete Reflexion *K. Löwiths* zum Unternehmen philosophischer Anthropologie. Der letzte Aufsatz vor dem Schlußbericht stammt von *H. Kuhn*, über Werte als Urgegebenheit. Dieser „Neologismus" wird als Statthalter des klassischen „Guten" bestimmt. Er kann in der Tat das Gute als Erstrebtes vertreten, nicht aber die Frage beantworten, was dieses in sich sei. An die Stelle von Seinshaftigkeit und Wirklichkeit tritt das Gelten. Das aber läßt neu nach dem Subjekt und seiner Ordnung fragen. Aus der Spannung von Selbstvollendung und Selbstvergessen geht die Frage hervor, ob der Mensch unter solchem Anspruch nicht vor eine ihn ansprechende Macht gestellt sei. – In der Tat: eine „zufällige Schar von Forschern" (347 – Namen und Sachregister schaffen Querverbindungen). Der Gesamteindruck ergibt schwerlich ein Gesamtbild, erst recht, wenn man die vorhergehenden Bände dazunimmt, und dies war der Wille des verstorbenen Initiators, des Mediziners *P. Vogler*, der sich deshalb auch lange gegen die Aufteilung des Werks in Einzelbände gesträubt hat. Indes entspricht das der Situation. Bleibt nur zu wünschen, daß ihre Anstößigkeit auch weiterhin im positiven Sinne Anstoß bleibt, aus der Einsicht, „daß menschliche Praxis niemals bloße Pragmatik sein kann, sondern daß der Mensch immer aus der Distanz zu sich selbst, die wir ‚Theorie' nennen, diejenige Art von Praxis zu erlernen hat, die wir vernünftig und menschlich nennen" (Gadamer 7, 392). J. Splett

3. Soziologie und Politologie

Ordnung im sozialen Wandel. Festschr. für Johannes Meßner zum 85. Geburtstag, hrsg. v. *A. Klose, H. Schambeck, R. Weiler, V. Zsifkovits.* 8° (610 S.) Berlin–München 1976, Duncker & Humblot. – Bereits anläßlich der Vollendung seines 70. und seines 80. Lebensjahres wurde Johannes Meßner durch Festschriften geehrt: 1961 (Schol 36, S. 575–576) „Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft", hrsg. J. Höffner, A. Verdroß, F. Vito; 1971 (TheolPhil 46, S. 417–420) „Menschen im Entscheidungsprozeß", hrsg. Institut für Ethik und Sozialwissenschaften an der Wiener Kath.-Theol. Fakultät. Zu dieser dritten Festschrift zur Vollendung seines 85. Lebensjahres haben sich nicht weniger als 33 Freunde und Schüler zusammengefunden. Der Titel „Ordnung im sozialen Wandel" spielt wohl auf den Titel der ersten Festschrift an, deckt jedoch den äußerst verschiedenartigen Gehalt der Beiträge nicht. Das gilt schon gleich von dem wertvollen, die erste, 11 Beiträge umfassende Aufsatzreihe „Grundlegung" eröffnenden Beitrag „Die Zukunft der Religion" (15–26) aus der Feder von Card. *Franz König*, den bestimmt niemand missen möchte. – Aus dieser Reihe seien weiter hervorgehoben: *R. Weiler*, „Katholische Soziallehre im Dialog" (95–126). Als bemerkenswert sei festgehalten die Aussage: „Nicht *eine* Philosophie, *eine* Wissenschaft und *ein* durchkonstruiertes Sozialsystem kann das Gemeinwohl und die dazu nötige Gewalt umfassend

legitimieren. Nur offene Prinzipien und Begriffe als Grundwerte menschlichen Denkens wie Gerechtigkeit und Personwürde oder Friede können außer Streit gestellte Bezugspunkte eines nachfolgenden Ordnungsdenkens sein und zu einem konkreten, kulturell wirksamen, aber offenen und veränderbaren, dennoch sittlich orientierten Sozialsystem führen" (104). Die Kirche hat nach Weiler „abgesehen von ihrer christlichen Verpflichtung zur Gesprächsbereitschaft heute gar keine Alternative zum Dialog auch mit Kräften, die ihr ideologisch und durch ihre Kirchenpolitik weitgehend entgegenstehen. Leben doch seit dem Jahre 1945 nicht unbedeutende katholische Völker unter politischen und gesellschaftlichen Bedingungen des Kommunismus, Bedingungen, die für die Kirche zu Überlebensbedingungen werden sollen" (107). – *A. Fr. Utz* legt einen interessanten Versuch vor zur „Unterscheidung von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Ordnung" (173–198), um aus dem Gesamtbereich des Sozialen die beiden Sonderbereiche des Ökonomischen und des Politischen klar auszugrenzen. Kennzeichnend für den ökonomischen Bereich sei das von ihm allerdings in einem sehr weiten Sinn definierte Gewinnstreben (vielleicht wäre Erwerbsstreben der geeignetere sprachliche Ausdruck), für den politischen Bereich das Machtstreben bzw. der Kampf um die Macht. Unbestreitbar kann man mittels dieser Merkmale abgrenzen; angesichts der Vieldeutigkeit, in der wir von Wirtschaft und von Politik reden, scheinen aber auch andere Abgrenzungen nach anderen Merkmalen möglich. Unbedingt festzuhalten ist nach Utz, „daß die empirische Sicht die Natur des Menschen nicht zu entdecken vermag, solange sie nicht die hinter dem punktuellen Verhalten verborgenen menschlichen Erwartungen miteinbezieht. Die Empirie muß durch eine metaphysische Betrachtung der menschlichen Anlagen ergänzt werden, um im vollen Sinne realistisch zu sein" (190).

Von den 8 Beiträgen der 2. Reihe „Die gesellschaftliche Ordnung" sei erwähnt *W. Weber* (Münster), „Die katholische Soziallehre vor dem Problem der unbewältigten Freiheit in der Gesellschaft" (215–229); die Überschrift läßt Ausführungen in dem Sinn erwarten, als ob die kSL sich vor einem Problem befinde, das zu bewältigen ihr noch nicht gelungen sei. Weit gefehlt! Der Beitrag stellt in didaktisch wohlgelungener Weise die beiden auf den citoyen bzw. auf den bourgeois bezogenen Freiheitsbegriffe vergleichend dar und illustriert den Vergleich durch eine „schematische Übersicht". – Auch der verhältnismäßig kurze Beitrag von Präsident des Bundesarbeitsgerichts *Gerhard Müller*, „Das Wort von der ‚Demokratisierung der Gesellschaft'" (247–254), läßt sich zunächst so an, als müsse man sich auf eine harte Auseinandersetzung gefaßt machen; geboten wird jedoch eine ebenso klare wie ausgewogene Auslegung der im Bonner Grundgesetz verwendeten Begriffe „demokratisch" und „freiheitlich demokratische Grundordnung". – Was *R. Prantner* unter der Überschrift „Der Beitrag katholischer nobilitärer Eliten zum religiösen Apostolat und zum Gleichwohl der Völkerfamilie" (283 bis 294) behandelt, wird so leicht niemand erraten: ein Völkerrechtssubjekt sui generis, den Malteser-Orden.

Die dritte, nur sechs Beiträge umfassende Reihe „Die wirtschaftliche Ordnung" eröffnet mein eigener Beitrag „Einkommen und Verteilungsgerechtigkeit" (307–318). In diesem Fragenbereich werden Meßner und ich in der Wiener Zschr. „Das neue Volk" stets zusammen bekämpft; darum schien mir dieses Thema besonders dazu geeignet, durch Darlegung unserer gemeinsamen Position unsere Verbundenheit zum Ausdruck zu bringen. – Die beiden folgenden Beiträge *J. Kondziela* (Lublin), „Der subjektive Charakter der menschlichen Arbeit und die soziale Struktur des Betriebs" (in richtigem Deutsch müßte es heißen „der personhafte Charakter der Arbeit und die soziale Struktur des Unternehmens"; 319–328), und *J. Pfeifer* (Budapest), „Das Verhältnis des Menschen zur materiellen Welt" (329–346), stammen von Autoren, die im kommunistischen Machtbereich leben und uns daher manches in einem uns ungewohnten Licht oder von einem uns ungewohnten Blickpunkt her zeigen. Ungeachtet einiger unverzichtbarer Vorbehalte verdienen namentlich die Gedanken von K. sorgfältig erwogen zu werden. Seine These „Die Erkämpfung einer Teilhabe an der Betriebsführung nach dem Prinzip des Gewinn- und Eigentumsanteils am Betrieb ... wäre gleichbedeutend mit einer Anerkennung der Priorität von Eigentum und Kapital und nicht der menschlichen Arbeit, was in

Konsequenz keine Überwindung des Prinzips des Kapitalismus bedeutete, sofern Gewinn und Eigentum die Grundlage der Teilnahme an der Betriebsführung sein sollten" (325/6), dürfte bei Meßner weniger Zustimmung finden als bei mir. – Die drei anderen Beiträge dieser Gruppe: *W. Schmitz* (Finanzminister und Notenbankpräsident a. D.), „Stabilität – Konvertibilität – Solidarität" (347–370), *W. Weber* (Wien) u. *Chr. Seidl* (Graz), „Theorie und Praxis mikroökonomischer Entscheidungen" (371–395), und *J. Hengstschläger*, „Budgetgesetz und Staatsausgaben" (397–419), sind jeder in seiner Art interessant – allerdings für sehr unterschiedliche Interessenten!

An letzter Stelle stehen acht Beiträge zur *„politischen Ordnung"*. – Der Beitrag von *H. Widder*, „Grundbegriffe eines modernen Politikverständnisses" (423–444), ist systemtheoretischer Art. – *H. Schambeck* führt in seinem Beitrag „Die Grundrechte im demokratischen Verfassungsstaat" (445–496) den Leser von der Begriffsgeschichte der Person- und Menschenwürde bis zu Fragen der heutigen Tagespolitik; besser hätte er getan, die verschiedenen Teile als selbständige Aufsätze zu veröffentlichen. – Der fast ebenso lange Beitrag von *M. Lotter*, „Mensch und Gesellschaft aus staatlicher und zwischenstaatlicher Sicht" (527–567), bietet interessante Ergänzungen zu dem systemtheoretischen Beitrag von Widder. – *O. Rossi*, Apostolischer Nuntius in Wien, berichtet dokumentiert über die Friedensbemühungen des Hl. Stuhles vor Ausbruch des 2. Weltkriegs (569–580). – Den Abschluß bilden die Beiträge von *F. M. Schmölz* (581–590) und *V. Zsifkovits* (591–605) über den Begriff des Gemeinwohls in enger Anlehnung an Meßner. – Die Festschrift ist des Gelehrten, dem sie gewidmet ist, würdig. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Büchele, Herwig, Christsein im gesellschaftlichen System. Sozialethische Reflexionen über den Zusamenhang von Glaube und sozio-ökonomischen Strukturen (Soziale Brennpunkte, 2). Hrsg. v. d. Kath. Sozialakademie Österreichs. 8° (104 S.) Wien 1976, Europa-V. – „Was bedeuten Sein und Anspruch des christlichen Glaubens mitten in der Not unserer sozialen Auseinandersetzungen für die konkrete Realisierung des gesellschaftlichen Systems und seiner Strukturen? Dieser heute nicht nur für den Christen brennenden Frage nachzugehen, ist der Sinn dieses fragmentarischen Entwurfes" (7). B. gliedert seine „Thesen zur Sozialethik", die wegen ihres programmatischen Charakters beim Leser ein nicht unerhebliches Maß an sozialem Interesse, an Erfahrung und Kenntnis der Sachlage voraussetzen, in vier grundsätzliche Perspektiven: Nach einer kurzen Gegenwartsanalyse, aus der die Notwendigkeit gewandelter sozio-ökonomischer Denkkategorien erhellt, werden einige Grunddimensionen des Verhältnisses von Mensch und sozio-ökonomischer Struktur eröffnet und die Verantwortung des Menschen in und angesichts der strukturellen Dimension aufgezeigt. In einem dritten Reflexionskreis umreißt der Autor den Anspruch des christlichen Glaubens an den Menschen im gesellschaftlichen System durch den Aufweis von Leitlinien, Richt- und Orientierungspunkten für die Verwirklichung eines humanen gesellschaftlichen Systems auf der Basis des Zusammenhangs von Mensch und sozio-ökonomischer Struktur. Schließlich werden für einige konkrete Knotenpunkte des gesellschaftlichen Ganzen (Machtverhältnisse, Unternehmensverfassung, Bildungsprozeß u. a. m.) sowohl formal als auch material fundamentale Aspekte christlicher Sozialethik theoretisch und praktisch ausformuliert. – Man muß B. beglückwünschen zu dem größtenteils gelungenen Versuch, wirtschaftswissenschaftliche, philosophische und theologische Reflexionen auf der Basis eines grundsätzlichen und ethischmotivierten gesellschaftspolitischen Anliegens miteinander zu verbinden. Die programmatische Fassung seiner Überlegungen bringt es mit sich, daß grundlegende Aussagen scheinbar unvermittelt und ohne hinreichende Erklärung ausgesprochen werden: so z. B. die Trinität als letzter objektiver Maßstab aller irdischen Strukturen, die gelebte positive Präsenz der Freiheit als dynamisches Organisationsprinzip der Gesellschaftsordnung, die Unableitbarkeit der sozialen Praxis des Christen und anderes mehr. Auch wird man fragen müssen, ob das von ihm skizzierte „relativ-beste" gesellschaftliche System wirklich ein „konkret-mögliches" ist. Aber dem Autor bleibt das Verdienst, einen neuen Ansatz gewählt zu haben, der sicher das Gespräch über die angeschnittene brennende Problematik beleben wird. H. Zwiefelhofer, S. J.

Schwarte, Johannes, Gustav Gundlach S. J. (1892–1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. (Abhdlgn. z. Sozialethik, 9.). Gr. 8° (663 S.) München–Paderborn–Wien 1975, Schöningh. – Längere Zeit hindurch war es recht still geworden um die offizielle katholische Soziallehre. Die früheren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes zu sozialen Fragen, etwa die vielen Ansprachen Pius' XII., schienen nur noch historischen Wert zu besitzen. In der neuesten Zeit deutet sich wieder eine Tendenzwende an. Der innerkirchliche Meinungspluralismus, innerhalb gewisser Grenzen durchaus berechtigt und auch von Paul VI. als legitim anerkannt, wird von vielen heute eher als Belastung denn als Befreiung empfunden. Man fragt sich, ob nicht *mehr* von der traditionellen katholischen Soziallehre bleibende Geltung beanspruchen kann, als man lange Zeit dachte. – Es ist ein glücklicher Zufall (oder mehr als das?), daß ausgerechnet in diese Situation das Erscheinen eines Buches trifft, das in umfassender Weise das Leben und das Denken eines Mannes darstellt, der mehr als irgendein anderer unmittelbar die offiziellen Verlautbarungen von Papst Pius XII. zu sozialen Fragen inhaltlich bestimmt hat. In dieser umfangreichen Monographie, der ganzen Anlage nach mehr einer Habilitationsschrift als einer Dissertation entsprechend, hat ein Forscher versucht, in bewundernswerter Kleinarbeit allen Quellen nachzugehen, die ihm zugänglich waren, um nicht nur Leben und Werk Gustav Gundlachs zu würdigen, sondern auch ein Stück Geschichte der katholischen Soziallehre zu erhellen. Auf diese Weise ist ein Quellenwerk entstanden, auf das man immer wird zurückgreifen müssen, wenn man die katholische Soziallehre um die Mitte des 20. Jahrhunderts, ihre Hintergründe, ihre Entwicklung und ihre Einflüsse verstehen will. – Das Buch gliedert sich in zwei Teile: Darstellung des persönlichen Lebensweges und des denkerischen Lebenswerkes von Gustav Gundlach. Im 1. Tl. dürften neben interessanten Details aus der Geschichte des aufkommenden Nationalsozialismus vor allem die Einblicke in die Art, wie im Vatikan Stellungnahmen zu sozialen Fragen zustande kamen, von allgemeiner Bedeutung sein. Beispielsweise liest sich geradezu aufregend, auf welche Weise der Plan Papst Pius' XI. scheiterte, in einer Enzyklika „Societatis Unio" mit der nationalsozialistischen Rassenideologie abzurechnen, wofür Gundlach einen fertigen Entwurf ausgearbeitet hatte. Aber auch die kurze Schilderung, wie Gundlach sich nach dem Tode Pius' XII. in fast tragischer Weise zum Kampf um die Wahrung der „pianischen Linie" gegen andere Tendenzen im Vatikan verpflichtet fühlte, gibt wichtige Aufschlüsse zur Beurteilung der gerade heute wieder aktuellen Frage nach der Verbindlichkeit und Zuverlässigkeit von Äußerungen des authentischen Lehramtes der Kirche. – Im 2. Tl. hat Sch. eine Aufgabe geleistet, die zu erfüllen Gundlach selber versagt blieb: eine systematische Darstellung seiner Sozialphilosophie und -theologie. Man könnte die vielen, langen Zitate, die gelegentlichen Wiederholungen, überhaupt den Umfang dieses Teiles (über 400 S.) bemängeln, wenn sich daraus nicht zugleich ein großer Vorteil ergeben hätte: Wer Gundlachs Denken (und damit weitgehend auch die Soziallehre Pius' XII.) richtig verstehen möchte, greife am besten zuerst zu diesem Buch. Er wird hier eine systematische Gliederung, eine Einführung, einen Kommentar finden, der ihm einen Zugang zu dem oftmals nicht leicht verständlichen Denken Gundlachs eröffnet. Dabei ist Sch. keineswegs ein unkritischer Nachbeter. Er relativiert aus heutiger Perspektive manche Auffassung, die Gundlach noch als unabdingbar verteidigt hätte. Gerade damit trägt er aber zu der heute fälligen Auseinandersetzung darüber bei, welche Grundsatzpositionen Gundlachs auch weiterhin noch Geltung beanspruchen dürfen. – Wir haben im deutschen Katholizismus nicht viele Leute, die sich so tief in das Gedankengut dieser Tradition der katholischen Soziallehre eingearbeitet haben wie der Verf. dieses Buches. Es wäre bedauerlich, wenn die Kirche in Deutschland ihm keine Gelegenheit bieten könnte, diesen Ansatz wissenschaftlich weiter auszubauen und fruchtbar zu machen. W. Kerber, S. J.

Dellsperger, Rudolf, Johann Peter Romang (1802–1875). Philosophische Theologie, christlicher Glaube und politische Verantwortung in revolutionärer Zeit (Basler und Berner Studien z. hist. u. systemat. Theol., 23). Gr. 8° (264 S.) Bern 1975, Lang. – Der reiche Inhalt dieser gründlichen und wohl dokumentierten Biographie J. P. Romangs kann durch ihre Kapitelüberschriften nur angedeutet

werden: Herkunft und Studium (1802–30); Professor der Philosophie (1830–34); Das Problem der Willensfreiheit (1834–37); Im Pfarramt. Die „Religionslehre" [genauer: „System der natürlichen Religionslehre"] (1837–44); Kirchliche und politische Kämpfe (1844–50); Kirchenreform als Gabe und Aufgabe (1851–64); Die letzten Jahre. Gespräch mit Alexander Schweizer und Alois Emanuel Biedermann. Kirche und Bekenntnis (1864–75). – Es folgen ausführliche Anmerkungen (181–242), ein gut gegliedertes Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Quellen und der Literatur sowie ein Auswahlregister der Namen. – Über den Schauplatz der Berner Kirchen- und Staatsgeschichte hinaus ist R. mit der deutschen Geistesgeschichte verbunden durch Namen wie Herbart, Hegel, Schleiermacher, dessen selbständig denkender Schüler R. war, und durch seine Verbindungen, auch Auseinandersetzungen mit C. H. Weisse, F. E. Beneke, Bolzano, A. E. Biedermann u. a. In philosophischer Hinsicht ist am bedeutsamsten seine Schrift „Über Willensfreiheit und Determinismus, mit sorgfältiger Rücksicht auf die sittlichen Dinge, die rechtliche Imputation und Strafe und auf das Religiöse. Eine philosophische Abhandlung" (Bern 1835, XII u. 320 S.). – R. stellt sich darin auf den Standpunkt der vollständigen Determination durch die Kausalität Gottes. Freiheit wird von ihm in Gott auf Aseität, im Menschen auf Spontaneität reduziert; Gott und Welt werden zu Wechselbegriffen (Dellsperger 69). Bemerkenswert ist R.s Theorie des Werturteils (D. 66–67). Das umfangreiche „System der natürlichen Religionslehre. Aus den ursprünglichen Bestimmtheiten des allgemeinen religiösen Bewußtsein entwickelt" (Zürich 1841, XXIV u. 622 S.), ist eine Religionsphilosophie, die das Verhältnis von Philosophie und Offenbarungsreligion dahin bestimmt, daß diese als geschichtlich vorgegebene Religion vor jener einen reicheren Gehalt hat, den die Philosophie bisher noch nicht einholen konnte. – Der Titel der Reihe, zu der das Buch gehört, ist durch den Zusatz „und Berner" bei durchgehender Zählung der Bände erweitert worden. – Zur Ausstattung des Buches: Der Satz des Haupttextes in einer kompreß gesetzten 9/10-Punkt-Schrift ist für den Leser unzumutbar. Bei so umfangreichen Anmerkungen müßte ein Kolumnentitel das zugehörige Kapitel angeben. W. Brugger, S. J.

Heierle, Werner, Kirchliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen; eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen anhand von ausgewählten Beispielen (Europ. Hochschulschriften, R.: Theol. 51). 8° (181 S.) Bern–Frankfurt 1975, Lang. – Der etwas langatmige Buchtitel bringt sehr genau zum Ausdruck, wovon der Verf. in dieser sehr erfreulichen Arbeit handelt. – „Kirchliche Stellungnahmen" sind Verlautbarungen, die von einer Kirche als solcher oder von Gruppen innerhalb der Kirche oder von für ihre Kirche repräsentativen Einzelpersönlichkeiten ausgehen. – Ein 1. Kap. (15–34) stellt „die je verschiedene Ausgangslage auf katholischer und protestantischer Seite" dar; für die kath. Seite das Selbstverständnis der päpstlichen Autorität von Leo XIII. bis Pius XII., für die ev. Seite „das individualistische Erbe im (besonders deutschen) Protestantismus", dargestellt am Beispiel von Friedrich Naumann. – Damit ist sozusagen der Hintergrund entworfen, von dem die in den folgenden Kap. 2, 3 und 4 ausgeführten Beispiele sich abheben. – Als erstes Beispiel bringt Kap. 2 (35–70) unter dem Motto „Die Kirche darf nicht abseits stehen" *D. Bonhoeffers* „Engagement in den dreißiger Jahren". Das ist die Zeit der Machtergreifung und der Herrschaft des Nationalsozialismus, der gegenüber die Kirche nicht schweigen durfte und, wenn sie aus welchem Grunde immer *als solche* nicht sprechen konnte, wenigstens berufene Sprecher *für sie* Stellung nehmen mußten. Wie Bonhoeffer in dieser sehr schwierigen Lage seine Aufgabe verstand und wie er sie erfüllte, legt H. überzeugend dar. – Kap. 3 (71–116) unter dem Motto „Vom Anspruch zum Dienst" behandelt die *Pastoralkonstitution* des 2. Vat. Konzils. – Der „Anspruch" der Päpste, die Welt autoritativ zu belehren, wandelt sich zu dem Bemühen, ihr hilfreichen „Dienst" oder Dienste zu leisten; die Kirche wird bescheidener; sie glaubt nicht mehr, sie wisse alles oder wisse es sogar besser; die Eigengesetzlichkeit der Kultursachbereiche wird nicht nur in thesi anerkannt, sondern auch in praxi respektiert. – Wenn H. die in QA 41 gemachte Unterscheidung zwischen „Fragen technischer Art" (‚quae artis sunt') und dem, „was auf das Sittengesetz Bezug hat", als unzureichend ansieht (92 f.), vermag ich ihm nicht zu folgen; richtig ist, daß sie nur das

begriffliche Unterscheidungsmerkmal angibt, ohne zu illustrieren, wie tatsächlich *jede* Frage sowohl eine „technische" als auch eine ethische Seite aufweist; die Zuständigkeit läßt sich eben nicht material, sondern nur formal abgrenzen; genau das tut QA. Eben darum trifft diese Unterscheidung nicht nur auf sog. „gemischte Angelegenheiten" (‚res mixtae') zu, sondern gilt ausnahmslos, da es *keine* Angelegenheiten gibt, die nicht *beide* Seiten aufwiesen. (Die ethischen Weisungen der Kirche sind strenggenommen immer „Wenn-Dann-Urteile"; das „Ob" kann die Kirche nur in ganz wenigen Ausnahmefällen dem von ihr verwalteten depositum fidei entnehmen und muß daher in aller Regel sich darüber von den jeweils zuständigen Fachleuten belehren lassen.) – Um den durch die Pastoralkonstitution vollzogenen Fortschritt recht deutlich zu machen und ins Licht zu stellen, behandelt H. sie ausführlicher, als es für seinen Zweck notwendig wäre; dennoch ergeht er sich nicht in Abschweifungen, sondern umgibt, wenn man so sagen darf, nur die Knochen seiner Ausführungen mit Fleisch. Auf jeden Fall ist es für den Leser interessant, wie er immer wieder Halbheiten, Kompromisse, ja Inkonsequenzen aufzeigt, in denen die Konstitution steckenbleibt, weil Umlernen nun einmal schwer fällt. Wie groß das Widerstreben ist, begangene Mißgriffe und Fehler einzugestehen, hat ja inzwischen die Beratung der Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft" auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD noch einmal in schlagender Weise veranschaulicht, und so weist denn der endgültig verabschiedete Synodenbeschluß ganz ähnlich wie die Pastoralkonstitution eine Anzahl apologetischer Einschübe auf, denen die „erfrischende Kompromißlosigkeit" der ursprünglichen Entwurfsfassung zum Opfer gefallen ist. – Kap. 4 (117–147) „Reflexion und Rechtfertigung" behandelt die EKD-Denkschrift „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen", deren Thema also genau dasselbe ist wie das, was H. selbst sich für seine Dissertation erwählt hat. – Diese Denkschrift „Aufgaben und Grenzen" ist gewissermaßen die Meta-Denkschrift (H. nennt sie „Denkschriften-Denkschrift") zu dem von der EKD geschaffenen neuen genus literarium der „Denkschriften"; in dieses genus literarium, das für unser politisches Leben eine wirkliche Bereicherung bedeutet, führt H. seine Leser wirklich gut ein. – Zum „Schluß" (149–162) faßt H. seine Ergebnisse kurz zusammen. Unter „1. Das Zusammenwirken von Glauben und Sachverstand" macht er Vorschläge, wie kirchliche Verlautbarungen in interdisziplinärer Zusammenarbeit von Theologen und Fachleuten des jeweils zu behandelnden Sachbereichs erarbeitet werden könnten; unter „2. Die Glaubwürdigkeit der Kirche" mahnt er, die Glaubwürdigkeit kirchlicher Verlautbarungen vor allem zu sichern durch Übereinstimmung zwischen dem, was die Kirche *sagt*, und dem, was sie *tut*. – Der von Jesus Christus seiner Kirche erteilte Verkündigungsauftrag und der daraus sich ergebende autoritative Charakter ihrer Lehrverkündigung sind dem Verf. zuguterletzt etwas aus dem Blick geraten; das ist in meinem Augen die einzige Schwäche seiner im Ganzen so erfreulichen Arbeit.

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

Macht – Dienst – Herrschaft in der Kirche und Gesellschaft, hrsg. v. *Wilhelm Weber*. Beiträge von 20 Autoren. 8° (256 S.) Freiburg 1974, Herder. – Die im WS 1972/73 von der Kat.-Theol. Fakultät der Universität Münster veranstaltete öffentliche Vorlesungsreihe behandelt das Thema „Macht – Dienst – Herrschaft" im wesentlichen in bezug auf die Kirche. Mehrere Themen sind von zwei Referenten in Kurzvorlesungen behandelt; andere Referate sprengen den Rahmen einer vollen Vorlesungsstunde. Unter den an dieser Ringvorlesung beteiligten theologischen Disziplinen fehlt eigenartigerweise die Dogmatik (Ekklesiologie); so wird das Thema zwar von vielen interessanten Seiten angegangen, nur nicht – wenigstens in ausdrücklicher Weise – vom Selbstverständnis der Kirche her. Mit einer einzigen Ausnahme sind alle Beiträge in gleicher Weise von rückhaltloser Ehrlichkeit wie von treuer Liebe zur Kirche getragen; so hat die Vorlesungsreihe sicher entkrampfend und klärend gewirkt. Eigens hingewiesen sei auf die Beiträge von *Lengeling*, „Liturgie in der Spannung zwischen Autorität und Freiheit, Einheit und Vielfalt, Ordnung und Kreativität" (123–142), sowie von *Lengsfeld* und *Remmers*, „Macht als Faktor in ökumenischen Prozessen" (222–237). – Bis heute hat das Buch nichts von seiner Aktualität verloren.

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

Matz, Ulrich, Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution (Alber-Broschur Rechts- und Sozialwissenschaft). 8° (314 S.) Freiburg 1975, Alber. – Die Untersuchung behandelt das moderne Gewaltproblem, „indem sie die dem Verfassungsstaat zugrunde liegende politische Theorie mit den Spielarten revolutionärer Theorie konfrontiert und systematisch verbindet" (22). Um den Problemstellungen der verschiedenen Gewalttheorien sachlich gerecht zu werden, entwickelt der Autor im ersten Schritt eine Realdefinition des Gewaltbegriffs. In einem zweiten Teil wird das Verhältnis der Prinzipien des demokratischen Rechtsstaates zur Gewalt und die Legitimation des staatlichen Gewaltmonopols dargestellt. Ergebnis: Diese Legitimation trägt sich nicht selbst, insofern ihr ein problematischer Rechts- und Friedensbegriff zugrunde liegt. Der dritte Teil zeigt in einem systematischen Aufriß, wie sich das Gewaltproblem dem modernen politischen Denken stellt und welche Lösungstypen gefunden worden sind. – Neben der lesenswerten und lehrreichen Diskussion der Begriffe Aggression, Macht, Zwang und Gewalt sowie dem überzeugenden Aufweis der spezifischen Affinität des neuzeitlichen politischen Denkens zur Gewalt sind die Schlußfolgerungen der Untersuchung beachtlich, bedrohlich und von hoher politischer Brisanz für den demokratischen Verfassungsstaat: „Die im Horizont des modernen Weltbildes von einer natürlichen Rechtsordnung emanzipierte politische Gesellschaft ist nicht in der Lage, die Voraussetzungen ihrer Existenz, die Bedingungen eines Zusammenlebens von Menschen in Frieden, überzeugend zu entwickeln" (281). Noch beunruhigender ist das vom Autor formulierte Ergebnis hinsichtlich der geistigen Substanz, die den freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratien zugrunde liegt und ihrem institutionellen Bau seinen Sinn und seine Legitimität gibt: „Wenn aus dem Potential dieser Substanz die Idee einer stets präsenten Humanität, also die Idee der Person und mit ihr die Idee eines natürlichen Menschenrechts, nun auch aus dem politischen Bewußtsein verschwindet, nachdem sie von der Theorie schon seit langem geleugnet wird, dann werden diese Demokratien auf die Dauer nicht aus sich selbst heraus lebensfähig sein" (283).

H. Zwiefelhofer, S. J.

Kirche und Staat. Fritz Eckert zum 65. Geburtstag, hrsg. v. *Herbert Schambeck*. Gr. 8° (XXXI u. 611 S.) Berlin–München 1976, Duncker & Humblot.– Fritz Eckert ist ein Österreicher, der in hohen amtlichen Stellungen Kirche und Staat wertvolle Dienste geleistet hat; daher die Themenwahl „Kirche und Staat", daher der bevorzugte Platz, den österreichische Angelegenheiten in diesem Band einnehmen. – Vorangestellt und durch Paginierung mit römischen Ziffern von den übrigen 33 Beiträgen abgehoben ist ein am 4. 5. 1976 in Wien gehaltener Vortrag des Substituten der päpstlichen Staatssekretarie, Erzbischof *G. Benelli*, über „Die Kirche und der Dialog mit der Welt". Dieser Vortrag erschöpft sich keineswegs in Huldigungen für Paul VI. als den Papst des Dialogs; namentlich Abschnitt V „Dialog mit allen, auch mit dem atheistischen Marxismus-Kommunismus?", verdient genaues Studium sowohl hinsichtlich dessen, was ausgesagt wird, als auch hinsichtlich dessen, was er an Antwort schuldig bleibt oder jedenfalls offen läßt. – Noch zwei weitere Beiträge stammen aus hohen vatikanischen Kreisen. Kardinal *O. Rossi*, 1961–1976 Apostol. Nuntius in Wien, behandelt in vorbildlich abgewogener Weise das Thema „Der Priester in der Politik" (295–302). – Eine wahre Perle ist der kurze Beitrag des Apostol. Delegaten in Großbritannien, *B. H. Heim*: „Das Mysterium Roncalli" (21–25). – An mehreren Stellen des Bandes sind Ereignisse berücksichtigt, die sich erst nach dem 18. 4. 1976, an dem Eckert 65 Jahre alt wurde, zugetragen haben (siehe das Datum des vorerwähnten Vortrages Benelli). Offenbar wurde mit den Vorarbeiten zur Festschrift zu spät begonnen, so daß sie übereilt fertiggestellt werden mußte; nur so sind manche Unstimmigkeiten zu erklären, nicht zuletzt vielfache Überschneidungen der Beiträge verschiedener Autoren; so hätte sich leicht vermeiden lassen, daß ein und dieselbe Äußerung von Nuntius Rossi in nicht weniger als drei verschiedenen Beiträgen wiederkehrt (170, 214 und 238). Auch die Druckkorrektur ist nicht so sorgfältig, wie man sie bei diesem Verlag gewohnt ist. Seite 116, Fn 68 und 70 muß es statt AAS richtig ASS heißen.

Der Beitrag von *A. Scheuermann*, „Die Amtsgewalt des Papstes" (3–20) würde jedem Lehrbuch des Kirchenrechts zur Zierde gereichen (auf die ihm eingeräumte

„weitgehende Zuständigkeit" [11, Fn 45] hinsichtlich Ernennung der Bischöfe hat Spanien inzwischen verzichtet). – *J. Neumann*, „Kirche als Sinnträger in einer pluralen Gesellschaft?" (27–70) ist der längste, aber bestimmt auch einer der gehaltreichsten Beiträge. – *H. F. Köck*, „Kirche und Staat; zur Kompetenzabgrenzung in einer pluralistischen Gesellschaft" (77–101), verfolgt die Gedanken Neumanns in anderer Richtung weiter, stößt bis zu bisher noch nicht genügend durchdachten Fragen vor und tut überzeugend dar, daß manche unserer Aussagen über das Verhältnis von Kirche und Staat nicht so allgemeingültig sind, wie wir es anzunehmen gewohnt waren, und sich nicht ohne weiteres auf pluralistische Gesellschaften bzw. Staaten übertragen lassen. Fehl geht allerdings die Meinung, nach GS 42 verkünde die Kirche ihre Soziallehre *nicht* in eigener Sendung, sondern nur als „Dienst an allen" (87, Fn 61). Die von der Kirche verkündete Soziallehre ist *normativer* Art und wird daher von ihr aufgrund der ihr *eigenen* Sendung verkündigt; als „Dienst" kommt sie allen zustatten. – Von einem bundesdeutschen evangelischen Christen, vormals Richter am Bundesverfassungsgericht, *G. Leibholz*, stammt ein sympathisch berührender Beitrag „Dietrich Bonhoeffer als ein Vermächtnis des 20. Juli 1944" (139–144); an späterer Stelle in diesem Band hat auch ein österreichisches Opfer des Naziterrors, Kaplan H. Maier, ein ehrendes Gedenken gefunden.

Die Beiträge in Teil III „Die Kirche in Österreich" erschließen dem bundesdeutschen Leser vieles Wissenswerte, von dem er meist nicht allzuviel weiß. – *H. R. Klecatsky* behandelt „Die Kirchenfreiheit in Österreich" (147–168); seine Ausführungen zum Schluß ergänzen durch einen gewichtigen Hinweis die vorstehend gewürdigten Überlegungen von Köck. – Gleich drei Beiträge befassen sich mit Einzelfragen des österreichischen Staatskirchenrechts, namentlich des Konkordates und da wiederum insbesondere des Eherechts. Dazwischen eingeschoben steht ein gut informierender Beitrag „Staat und Kirche in Österreich in evangelischer Sicht" von *E. C. Hellbling* (183–207).

Aus Teil IV. „Staat und christliche Politik" sei rühmend hervorgehoben *K. Korinek*, „Die Prinzipien des österreichischen Systems der Sozialpartnerschaft und ihre Fundierung in der katholischen Soziallehre" (369–401). Leider fehlt in dem Zitat aus MM 23 (390, Fn 85) die unbedingt notwendige Einschränkung „im Sinne des Marxismus"; vgl. dazu die einige Seiten früher (373) angeführte „sehr deutliche" Feststellung *Meßners* aus seiner „Sozialen Frage" ([7]1964) 259 ff. Die 391, Fn 87 als „irreführend" bezeichnete Übersetzung von ‚adiumentum necessarium etsi ultimum' scheint mir der Sache nach genau dasselbe auszusagen wie die von K. selbst vorgeschlagene. Insgesamt aber stimmt sein Verständnis der kathol. Soziallehre so weitgehend mit dem meinigen überein, wie ich es kaum je bei einem anderen Autor angetroffen habe. – Zum Ausgleich dafür setzt gleich anschließend mein alter Freund *J. Meßner* in seinem Beitrag „Marx in der katholischen Soziallehre?" (403–417) zum Streit mit mir an, ob die Enzyklika „Quadragesimo anno" die Erkenntnis und das Anerkenntnis der Klassengesellschaft aus *Franz von Baader* geschöpft habe, der „die Marxsche Analyse bis ins Detail vorausnahm" (so Meßner 416), *oder* ob das kirchliche Lehramt erst, *nachdem Marx* diese Erkenntnisse „in einer politisch wirksamen Weise formulierte" (so der Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft" in Ziff. 1.5.1), sich veranlaßt gesehen habe, Begriffe wie Klasse und Klassenkampf sich zu eigen zu machen und zwischen Klassenkampf im verwerflichen (Marxschen) und einem nicht nur vertretbaren, sondern sogar *gebotenen* Sinn zu unterscheiden. Gewiß wäre es für die Kirche rühmlicher, wenn es dazu nicht erst des Anstoßes durch Marx bedurft hätte. Leider hat sie das, was sie längst bei Baader hätte lernen können, tatsächlich erst von Marx gelernt; insofern möchte ich Meßners These, die kathol. Soziallehre habe „es nicht nötig, Anleihen bei Marx zu machen" (415 u. nochmals 417), leicht dahin abwandeln, sie *hätte* es nicht nötig gehabt.

Die Beiträge der Teile V „Aufgaben und Probleme der Staatsordnung" und VI „Die internationale Ordnung" greifen weit über das Thema „Kirche und Staat" hinaus. – Am Beitrag *W. Korab* über das „Staatsoberhaupt" (427–447) fällt auf, wie vorbehaltlos er sich mit der kontinentalen Begriffsbestimmung der Demokratie als „Regierung durch das Volk für das (gesamte) Volk" identifiziert (432); gerade für die parlamentarische Parteiendemokratie erscheint doch die angelsächsische Formel ‚responsible government' zutreffender. – *W. Waldstein*, „Zur Rechtsstellung der un-

geborenen Kinder" (477–513), erläutert die unterschiedliche Rechtslage, die dadurch entstanden ist, daß das bundesdeutsche Verfassungsgericht den Staat als grundgesetzlich verpflichtet erkennt, das werdende Leben im Mutterschoß auch strafrechtlich zu schützen oder auf jeden Fall nicht völlig des strafrechtlichen Schutzes zu entkleiden, wogegen das österreichische Bundesverfassungsgericht eine solche verfassungsrechtliche Pflicht des Staates *verneint*; für Waldstein hat Österreich damit aufgehört, im Vollsinn des Wortes ein Rechtsstaat zu sein.

Die Berichte von *H. Liedermann* über „Die Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) aus österreichischer Sicht" (555–577) und von *C. H. Bobleter* „Zum Dialog der Reichen und Armen der Völkergemeinschaft" (579–593) sind deswegen von besonderem Wert, weil sie aus erster Hand stammen; ersterer war Leiter der österreichischen Delegation für Helsinki, letzterer vertritt Österreich diplomatisch bei der OECD.

Den Schluß des sehr bunt zusammengesetzten Bandes bilden eine Würdigung der Aufgabe des Politikers in abstracto und der politischen Laufbahn Eckerts in individuo (597–601) sowie sein Lebenslauf (603–607).

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

Gläßer, Alfred, Kirche kontra Gesellschaft? Beitr. z. Theol. u. Soziol. der Kirche (Eichstätter Studien, NF, Bd. 11). 8° (XIV u. 320 S.) Kevelaer 1976, Butzon & Bercker. – Der Obertitel weckt falsche Erwartungen; der Untertitel bezeichnet den Inhalt des Buches zutreffend. Behandelt wird eine Fülle ekklesiologischer Fragen, die sich auf die juridische und soziologische Struktur der Kirche und im Zusammenhang damit hinsichtlich ihres Verhältnisses zur „Welt", insbesondere zum Staat, beziehen. – Diese Fülle von Fragen, die mehr oder weniger alle durch das vom 2. Vat. Konzil erarbeitete Selbstverständnis der Kirche angeregt oder von neuem aufgerollt worden sind, macht die Stärke, aber auch die Schwäche des Buches aus. Sie machen das Buch interessant; nachdem man eine allerdings nicht unbeträchtliche Durststrecke hinter sich gebracht hat, fesseln die angeschnittenen Fragen so sehr, daß man sich nur schwer losreißt; das ist die Stärke des Buches. Seine Schwäche aber ist, daß so viele und so schwierige Fragen unmöglich auf 311 Buchseiten wirklich aufgearbeitet sein können; eine Generation von Theologen in Zusammenarbeit mit Vertretern der Sozial- und Humanwissenschaften hat daran gerade genug zu tun. – In Kap. V „Theologie des Kirchenrechts – Stand und Hoffnung" (73–166) übernimmt G. von Mörsdorf das Kirchenrecht als „theologische Disziplin mit juristischer Methode". Soll damit mehr ausgesagt sein als mit der Aussage, Staatsrecht sei eine Staatswissenschaft mit juristischer Methode, dann wäre dies zu verdeutlichen. Und worum geht es letzten Endes in der Auseinandersetzung mit dem von *R. Sohm* „der Kirchenrechtswissenschaft eingepflanzten Stachel" (128)? Solange nicht eindeutig klargestellt ist, was man unter „Recht" versteht, redet man aneinander vorbei, denn unverkennbar bedeutet „Recht" nicht nur bei evangelischen, sondern auch bei katholischen Autoren *sehr* Verschiedenes; G. selbst spricht einmal vom „Recht im eigentlichen und tiefsten Sinn" (294); was ist das? – Erst mit Kap. VI „Kirche und Welt" (167 ff., also *nach* Mitte) beginnt das eigentliche Thema des Buches. Der Anklang an die Überschrift der Pastoralkonstitution des 2. Vat. Konzils „über die Kirche in der Welt von heute" ist unüberhörbar. Während aber von der Pastoralkonstitution gesagt werden konnte, sie habe das Thema „Kirche und Staat" abgewandelt zu „Kirche und Gesellschaft" verbleibt G. in der Hauptsache bei „Kirche und Staat". Verglichen mit den Ausführungen zu Luthers Zwei-Reiche-Lehre sind die Probleme der pluralistischen Gesellschaft und die Beziehungen zwischen ihr und dem Staat wie auch zwischen ihr und der Kirche viel zu knapp behandelt. – Kernstück des Buches sind die Kap. VIII „Fragen der Soziologie an die Theologie" (197–238) und IX „Versuch einer Antwort" (239–258); leider ist die Antwort nicht so präzis, wie ihre im Verhältnis zu den Fragen auffallende Kürze erwarten läßt. Schade, daß diese Kapitel im Fachchinesisch der Soziologen und Systemtheoretiker geschrieben sind; hätte G. sie in eine für Normalverbraucher verständliche Sprache übersetzt und auf diese Weise die heute so bedeutsamen Probleme auch interessierten Seelsorgern nahegebracht, wäre der Nutzen bestimmt größer. Schade auch, daß G. sich nicht auf dieses *eine* Thema beschränkt und es genauer ausgeführt hat; dafür hätte er viel Interesse gefunden. – Das Schlußkapitel mit der Überschrift „XI. Marsch ins Getto"

(271–306) gibt Rätsel auf. Nicht ersichtlich ist, was G. unter „Getto" versteht oder wie er es sich vorstellt; noch weniger, worin er dessen Gefahren sieht, *was* er abwenden will und *welche* Maßnahmen er dazu in Aussicht nimmt. – Mit Akribie erörtert er die Bedeutung des in „Lumen gentium" und in „Gaudium et spes" gebrauchten Terminus „autonom" (292 ff.). Dabei kommt er zu dem Ergebnis, GS greife im Ausdruck fehl; die Kirche müsse nicht Autonomie, sondern nach Leo XIII. „Immortale Dei" (DS 3168) Souveränität beanspruchen. Das Konzil, *obwohl* in seiner Vorstellung vom Staat hinter „Pacem in terris" *zurückgefallen,* wollte aber gerade dies *vermeiden* und hat deswegen – unbestreitbar *un*technisch – von Autonomie gesprochen; die gleiche Freiheit gestattet sich auch G. selbst an anderen Stellen seines Buches. – Von „Kirche *kontra* Gesellschaft" mit oder ohne Fragezeichen war nirgends die Rede; um so mehr von Kirche *in* der Gesellschaft und *für* die Gesellschaft oder richtiger die „Welt". O. v. Nell-Breuning, S. J.

Mikat, Paul, Religionsrechtliche Schriften. Abhdlgn. zum Staatskirchenrecht und Eherecht, hrsg. v. *Josef Listl* (Stkr Abhdlgn., Bd. 5). 1. u. 2. Halbbd.: Gr. 8° (zus. 1166 S.) Berlin 1974, Duncker & Humblot. – Paul Mikat vereinigt in seiner Person den Juristen, den Historiker und den Theologen; in allen Beiträgen dieser beiden (Halb-)Bände kommen diese drei Eigenschaften zum Tragen, je nach dem Thema naturgemäß bald mehr die eine oder die andere. – Nach einer umsichtigen Einführung durch den Herausgeber, der sich durch diese Sammlung der an sehr verschiedenen Stellen veröffentlichten Aufsätze und Reden ein echtes Verdienst erworben hat, bringt der 1. Halbband Beiträge staatskirchenrechtlichen Inhalts. Der erste ist aus einem von G. J. Ebers (1958) hinterlassenen Ms erwachsen und läßt daher Mikats eigene Sicht hinter derjenigen von Ebers noch ein wenig zurücktreten; daß M. hier „bestrebt war, den Auffassungen von Prof. Ebers in dankbarer Überlieferung Rechnung zu tragen" (29), dürfte bei der weitgehend übereinstimmenden Grundhaltung beider zu keinem sacrificium intellectus geführt haben. Dieser im „Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte", hrsg. Bettermann, Nipperdey, Scheuner 1960 erschienene Beitrag ist heute noch so lesenswert wie damals. – Von den übrigen Beiträgen allgemeiner Art seien besonders hervorgehoben „Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht" (217–235), „Kirche und Staat" (265–301, übernommen aus „Sacramentum mundi" II. 1294–1326, mit sehr reichhaltigen Lit.-Angaben), „Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche" (331–376) und „Die religionsrechtliche Ordnungsproblematik in der Bundesrepublik Deutschland" (377–401), letztere beide aus „Handbuch des Staatskirchenrechts", hrsg. E. Friesenhahn und U. Scheuner, 107–141 bzw. 143–187. – Von den Einzelfragen dürften besonderes Interesse beanspruchen „Grundfragen des staatlichen Kirchenaustrittrechts" (483–514), „Kirchliche Streitfragen vor den Verwaltungsgerichten" (515–546) und „Tendenzbetrieb und Betriebsverfassung" (587–607). Letzterer Beitrag behandelt sorgfältig und genau die den Tendenzbetrieben bereits im BVG 1952 eingeräumte, in § 118, Abs. 1 BVG 1972 geringfügig abgewandelte betriebsverfassungsrechtliche Sonderstellung; dagegen ist der ebendort Abs. 2 verfügte Ausschluß „der Religionsgemeinschaften und ihrer karitativen und erzieherischen Einrichtungen unbeschadet der Rechtsform" aus dem Anwendungsbereich dieses Gesetzes nur ganz am Rande erwähnt; die schwierigen damit verbundenen Rechtsfragen sind nicht einmal angedeutet. Das ist um so bedauerlicher, als der gleiche Fragenbereich auch im „Handbuch des Staatskirchenrechts", hrsg. Friesenhahn-Scheuner (s. ThPh 50 [1975] 582–587) ausgefallen ist; allerdings entspricht diese Stoffbegrenzung genau der Überschrift des Beitrags, der sich wie der Bericht eines parlamentarischen Ausschusses liest; in einem Sammelband „religionsrechtlicher Schriften" muß sie nichtsdestoweniger befremden. – Der 2. Halbband bringt zunächst „rechtstheologische und rechtshistorische Abhandlungen", darunter gleich zwei, die sich mit dem 1. Clemensbrief befassen: „Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefs" (719–572) und „Zur Fürbitte der Christen für Kaiser und Reich im Gebet des 1. Clemensbriefs" (829–845); beide Beiträge eröffnen interessante Einblicke in Leben und Geschichte des frühen Christentums. – Das geschichtlich bedeutsamste Thema behandelt der Beitrag „Römische Kurie und Westfälischer Friede" (753–788); leider setzt M. hier beim Leser etwas zu viel Kenntnis der Reformationsgeschichte, des Dreißigjährigen

Krieges und der in dieser Zeit eine Rolle spielenden Persönlichkeiten voraus. – Eine zweite Gruppe von Beiträgen dieses Halbbandes behandelt Fragen des Eherechts. Deren erste Untergruppe enthält Beiträge zur Geschichte, aus denen die sehr instruktive und derzeit aktuelle Reihe von 4 Beiträgen „rechtsgeschichtlicher und rechtspolitischer Erwägungen zum Zerrüttungsprinzip" (915–1014) hervorgehoben seien. Die Beiträge der zweiten Untergruppe nehmen Stellung zu Fragen des geltenden Ehe- und Familienrechts. Den Abschluß bildet eine Bundestagsrede Mikats vom 13. 10. 1971 zum Regierungsentwurf eines ersten Gesetzes zur Reform des Ehe- und Familienrechts (1129–1142); was M. in dieser Rede über die Utopien und deren Geschichte sagt (1131), mag einen Fingerzeig zum Verständnis der nicht ohne weiteres verständlichen Hochschätzung geben, die Paul VI. in „Octogesima adveniens" Ziff. 37 den Utopien entgegenbringt. – Das 16 S. (1143–1158) umfassende Sachverzeichnis zeugt nicht nur von dem reichen Sachgehalt des Doppelbandes, sondern auch von der gewissenhaften Sorgfalt, mit der J. Listl als Herausgeber gewaltet hat. O. v. Nell-Breuning, S. J.

4. Philosophie- und Geistesgeschichte

Snell, Bruno, Die Entstehung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen (4., neubearb. Aufl.). Gr. 8° (334 S.) Göttingen 1975, Vandenhoeck & Ruprecht. – Schon bei der 3. Aufl., die 1955 noch in Hamburg (Claassen) erschien, hieß es: „neu durchgesehen und nochmals erweitert". Nun ist das berühmte Werk in neubearbeiteter Form an einen anderen Verlag übergegangen. Da es in ds. Zschr. in seiner 3. Aufl. schon ausführlich vorgestellt worden ist (vgl. K. Ennen, Schol 31 [1956] 249–250), so darf sich der Rez. auf das Neue beschränken. S. faßt die Veränderung der 4. Aufl. S. 12 so zusammen: „Im einzelnen ist sehr viel geändert, zumal in dem ältesten Stück (Kap. XII); im wesentlichen neu geschrieben ist für die 4. Auflage das IX. Kapitel über die Entstehung des geschichtlichen Bewußtseins und das XIII. über das Symbol des Weges; ein Epilog versucht, auf einige Punkte der Diskussion einzugehen, die sich an die früheren Auflagen geknüpft hat. Auch die Anmerkungen nehmen oft (wiewohl unzulänglich) auf neuere Literatur Bezug. Gestrichen habe ich das XVIII. Kapitel (‚Wissenschaft und Dogmatik') und das XIX. ‚Geistesgeschichte als Wissenschaft')." – Gehen wir vom IX. Kap. aus. S. zeigt, daß die griechische Auffassung von der Geschichte „sich grundsätzlich von der jüdischen Historiographie (unterscheidet), für die Gott das Geschehen auf ein bestimmtes Ziel hinführt. Auch die Römer haben seit dem frühen Dichter Naevius und seit Vergil gemeint, daß die Geschichte ein Ziel kennt, nämlich die Herrschaft Roms über die Welt. Griechische Geschichtsschreibung bleibt frei von solchen teleologischen Deutungen; nur auf dem begrenzten Gebiet der Zivilisation und einer verhältnismäßig einfachen Technik haben die Alten, dem Prometheus-Mythos folgend, an einen gewissen Fortschritt geglaubt . . .; so ist die Historiographie auch den hier lauernden Gefahren entgangen: der Ideologie, Utopie, Intoleranz." Es wäre interessant, damit die Reichskirchen-Idee Konstantins in der Form, wie Eusebius von Caesarea sie darstellt, zu konfrontieren. Bei heute vielfach anzutreffendem Mißtrauen von Theologen gegenüber der Rolle des Griechentums in der Deutung des christlichen Glaubens bekommen verschiedene Kapitel neue Aktualität, so besonders XI: „Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie; Der Weg vom mythischen zum logischen Denken" (178–204); XII: „Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen". S. geht als Philologe an dieses Thema heran und blickt auf die Sprache als Vehikel des menschlichen Geistes und Mittel der Erkenntis. „Dies Verhältnis der Sprache zur wissenschaftlichen Begriffsbildung läßt sich, streng genommen, nur am Griechischen beobachten, da nur hier die Begriffe organisch der Sprache entwachsen sind: Nur in Griechenland ist das theoretische Bewußtsein selbständig entstanden, nur hier gibt es eine autochthone wissenschaftliche Begriffsbildung – alle anderen Sprachen zehren hiervon, haben entlehnt, übersetzt, das Empfangene weitergebildet. Die Leistung der Griechen hat die anderen Völker über ihre Eigenentwicklung hinaus gefördert" (205). Wie hat die griechische Sprache und Kultur den Christen dazu verholfen, das ihnen Eigene in den „Griff" zu bekommen und ihr Selbstverständnis auszudrücken? Kap. XII gibt viel Anregung zum

Nachdenken über diese Frage, ohne selber darauf einzugehen. Eine grundsätzliche Besinnung ist Kap. XIV: „Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen" (231–243). Dies ist ja ein sehr modernes Thema. S. betont, daß nicht die Philosophie die „Menschlichkeit" bei den Griechen entdeckt habe; ihre schönste Ausprägung habe sie vielmehr in den Komödien Menanders gefunden (235). Ein berühmter Satz des Dichters: „Etwas wie Anmutiges ist der Mensch, wenn er Mensch ist" (fr. 484 Kö.; zit. S. 236), klingt immer noch aktuell. Er läßt verstehen, daß die Komödien des Menander durch die Bearbeitungen des Plautus und Terenz „das gesellschaftliche Leben Europas weitgehend geformt (haben)" (ebd.). Doch macht S. auf etwas anderes aufmerksam, was jene Einseitigkeit ins Licht zu stellen vermag, die heute leicht mit der Betonung des „Menschwerdens" gegeben ist. Richtpunkt der Suche der Griechen nach Recht, Wahrheit und Schönheit sei nicht „Bildung" und „Menschlichkeit" in sich, sondern „das Ewige, das die Griechen entdeckt haben, das sich ihnen offenbart hat" (243). Es ist interessant, daß ein anderer großer Kenner der griechischen Philosophie, *A. Hilary Armstrong*, angesichts des heutigen Anthropozentrismus der Theologie und der Säkularisierungstendenzen im Blick auf Plotin davor warnt, daß christliche Theologen allzusehr nach Ent-Hellenisierung rufen und jene Bedeutsamkeit der Griechen vergessen, die eben in dieser Entdeckung des Ewigen und im unruhigen Streben danach liegt. Vgl. *ders.*, Man in The Cosmos. A study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity, in: Romanitas et Christianitas, Studia Iano Henrico Waszink ... oblata (Amsterdam–London 1973) 5–13.

Mit Recht betont S., daß die „humane und die divine Nachfolge der Griechen" einander nicht ausschließen (243). Wieviel mehr gilt dies von der Nachfolge Christi. – Nur in Essays wollte S. die ihn in diesem Buch beschäftigenden Probleme entfalten, ohne historische oder systematische Vollständigkeit anzustreben. Aus der Reaktion darauf meint er eine gewisse Verwirrung feststellen zu können, weil sich in seinen Untersuchungen immer wieder zwei Aspekte verflechten würden: einmal die Annahme einer durch die Geschichte hindurchgehenden Tendenz, dann aber die Absicht zu verdeutlichen, „wie diese Entwicklung dadurch zustande kommt, daß einzelne immer wieder Neues entdecken" (283). Die allgemeine Tendenz sei der Weg vom „Mythos zum Logos", die „Aufklärung" bei den Griechen, der „Fortschritt des Bewußtseins" (Hegel). Was einzelne Personen für die „Entdeckung des Geistes" gewirkt haben, können wir, so betont S., nur durch Text-Interpretationen feststellen (286). Er begründet sein Eintreten für den Aspekt der „Entdeckung" aus dem Sachlichen, damit nämlich, daß die Griechen etwas entdeckt hätten, das für die Folgezeit bis zu uns her von grundsätzlicher Bedeutung sei, und aus dem Methodischen: es ließe sich ein zunehmendes Wissen exakt nachweisen; es lasse sich zeigen, wo der einzelne Dichter oder Prosaiker ein Ungenügen an dem Bestehenden empfand und wie er Probleme durch neue Einsichten zu lösen suchte (287). Wenn S. seine These von der Entdeckung des Geistes durch die Griechen verteidigen muß, so tut er dies mit dem Hinweis, „daß die Griechen die Grundfunktion des Geistes als erste erkannt haben: wie er Ursprung sein kann von Erkennen, Fühlen und eigenem Handeln. Damit begriffen sie den Geist als Gegensatz zum Körper. Daß Spätere all dies vertieft haben, daß wir es weiter vertiefen können, sollte den Griechen nicht den Entdecker-Ruhm nehmen ..." (291). – Im Blick auf den großen Reichtum dieses Buches möchte man nur wünschen, daß bei der heutigen Unruhe auf der Suche nach Neuem die Kontinuität hin zu diesen großen Ursprüngen nicht verloren gehe, die S. ausgezeichnet analysiert. A. Grillmeier, S. J.

Martin, Gottfried, Platons Ideenlehre. Gr. 8° (296 S.) Berlin 1973, de Gruyter. – Dieses in seiner klaren Sprache, überlegenen Zurückhaltung und nüchternen Ausgewogenheit meisterhafte Buch möchte kein Gesamtbild Platons entwerfen, sondern sich auf die wissenschaftstheoretische Bedeutung der Ideenlehre konzentrieren (268). Es ist bestimmt durch die Kontroverse zwischen Platonismus und Nominalismus. Die Arbeit läßt deutlich werden, daß eine philosophische Platoninterpretation ohne Kenntnis der logisch-mathematischen Grundlagenforschung heute nicht mehr möglich ist. M. wendet sich gegen einen naiven Platonismus, nach dem die Ideen intuitiv erschaut werden (47 f.; 245).

Vielmehr habe, „im Ganzen gesehen ... für Platon der Logos die entscheidende Bedeutung für die Ideenlehre" (48). Der Logos führt nach der Interpretation des Verf. jedoch nicht zu einem geschlossenen, darstellbaren System. „Die Ideenlehre ist kein Dogma, sondern eine Methode" (269). Die platonischen Dialoge seien nichts als möglicher und zugleich notwendiger Anstoß (251). Zu „jeder Darstellung muß man die Erklärung Platons hinzunehmen, daß eine solche Darstellung nicht möglich ist" (252). Von dieser Position her betont M. gegenüber H. J. Krämer und K. Gaiser die Bedeutung der Dialoge für die platonische Philosophie; er zweifelt an der Möglichkeit der von diesen Autoren versuchten Rekonstruktion der esoterischen Lehre Platons (35; 251). Nach M. hat Platon selbst gesehen, daß die Ideenlehre in Aporien führt, von denen Platon selbst vermutet habe, daß sie unlösbar sind. M. sieht deshalb im Anschluß an Hegel in Platon einen Dialektiker. Diese Dialektik sei jedoch „nicht einmal eine Dialektik im Sinne Hegels ..., die die Gegensätze aufhebt. Sie ist vielmehr ... eine Dialektik, die Hegel mit Recht eine negative Dialektik nennt. Diese negative Dialektik versöhnt nicht die Gegensätze, indem sie ihre Notwendigkeit versteht, sondern sie läßt die Gegensätze unvermittelt nebeneinander stehen" (237 f.). – Ergibt sich aber daraus, daß Platons Ideenlehre in Antinomien führt, nicht die Richtigkeit des Nominalismus? M. versucht zu zeigen, daß die Einwände gegen die Ideenlehre jeden logischen und ontologischen Standpunkt treffen. Ebenso wie gegen den naiven Platonismus wendet er sich gegen den naiven Nominalismus, wie ihn z. B. der Wiener Kreis vertreten habe (252). Dagegen sieht er in einem echten Nominalismus, wie er besonders von Goodman vertreten werde, und in einem echten Platonismus „Möglichkeiten der Philosophie ..., von deren gegenseitigem Verhältnis wir freilich noch keine rechten Vorstellungen haben" (253). –

Der erste der beiden Teile des Buches „Die Ideenlehre" (5–123) legt die Voraussetzungen der in Tl. II „Die Reflexion auf die Ideenlehre" (127–271) vorgetragenen Interpretation dar. Es seien nur einige besonders wichtige Thesen genannt: Zusammen mit Cornford, Ross, Friedländer u. a. ist M. der Ansicht, daß die Kritik der Ideenlehre im ersten Teil des „Parmenides" sich gegen die von Platon selbst in den großen Ideendialogen der Reifezeit vorgetragene Ideenlehre richtet (30; 150 f.); ebenso sei die Auseinandersetzung mit den Ideenfreunden im „Sophistes" (248 A) eine Selbstkritik (30 f.; 153 f.). Dennoch habe Platon auch in den späten Dialogen sich nicht von der Ideenlehre abgewandt. M. stützt sich dafür auch auf den 7. Brief, den er für echt hält (31–36). Es ist M.s besonderes Anliegen, „die Bedeutung der im Parmenides und Sophistes auftretenden Reflexion deutlich zu machen" (37). Eine zusammenfassende Darstellung der logischen Begründung der Ideenlehre finde sich in den Dialogen nicht. Der Verf. orientiert sich deshalb an Met. I 9, wo Aristoteles, der nach M. einer der besten Kenner der geschriebenen und ungeschriebenen Lehre Platons ist (135), drei Beweisgänge darstellt und kritisiert, die M. dann auch in den Dialogen (angedeutet) findet: 1. aus den Wissenschaften; 2. aus „Einheit über Vielheit"; 3. daraus, daß jedes Denken etwas denken muß (49 f.). Die Argumente aus den Wissenschaften seien die stärksten; man müsse vielleicht sogar sagen, „daß die zweitausendjährige logische, wissenschaftstheoretische und ontologische Analyse der Logik, der Mathematik und der Physik diese Bedeutung der Ideenlehre nicht vermindert, sondern eher noch verstärkt hat" (63; 50–64). Die Lehre der „Politeia" von einer und die des „Sophistes" von fünf obersten Ideen stünden miteinander in einem Widerspruch, zu dem Platon keine Stellung genommen habe (80–85). Platons Neigung zum Mythos, zur Hypostasierung und zur Personifizierung bringe eine Notwendigkeit zum Ausdruck, die für jedes Sprechen und Denken gilt (97–123). – Der Aufbau von Tl. II beruht im wesentlichen auf den beiden Hauptpunkten der aristotelischen Platonkritik: dem Chorismos- und dem Realitätsproblem. M. räumt Aristoteles ein, „daß in den vier großen Ideendialogen der Chorismos der Sache nach vorliegt" (160), und fragt, welche Bedeutung das Wort choris habe, wenn es von den Ideen und Dingen gebraucht werde. Die Auffassung, in der Kritik der Ideenlehre gehe „Aristoteles immer davon aus, daß der Chorismos bei Platon immer rein räumlich gemeint ist" (166), befriedigt nicht. M. zeigt, daß die räumliche Komponente in Platons Chorismos-Begriff auf die bis heute ungelöste Frage hinweist, ob reine Begriffe, die keinerlei Beziehung auf eine räumliche Vorstellung aufweisen, möglich sind. Er antwortet im Anschuß an Kants Schema-

tismuslehre und E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, mit Nein (167 f.). Die Einwände des „Parmenides" gegen die Methexis-Lehre entstehen dadurch, „daß das Verhältnis der Idee zu den unter ihr stehenden Dingen gesehen wird vom Verhältnis der Dinge untereinander" (172). Der Verf. zeigt, daß es auch der modernen Grundlagenforschung nicht gelungen ist, dieses Problem zu lösen. Die Frage, ob eine rein logische Deutung des Enthaltenseins möglich sei, müsse verneint werden. Denn „Enthaltensein" sei entweder selbst ein undefinierbarer Grundbegriff, oder es liege undefinierbaren Grundbegriffen sehr nahe. Diese müßten aber zumindest teilweise durch Anschauung gegeben werden. Es werde also verständlich, „daß in der Beziehung der Dinge zu den Ideen anschauliche Momente auftreten, die von dem Verhältnis der Dinge zueinander hergenommen sind" (172 f.). Die Paradoxie des Tritos Anthropos beruht auf der Selbstanwendung einer Idee auf sich selbst (z. B. „Die Idee des Schönen ist schön"). Aristoteles und Russell haben versucht, sie durch ein Verbot der Selbstanwendung aufzulösen. Dagegen wendet M. zusammen mit Whitehead ein, es gebe Begriffe, bei denen die Selbstanwendung nicht vermieden werden könne. Der Tritos Anthropos widerlege also die Ideenlehre nicht; seine Schwierigkeiten „drücken" vielmehr „jeden systematischen Standpunkt" (186; 174–187). – § 16 „Die Ousia" und § 17 „Das Sein" behandeln die „Grundfrage" der Interpretation. Beide Paragraphen kommen im wesentlichen zu demselben Ergebnis: „Zunächst haben die Ideen allein Sein und Ousia. Dann nimmt auch das Veränderliche am Sein und der Ousia Anteil" (219). Das eigentliche Ergebnis der Reflexion Platons auf das Sein der Ideen sei, daß die Seinsfrage in Aporien führe und führen müsse (220). Es sei die Frage gestattet, ob nicht doch eine weitergehende inhaltliche Bestimmung des platonischen Seinsbegriffs möglich ist. § 19 nimmt zusammenfassend zum Verhältnis Platon-Aristoteles Stellung. Mit Ross und gegen Cherniss sieht der Verf. hier mit Recht eine Kontinuität und keinen Bruch. Die aristotelische Platonkritik sei positiv zu sehen; Platon und Aristoteles stimmten überein in der Überzeugung von der Realität des Allgemeinen; die Grundfrage der aristotelischen Metaphysik „Was ist Sein?" sei bei Platon grundgelegt, ebenso die Lehren von den Transzendentalien und der Bedeutungsvielheit. – Auf die Bedeutung von Hegel für M.s Interpretation wurde bereits hingewiesen. Von den neueren Interpreten schätzt M. außer Ross vor allem Natorp. Man liest deshalb mit Spannung den § 20, der fragt, ob der Nous, mit dem die Ideen in einem „konstitutiven" Zusammenhang stehen, ein rein passives, oder, wie die neukantianische Deutung von Natorp es vertritt, ein Vermögen der Spontaneität sei. Die sorgfältig abwägende Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß der Logos „sowohl ein aktives als auch ein passives Vermögen" ist. Die Probleme, auf die Platon hier gestoßen sei, lassen sich nach der Überzeugung des Verf. nur mit den Methoden einer negativen Dialektik interpretieren (239). Der Überblick über die Bedeutung des Platonismus in Neuzeit und Gegenwart (252–268) wendet sich gegen die Behauptung, „aus der modernen Entwicklung der Logik und der Mathematik ergebe sich der Beweis des Nominalismus und die Widerlegung des Platonismus" (265). Vielmehr seien, hier beruft M. sich vor allem auf Whitehead und H. Scholz, die moderne Logik und Mathematik durchaus mit einer platonischen Grundeinstellung vereinbar (267). F. Ricken, S. J.

Platon, Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Zum 2400. Geburtstag. Eingeleitet von *Olof Gigon*, übertragen von *Rudolf Rufener*. 8° (8 Bde., insgesamt 3600 S.) Zürich 1975, Artemis. – Es ist sehr zu begrüßen, daß die Platon-Übersetzung der „Bibliothek der Alten Welt" jetzt in einer ansprechenden und stabilen Paperback-Ausgabe vollständig vorliegt. Die Bde. I–VI sind bereits früher einzeln in der „Bibliothek der Alten Welt" erschienen: Bd. I „Frühdialoge", Bd. III „Meisterdialoge", Bd. V und VI „Spätdialoge I und II" sind unveränderte (um die Register gekürzte) Nachdrucke der ursprünglichen Ausgaben (I 1960; III 1958; V 1965; VI 1969). In Bd. II „Die Werke des Aufstiegs" (zum ersten Mal 1948 erschienen) und Bd. IV „Der Staat" (1950) sind die früheren Einleitungen von *Gerhard Krüger* durch neue von *O. Gigon* ersetzt. Die Übersetzung der „Gesetze" in Bd. VII stammt aus dem Nachlaß von *R. Rufener;* sie wurde von Gigon überarbeitet. An die Stelle der Register der einzelnen Bände ist das in Bd. VIII vorliegende Begriffslexikon getreten; leider enthält der Band kein Namenverzeichnis. In der Anordnung der

Dialoge überrascht, daß der „Kratylos", der im allgemeinen als ein Dialog der Übergangszeit gilt (so auch O. *Gigon*, Platon, in: Lexikon der Alten Welt [Artemis 1965] S. 2366), unter den Spätdialogen aufgeführt wird. Gigon versucht das in der Einleitung zu Bd. V (XLVIII f.) durch sachliche Gemeinsamkeiten zu rechtfertigen. Die sehr flüssig geschriebenen Einleitungen zeichnen sich dadurch aus, daß sie, ohne sich in Einzelheiten der Fachdiskussion zu verlieren, einen Einblick in wesentliche Fragen der Platonforschung geben. Sie informieren über die Datierung der Dialoge und andere literarische Fragen, geben zusammenfassende Charakterisierungen der verschiedenen Epochen des platonischen Schrifttums und einen kurzen Überblick über die Fragestellung der einzelnen Dialoge. Besonders dankbar wird der Leser für die Analysen der Dialoge sein. Gegenüber einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung des platonischen Werkes ist G. zurückhaltend; er vertritt eher einen unitarischen Standpunkt: Jeder Dialog Platons ist „nur in einem begrenzten Umfang autark; er ist auch ein Teil in einem Gesamtsystem des Denkens, das schon zur Zeit des Laches dem Verfasser zwar nicht in seiner abgeschlossenen Ganzheit, aber doch in einigen seiner entscheidenden Intentionen vor Augen gestanden hat" (Bd. V S. VIII). Diese unitarische Auffassung ermöglicht und rechtfertigt ein Unternehmen, wie es das von Gigon und *Laila Zimmermann* verfaßte Begriffslexikon (Bd. VIII) darstellt. In etwa 100 Stichworten wird hier versucht, „in lesbarer Form über die Philosophie Platons im ganzen zu orientieren" (Bd. VIII S. 5). Dem Lexikon gehen Prolegomena voraus (9–37), die einiges aus den Einleitungen zusammenfassen und einen Fixpunkt bilden sollen, auf den die verschiedenen Artikel des Lexikons immer wieder bezogen sind. Sie fragen nach dem historischen Ausgangspunkt der Philosophie Platons, nach Platons Verhältnis zum Staat, zur überlieferten Religion und zur vorsokratischen Naturphilosophie; Platons literarische Eigenart, sein Spiel mit dem Leser, wird herausgestellt; abschließend ist die Frage behandelt, „ob Platon geglaubt hat, daß der vollkommene Mensch und der vollkommene Staat, wie er ihn sah, in der geschichtlichen Welt wirklich werden könnten" (27). Die einzelnen Artikel zeichnen sich durch den Mut zur philosophischen Interpretation, ihre Geschlossenheit und ihre klare Sprache aus. Wo es erforderlich ist, werden Verbindungen zu den Vorsokratikern auf der einen und zu Aristoteles und der hellenistischen Philosophie auf der anderen Seite hergestellt. Wo es vom Platontext her möglich war, sind am Ende des Artikels Hauptstellen angegeben. F. Ricken, S. J.

Seeck, Gustav Adolf (Hrsg.), Die Naturphilosophie des Aristoteles (Wege der Forschung, 225). 8° (XXIII u. 426 S.) Darmstadt 1975, Wissenschaftl. Buchges. – Seit Galilei herrscht bei den Naturwissenschaftlern die Ansicht, Aristoteles habe nach den zukunftsweisenden Ansätzen des Atomismus und des platonischen „Timaios" den Fortschritt der Wissenschaft um 2000 Jahre verzögert. Man wirft ihm vor, er habe die quantitativ-mathematische Theorie der Atomisten und des „Timaios" durch eine qualitative Physik ersetzt; seine anthropomorphe Naturbetrachtung habe nach Zwecken anstatt nach Ursachen gefragt; seine Methode sei apriorisch und dogmatisch, nicht empirisch und induktiv. Für die aristotelische Biologie hat das 19. Jh. dieses Urteil revidiert; man entdeckte, „daß die zoologischen Schriften des Aristoteles ... empirisches Material enthielten, das man sich erst neu aneignen mußte" (XVIII). – Die im vorliegenden Band vereinigten Arbeiten von Philologen, Philosophen und Wissenschaftshistorikern geben dem Leser die Möglichkeit, sich ein differenziertes Urteil über die Berechtigung dieser communis opinio zu bilden. Tl. I (3–76) umfaßt Interpretationen, „die für einzelne Gebiete eine Gesamtschau bieten oder den Nachweis der ... Einheit führen wollen" (XII); Tl. II (79–171) behandelt philologische Fragen; Tl. III (175–347) versucht ein Gespräch zwischen Aristoteles und der heutigen Wissenschaft; Tl. IV (351–399) bringt Arbeiten, die eine analytische Gegenposition zu den unitarischen Interpretationen von Tl. I darstellen. Der Band schließt mit einer umfangreichen und sorgfältig gegliederten Bibliographie (ab 1960) (401–419) und einem Index (421–426). – Daß die Charakterisierung der aristotelischen Naturphilosophie durch die moderne Naturwissenschaft nicht grundsätzlich verfehlt ist, zeigen die immanenten Interpretationen von *A. Mansion* (die Conclusion seiner Introduction à la physique aristotélicienne, 1946) (29–38), *I. Düring* (Aristotele's

Method in Biology, 1961) (49–58) und *J. Moreau* (Kap. VIII aus: Aristote et son école, 1962) (59–76) in *Teil I.* Mansion zeigt, daß die qualitative und teleologische Naturbetrachtung des Aristoteles durch die Dominanz des Eidos bedingt ist. Moreau macht deutlich, in welchem Ausmaß die aristotelische Kosmologie von ontologischen Prämissen abhängt. Wie sehr die Beurteilung der aristotelischen Biologie sich gewandelt hat, zeigt ein Vergleich zwischen *D'Arcy W. Thompson* (Die Naturwissenschaft des Aristoteles, 1921) (3–28), der noch die Hochschätzung des 19. Jhdts. für die empirischen Leistungen der aristotelischen Biologie teilt, und *Düring*, der anhand einer Interpretation von De part. animalium 639 b 30–640 a 2 nachweist, daß Aristoteles „die Naturwissenschaft ... als eine theoretische, nicht als eine empirische Disziplin ansah" (58). Dürings Ergebnis wird ergänzt durch *H. Cherniss* (Kap. V aus: Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy) (175–188), der die Methode untersucht, mit der Aristoteles die naturwissenschaftlichen Auffassungen der Vorsokratiker kritisiert. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Aristoteles sich dabei nur in beschränktem Ausmaß auf empirische Beobachtungen beruft und daß selbst in diesen Fällen die Beobachtungen des Aristoteles denen seiner Vorgänger keineswegs immer überlegen sind. – Bestätigt also der Band das Urteil, daß die aristotelische Naturphilosophie „nichts als ein störendes Hindernis auf dem Weg der eigentlichen Wissenschaft" (XIII) gewesen ist? Der Leser wendet sich mit dieser Frage an den zentralen *Teil III*, der Arbeiten zu bringen verspricht, „die Aristoteles aus der Sicht der seither fortgeschrittenen Naturwissenschaft sehen und ihn sozusagen daran messen" (XXII). Dieser Teil ist insofern enttäuschend, als von seinen zehn Beiträgen nur drei dieses Versprechen einlösen. Nach *W. Wieland*, Das Kontinuum in der aristotelischen Physik (§ 17 aus: Die aristotelische Physik, 1962 ²1970) (251–300) gehört die Kontinuitätslehre zu den Teilen der aristotelischen Physik, „die von den Begründern der modernen Naturwissenschaft niemals bekämpft oder auch nur in Frage gestellt worden sind". Das Problemniveau dieser Lehre sei „auch in der Mathematik höchstens in den Grundlagenforschungen dieses Jahrhunderts ... wieder erreicht" worden (252). Ansätze der modernen Mathematik bei Aristoteles nachzuweisen ist das Anliegen von *M. Dehn*, Raum, Zeit, Zahl bei Aristoteles vom mathematischen Standpunkt aus (1936) (199–218). *R. A. Horn*, Die Chemie des Aristoteles (1966) (339–347), führt das Fehlen dieser Wissenschaft bei Aristoteles letztlich auf die metaphysische Anlage der Griechen zurück, die es „zu eilig" hatten, „aus den Problemen, die als Grundlage einer chemischen Wissenschaft hätten dienen können, ontologische Fragen des Entstehens und Vergehens zu machen" (346). Horn kommt jedoch zu einer im ganzen positiven Bewertung des Einflusses der aristotelischen Naturphilosophie: Daß es den Griechen nicht gelang, die Grundlage für eine wissenschaftliche Chemie zu schaffen, hatte die Entstehung der Alchemie zur Folge. „Wo die Herausforderung der aristotelischen Lehre fehlte, fand die betreffende Disziplin, wie die Geschichte der Chemie zeigt, ihren Ausgangspunkt nur spät, und ihre Geburt als moderne Wissenschaft wurde dementsprechend verzögert" (347). Der für den Naturwissenschaftler verlockende Versuch von *K. v. Fritz*, die Teleologie des Aristoteles (Teleologie bei Aristoteles, 1961) (243–250) als „Erfahrungstatsache" zu interpretieren, dürfte dem Aristoteles-Text wohl schwerlich gerecht werden. *W. Kullmann*, Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles (1965) (301–338), vergleicht anhand von De caelo I und II die angewandte Methode des Aristoteles mit dessen Methodenlehre. Diese wertvolle Untersuchung bleibt jedoch aristoteles-immanent. – *Teil II* bringt mit *H. D. P. Lee*, Ortsnamen und die Entstehungszeit der biologischen Schriften des Aristoteles (1948) (79–92), einen Beitrag zur entwicklungsgeschichtlichen Fragestellung. *P. Moraux*, Einige Bemerkungen über den Aufbau von Aristoteles' Schrift ‚De caelo' (1949) (93–106), und *O. Regenbogen*, Bemerkungen zur ‚Historia animalium' des Aristoteles (1961) (107–113), behandeln Fragen der Komposition. Wichtig für die aristotelische Elementenlehre ist *H. B. Gottschalk*, Die Verfasserschaft von ‚Meteorologica' Buch IV (1961) (114–138). Der Verf. nimmt an, daß es sich bei diesem Buch um „eine gründliche Überarbeitung eines aristotelischen Werkes durch einen Schüler des Theophrast, unter Verwendung seiner Ergebnisse in Chemie und Mineralogie" handelt (137). Den Zusammenhang von philosophischer und biologischer Terminologie untersucht *D. M. Balme*, Genos und Eidos in der Biologie des Aristoteles (1962) (139–171). –

Aus den Beiträgen von *Teil IV* sei *G. A. Seeck*, Leicht-schwer und der Unbewegte Beweger (1969) (391–399), herausgegriffen. Der Verf. sieht bei Aristoteles einen Widerspruch zwischen dem Physis-Begriff und der Lehre vom unbewegten Beweger, den er entwicklungsgeschichtlich aufzulösen versucht. In der Entwicklung vom unbewegten Beweger zu einem „umfassenden und klaren Physisbegriff" werde die Spekulation durch die Empirie ersetzt (398). – Der Band läßt deutlich werden, daß die aristotelische Naturphilosophie weithin auf ontologischen Voraussetzungen beruht, die die moderne Naturwissenschaft nicht mehr teilt. Aber gerade deshalb kann sie für die moderne Naturwissenschaft Anstoß sein, sich über die ontologischen Positionen, von denen sie selbst ausgeht, klar zu werden. F. Ricken, S. J.

Smith, Andrew, Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. Gr. 8° (XVIII u. 173 S.) Den Haag 1974, Nijhoff. – Diese unter der Leitung von W. Theiler und A. H. Armstrong entstandene Dissertation versucht, Porphyrios in die Entwicklung des Neuplatonismus zwischen Plotin auf der einen und Jamblichos und Proklos auf der anderen Seite einzuordnen. Die Situation der Forschung wird vom Verf. in der Einleitung folgendermaßen skizziert: *J. Bidez* sah in Porphyrios einen in jeder Hinsicht unoriginellen Denker. Dieses Urteil wurde korrigiert durch *H. Dörrie* und vor allem durch *P. Hadot*, der in Porphyrios den Verfasser des anonymen neuplatonischen Parmenideskommentars sieht und dadurch dessen Bedeutung als Metaphysiker hervorhebt. Mit Hadots These setzt der Verf. sich nicht auseinander. Seine Arbeit beschränkt sich vielmehr auf das traditionelle Corpus, und zwar auf dessen zentrales Thema: den Aufstieg und die Erlösung (soteria) der Seele. – Tl. I vergleicht die Seelenlehre des Porphyrios mit der Plotins. Behandelt werden das Leib-Seele-Problem, der Aufstieg der Seele zu den höheren Hypostasen und die eschatologischen Vorstellungen beider Denker. Tl. II fragt nach der Stellung des Porphyrios zu den religiös-magischen Vorstellungen und Praktiken des späteren Neuplatonismus. Der Verf. klärt dazu zunächst den Begriff der Theurgie bei Jamblichos und Proklos, um ihn dann der Auffassung des Porphyrios und Plotin gegenüberzustellen. Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß Porphyrios entscheidend durch das methaphysische Denken Plotins bestimmt ist. Zu einer Theologie werde der Neuplatonismus erst unter Jamblichos. Porphyrios sehe jedoch, daß Plotins Mystik nur ein für wenige gangbarer Weg zur Erlösung ist. Sein Anliegen, einen Weg für alle zu suchen, veranlasse ihn, religiös-magische Elemente in den Neuplatonismus aufzunehmen. Ursache dafür, daß diese Integration ihm mißlingt, sei seine starke Abhängigkeit von der Philosophie Plotins. Die dann durch Jamblichos vollzogene Synthese zeichne sich gegenüber Porphyrios aus durch einen geläuterten Begriff der religiös-magischen Praxis der Theurgie und Elemente echter plotinischer Mystik.
F. Ricken, S. J.

Warkotsch, Albert, Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien (Texte in Übersetzungen). Gr. 8° (XXIII u. 548 S.) Paderborn 1973, Schöningh. – Diese umfangreiche Textauswahl möchte die Anschauungen der Patristik über die antike Philosophie dokumentieren. Der Verf. geht davon aus, daß die antike Philosophie einen tiefen Einfluß auf die christliche Kultur ausgeübt hat. Die Frage nach der Einstellung der Kirchenväter zur Philosophie lasse sich auf zwei Weisen beantworten: Man könne die Einflüsse der antiken Philosophie auf die Anschauungen der Kirchenväter zeigen, oder man könne „die Anschauungen der patristischen Denker und Lehrer über diese Philosophie in extenso direkt und wörtlich anführen". Die bisherige Forschung sei den ersten Weg gegangen. W. entscheidet sich für den zweiten, da er ihm „das Verhältnis zwischen Patristik und antiker Philosophie getreuer wiederzugeben" scheint. „Das unmittelbare und wörtlich angeführte Urteil der Kirchenväter über das philosophische Denken der Antike stellt m. E. den Sachverhalt unzweideutig und weniger interpretierend dar" (VII). Es ist sehr zu begrüßen, daß auf diese Weise einem größeren Leserkreis der Zugang zu wichtigen patristischen Quellen ermöglicht wird. Daß durch eine solche Textauswahl die hochdifferenzierte Problematik des Einflusses der antiken Philosophie auf das christliche Dogma, der „Hellenisierung des Christentums", wohl schwerlich einer Lösung nähergebracht

wird, weiß W. gewiß ebensogut wie der Rez. Die z. T. vom Verf. selbst übersetzten Texte sind chronologisch nach Autoren (von Aristides bis Zacharias Scholastikos und Boethius) angeordnet. Kurze Einleitungen charakterisieren das Verhältnis der einzelnen Autoren zur Philosophie. Das Buch schließt mit einer kurzen Auswahl philosophischer und patrologischer Literatur (536 f.), einem für eine derart umfangreiche Auswahl wohl zu kurzem und zu wenig gegliederten Sachverzeichnis (539–542) und einem Namenverzeichnis (543–548). Es verzichtet auf Erläuterungen zu den Texten und Literaturangaben zu den einzelnen Autoren. Besonders schmerzlich vermißt man ein Stellenregister. Diese Mängel tun dem Wert des Werkes als Lesebuch für den interessierten Laien kaum Abbruch; dagegen dürften sie seinen Wert für das Studium und die wissenschaftliche Arbeit erheblich einschränken. F. Ricken, S. J.

Colker, Marvin L. (Hrsg.), Analecta Dublinensia: Three Medieval Latin Texts in the Library of Trinity College Dublin. 8° (275 pp.) Cambridge (Mass.) 1975, The Mediaeval Academy of America. – Die drei in dieser Sammlung zusammengefaßten, vermischten Texte des 12. Jh.s wurden vom Herausgeber während seiner Arbeit an der Katalogisierung der Handschriften der Library of Trinity College, Dublin, entdeckt. Sie geben interessante Beispiele zu drei verschiedenen literarischen Formen: dem Dialog, dem Brief und der Erzählung. – Der erste Text ist betitelt mit Tractatus beati Gregorii papae contra religionis simulatores und findet sich in Trinity College Cod. 97 (B. 3. 5.) (s. XIII$^{ex.}$) f. 227^{v}–238^{v}. Es handelt sich um eine – im späten 12. Jh. anonym verfaßte – Satire auf die vielfältigen Formen der Heuchelei im religiösen Leben. Das Werk ist nach Art eines Dialoges entworfen, der sich zwischen „Romanus", einem widerspenstigen Mönch, und Papst Gregor I. abspielt. Gregor greift Völlerei, Schwatzhaftigkeit und den Mangel an Gehorsam sowie andere Mißstände in den Klöstern an. Er überzeugt Romanus davon, daß dessen Leben von Heuchelei erfüllt war. Die starke Betonung des Gehorsams durch den Papst gründet dabei auf den hierarchischen Strukturen der damaligen Gesellschaft. Sein Angriff gegen die – durch unausgebildete Mönche geübte – medizinische Praxis erinnert uns an die Kritik eines Gerald von Wales, seine Verurteilung der Völlerei an die Tadelungen durch Bernhard von Clairvaux. – Der zweite Text ist eine Sammlung von 30 Briefen und drei Gedichten, die C. unter dem Titel Epistolae ad amicum zusammengefaßt hat. Man findet sie in Trinity College Cod. 184 (B. 2. 17.) (s. XII) f. 143^{r}–160^{r}. Eine zweite Abschrift der Briefe steht in Hereford Cathedral Cod. P. i. 15 (s. XII) f. 123^{r}–146^{v}. Diese Briefe, die vermutlich um 1150 von einem Mönch aus St. Albans verfaßt wurden, hat man in den Hss nach Art eines Tractatus zusammengestellt. Sie dienten ohne Zweifel nicht nur als stilistische Vorbilder, sondern auch als moralische Ermahnungen. Obwohl sie offenbar an eine konkrete Person adressiert waren – den Lehrer des Autors, der ein anderer hochgestellter Mönch ist –, können die Briefe doch nur mit großem Vorbehalt zum Zwecke historischer Information ausgewertet werden. Die sich daran anschließenden Gedichte – nach klassischen literarischen Vorbildern gestaltet – sind offenbar das Werk desselben Autors, doch bleibt ihre Beziehung zu den Briefen unklar. – Der dritte Text sammelt 14 Geschichten und Entwürfe. Er findet sich in Trinity College Cod. 602 (E. 4. 26) (s. XIII$^{in.}$) f. 132^{r}–149^{v}. Die Geschichten sind vermutlich das Werk eines einzigen, englischen Autors des 12. Jh.s, einem Kleriker bäuerlicher Herkunft, der sich jedoch gut in Theologie und Jura auskennt. Seine Geschichten von Rittern, Kaufleuten, Bauern und insbesondere Frauen verraten eine auffallende Kenntnis des Petronius, so daß man ihn sogar einem Johannes von Salisbury im 12. Jh. an die Seite stellen kann. – Der Herausgeber dieser drei Texte gibt dem Leser über die Edition hinaus sorgfältige Einführungen, Zusammenfassungen, Anmerkungen und Indices. Ch. Lohr

Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden. Hrsg. u. übersetzt v. *Karl Albert* u. *Paulus Engelhardt* unter Mitarbeit v. *Leo Dümpelmann*. 1. Bd. (Texte z. Forschung, 15). 8° (XIX u. 373 S.) Darmstadt 1974, Wissenschaftl. Buchges. – Im Vorwort berichten die Hrsg. über die Entstehung dieser neuen Übersetzung der Summa contra gentiles (S. c. g.). Der Plan ging schon auf die fünfziger Jahre zurück.

Zuerst war an eine Bearbeitung der Übersetzung von H. Nachod u. P. Stern gedacht. Aber bald sah man ein, daß man sich von ihrem Text frei machen mußte. Er beruhte auf dem Grundsatz, für das gleiche lateinische Wort stets auch das gleiche deutsche Wort zu verwenden. Dieses Vorgehen führt aber fast notwendig zu einer Übersetzung, die erst in der Rückübersetzung klar wird, da sich die Bedeutungsfehler der lateinischen und der für sie eingesetzten deutschen Wörter kaum je völlig decken. Als 1960 die Übersetzung von Helmut Fahsel vollständig vorlag, ergaben sich Zweifel, ob eine neue Übersetzung sinnvoll sei. Sicher ist die Übersetzung von Fahsel leichter lesbar als die ältere Übersetzung. Aber sie bleibt bei schwierigen Stellen oft „in einer Wörtlichkeit, die den Sinn in der Schwebe läßt und dem scholastisch nicht gebildeten Leser zu wenig Hilfe bietet" (XV). Zudem sollte die neue Übersetzung zugleich den lateinischen Text geben. Der vorliegende 1. Bd. enthält das erste Buch der S. c. g. Jeweils auf der linken Seite steht der lateinische Text nach der Editio Leonina mit den Korrekturen Bruno Deckers und der Leonina-Editoren, auf der rechten Seite die Übersetzung. Sie ist ohne Zweifel nicht nur lesbar, sondern auch genauer als die beiden älteren Übersetzungen. Man bedauert nur, daß nicht die Randnummern der Ausgabe von Marietti (1961) hinzugefügt sind, die das Auffinden zitierter Texte sehr erleichtert hätten. Aber das kann ja wenigstens in den folgenden Bänden noch geschehen. – Die Vorzüge der neuen Übersetzung treten erst klar zutage, wenn man einmal ein längeres Kap. Satz für Satz in den drei Übersetzungen vergleicht. Der Rez. wählte dafür das allerdings recht schwierige 26. Kap.: „Gott ist nicht das Sein als Form aller Dinge." Schon der Titel zeigt den Unterschied: Nachod-Stern übersetzen: ‚das formhafte Sein', Fahsel: ‚das formale Sein'. Im übrigen ist gerade dieses Kap. in der Übersetzung von N.-St. für den Uneingeweihten kaum verständlich (z. B. ‚das Dazukommende' statt Akzidens, ‚Zernichtung' für corruptio, oder: wie soll man den Satz ‚das Göttliche Sein ... ist die Natur selbst' richtig verstehen?). Bei Fahsel finden sich in diesem Kap. fünf sachlich einfach unrichtige Übersetzungen (z. B. S. 144 Nr. 3 Z. 2 f.: „nun hat in manchen Dingen das Sein gleichsam den Charakter eines Prinzips" statt: „das Sein hat ... ein Prinzip", ist selbst abhängig von einem anderen Prinzip). Vor solchen Mißverständnissen ist man in der neuen Übersetzung gesichert. – Doch wünschte man sich hie und da ein noch feineres Empfinden für den Unterschied der Sprachen. Einige Beispiele: Anfang des 3. Absatzes: Das Passiv ‚distinguuntur' dürfte hier, wie oft im Lateinischen, keinen eigentlichen passivischen Sinn haben, sondern einen eher „medialen" Sinn; also nicht: „die Dinge *werden* unterschieden", sondern: „unterscheiden sich". (Ebenso S. 13 Z. 3: „Omne quod movetur" nicht: „was bewegt ist" [erst recht nicht, wie N.-St. haben: „Was bewegt *wird*"], sondern: „was in Bewegung ist" – im Deutschen kann man auch unbedenklich sagen: „was sich bewegt"; bei der passivischen Auffassung des ersten ‚movetur' kommt der Satz einer Tautologie nahe!) S. 111, 3. Abs. statt „nur im Verstand" besser: „nur als Denkinhalt". Im folgenden Abs. würde statt ‚Entzug' wohl das Fremdwort ‚Privation' vorzuziehen sein; so merkt der unkundige Leser wenigstens, daß es ein Fachausdruck ist. Im nächsten Absatz („Außerdem") würde m. E. statt ‚bei einem Ding' entsprechend dem lat. Text der einfache Dativ besser beibehalten, dann aber verdeutlichend geschrieben werden: „ein schon vorher bestehendes Sein als sein eigenes zuerteilt werden". Schließlich: ‚res' immer mit ‚Ding' wiederzugeben, scheint mir den Sinn oft nicht genau zu treffen. Im ganzen: Die Übersetzung würde m. E. sinngetreuer, wenn sie weniger „wörtlich" wäre und nicht so oft noch nach dem Latein schmecken würde.

J. de Vries, S. J.

Ypma, Eelcko, O. S. A. (Hrsg.), Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputatio Tertia de Quodlibet (Cassiciacum, Suppl. 3). 8° (XV u. 285 S.). Ders., Jacobi de Viterbio O.E.S.A., Disputatio Quarta de Quodlibet (Cassiciacum, Suppl. 5). 8° (XII u. 132 S.) Würzburg 1973 u. 1975, Augustinus-Verlag. – Die vorliegenden zwei Bände bilden den Abschluß der Ausgabe der Disputationes quodlibeticae, die Jacobus de Viterbio († 1308) zwischen 1293 und 1296 verfaßte, in jenen Jahren also, in denen er als Magister in Paris weilte. Die beiden ersten Bde. dieser Ausgabe wurden bereits in ds. Zschr. besprochen (ThPh 43 [1968] 617 f.; 46 [1971] 620). – Während die genannten auf einer umfangreichen Handschriftenüberlieferung beruhen, waren die dritte und vierte Disputatio viel weniger verbreitet (III 4 Hss., davon

2 unvollst.; IV 3 Hss.). Das führte dazu, daß man lange Zeit an der Authentizität der Werke zweifelte. So erkannte beispielsweise Glorieux in seiner La littérature quodlibétique I 214–217 nur die Echtheit der beiden ersten Quodlibeta an, die letzteren behandelte er erst in Litt. q. II 144–147. Nun schreibt Ypma diese Quodlibeta zweifelsfrei Jacobus de Viterbio zu. – Die Redaktion des Quodlibet III unterscheidet sich nicht wesentlich von der der früheren Quaestionen. Auf eine Einleitung folgen die Quaestionen nach einer bestimmten thematischen Ordnung. Wie in den ersten zwei Quodlibeta ist auch hier die Zahl der zitierten Autoritäten beträchtlich. Insbesondere bezieht er sich dabei auf Aristoteles, Augustinus und Averroes. Zudem ist hervorzuheben, daß sich Jacobus bereits der Übersetzungen der griechischen Aristoteleskommentatoren Andronicus, Philoponus, Themistius und besonders Simplicius bediente. Ebenso bemerkenswert ist Jacobus' fortwährender Rückbezug auf die eigenen Werke, vor allem auf die Quodlibeta I und II. Weiterhin stehen die in Quodlibet III enthaltenen Quaestionen in unmittelbarer Beziehung zur Ausarbeitung und zum Aufbau der Quaestiones de praedicamentis in divinis und können als eine Ergänzung dazu angesehen werden. – Von 26 Quaestionen behandelt Jacobus 5 mit größerer Ausführlichkeit: I. Utrum scientia Scripturae sacrae sit dicenda simpliciter speculativa vel simpliciter practica (7–36); IV. Utrum actioni voluntatis correspondeat aliqua passio (56–82); VII. Utrum pluralitas vel distinctio modorum realium absolutorum in Deo repugnet eius simplicitati (93–127); XII. Utrum tempus sit aliquid in rerum natura praeter operationem animae (166–180); XVII. Utrum in sacramento altaris, sive in accidentibus sub quibus existit sacramentaliter Corpus Christi, posset salvari motus augmenti, si non ponantur differre dimensiones terminatae ab interminatis (217–236). – Das Quodlibet IV macht von der Redaktion her nicht den so vollkommenen Eindruck der früheren Werke, so daß es eine spätere Reportatio zu sein scheint; übrigens eine Vermutung, die Glorieux (Litt. q. II 144) äußerte und die Ypma teilt. Das Fehlen einer Einleitung, die verhältnismäßig zahlreichen (30) Quaestionen, die Kürze und nur geringe Relevanz der Themenbereiche (mit Ausnahme von Quaest. XXIV: Utrum intellectus possibilis sit unus numero in omnibus hominibus, die neun Textseiten umfaßt) legen diese Vermutung nahe. – Mit dem Personen- und Sachindex zu den vier Disputationen, den der Autor dem vierten Band anfügt, ist dem Forscher ein bedeutendes Arbeitsmittel und eine wichtige Ergänzung der Edition an die Hand gegeben. – Zur abschließenden Würdigung der Arbeit Ypmas ist neben der sorgfältigen Textbearbeitung die wichtige und zudem nicht leichte Arbeit des Nachweises der Zitate und Anmerkungen hervorzuheben. Ypmas Ausgabe bietet wichtige Information zu denjenigen Themenkreisen, die innerhalb der Universitätsdisputationen im Paris des ausgehenden 13. Jh.s vorherrschend waren, und gibt Einblicke in das Wirken Jacobus de Viterbios und die Anfänge der Augustinerschule im Spätmittelalter.

F. Domínguez

Leff, Gordon, William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse. 8° (XXIV u. 666 S.) Manchester 1975, Manchester Univ. Press. – Dieses Werk gibt den Stand der Ockham-Forschung des Jahres 1975 wieder. Es ist eine umfassende Darstellung des gesamten Denkens Wilhelms von Ockham. Weit davon entfernt, Ockham mit einem Etikett zu belegen oder auch nur in die fruchtlose Diskussion einzugreifen, ob Ockham nun Nominalist, Konzeptualist, Fideist oder Skeptiker zu nennen ist, sieht L. in ihm einen spätmittelalterlichen Autor, der die fundamentalen scholastischen Positionen in Erkenntnistheorie, Logik, Naturphilosophie und Theologie systematisch neu durchdenkt und einer kritischen Prüfung unterzieht. Mit Recht urteilt L., daß Ockhams größte Leistung in seinen logisch-erkenntnistheoretischen Überlegungen liegt. In der Tat gibt es keinen mittelalterlichen Denker, der so konsequent wie Ockham Sprachkritik zur Methode des philosophisch-theologischen Denkens gemacht hat. Dementsprechend nimmt die Untersuchung logisch-erkenntnistheoretischer Probleme in diesem Buch, das kein wichtiges Thema unerörtert läßt, den breitesten Raum ein. In den vier Kap. des 1. Teils (2–317), der die Hälfte des ganzen Werkes ausmacht, befaßt sich der Autor mit der einfachen Erkenntnis (intuitive und abstrakte Erkenntnis), dem Status der Allgemeinwörter, der Supposition und Signifikation, und schließlich mit Wahrheit und Falschheit, Syllogistik und Demonstration. – Der 2. Teil (320–526) ist der Theologie ge-

widmet und umfaßt drei Kap.: wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Theologie einschließlich unseres Wissens von Gottes Existenz, Gottes Natur und endlich Gottes Beziehung zur Schöpfung mit den Fragen der Allmacht, des Vorherwissens, der Gnade und des freien Willens. – Die Schöpfungsordnung ist das Thema des letzten Teils (528–643). Das erste Kap. behandelt anthropologisch-psychologische, das zweite naturphilosophische Probleme. Den Abschluß des Buches bildet eine Einführung in das politische Werk Ockhams. Sehr nützlich ist der beigefügte detaillierte Index, der das Arbeiten mit diesem umfangreichen Buch erheblich erleichtert. – Es ist erstaunlich, mit welcher Gründlichkeit und Sachkenntnis L. diese weitgespannte Problematik durchschaut und bewältigt. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß er gleichermaßen mit Quellen und Sekundärliteratur vertraut ist. Nicht nur daß er sorgfältig die Texte, über die er schreibt, studiert hat; auch im souveränen Umgang und in der profunden Diskussion der Ockham-Literatur beweist der Autor seine Kompetenz, eine Gesamtdarstellung ockhamschen Denkens vorzulegen.

V. Richter, S. J.

Leuze, Reinhard, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel (Studien z. Theol. u. Geistesgesch. des 19. Jh., Bd. 14). Gr. 8° (255 S.) Göttingen 1975, Vandenhoeck & Ruprecht. – Die bei W. Pannenberg gefertigte Dissertation tilgt dankenswerterweise einen weißen Fleck in der Hegel-Topographie. Religion für Religion wird Hegels begriffliche Bestimmung vorgestellt, wird man über seine Kenntnisse und Quellen unterrichtet, worauf eigens das Verhältnis begrifflicher Bestimmung zu den Quellen untersucht wird, z. T. doppelt: nach der Lassonschen und nochmals nach Glockners Jubiläumsausgabe. – Die Untersuchung zeigt, „daß im großen und ganzen der Befund der Quellen in die Ausführungen Hegels über die einzelnen Religionen eingegangen ist" (237). Es fehlt nicht an Umgewichtungen und -interpretationen zugunsten der eigenen Begrifflichkeit, doch wirkt mitunter Hegels Freiheit gegenüber den damaligen Quellen und Arbeiten sich dahingehend aus, daß er der Sicht heutiger Forschung nähersteht als die damalige Wissenschaft. – Für Hegels Grundansatz, daß es sich bei den außerchristlichen Religionen um notwendige Momente in der Selbstrealisierung des Religionsbegriffs handle, weist L. zunächst auf den erheblichen Fortschritt in einer solchen Sicht gegenüber der ungeschichtlichen „natürlichen Religion" der Aufklärung hin; auch gegenüber Schleiermacher sieht er gerade darin ihren Vorzug, daß über bloßen Vergleich hinaus hier die Notwendigkeit der anderen Religionen begreiflich gemacht werde, müsse eine Religion sich doch daran messen lassen, wieweit es ihr gelinge, die Wirklichkeit anderer Religionen von ihren eigenen Voraussetzungen her zu begreifen. In der konkreten Durchführung freilich muß man Hegel ernstlich kritisieren: die Geschichte der einzelnen Religionen wird nicht berücksichtigt; Religionen fehlen, vor allem der Islam; am fragwürdigsten ist der Übergang von Religion zu Religion am Leitfaden der Logik-Entwicklung. Doch findet L. die Hegelsche Richtung von der Substanz zum Subjekt gerade in der von Hegel vernachlässigten Geschichte der einzelnen Religionen bestätigt. Von dorther abschließend sein Vorschlag, die Verwirklichung der Subjektivität als Wertkriterium einzuführen, womit die Überlegenheit des Christentums gezeigt werden könne, ohne von vornherein christliche Anschauungen als Argument zu verwenden. Sollte indes ein Wert-Begriff von Subjektivität nicht doch wesentlich christlicher Anschauung entstammen? So daß auch auf diesem Weg „reine Objektivität" nicht erschwinglich wäre.

J. Splett

Jankowitz, Wolf-Günther, Philosophie und Vorurteil. Untersuchungen zur Vorurteilshaftigkeit von Philosophie als Propädeutik einer Philosophie des Vorurteils (Monographien zur Philos. Forschung, Bd. 140). 8° (XI u. 305 S.) Meisenheim/Glan 1975, Hain. – Das Vorurteil unterliegt weithin dem Vorurteil negativer Bewertung; konkret spricht man nämlich von ihm stets erst, wenn es nicht mehr selbstverständlich wirkt, also schon aufgehört hat, Vorurteil zu sein (für den jedenfalls, der von ihm spricht); und dies Sprechen setzt sich – aufgrund seiner neuen, ihm noch nicht bewußten Vorurteile – kritisch vom bisher leitenden Vorurteil ab. Grundproblematik der bei J. Simon gefertigten Arbeit ist demnach die Einsicht: „Die Vorurteile, die die Philosophie behandelt, sind nicht die der behandelnden Philosophie" (3). Infolgedessen wird hier ein weit offenerer Begriff von Vorurteil

zugrunde gelegt, als im Alltag und in gängigen Auseinandersetzungen üblich. – Tl. I widmet sich dem Problem der Vermeidbarkeit von Vorurteilen anhand von Analysen der Versuche F. Bacons, Descartes' und Kants, die Vernunft von Vorurteilshaftigkeit zu reinigen, sowie Fichtes Programm einer Letzt- als Selbstbegründung des Denkens aus dem Vorurteil unmittelbaren Selbstbewußtseins. Was diese Analysen ergeben, erlaubt für Tl. II die Überschrift: Einsichten in die prinzipielle Unvermeidbarkeit des Vorurteils. Hegel, Nietzsche, v. Humboldt und Wittgenstein sind die Namen, unter deren Geleit J. Sprache als Vorurteilsstruktur und das „Sprachspiel" als jeweils wirklichen Vorurteilshorizont herausarbeitet. Eigens untersucht er von hier aus die Vorurteilshaftigkeit von Wissenschaft und Wissenschaftstheorie, u. a. am Tractatus-Unternehmen, an Husserls Cartesianismus und Popper. – Folgerichtig mündet die Untersuchung in Tl. III: Die Rehabilitation des Vorurteils. Vor dem Hintergrund kritischer Referate von Heideggers Analyse unseres Weltumgangs und Gadamers Erörterungen von Horizont und Wirkungsgeschichte (samt der Habermas-Kontroverse) bedenkt J. einmal die Problematik von Vorurteilshaftigkeit und Erklärung des Neuen. Hier bietet sich ihm die Hegelsche Phänomenologie als Muster „geregelter Regelverletzung" bei der stufenweisen Entdeckung eigener Vorurteile an. Die Fragwürdigkeit jedoch der Idee eines absoluten Wissens führt ihn zur Konzeption einer interindividuellen Theorie von Wahrheit (die sich nicht minder von der petitio principii der Konsenstheorie absetzt), womit auch die falsche Alternative von „konservativer" und „progressiver" Philosophie überwunden wird. Es geht um gegenseitige Anerkennung, die nicht von der Idee einer zwangfreien Beziehung reiner, freier, austauschbarer Subjekte, sondern von der Realität vorurteilshafter Individuen ausgeht, die also in bestimmtem Maß, den anderen an-erkennend, auf eigene Erkenntnis verzichtet. – Stärke und Schwäche der Studien zugleich sind Vielfalt und Reichtum der behandelten Fragen und Antwortangebote. Außer den genannten Hauptthemen bieten sie beispielsweise Überlegungen zum Subjekt-Objekt-Vorurteil in Kants Unterscheidungen von Ding-an-sich und Erscheinung, zum Sein-Denken-Vorurteil anhand des aristotelischen τὶ ἦν εἶναι, zum Vorurteil gegenüber reiner Sinnlichkeit beim Musikhören, zur Diskussion um die Sapir-Whorf-Hypothese, zur Methode des Sokrates, Pascals Anthropologie oder zur Sprachauffassung R. Hoppes (1897). Einerseits wäre hier ein Weniger mitunter mehr gewesen, zumal dies prinzipielle Vertiefungen erlaubt hätte; anderseits gewinnt die grundsätzliche Problematik erst in konkreten Fragen Gestalt. J. hat sich vorgenommen, in der „Transparenz bestimmter Vorurteile etwas von den allgemeinen Verhältnissen der Vorurteilshaftigkeit des Denkens sichtbar werden zu lassen" (283). Das ist in beiden Richtungen zu lesen und in beiden Richtungen geleistet: vom Fall aufs Prinzipielle hin und vom Allgemeinen her zur Aufklärung im Konkreten. So stößt die Monographie auch weitere Fragen und Erkundungsgänge in beiden Richtungen an: bezüglich der gebotenen Einzelanalysen wie auf eine fundamentale Dialektik interindividueller Anerkennung und konkreter Subjekt-Identität hin. Eine zentrale Frage hierzu dürfte aus der Sicht des Rezensenten die sein, wie es mit jenem Vorurteil stehe, aufgrund dessen Anerkennung als „nur" Anerkennen in Erkenntnislücken anzusiedeln wäre, also zugleich als Anerkenntnis von Erkenntnisgrenzen bestimmt wird statt als Erfüllung und Vollendung von Erkenntnis.

J. Splett

Artz, Johannes, Newman-Lexikon, zugleich Registerband zu den Ausgewählten Werken von John Henry Kardinal Newman (9. Bd.). 8° (XIX S. u. 1274 Sp.) Mainz 1975, Grünewald. – Der Band gibt wesentlich mehr, als man von einem Registerband erwartet, nämlich nicht nur eine Aufschlüsselung der 8 Bde. „Ausgewählte Werke" (1951–1969), sondern auch der übrigen in deutscher Übersetzung erschienenen Werke, besonders der „Predigten" (11 Bde. 1948–62), ja auch sämtlicher nicht übersetzten englischen Originalausgaben und der erst posthum veröffentlichten Manuskripte, Briefe und Tagebücher bis zu den von *C. S. Dessain* herausgegebenen „Letters and Diaries", soweit sie bei Abschluß des Ms. vorlagen – gewiß eine erstaunliche Arbeitsleistung. Die Anlage des Registers scheint mir mustergültig zu sein. A. kennzeichnet sie selbst: „Hätte sich der Band nur auf ein alphabetisches Register von Stichwörtern und Stellenangaben nach Band und Seiten beschränkt, dann wäre niemandem geholfen worden, der New-

mans Denken und Leben in einem organischen und ganzheitlichen Zusammenhang erfassen möchte. Das ist nur zu erreichen, wenn man Newmans Urteile und Aussagen zu bestimmten Fragen und Themen systematisch gliedert, ... die Entwicklung seiner Auffasungen chronologisch ordnet, ... schließlich durch Verweisungen auf andere Stichwörter die Möglichkeit gibt, alles zu einem Gesamtbild zusammenzuschließen" (IX f.). Dank seiner überlegenen Kenntnis der Werke Newmans vermag A. dieses Programm so zu verwirklichen, daß er für jeden, der sich Newmanstudien widmet, ein viele Vorarbeiten ersparendes Hilfsmittel geschaffen hat. Vor allem zeichnet sich in vielen Artikeln das Bild Newmans selbst ab, die „Weite seines Gesichtskreises", „die einzigartige Verbindung von Freimut und Treue, von Kritik an der Kirche und Hingabe an sie" (XII). Seine philosophischen und theologischen Auffassungen kommen ausführlich zur Sprache, ebenso seine kirchengeschichtlichen Studien über das christliche Altertum. Vielleicht noch wichtiger sind die zahlreichen Artikel zur Kirchengeschichte des 19. Jh.s, die Newman zwar nicht geschrieben, aber in vieler Hinsicht mitgestaltet hat. – Das Lesen der Artikel mag im Anfang wegen der zahlreichen Abkürzungen und des Telegrammstils mühsam sein; aber ohne sie wäre der Umfang beträchtlich größer und damit sein Preis noch höher geworden. Das vollständige Abkürzungsverzeichnis (XIV–XIX) ist freilich unentbehrlich. J. de Vries, S. J.

Marcolungo, Ferdinando L., Szienza e filosofia in Giuseppe Zamboni (Pubbl. dell'Istituto di storia della filosofia, NS 20). 8° (192 S.) Padova 1975, Antenore. – Das Buch bringt zu zwei Fragen, die in meiner Darstellung der Gnoseologie Zambonis (s. dieses Heft, S. 80) nicht völlig geklärt werden konnten, eine gut begründete Antwort. Zunächst bezüglich des Unterschiedes von Dasein (esserci) und Seinsakt (atto di essere). Gerade das Thema des Buches, der Unterschied von empirischer Wissenschaft (scienza) und Philosophie in der Auffassung Zambonis, führt hier weiter. Bloßes Dasein meint hier das empirische Gegebensein bzw. Vorhandensein, bei dem die Wissenschaft stehenbleibt, ohne weiter nach dem Ansichsein im streng philosophischen Sinn zu fragen, freilich auch ohne es auszuschließen. Wenn Zamboni es essere fenomenico nennt, so versteht er dies *nicht* im Sinn des „Phänomens" Kants, da dieses einerseits das Ansichsein des Phänomens leugnet, anderseits aber den wesentlichen Bezug auf das Ansichseiende, das erscheint, einschließt. Beide Thesen sind nur in einer philosophischen Fragestellung möglich. Der Wissenschaftler mag wohl in seiner persönlichen, vorwissenschaftlichen Einstellung z. B. am Ansichsein etwa der Körper festhalten, aber er macht dieses Sein nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. So wird tatsächlich der wesentliche Unterschied von einzelwissenschaftlicher und philosophischer Fragestellung klarer herausgearbeitet als in der bekannten Unterscheidung, die der Einzelwissenschaft nur die „näheren" Ursachen, der Philosophie die „letzten" Ursachen zuweist. – Der andere Punkt ist die Frage nach dem unmittelbaren Erfahren des eigenen Wirkens im Bewußtsein. M. kommt darauf im Zusammenhang mit dem Kausalprinzip im Kap. über das metaphysische Wissen zu sprechen (153 f.). Die angeführten Texte zeigen deutlich, daß Zamboni ein unmittelbares Bewußthaben des Wirkens (Bewirkens) tatsächlich leugnet, trotz einiger scheinbar entgegengesetzter Texte. Zu den letzteren gehören: La persona umana. S. 115 und 431 – der letzte Text im Zusammenhang gerade mit den am deutlichsten negativen Texten. Z. nimmt hier ein Bewußtsein („si sente") des Ich als „Prinzips" geistiger Akte, insbesondere der freien Entscheidung an (115), es gebe ein Bewußtsein der Abhängigkeit (dipendenza) vom Willen (431), „ma si sfugge l'influsso causale" (ebd.). Ich muß gestehen, daß ich nicht sehe, wie diese Äußerungen widerspruchslos vereinbar sind. Wie kann ich mir der Freiheit meiner Selbstbestimmung (autodeterminazione) bewußt sein, wenn ich nicht erfahre, daß ich mich überhaupt selbst bestimme (selbst verwirkliche)? Muß man nicht auch hier mit Thomas sagen: „Wir würden nicht zur Kenntnis (notitia) dieser Handlungen (actiones) gelangen, wenn wir sie nicht in uns erfahren würden (experiremur)" (S. c. gent. 2, 16, n. 1577). Auch ein unmittelbares Bewußtsein, d. h. eine innere *Erfahrung* nur einer unbestimmten (abstrakten) „Abhängigkeit", scheint nicht möglich zu sein; die *erlebte* Abhängigkeit ist stets eine *bestimmte*, und wie soll sie anders bestimmt sein denn als Abhängigkeit von einem *Wirken?* J. de Vries, S. J.

Avé-Lallemant, Eberhard (Bearb.), Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis, Tom. X, Pars I). Gr. 8° (XVIII u. 258 S.) Wiesbaden 1975, Harassowitz. – Wie *Karl Dachs*, der Leiter der Handschriften- und Inkunabelabteilung der Staatsbibliothek, im Vorwort des vorliegenden Bandes mitteilt, besitzt die Bibliothek z. Zt. 690 schriftliche Nachlässe aus vier Jahrhunderten. Von den 1970 vorhandenen Nachlässen hat Dachs ein knapp gehaltenes Verzeichnis herausgegeben (Tom. IX des Catalogus). Von Anfang an war geplant, in einem zweiten Schritt mehr ins einzelne gehende Verzeichnisse zu veröffentlichen. Der vorliegende erste Band dieser Reihe darf dafür „nach der Konzeption innerer Rundung und der methodischen Anlage Modellcharakter beanspruchen", einerseits wegen der thematischen und persönlichen Verbindungen zwischen den Werken der Münchener Phänomenologen, anderseits wegen der hervorragenden Sachkenntnis des Bearbeiters der Nachlässe. Noch auf einen dritten Umstand weist Dachs hin: „In diesen Nachlässen ist erstaunlich viel unpubliziertes Material enthalten, denn in entscheidender Stunde wurde die Phänomenologie durch das Verdikt der nationalsozialistischen Machthaber um ihre Wirkung in der Öffentlichkeit gebracht. Verschiedene Vertreter gingen in die Emigration, mußten angefangene Arbeiten abbrechen und sich neuen Themenstellungen zuwenden; andere verstummten oder ihre Werke durften nicht mehr publiziert werden" (VII f.). – Die Nachlässe, über die der Band genaue Auskunft gibt, stammen von: Alexander Pfänder (1870–1941), Max Scheler (1874–1928), Johannes Daubert (1877–1947), Moritz Geiger (1880–1937), Theodor Conrad (1881–1969), Adolf Reinach (1883–1917), Maximilian Beck (1887–1950) und Hedwig Conrad-Martius (1888–1966). Von allen sind Fotos, z. T. mehrere beigegeben, von einigen Schriftproben; zwei Gruppenbilder der „Philosophischen Gesellschaft" in Göttingen 1912 zeigen außer vier der Genannten eine Reihe anderer Mitglieder des Göttinger Kreises, der, wie man sieht, z. T. personengleich mit dem Münchener Kreis war. Am umfangreichsten sind die Nachlässe von Pfänder (30 S.), Scheler (72 S., von denen etwa 30 S. auf die maschinengeschriebenen Abschriften der Handschriften Schelers durch seine Witwe Maria Sch. fallen) und Conrad-Martius (58 S.). Die Gesamtzahl der katalogisierten Nachlaßstücke der acht Autoren dürfte 2000 weit übersteigen. Freilich sind dabei viele Manuskripte bereits gedruckter Werke bzw. Vorarbeiten solcher Werke. Auch die Manuskripte von Vorlesungen dürften oft zugleich als solche Vorarbeiten gelten. Trotzdem bleibt sehr viel bisher Unveröffentlichtes übrig. Seine Auswertung für etwaige Veröffentlichungen ist durch die sorgfältige Katalogisierung sehr erleichtert. Am meisten gilt das für den Nachlaß Schelers. Beim Tod Schelers waren sie durch verschiedene Umstände, zuletzt durch die eilige Verpackung bei der Übersiedlung nach Frankfurt sehr in Unordnung geraten, dazu nicht datiert. In 40jähriger mühsamer Arbeit hat Maria Scheler den Nachlaß geordnet und in Maschinenschrift übertragen. „Durch die genaue Kenntnis der Handschrift Schelers und ihrer Abwandlungen in den verschiedenen Lebensjahren, Beachtung aller weiteren Kennzeichen, zum Teil aus eigener Erinnerung und anhand einiger Vorlesungsnachschriften gelang es allmählich, eine Ordnung im Sinne der Pläne M. Sch.s herzustellen" (49). So konnte M. Sch. 1957 einen ersten Band „Schriften aus dem Nachlaß" herausgeben (= Bd. 10 der Gesammelten Werke). Weitere Bände sind von dem jetzigen Herausgeber, Manfred Frings, zu erwarten.

J. de Vries, S. J.

Voranzeige:

Das Tagebuch von Bischof Ignatius von Senestrey „Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam", hrsg. u. kom. v. *Klaus Schatz* (Ffm. Theol. Studn, 24).) Frankfurt 1977 (159 S. o. Reg.). – Das Tagebuch des Regensburger Bischofs vom 1. Vatikanischen Konzil war bisher der Forschung keineswegs unbekannt. Auszugsweise, jedoch stilistisch verändert und inhaltlich wesentlich entschärft, hatte es bereits die „Collectio Lacensis" zitiert. Darüber hinaus hat der Konzilshistoriker Granderath noch zu Lebzeiten des Autors breite Passagen zugänglich gemacht. Eine vollständige Edition unterblieb jedoch bis jetzt. – Aufbauend auf den Vorarbeiten von *F. Soares Gomes S. J.* unternimmt der Herausgeber eine vollständige Edition dieser wichtigen Konzilsquelle. Dabei werden das Original und die veränderte Fassung in der „Collectio Lacensis" jeweils synoptisch gegen-

übergestellt; auf der rechten Seite findet sich die deutsche Übersetzung des lateinischen Originals. Die thematische Einführung des Herausgebers (1–31) behandelt einmal das Schicksal des Tagebuches, dann das Konzilsbild Senestreys und seine Rolle beim Zustandekommen der Unfehlbarkeitsdefinition. Im Anhang (141–59) sind mehrere bisher nicht bekannte Originaldokumente abgedruckt, auf die der Regensburger Bischof in seinem Tagebuch verweist, und die er in einem Zusatzband gesammelt hat. – Ignatius von Senestrey war zusammen mit Erzbischof Manning v. Westminster Hauptakteur beim Zustandekommen der Unfehlbarkeitsdefinition, auch wenn dabei zu sagen ist, daß sich ihr exzessives Unfehlbarkeitsverständnis wenigstens im nachträglichen Verständnis des Dogmas keineswegs durchgesetzt hat. Schon von da aus bedarf die Bedeutung einer solchen Edition für die Geschichte des 1. Vatikanums keiner Begründung. Die bereits vorher bekannte zentrale Schlüsselstellung dieser beiden Männer bei allen wichtigen Etappen des Konzils wird hierdurch noch mehr unterstrichen. Außer den sachlichen Hinweisen ist vor allem die Selbstdarstellung des Regensburger Bischofs wertvoll, wie sie erst durch die Gesamtedition voll zum Ausdruck kommt. Sein Konzilsbild gleicht einem Feldzug in drei Etappen, der vor allem durch das Hintergrundwirken Senestreys und Mannings bis zum Ende siegreich ausgefochten wird. Am Beginn steht der Einsatz für die Vorlage der Unfehlbarkeit als Konzilsthema. Dann geht es um die Gewinnung der zweiten Stellung: die Vorverlegung der Unfehlbarkeitsfrage vor der Gesamtbehandlung des Kirchenschemas. In der dritten Phase handelt es sich schließlich darum, eine Formel der Unfehlbarkeit zu finden, die diese nicht allzusehr einengt und damit um ihre Wirkung als Waffe gegen den theologischen Liberalismus der Döllinger-Schule bringt. Und jedesmal sind die gefährlichsten Gegner nicht die Minoritätsbischöfe, sondern die Zögernden und Ängstlichen in den eigenen Reihen, bzw. diejenigen, die aus falscher Rücksicht auf die Minorität die Definition zu entschärfen trachten. – Dabei bedarf freilich die Darstellung Senestreys auch der kritischen Korrektur (27 ff.): manchmal sind die Geschehnisse so als persönlicher Sieg Senestreys und seiner Gruppe dargestellt, daß die entscheidende Rolle des Papstes selbst, von einem Fall abgesehen, nicht voll deutlich wird; dann bietet der offizielle Bericht der Glaubensdeputation trotz seiner offenkundigen Tendenz, dramatische Auseinandersetzungen zu verschweigen, doch einige sachliche Hinweise, die geeignet sind, die Darstellung des Regensburger Bischofs zu korrigieren. – Unter den im Anhang edierten Dokumenten sind besonders die auch dogmengeschichtlich interessanten Entwürfe zur Unfehlbarkeitspetition zu nennen, die von Senestreys Theologen Maier und den Jesuitenpatres Roh und Wilmers stammen (26 f., 141 ff.). Aus der Briefsammlung wird die Rolle von P. Liberatore als Koordinator und Bindeglied zwischen den nationalen Gruppen der Infallibilisten um die Jahreswende 1869/70 besonders deutlich (151 ff.). Schließlich spricht aus den zuletzt abgedruckten Texten das Bemühen Senestreys und Maiers, die Unfehlbarkeit möglichst weit zu fassen oder doch zumindest ein solches weites Verständnis offen zu lassen (156 ff.). Klaus Schatz, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Agirrebaltzategi, Paulo, Configuracion eclesial de las culturas. Hacia una teologîa de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II (Publicaciones de la Universidad de Deusto „Teologia-Deusto", 8). Gr. 8° (364 S.) Bilbao 1976, Universidad de Deusto.

Andersson, Jan S., How to define ‚Performative' (Philosophical Studies publ. by the Philosophical Society and the Department of Philosophy. University of Uppsala, Schweden, No. 24). 8° (185 S.) Uppsala 1975, Libertryk, Stockholm. (Doctoral dissertation)

Annen, Franz, Heil für die Heiden. Zur Deutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5, 1–20 parr.) (Ffm. Theolstudn, 20. Bd.). 8° (VII u. 253 S.) Frankfurt 1976, Knecht.

Bettscheider SVD (Hrsg.), Das asiatische Gesicht Christi (Veröffentl. d. Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 25). Gr. 8° St. Augustin 1976, Steyler Verlag.

Beutler, Johannes / Semmelroth, Otto, Theologische Akademie 13. 8° (128 S.) Frankfurt 1976, Knecht.

Boethii Daci Opera. Topica-Opuscula. Vol. VI, *Pars* I: Quaestiones super librum topicorum (Corpus Danicorum Medii Aevi, VI.I). Gr. 8° (XL u. 331 S.). – *Pars* II: Opuscula de aeternitate mundi – de summo bono de somnis (Corpus Philosophicorum Danicorum Medii Aevi VI.II). Gr. 8° (LXIV u. 507 S.) Hauniae 1976, Danske Sprog-Og Litteraturselskab.

Corpus Christianorum. Series Latina CXV. Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera, *Pars* I. Gr. 8° (LXXIV u. 263 S.) Turnholti 1976, Brepols.

Drüe, Hermann, Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie. Gr. 8° (XIIII u. 392 S.) Berlin–New York 1976, de Gruyter.

Ganoczy, Alexandre, Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes. 8° (200 S.) Mainz 1976, Grünewald.

Gewissen? Hrsg. von *Helmut Holzhey* (Philosophie aktuell 4). 8° (168 S.) Basel–Stuttgart 1976, Schwabe & Co.

Gloy, Karen, Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Eine Strukturanalyse ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und ihrer Grenzen. Gr. 8° (227 S.) Berlin–New York 1976, de Gruyter.

Goss-Mayr, Hildegard, Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis gewaltloser Befreiung. Gr. 8° (140 S.) Wien 1976, Europaverlag.

Heeger, Robert, Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni. Akad. Abhdlg./Doktordissertation (Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics, 3). 8° (233 S.) Uppsala 1975, Almquist & Wiksell.

Hubien, Hubert, Iohannis Buridani. Tractatus de Consequentiis. Edition critique (Philos. Médiévaux, Tome XVI). Gr. 8° (138 S.) Louvain–Paris 1976, Publ. Univ./Vander-Oyez, S.A.

Kaiser, Otto (Hrsg.), Denkender Glaube. Festschrift Carl Heinz Ratschow zur Vollendung seines 65. Lebensjahres am 22. Juli 1976, gewidmet von Kollegen, Schülern und Freunden. Gr. 8° (VIII u. 363 S.) Berlin–New York 1976, de Gruyter.

Kettler, Walter, Ein Ursymbol aus Mythos und Tiefenpsychologie. Impulse für die Glaubensunterweisung (Pfeiffer-Werkbücher, Nr. 135). Gr. 8° (204 S.) München 1976, Pfeiffer.

Künzli, Arnold, Tradition und Revolution. Zur Theorie eines nachmarxistischen Sozialismus (Philosophie aktuell 9). 8° (197 S.) Basel–Stuttgart 1976, Schwabe & Co.

Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 8: Ikonographie der Heiligen. Melatius bis Zweiundvierzig Martyrer. Register der Heiligenfeste u. Register der Attribute. Gr. 8° (346 S.) Freiburg 1976, Herder.

Luyten, Norbert A., O.P., Das Menschenverständnis nach Thomas von Aquin (Arbeiten z. Psychologie, Pädagogik u. Heilpädagogik, Bd. 31). Gr. 8° (170 S.) Freiburg/Schweiz 1976, Universitätsverlag.

Malherbe, Michel, La philosophie empiriste de David Hume. Kl. 8° (322 S.) Paris 1976, Libr. Philos. J. Vrin.

Michel, Alain, In Hymnis et Canticis. Culture et beauté dans l'hymne chrétienne latine (Philos. Médiévaux, Tome XX). Gr. 8° (412 S.) Louvain–Paris 1976, Publ. Univ./Vander-Oyez, S. A.

Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. von *Johannes Feiner* und *Magnus Löhrer*. Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, Bd. V, unter Mitarbeit von *Franz Böckle* u. a. Gr. 8° (925 S.) Zürich–Einsiedeln–Köln 1976, Benziger.

Ordination und Kirchliches Amt, hrsg. von *Reinhard Mumm* unter Mitarbeit von *Gerhard Krems*. Veröffentl. des Ökum. Arbeitskreises ev. u. kath. Theologen mit einem Vorwort von *Bischof Hermann Kunst* u. *Hermann Kard. Volk*. Gr. 8° (176 S.) Paderborn 1976, Bonifacius-Druckerei.

Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg., übers., mit kritischen Anmerkungen versehen v. *Herwig Görgemanns* u. *Heinrich Karpp*. 8° (880 S.) Darmstadt 1976, Wissenschaftl. Buchgesellschaft.

Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques. *Tome* I: Introduction et texte critique par *D. J. Harrington*, Traduction par *Jacques Gazeux*. *Tome* II: Introduction, commentaire et index par *C. H. Perrot* et *P. M. Bogaert*, avec la collaboration de *D. J. Harrington* (Sources Chrétiennes, N° 229 et N° 230). Je 8° (392 p. et 334 p.) Paris 1976, du Cerf.

Rolinck, Eberhard, Geschichte und Reich Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich (Beiträge z. ökum. Theologie, hrsg. v. *Hch. Fries*, Bd. 13). Gr. 8° (299 S.) München–Paderborn–Wien 1976, Schöningh.

Rotholz, Walter, Das politische Denken der Florentiner Humanisten. 8° (206 S.) Kastellaun 1976, Henn Verlag.

Situation der Katholischen Kirche in der Tschechoslowakei. Dokumente. Berichte, hrsg. v. der Schweizer. National-Kommission *Justitia et Pax*. 8° (150 S.) Freiburg/Schweiz, Nationalkomm. Justitia et Pax.

Stepniowi, Janowi, Warszawskie Studia Biblijne: Od Hermeneutyki do Gnostycyzmu. Gr. 8° (423 S.) Warszawa 1976, Akademia Teologii Katolickiej.

Trutwin, Werner, Licht vom Licht. Religionen in unserer Welt. 8° (336 S. mit farb. Abbildungen) Düsseldorf 1976, Patmos.

Uehlein, Friedrich A., Kosmos und Subjektivität. Lord Shaftesburys Philosophical Regimen (Symposion, Bd. 53). 8° (276 S.) Freiburg–München 1976, Alber.

Vrede met de Rede. Over het vraagstuk van reden en religie, van autonomie en heil. Onder redaktie van: *J. Klapwijk*, *S. Griffioen* en *G. Groenewoud* (S.: Bijdragen tot de filosofie, Nr. 7). Gr. 8° (X u. 115 S.) Assen–Amsterdam 1976, van Gorcum.

Wermelinger, Otto, Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432 (Päpste und Papsttum, Bd. 7). Gr. 8° (VIII u. 340 S.) Stuttgart 1975, Hiersemann.

Wundt, Max, Johann Gottlieb Fichte. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Stuttgart-Bad Cannstatt 1927. 8° (VIII u. 317 S.) Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, Fromann (Holzboog).

Die Apostolizität der Kirche als Kategorie der Theologie

Von Wolfgang Beinert

Joseph Ratzinger
zum 50. Geburtstag

1. Der Begriff der Apostolizität

Als Kirchenattribut begegnet uns innerhalb einer Credoformel das Wort *apostolisch* erstmals im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts im Symbolum der Ortsgemeinde von Zypern, das uns bei Epiphanius von Salamis erhalten geblieben ist[1]. Von da aus dürfte es in das Große Glaubensbekenntnis übernommen worden sein: seitdem es jedenfalls zu seinem Bestand gehört, ist es verbindlich für die christliche Ekklesiologie[2]. Obschon im Neuen Testament nicht bekannt, gehört es der Christensprache an; außerhalb ihrer kann es kaum belegt werden[3], in ihr taucht es bereits zu Beginn des zweiten Jahrhunderts auf[4].

Das Wort ist ursprünglich neutral: es bezeichnet die Verbindung mit den Aposteln. Diese kann die verschiedensten Schichten betreffen. Zuerst ist nicht mehr damit gemeint als die Art und Weise der Kommunikation mit den Gemeinden[5]. Dann wird eine Ursprungsbeziehung ausgedrückt: das Zeitalter der Apostel bekommt für die nachfolgenden Generationen eine besondere Wertigkeit[6]. Bald gelten sie als Maßstab des christlichen Lebens, welches sich genuin dann entfaltet, wenn es nach dem Vorbild der apostolischen Gemeinden verläuft[7]. Dogmatisch relevant wird die Kategorie des Apostolischen vor allem als Kriterium der kirchlichen Lehre und Organisation. In der antignostischen Polemik entwickelt zuerst Tertullian, dann beson-

[1] DS 42.

[2] DS 150.

[3] Eine Ausnahme ist eine bei Photios überlieferte Stelle aus *Proklos*, wo mit *apostolisch* eine literarische Gattung bezeichnet wird (Photios, Biblioth., cod. 239 = PG 103, 1208).

[4] Ignatios v. Antiocheia, Trall. inscr.; Martyrium Polycarpi 16,2 (Funk-Bihlmeyr I, 93. 129).

[5] Ignatios grüßt a. a. O. die Adressaten ἐν ἀποστολικῷ χαρακτέρι, was nach *J. N. D. Kelly* zu übersetzen ist „in Anlehnung an Stil und Sprechweise, welche die Apostel in ihren Briefen benutzen" (Die Begriffe „Katholisch" und „Apostolisch" in den ersten Jahrhunderten: *R. Groscurth* [Hrsg.], Katholizität und Apostolizität [Göttingen 1971] 15).

[6] Tertullian, praescr. 32 (CC 1,212).

[7] Die bibl. Belegstellen sind in dieser Konzeption vor allem Apg 2,42–47 und 4,32–37. Vgl. diese Bedeutung bei Sokrates, Hist.eccl. 4,23 (PG 67,512). Im MA spielt bei den Gregorianern die Idee der vita apostolica eine hochbedeutsame Rolle. Darüber *W. Beinert*, Die Kirche – Gottes Heil in der Welt: BGPhTh NF 13 (Münster 1973) 89–95.

ders Eirenaios von Lyon daraus ein wirksames Argument für die Legitimität des katholischen Denkens gegenüber häretischen Sondermeinungen [8]. Im Hochmittelalter endlich kristallisiert sich eine weitere Bedeutung heraus: mit der *vita apostolica* meint man nun im Gegensatz zum kontemplativen Leben eine seelsorglich-missionarische Aktivität [9].

Alle diese Wortinhalte beziehen sich auf die Gemeinschaft der Apostel: mit sicherem Instinkt hatten die Christen erkannt, daß sie für die ekklesiale Wirklichkeit aller Zeiten maßgeblich ist. Die unterschiedlichen Wortbedeutungen ergaben sich bei dem Versuch, diese Einsicht in Beziehung zu den verschiedenen Dimensionen der kirchlichen Lebensäußerungen zu setzen. Dabei zeigte sich, daß das dogmatische Verständnis der Apostolizität grundlegend ist für alle anderen Inhalte: damit wird ein Charakteristikum der Kirche festgestellt, das sie in allen ihren Relationen und Dimensionen betrifft. Sie kann nur dann einigermaßen adäquat beschrieben werden, wenn sie als *ecclesia apostolica* qualifiziert wird. Deswegen mußte das Wort ins Glaubensbekenntnis eingebracht werden. Lehre, Verfassung, Aufgabe, das existentielle Verhalten der Gemeinde werden durch diese Wirklichkeit geprägt.

Die faktische Entwicklung hat freilich dazu geführt, daß sich wenigstens innerhalb der Dogmatik die Sicht immer mehr auf die strukturellen Momente konzentrierte. Die Apostolizität erwies sich im Kampf gegen die Irrlehrer immer wieder als schlagkräftige Abwehrwaffe gegen alle Abweichungen in Verfassung und Lehre. Um die Legitimität der Großkirche nachzuweisen, mußte man nur aufzeigen, daß diese ausschließlich und allein in einer ununterbrochenen formalen wie materialen Verbindung mit der Urkirche stand, nicht aber die Gegner. Schon Eirenaios hatte die an sich sehr umständliche Argumentation dahingehend vereinfacht, daß er sie auf die römische Kirche reduzierte, der *propter potentiorem principalitatem* eine Repräsentationsrolle zufiel [10]. Das hatte erhebliche Konsequenzen: einmal wird damit der Begriff des Apostolischen in eine enge Verbindung mit der Theologie des kirchlichen Amtes gebracht, zum anderen wird diese mit zunehmender Exklusivität bezüglich des Bischofs von Rom ausgearbeitet, dessen Funktion als Prototyp des kirchlichen Amtes erscheint.

---

[8] Vgl. *G. G. Blum*, Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus: Arbeiten z. Gesch. u. Theol. d. Luthertums 9 (Berlin–Hamburg 1963). Über die theologische Bedeutsamkeit dieser altkirchlichen Topoi vgl. *J. Ratzinger*, Primat, Episkopat und successio apostolica: K. Rahner/J. Ratzinger, Episkopat und Primat: QuaestDisp. 11 (Freiburg–Basel–Wien 1961) 37–59.

[9] Erstmals begegnet diese Auffassung in der fälschlich dem Rupert von Deutz zugeschriebenen Schrift „De vita vere apostolica" (PL 170,611–664). Über die möglichen Verfasser vgl. *Beinert*, a. a. O. (Anm. 7) 413.

[10] adv.haer. 3,3,2 (Harvey II,9).

Somit konzentriert sich das Interesse zuerst auf die apostolische Sukzession, d. h. auf den Nachweis der formalen Nachfolge der Amtsträger zu den Aposteln, dann auf den Papst, dessen Stuhl seit Liberius in der Mitte des vierten Jahrhunderts zur *sedes Apostolica* schlechthin wird und dem nun der ausschließliche Titel *Apostolicus* zuerkannt wird [11].

Damit ist eine Engführung eingeleitet, die in der nachtridentinischen Theologie ihren Höhepunkt erreicht. Wie die Katechismen zeigen, behandeln die vorkonziliären Darstellungen das vierte Kirchenattribut des Großen Credo nicht; vermutlich liegt der Grund darin, daß sie in ihrem Aufbau gewöhnlich dem Apostolikum folgen. Seither jedoch gilt es als eines der dem Symbolum entnommenen Kennzeichen (notae ecclesiae), die die wahre Kirche auszeichnen [12]. „Ut omnes intelligerent, quaenam esset Ecclesia Catholica, Patres in Symbolo illud divinitus addiderunt, Apostolicam", erklärt der Catechismus Romanus von 1566 die Aufnahme des Begriffs ins Credo [13]. Die der wahren Kirche zukommende Apostolizität wird gewöhnlich als die des Ursprungs, der Lehre und der Sukzession bezeichnet; doch nur die letztgenannte wird ausführlich erörtert, wieder mit besonderer Betonung des Petrusamtes. Daraus ergibt sich in der Zeit der Aufklärung eine geradezu deistische Betrachtungsweise, die dann Möhler mit dem bekannten Satz ironisierte: „Gott schuf die Hierarchie und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt" [14]. Selbst noch in neuerer Zeit steht bei der Darstellung der Frage die Sukzession auch dort im Vordergrund, wo an sich die Pluridimensionalität der Inhalte gesehen wird [15].

Die antireformatorischen Spitzen sind nicht zu übersehen. Gegen

---

[11] Seit Gregor d. Gr. (Dial. 1,4 = PL 77,173). Im MA wird diese Titulatur gängig. Honorius Augustodunensis, Gemma animae i,188 (PL 172,601) begründet: „Apostolicus nuncupatur, quia principis apostolorum vice fungitur." In den Litaneien wird heute noch der Papst als *Domnus Apostolicus* umschrieben. – Literatur zu „sedes apostolica" vgl. *P. Battifol*, Cathedra Petri: Unam Sanctam 4 (Paris 1938) 151–158; zu „Apostolicus" vgl. *J. Bainvel*, Art. Apostolicité: DThC I/2,1622; *F. Klostermann*, Das christliche Apostolat (Innsbruck–Wien–München 1962) 162. Zum Ganzen auch *Y. M.-J. Congar*, Titel, welche für den Papst verwendet werden: Conc. 11 (1975), 538–544; *K. S. Frank*, Vita apostolica und dominus apostolicus. Zur altkirchlichen Apostelnachfolge: *G. Schwaiger* (Hrsg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage nach der höchsten Gewalt in der Kirche (FS H. Tüchle) (Paderborn 1975) 19–41.

[12] *G. Thils*, Les notes de l'Eglise dans l'Apologetique catholique depuis la Réforme (Gembloux 1937) 255–286.

[13] I, 17.

[14] ThQ Jg. 1823, 497; zit. bei *J. R. Geiselmann* in seiner Ausgabe von Möhlers „Die Einheit in der Kirche" (Darmstadt 1957) 57. – Zum Befund in den Katechismen vgl. *M. Ramsauer*, Die Kirche in den Katechismen: ZkTh 73 (1951), 129–169, 313–346.

[15] *Ch. Journet*, L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie speculative I: La hiérarchie apostolique (Bruges ²1955) 682.

die Hervorhebung der materialen Elemente des Begriffs wird das formale scharf akzentuiert. Der Apostolizität der Lehre, die mit dem protestantischen Schriftprinzip identifiziert wurde, stellten die Katholiken die der personalen Nachfolge entgegen. Damit wird das Verständnis des Kirchenattributes praktisch entscheidend für das konfessionelle Selbstverständnis [16]. Es bleibt nicht aus, daß es damit zum Gesprächsthema der ökumenischen Bewegung im zwanzigsten Jahrhundert wurde. Aus den Diskussionen, die vor allem im letzten Jahrzehnt auf verschiedenen Ebenen geführt worden sind, haben sich Konsensformeln herausgebildet, die eine weitgehende Annäherung der einst völlig divergenten Standpunkte signalisieren. Beide Seiten haben von neuem die Vielschichtigkeit des Begriffs entdeckt [17]. Als Ergebnis der Konsultationen können die Herausgeber einer Sammlung entsprechender Dokumente konstatieren: „Eine ‚Apostolische Sukzession' bejahen alle Kirchen in der Weise, daß die Übereinstimmung mit dem grundlegenden Dienst der Apostel gewahrt bleiben muß" [18]. Vor allem aber sind die Theologen sich bewußt geworden, daß die Dimension des Apostolischen immer dann verkürzt wird, wenn sie nicht als Ausdruck des Wesens der Kirche selbst betrachtet wird, das sich in den einzelnen Präzisierungen des Begriffs entfaltet, konkretisiert und darstellt. Dies gilt auch von der Sukzession.

Diese Sicht wurde innerhalb der römisch-katholischen Theologie bereits von der Kirchenkonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils vorbereitet. Sie versteht die Gemeinde Christi als Gesamtwirklichkeit und sucht vorab deren geistliche Strukturen zu ergründen, ehe sie die einzelnen „Stände" in ihr analysiert. Nun erschien die Kirche als ganze apostolisch, d. h. in Leben, Lehre und Aufgabe in der

[16] Das gilt für das Luthertum. Im Anglikanismus ist das Bewußtsein der Apostolizität dagegen sehr stark lebendig. Es wird vor allem auf die historische Sukzession konzentriert. Vgl. dazu *G. G. Blum*, Begegnung mit der Kirche von England. Ein Bericht (Kassel 1959) 29–35; *M. Keller-Hüschemenger*, Die Lehre der Kirche im frühreformatorischen Anglikanismus, Struktur und Funktion (Gütersloh 1972) 66 ff., 74 ff., 161 ff., 166 ff.; *ders.*, Die Lehre der Kirche in der Oxford-Bewegung, Struktur und Funktion (a. a. O. 1974) 80 ff., 234 ff., 239 ff., 262 ff.; *ders.*, Die Lehre der Kirche im Urteil der Lambeth-Konferenzen (a. a. O. 1976) 93, 96. In den angegebenen Werken auch anglikanische Literatur zum Thema.

[17] Die ausführlichste Untersuchung stammt von *Y. M.-J. Congar*, Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et Tradition catholique: R. Bäumer – H. Dolch (Hrsg.), Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie [FS J. Höfer] (Freiburg–Basel–Wien 1967) 84–111; auch in: ders., Ministères et communion ecclésiale: Théol. sans frontières 23 (Paris 1971) 51–74.

[18] *A. Burgsmüller – R. Frieling* in der Einleitung zu der von ihnen hrsg. Dokumentensammlung „Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche. Eine Dokumentation i. A. der Arnoldshainer Konferenz" (Gütersloh 1974) 30. Vgl. auch die weit angelegte Arbeit von *H. Schütte*, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche (Düsseldorf 1974).

Tradition des Ursprungs grundgelegt [19]. In der nachkonziliaren Theologie wurde dieser Gedanke durch die Ausarbeitung der communio-Ekklesiologie gestützt, die die Kirche als brüderliche Gemeinschaft von Ortskirchen erkannte, welche untereinander durch den einen Glauben und das eine Amt verbunden sind [20].

Nicht lange nach dem Konzil nahmen offizielle Dokumente das neue Apostolizitätsverständnis auf. Das Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt von 1969 erklärte: „Der umfassende Sendungsauftrag des Auferstandenen gilt zunächst der gesamten Jüngergemeinde, die durch die damaligen Jünger (Mt 28, 16: ‚die elf Jünger') repräsentiert wird" [21]. Den gleichen Tenor findet man in einer Veröffentlichung der Internationalen Theologenkommission vom Jahr 1974 über den apostolischen Charakter der Kirche und die apostolische Sukzession. Die gesamtkirchliche Apostolizität ist demnach der Grund der dienstamtlichen apostolischen Nachfolge. Diese ist darum ständig auf die gesamte Kirche ausgerichtet. Zusammenfassend wird gesagt: „Nichts an der Kirche entgeht der apostolischen Vermittlung: weder die Hirten noch ihre Herde, weder die Glaubensaussagen noch die Vorschriften christlichen Lebens. Das ordinierte Dienstamt ist sogar doppelt an diese Vermittlung gebunden, da es selbst einerseits der Regel der christlichen Ursprünge unterworfen ist, und andererseits ... gehalten ist, sich durch die Gemeinschaft der Gläubigen belehren zu lassen, die es selber belehren muß" [22].

Gestützt nicht zuletzt auf Zeugnisse der theologischen Überlieferung, vertreten heute alle namhaften Theologen die These von der fundamentalen Apostolizität der gesamten Kirche [23]. Im römisch-katholischen Raum hat dies vor Jahren bereits am nachdrücklichsten H. Küng getan [24]; inzwischen sind ihm viele Wissenschaftler gefolgt [25]. Auch die ökumenischen Gespräche haben zum nämlichen

---

[19] Vgl. Dogmatische Konstitution „Lumen gentium" über die Kirche 12,31,35.

[20] Vgl. vor allem die Arbeiten von *J. Ratzinger*, die in dem Sammelband „Das neue Volk Gottes" (Düsseldorf [2]1970) zusammengefaßt sind. Auf die konziliaren Zusammenhänge verweist *A. Acerbi*, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communio nella „Lumen gentium" (Bologna 1975).

[21] Nr. 7.

[22] Das Dokument ist in dt. Übersetzung in der Internat. kath. Ztschr. 4 (1975), 112–124 veröffentlicht; das Zitat 120.

[23] Vgl. z. B. Eirenaios, adv. haer. 3,12,7; 4,21,3 (Harvey II, 62. 227); Augustinus, sermo Lambot 3 de amore Petri (PL suppl. 2,756); Glosa ordin., Ev.Mt 28.20 (PL 114,178).

[24] Strukturen der Kirche: QuaestDisp. 17 (Freiburg–Basel–Wien 1962) 168; Die Kirche: Ök. Forschungen I/1 (Freiburg–Basel–Wien 1967) 421–424; Christ sein (München 1974) 479 f.

[25] Unter anderem *Y. M-J. Congar*, Apostolicité de ministère (s. oben Anm. 17); *ders.*, Die Wesenseigenschaften der Kirche: MySal IV/1 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1972) 561; *J. Finkenzeller*, Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge in der gegenwärtigen theologischen Diskussion: H. Fleckenstein u. a. (Hrsg.), Ortskirche-Weltkirche [FS J. Döpfner] (Würzburg 1973) 343–346; *ders.*, Zur Dis-

Resultat geführt[26]. Man darf von einer sententia communis heutiger Theologie sprechen. Es ist allerdings noch notwendig, sie zu vertiefen, auszubauen und zu erschließen, indem man die sich daraus ergebenden Implikationen bedenkt. Bezüglich der strukturellen Konsequenzen ist dies reichlich getan worden; so braucht uns hier das Problem des apostolischen Amtes nicht neuerlich zu beschäftigen. Darüber hinaus ist jedoch zu fragen, welche Bedeutung die Kategorie des Apostolischen für die theologische Arbeit im allgemeinen hat. Ist die Kirche tatsächlich als ganze, d. h. in allen ihren Dimensionen und Strukturen, apostolisch, dann hat dies eine Redundanz auch für die christliche Theologie, die als christliche stets an die Glaubensgemeinschaft gebunden und somit kirchlich ist. Sie hat über die Glaubensdaten der Kirche zu reflektieren und sie wird von Menschen betrieben, die Glieder derselben sind. Die Kirche ist überdies nicht nur der Raum, sondern auch der Gegenstand der Theologie. Daraus ergibt sich, daß die Apostolizität als Wesensausdruck der Kirche von hoher theologischer Bedeutung sein muß.

2. Die Wirklichkeit der Apostolizität

Der Versuch, die Bedeutung der Apostolizität für das Glaubensverständnis darzulegen, muß von der Frage nach dem Proprium des

kussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession. Eine systematische Übersicht: Th-pr.Qu 123 (1975), 333 f.; *A.-M. Javierre*, Das Thema von der Nachfolge der Apostel in der christlichen Literatur der Urkirche: Y. M.-J. Congar (Hrsg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche (Stuttgart 1964) 245; *W. Pesch*, Kirchlicher Dienst und Neues Testament: in ders. u. a. (Hrsg.), Zum Thema Priesteramt (Stuttgart 1970) 12–14; *J. Ratzinger*, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession: K. Schuh (Hrsg.), Amt im Widerstreit (Berlin 1973) 41; *J. Remmers*, Apostolische Sukzession der ganzen Kirche: Conc. 4 (1968), 251–258; *A. van Ruler*, Gibt es eine Sukzession der Lehrer?: Conc. a. a. O. 263–268; *E. Schillebeeckx*, The Catholic Understanding of Office in the Church: ThSt 30 (1969), 567–587: *M. Villain*, Ist eine apostolische Sukzession außerhalb der Kette der Handauflegungen möglich: Conc. a. a. O. 275–284. Als Beispiel sei *W. Kaspar*, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen: ThQ 151 (1971) 104, zitiert: „Wenn wir im apostolischen Glaubensbekenntnis ‚credo ecclesiam apostolicam' sprechen, dann ist damit offensichtlich gesagt, daß es sich bei der Apostolizität primär um eine Eigenschaft handelt, welche der gesamten Kirche zukommt. Die gesamte Kirche ist apostolisch, insofern sie in der Sukzession des apostolischen Glaubens steht. Die Sukzession der Amtsnachfolge muß innerhalb dieser successio fidei der Gesamtkirche verstanden werden; sie ist dafür ein wichtiges Zeichen, aber sie ist nicht die Sache selbst, um die es geht."

[26] Bei den folgenden Verweisen beziehen sich die Zahlen in Klammern auf die Seiten in der Dokumentensammlung *G. Gassmann* u. a. (Hrsg.), Um Amt und Herrenmahl, Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch: Ökumen. Dokumentation I (Frankfurt 1974). Die Apostolizität der Gesamtkirche wird konstatiert: Malta-Bericht 48 unter Berufung auf „Lumen gentium" 10–12, das Laienapostolats-Dekret „Apostolicam actuositatem" 2 f. sowie einige Luther-Texte (43 f.); USA-Gespräche 9 (73); Papier von Dombes 8,12,17 (118 f.); Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute 9 (153); Löwen 1971, Studie über Katholizität und Apostolizität (K. Raiser, Hrsg.), Löwen 1971, Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Stuttgart 1971, 141.

Apostolischen ausgehen. Was ist das Besondere jener Funktion, die die Apostel zu erfüllen hatten und die maßgeblich für alle folgenden Generationen in der Kirche geworden ist? Bei der Antwort haben wir uns zwar den urchristlichen Dokumenten zuzuwenden, doch ist es nicht sonderlich hilfreich, den sehr schwierig zu eruierenden und starke Differenzierungen aufweisenden Apostelbegriff des Neuen Testaments in allen seinen Aspekten exegetisch zu untersuchen. Vielmehr kommt es darauf an, wie schon R. Schnackenburg bemerkt, das Prinzip des Apostolischen an Hand der Schriften des Neuen Testaments festzustellen [27]. Man kann es durch vier Thesen umreißen, die gleichzeitig das Wesen einer Kirche näher bestimmen, die als solche apostolisch ist.

a) *Die Apostolizität ist eine personale Realität.* Jesus von Nazaret verkündete weder Theorien noch Prinzipien. Sein Evangelium ist nicht Weltanschauung noch Lehrsystem. Der Inhalt seiner Predigt ist der Hinweis auf die Ankunft der Basileia, der Macht und Herrschaft Gottes, und auf die Folgen, die dieses Faktum für die Menschen hat. Sie sind aufgefordert zur Umkehr (Mk 1, 15): dadurch erfahren sie die von ihnen ersehnte Befreiung zur Freiheit, wie das dritte Evangelium in seinem Redesummarium der Predigt Jesu interpretiert (Lk 4, 18–21). Sie intendiert also das Heil der Menschen. Es besteht nicht in einem Zustand, sondern in lebendiger Gemeinschaft mit Gott selbst. Jesus hebt dabei mit Nachdruck hervor, daß dieser Gott *unser Vater* ist: die ihm zugehören, sind also seine Kinder; untereinander sind sie Brüder und Schwestern. Sie werden dies im Letzten durch den Verkünder selber, der ihm in spezifischer Weise als *der* Sohn verbunden ist.

Was also Jesus schafft, sind nicht neue Einsichten, sondern eine neue Gemeinschaft. Sie bildet sich nicht durch den Zusammenschluß gleichgesinnter Individuen mit gleichem Ziel, sondern entspringt dem Willen Gottes, der sich in Jesus darstellt. Gottesgemeinschaft erscheint als Gemeinschaft *mit* ihm, die jeweils *durch* ihn gestiftet wird. Man wird dazu berufen und erwählt. Das Neue Testament kennt eine Reihe solcher Berufungsgeschichten, deren Charakteristikum die Radikalität der Herausnahme aus den bisherigen Beziehungen ist. Markus faßt sie in folgendem Text zusammen: „Jesus stieg auf einen Berg und rief zu sich die, die er erwählt hatte, und sie kamen zu ihm. Und er setzte die Zwölf ein, die er bei sich haben und später aussenden wollte" (Mk 3, 13 f.). Paulus charakterisiert in seinen Briefen dieses Sein bei Jesus tiefer als Sein *in ihm*, als Einbezug in seinen Leib. Die von Markus

[27] Apostolizität: Stand der Forschung: *R. Groscurth* (Hrsg.), Katholizität und Apostolizität (Göttingen 1971) 57. Die Studie bietet einen ausgezeichneten Überblick über die gegenwärtige exegetische Diskussion. S. 71–73 Bibliographie der wichtigsten Arbeiten.

apostrophierten „Zölf" sind die Kern- und Keimzelle der neuen Gemeinde, die sich Jesus schafft. Alle anderen Menschen werden auf sie verwiesen, wenn sie sich ihm anschließen kraft der ihnen zuteil gewordenen Berufung. Ihr allein nämlich kommt es zu, die Geheimnisse der Basileia zu erfahren (Mk 4, 11). Christ werden bedeutet darum, von Christus den Aposteln „zugefügt werden" [28], d. h. zunächst in deren Gemeinschaft eingegliedert zu sein. Auf diese Weise und auf diesem Wege sind sie dann mit Jesus und durch ihn mit dem Vater verbunden. Bei der Gemeinschaft mit den Aposteln geht es also erstlich und letztlich darum: „Wir glauben nicht an Petrus", hatte schon Augustinus gesagt, „sondern an den, an welchen Petrus glaubte" [29]. Doch die personale Begegnung mit ihm erfolgt durch ein System der apostolischen Vermittlung, die als solche noch einmal personal ist.

b) *Die Apostolizität ist eine repräsentative Wirklichkeit.* Die Apostel bekommen in ihrer Berufung eine doppelte Funktion. Insofern sie die Ersterwählten sind, werden sie zur Ur- und Keimzelle der Kirche. Die Zwölfzahl als Zahl der Fülle und der Stämme des Volkes Israel symbolisiert die zum Gottesdienst bestimmte Menschheit. In den Berufenen wird sie repräsentiert; und in diesem Sinne ist die ganze Glaubensgemeinschaft in ihnen begründet. Alle Gemeinden, wann und wo immer sie existieren, gehen auf diese Erst- und Urgemeinde zurück; sie hat zu allen anderen ein generatives Verhältnis (1 Kor 4, 15). Ihnen hat sie den Glauben vermittelt [30]. Die Väter verwenden mannigfaltige Bilder, um diese *unitas in origine,* die Einheit im Ursprung der heute so plural erscheinenden Kirche zu illustrieren: die Sonne hat viele Strahlen und ist nur *ein* Licht; der Baum hat viele Zweige, doch nur *eine* Wurzel; *eine* Quelle setzt viele Ströme aus sich frei [31]. Auch hier ist wieder das Mißverständnis zu vermeiden, als seien die Zwölf schon der Zielpunkt der Frage nach dem Ursprung. „Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut", lesen wir im Epheserbrief, doch er fährt dann fort: „Der Schlußstein ist Christus selbst" (Eph 2, 20). Die Apostel und die späteren Gemeinden befinden sich in der grundsätzlich gleichen Situation des Hörens, des Glaubens, der Liebe, der Erfahrung; in jenen ist vorgebildet, was sich in diesen immer von neuem wiederholt. „Was sie sahen, sahen wir, und was sie lernten, haben wir gelernt, und was sie angefaßt, das

[28] Die Apostelgeschichte verwendet an den fraglichen Stellen die Verben προστίθημι (2,41.47; 5,14; 11,24) und προσκληρόω (17,4).

[29] De civ.Dei 18,54,1 (CSEL 40/2,362); vgl. auch Tract. in Jo. 124,5 (CC 36,684 f.).

[30] Eirenaios, adv.haer. 1,10,1.2; 3,12,7; 3,24,1 (Harvey I,90.92–94; II,62.131).

[31] Am nachdrücklichsten werden die Bilder von Cyprian, de cath. eccl. unit. 5 (CSEL 3/1,214) eingesetzt. Vgl. u. a. auch Augustin, ep. 232,3 (PL 33,1028), Bernhard v. Clairvaux, in cant. sermo 30,3 (PL 183,934 f.).

haben wir berührt." [32] Der Grund dieser fundamentalen Gleichheit ist die Struktur des Gottesverhältnisses selbst: nicht wir, sondern Gott ergreift die Initiative. Die Gemeinschaft der Apostel ist aber nicht nur die Repräsentation der Glaubensgemeinschaft überhaupt. Sie vertritt zugleich die Sache Gottes *gegenüber* der Menschheit. Sie sind bevollmächtigt, im Namen Jesu zu sprechen (Apg 5, 40); sie üben Macht aus wie er (Apg 5, 12); sie interpretieren authentisch die Lehre des Meisters (Apg 2, 42). Kraft ihrer Autorität begründen sie Gemeinden und leiten sie, teils in eigener Vorsteherschaft, teils durch Berufung von Amtsträgern, die in ihrem Namen und Auftrag die Kirchen moderieren. Damit ist eine deutliche Distanz gesetzt zu allen anderen Christen. Sie können sich niemals so auf Gottes Seite stellen wie die Apostel: „Gott war in Christus, als er durch ihn die Welt mit sich versöhnte und darauf verzichtete, ihre Übertretungen anzurechnen; und *durch uns* hat er das Wort von der Versöhnung eingesetzt" (2 Kor 5, 19). Die Apostel erscheinen hier nicht mehr als bloßer Ursprung historischer Art, sondern durch die Einbindung in die Autorität Jesu als begründender und damit maßgeblicher Grund der Kirche.

Sie sind also sowohl Repräsentanten der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden wie auch Jesu Christi als des Herrn und Leiters dieser Kirche. Wie der Grundstein eines Gebäudes dessen Ausgangspunkt und Teil zugleich ist, so sind sie das bleibende Fundament der Kirche und ein Stück von ihr. Diese Dualität der Aspekte rührt von der christologischen Fundierung der Kirche selbst her. Auch Christus ist Herr und zugleich belebendes und integriertes Prinzip der Kirche [33]. Diese Doppelung kann daher nicht aufgehoben und darf nicht verkürzt werden. Amt und kirchliche communio bleiben stets aufeinander bezogen, so daß sie sich gegenseitig beleben und befruchten [34].

c) *Die Apostolizität wird durch Zeugenschaft begründet.* Was ein Apostel ist, wird im Neuen Testament durch wenigstens drei differierende Konzeptionen verschieden erläutert. Lukas setzt andere Akzente als Paulus; von beiden unterscheidet sich das urkirchliche Verständnis, das von beiden vorgefunden wird [35]. Sie alle aber gehen darin einig, daß konstitutiv zum Apostolat gehört, daß jemand Zeuge des Auferstandenen ist. Auch wenn Jesus vor Ostern einen Zwölferkreis eingesetzt hat, ist dieser doch noch nicht identisch mit dem genuinen Apostolat. Dieses ist erst von Ostern her und seit Pfingsten denkbar.

---

[32] Leo d. Gr., sermo 64,1 (PL 54,358).

[33] *Congar*, Inspiration der kanonischen Schriften und Apostolizität der Kirche: ders., Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen (Stuttgart 1966) 200.

[34] Vgl. *J. C. Groot*, Die horizontalen Aspekte der Kollegialität: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils (Freiburg–Frankfurt 1966) II, 84–105, bes. 88 f.

[35] *R. Schnackenburg*, a. a. O. (oben Anm. 27) 51–57.

Als nach dem Ausscheiden des Judas die Zwölfzahl noch einmal ergänzt werden soll, wird die grundlegende Bedingung für die Kandidaten aufgestellt: „Von diesen muß einer zusammen mit uns Zeuge der Auferstehung sein" (Apg 1, 22). Erst der Auferstandene beruft den Paulus (Röm 1, 5; Gal 1, 1); und das ist dessen eigentliche und unbestreitbare Legitimation (1 Kor 9, 1). Auch die Apostel genannten urchristlichen Missionare bekommen ihre Qualifikation wohl dadurch, daß sie Erscheinungszeugen des lebenden Herrn sind (1 Kor 15, 7). Man kann den Apostel geradezu als Zeugen der Machttat Gottes an Ostern definieren.

Erst dadurch bekommt die personale und repräsentative Komponente des Apostolats ihr Relief. Die Christen stehen zu Christus nicht, weil er ein weiser Lehrer oder ein edler Mensch war, sondern weil sie ihn im Glauben als den Kyrios, den bevollmächtigten Gesandten Gottes erkennen. Man wird sein Anhänger nicht auf Grund einer Jesulogie, sondern durch die Christologie. Diese aber ist allein in Ostern begründet. Dieses Ereignis nun ist uns nicht anders als durch das apostolische Zeugnis bekundet[36]. Es wird damit mehr als eine protokollarische Beurkundung eines Geschehens. Vielmehr ist es schon die authentische Interpretation des Ereignisses und als solche Grundlage und Begründung des Glaubens aller christlichen Generationen. Diese können nur die Offenbarungsüberlieferung bezeugen; die Apostel hingegen sind Zeugen der Offenbarung selbst: „Christus schafft durch den Apostel das Evangelium, indem er autoritativ durch ihn spricht" [37]. Deswegen kommt ihnen die Autorität der Lehre zu. Erst durch sie und ihre Kunde von Ostern wird die Kirche Christi sich als ihres Fundaments bewußt. So sind sie, nach einem Wort Tertullians, die *schola Christi*[38]. In dieser Schule muß man unter allen Umständen und um jeden Preis bleiben; dieses Zeugnis ist unverfälscht zu bewahren. Anders ist jene personale Bindung an Christus nicht möglich, die die Voraussetzung unseres Heiles ist.

Die Christusrepräsentation der Apostel, das wird nun noch deutlicher, resultiert nicht aus ihren persönlichen Qualitäten. Wir sind nicht deswegen auf sie verwiesen, weil sie dem Herrn nahestanden und vielleicht deshalb die exakteste Reportage zu liefern fähig waren. Gerade dies mißlang ihnen gründlich: An den entscheidenden Punkten des Lebens Jesu glänzen sie entweder durch Unwissenheit oder – so in

[36] *G. Söhngen,* Überlieferung und apostolische Verkündigung. Eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen: ders., Die Einheit in der Theologie. Ges. Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge (München 1952) 306: „Wir glauben *an* den Herrn Jesus Christus und *an* ihn allein; aber *daß* es den Herrn Jesus Christus gibt und *was* er zu uns geredet und für uns getan hat, das glauben wir den Aposteln und ihrer Predigt."

[37] *J. Finkenzeller,* Zur Diskussion (oben Anm. 26) 329.

[38] Scorp. 12,1 (CC 2,1092).

der Passion – durch Abwesenheit. Solange Jesus bei ihnen ist, stoßen sie nicht zum Eigentlichen durch: Sie vermögen ihn nicht deutlich als den Christus zu sehen. Erst mit der Kundgabe, die ihnen der Auferstandene zuteil werden läßt, eröffnet sich ihnen das Verständnis, das dann glaubenszeugend wird.

Durch sie wird dann auch die Einheit der apostolischen Doppelfunktion gewährleistet. Ihr Kerygma hat keinen anderen Sinn als die Herstellung der Gemeinschaft mit Christus. Sie konstruieren die Gemeindeverfassung je so, daß dieses Ziel im jeweiligen Lebensraum optimal erreicht wird. Was immer sie lehren und tun, erweist sich damit als Dienst. Ihre Aufgabe ist nicht die Aufrichtung der eigenen Macht, sondern die Wegweisung zu Christus. Sie sind nur seine Stimme, „die dem Wort die Lautwerdung schafft" [39]. Ihr Zeugnis bezeugt nur ihn und hat eben darin zeugende Macht. Aber die Menschen, die dadurch neu geboren werden, sind nicht die Kinder der Apostel, sondern Söhne und Töchter Gottes in Jesus Christus. Das apostolische Tun hat „nur hinweisenden, transeunten Charakter". „Sowenig man auf den Finger Johannes des Täufers, der auf Christus zeigt, zu blicken hat, sowenig sollen unsere Blicke am Finger der Diener der Kirche haften bleiben, sondern auf Den hinschauen, auf den ihr Finger zeigt." [40]

d) *Apostolizität wird missionarisch verwirklicht.* Die Apostel sind berufen, um gesandt zu werden. Ihre Aufgaben und Funktionen stehen allesamt im Dienst dieser Sendung. Ihr Initiator ist Jesus Christus; aber seine Initiative ist die Fortführung der Initiative Gottes, die an ihm selbst zuerst zum Austrag gekommen ist: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Jh 20, 21; vgl. 17, 18 und Röm 1, 3–6). Die apostolische Mission ist also christologisch fundiert; das gilt nicht nur vom Anfang, sondern auch vom Ziel: „Darum vererbe ich euch das Reich, wie es mein Vater mir vererbt hat: Ihr sollt in meinem Reich mit mir an einem Tisch essen und trinken; ihr sollt auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten" (Lk 22, 29 f.). Die Aussendung ist so Heimholung: die Konstituierung der communio mit dem dreifaltigen Gott (1 Jh 1, 1–3).

Diese Mission haben die Apostel fortzusetzen, indem sie die dafür und dieserhalb sich bildende Gemeinschaft der Kirche ihrerseits zur Sendung befähigen. „Die Kirche von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott" – das ist der große Duktus, in dem sich der Heilsplan Gottes realisiert [41]. Aber dies ist kein Organisationsplan, der mit bestimmten Strategien durchgesetzt wird, sondern bleibt

[39] *Ratzinger*, Bemerkungen (oben Anm. 26) 45.
[40] *H. de Lubac*, Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubenbekenntnisses: Theol. Romanica 6 (Einsiedeln 1975) 150.
[41] Tertullian, praescr. 37,1 (CC 1,217).

Gottes eigenes Werk, der die Apostel dazu nur in Dienst nimmt. Das ereignet sich in der Pneumabegabung an Ostern und Pfingsten (Jh 20, 22 f.; Apg 2). Erst dadurch bekommt das Apostolat Sinn, Wirkmacht und Authentizität. Das Evangelium wird mit Macht und heiligem Geist und Gewißheit verkündet, erklärt Paulus (1 Thess 1, 5), nicht mit wortgewandter Überredungskunst (1 Kor 2, 4). Der Geist macht die Apostel zu echten Zeugen, aber nicht nur sie, sondern „alle, die ihm gehorchen" (Apg 5, 32; vgl. Jh 15, 26 f.). Noch einmal zeigt sich die Dualität des Apostolischen: Die Apostel sind kraft Geistes die qualifizierten Zeugen Christi; aber sie haben den Geist nicht als Exklusivbesitz. Er wird allen in der Kirche verliehen. Und er wird den Aposteln aus keinem anderen Grund verliehen als dem, daß sie das Christusgeheimnis auslegen und so das Geheimnis der trinitarischen Weltliebe allen Menschen vermitteln. „Der wiederum zum Himmel aufgestiegene Christus verwirklicht *sein* Werk in der Kirche durch die Entsendung *seines* Geistes und *seine* Apostel." [42] Dieses Werk ist der terminus ad quem – nicht die Kirche und erst recht nicht die Apostel. Beide stehen im Dienst, und dadurch sind beide bei allem Gegenüber geeint. Das Pneuma ist der Geist der Einheit: In ihm wird die Kirche in allen ihren Gruppen und Gliederungen missionarisch.

Die vier Bestimmungen des Apostolischen haben wir an der Aufgabe und Berufung der historischen Apostel abgelesen. Ihnen kommt eine unüberholbare Singularität zu, insofern sie die Generation des Anfangs bilden. Ist damit eine Zeitangabe gemeint, so ist dieser nicht repetierbar. Man kann und muß von ihm her leben, an ihm sich orientieren: denn es handelt sich nicht um einen zufälligen Beginn, sondern um die damit gesetzte Norm der Kirche. Niemand anders als jene historischen Apostel war Zeuge von Leben und Weiterleben Christi; niemand sonst ist so wie sie Grund und Führer der Kirche; kein anderer ist so unmittelbar vom Herrn bestellt wie diese. „Die Apostel waren Quelle; ihre Nachfolger sind es nicht. Sie münden ein in einen Strom, dessen Urheber sie nicht sind. Sie geben nur weiter, was sie bekommen haben." [43] Apostolizität ist in diesem Aspekt ein einmaliges Geschenk an die Gemeinde Christi. Sie hat es in allen Generationen anzunehmen.

Der apostolische Anfang ist aber nicht nur historischer Beginn,

---

[42] *Congar, Apostolizität:* ders., Heilige Kirche, Ekklesiologische Studien und Annäherungen (Stuttgart 1966) 187.

[43] *Congar,* Die Wesenseigenschaften der Kirche (oben Anm. 26) 562. In der Theologie des kirchlichen Amtes sollte man darum nur mit Differenzierungen von den Amtsträgern als von „Nachfolgern" der Apostel sprechen. Noch für Cyprian waren sie nur deren „Vikare" (ep. 75,16 = CSEL 3/2,821), deren Amt seine Vollmachten durch die Inklusion der Amtsträger mit ihnen besitzt (ep. 3,3 = CSEL 3/2,471). Vgl. dazu *J.-M. Garrigues/M.-J. Le Guillou,* Statut echatologique et caractère ontologique de la succession apostolique: RTh 83 (1975), 395–417.

sondern, wie sich zeigte, konstitutives Element der Kirche. Das Wesen der Apostolizität muß daher in ihr gewahrt bleiben. Da es ihr Ziel ist, in die personale Begegnung mit ihrem Herrn zu kommen und weil diese nur personal vermittelt wird, muß es zu allen Zeiten lebendige Vermittler geben. Existenz ist auszulegen – und das kann man nur existentiell. Ist die Kirche bleibend auf zurüstende Leitung angewiesen, muß es immer Menschen geben, die in der Sukzession dieser Aufgabe stehen. Besteht die christologische Vermittlung in lebendigem Zeugnis, dann ist es je viva voce und authentisch anzusagen. Lebt die Kirche aus der apostolischen Sendung, muß es Gesandte geben. Aus dieser Perspektive ist apostolische Sukzession als Amtsfolge notwendig, in welcher sachlich bleibt, was in den Aposteln gestiftet wurde. Apostolisch aber ist die Kirche nicht nur in ihrem Amt, sondern in allen ihren Gliedern, sofern in der dualen Funktion der Apostel auch die Gesamtkirche ihren Platz hat. Apostolizität eignet von Christus her und in ihm der Kirche in allen ihren Dimensionen [44].

3. Die Bedeutung der Apostolizität für die Theologie

a) *Verdeutlichung der Geschichtlichkeit.* Die Institution des Apostolats verweist auf Jesus Christus: Er hat es durch Berufung und Wahl ins Leben gerufen (Mk 1, 17; 3, 14; Jh 15, 16). Seine Gründung fällt damit in eine Epoche, die durch das Christusereignis als Mitte der Zeit deklariert werden muß. Alle Geschichte empfängt von ihr her ihre Eindeutigkeit, insofern sie als Vor-Lauf oder Austrag dieses Gravitationszentrums zu bestimmen ist. So wird „jene Zeit" die Krisis aller Zeit. Für die Zeit der Kirche bedeutet dies: der Erhöhte bleibt präsent. Er bleibt es aber nicht ohne die Apostel. Der Sendungsauftrag an sie ist darum verbunden mit der Verheißung seiner Anwesenheit durch alle Äonen (Mt 28, 19 f.). Wo immer und in dem Maß, in dem Kirche apostolisch ist, lebt sie bei Christus. Damit ist die Feststellung der Apostolizität ein theologisches Erkenntniskriterium für die christologische Qualität der Kirche. Da die Gegenwart Christi pneumatisch ist, ist die Apostolizität weiter Zeichen für die Geistgeleitetheit der Glaubensgemeinschaft. Eben deswegen ist für die katholische Kirche die amtliche Sukzessionskette von höchster theologischer Relevanz. Die Handauflegung mit dem Gebet um das Pneuma „ist Ausdruck der Kontinuität der Kirche, die in der Gemeinschaft der Bischöfe der Raum der Überlieferung des einen Evangeliums Jesu Christi ist" [45]. Um seinetwillen ist jene Kette zu wahren.

[44] Petrus Venerabilis, contra Petrobrus. 28 (CCcm 10,25) sieht dies ausgedrückt im Gebet Christi für die, die durch die Apostel an ihn glauben (Jh 17,20 ff.): „Wer sind jene? Ist dies nicht die Kirche, von der wir sprechen? Wer sonst glaubt und wird an Christus glauben als die Kirche, d. h. die Gemeinschaft der Christusgläubigen?"

[45] *Ratzinger*, Bemerkungen (oben Anm. 26) 42.

In Christus als Mitte der Zeit kündet sich bereits deren Ende als Vollendung an. In ihm hat sich Gott endgültig, unwiderruflich auf unser Heil eingelassen. So glauben wir an die Wiederkunft des Gekommenen, damit die Gottesherrschaft manifestiert werde. Ist also das Institut des Apostolats christologisch zu begreifen, ist es eschatologisch ausgerichtet. Das Ende apostolischer Jesusnachfolge ist die Herrlichkeit des Herrn (Mt 19, 28; Lk 22, 30). Das gilt für die historischen Zwölf nicht minder wie für jene, die durch sie mit ihm Gemeinschaft haben (Jh 17, 20–26; Mt 19, 29). Die Apostel stellen gleichsam die Verbindung zwischen der alten Stadt Jerusalem dar, in der einst alles begonnen hatte (Apg 1, 8), und der neuen Stadt, die auf Grundsteinen ruht, auf denen ihre Namen eingegraben sind (Apok 21, 14). In der Zwischenzeit, der Zeit der ecclesia apostolica, ist die Welt für diesen Tag der Herrlichkeit Christi zu bereiten (1 Thess 3, 11–13; 1 Kor 1, 6–8). Die Apostolizität der Kirche erweist sich somit als Kriterium des rechten Glaubens, insofern dieser nicht bloß formale Orthodoxie bedeutet, sondern das Signum christlicher Praxis unter eschatologischem Vorzeichen ist.

Dank seiner präsentischen Valenz hält die historische Apostolizität die Kirche auf dem rechten Kurs der Begegnung mit dem eschatologischen Christus. Sie wird zum Agens, das die Kirche davor bewahrt, nur konservierende Größe der Geschichte zu sein. Sie treibt die Kirche der absoluten Zukunft zu. Ist diese also, wenn nicht konservativ, progressive Kirche? Fortschritt lenkt, wörtlich genommen, vom Startpunkt weg. Er wird zur Hinterlassenschaft, die nicht weiter kümmert. Doch ergab sich, daß die Kirche ihrem Anfang so verbunden ist, daß sie, in ihm begründet, ohne ihn halt-, grund- und sinnlos würde. Der Anfang gehört zum Bleibenden; aber dieser Anfang weist von Anfang an nach vorn. Er ist von der Erfüllung nicht aus-, sondern je in sie eingeschlossen Die apostolische Kirche wird weder mit der Vokabel konservativ noch mit dem Etikett progressiv hinlänglich beschrieben. Ihr Kennzeichen ist die Treue. Sie macht die Gemeinde dynamisch, insofern sie durch sie zur Voll-Endung angehalten wird, die nicht Wiederholung des Gewesenen, sondern dessen unausdenklich-neuer Austrag ist, in dem der Keim reift, das Dunkel sich lichtet und das Verborgene offenbar wird. „Jetzt sind wir Kinder Gottes, aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist" (1 Jh 3, 2; vgl. 2, 28). Die Apostolizität einer Kirche ist für den Theologen damit ein Diskriminativum ihrer Kirchlichkeit, sofern damit die Treue zu Christus und dem Evangelium gemeint ist.

b) *Kontinuität im Wandel.* Ist die apostolische Treue Maßstab

der Kirchlichkeit, dann ist die entscheidende Frage zu stellen, wie sie denn gewahrt werde. Die nächstliegende Antwort scheint zu sein: Man muß das Kerygma der Apostel in jeder Hinsicht unverändert tradieren. Was sie sagten, muß material wie formal exakt wiederholt werden. Doch diese Antwort ist falsch. Treue zu Christus ist nicht die Fixierung eines determinierten Wortes oder Zustands, sondern die Einbringung seiner Botschaft in die Differenz der Zeiten. Die Selbigkeit erfordert, daß sie je neu und je anders verkündigt wird[46]. Die Apostel der ersten Generation haben selber den Weg gezeigt, den man zu gehen hat. Jesus hatte zu Lebzeiten die Basileia Gottes angesagt und sonst nichts: Immer verwies er von sich weg auf sie und damit auf den Vater. Er verstand sich so in seinen Willen eingebunden, daß er nichts anderes sagen, tun und leiden wollte, als was ihm vollkommen entsprach. In der Rekapitulation seines Lebens betet er in der Stunde, da sein Leiden begann: „Nicht, was ich will, sondern was du willst, soll geschehen" (Mk 14, 36 parr). Auch die Apostel, die ihr Amt letztendlich als Sendung vom Vater verstehen, wollen nichts anderes. „Dein Reich komme, dein Wille geschehe", das war ja der Kern des Gebetes, das ihr Herr sie einst gelehrt hatte (Mt 6, 10). So lehren sie nichts anderes als er. Aber sie setzen eine folgenschwere Differenz. Jesus erscheint nun selbst in der Verkündigung der Apostel als Anbruch der Basileia. Aus dem Verkündiger wird der Verkündete. Auf den ersten Blick ist nicht mehr der Vater, sondern der Sohn die zentrale Figur des Heilsdramas. Eben diese Modifikation wahrt jedoch die innerste Intention des jesuanischen Kerygmas. Es sagt die Gottesherrschaft an; diese aber hat keine beliebige Gestalt: Sie trägt die Züge des Jesus, der der Christus Gottes ist. Wollte man sie von ihm trennen, entkleidete man sie ihres eschatologischen Gehaltes und brächte sie in diesem Akt um ihr Wesen und um ihre Dringlichkeit. Die Predigt degenerierte zur Ideologie, die anderen Ideologien konkurrierte.

Die Exegese der Botschaft des Nazareners bedingt weitere Modifizierungen. Ist er der Heilsbote der Endzeit, dann muß er aus dem historischen Kontext so weit gelöst werden, daß seine Gestalt, sein Wort, sein Tun in allen kulturellen und soziologischen Umweltbedingungen als für das jeweilige Heute relevant einsichtig werden. Die Treue zum Kerygma zeitigt die Pluralität der Theologien, der Lebensformen, der kirchlichen Verfassungsmodelle, welche uns bereits in der Zeit des Neuen Testaments begegnen. Untereinander irreduzibel, haben sie ihre Einheit im Evangelium, das in ihrer Vielfalt dasselbe bleibt. Die Form der Überlieferung ist keine sakrosankte Formel,

[46] Zum Folgenden vgl. *W. Pannenberg*, Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität der Kirche: R. Groscurth (Hrsg.), Katholizität und Apostolizität (Göttingen 1971) 95–97.

sondern adaptationsfähiges Modell [47]. So fällt die Kirche von Anfang an aus dem Geist der Apostolizität Entscheidungen, die explizit zur Zeit der Apostel noch nicht getroffen werden können, aber doch apostolisch genannt werden können. Es ist zu erinnern an die Fixierung des neutestamentlichen Kanons, an die Ausbildung des Sukzessionsgedankens oder an die Formulierung des Symbolums, das nicht historisch, aber sachlich rechtens das „Apostolische" heißt [48].

Insofern die Theologie das Evangelium Christi dem zeitgenössischen Glaubensverständnis zu erschließen hat, muß sie das in der Apostolizität sich aussprechende Gesetz des Wandels in der Kontinuität und der Kontinuität im Wandel beachten und zur Anwendung bringen. Mittels exakter und verantworteter hermeneutischer Operationen hat sie den Kern und die Mitte des Glaubens umsichtig aus der Zeitverflochtenheit des Präteritums ins Präsens der Glaubensgemeinschaft zu tradieren, damit jeder Mensch von ihm erreicht und durch ihn seinem Heil zugeleitet werde. „Die Überlieferung der Apostel ist unveränderlich und zugleich aktuelle Gegenwart; sie ist Erinnerung an vergangene Ereignisse und zugleich Entfaltung ihres Sinnes; Übereinstimmung mit dem, was ein für allemal geschah, und immer aktuelle, dynamische Gegenwart eben dessen, was ein für allemal geschah." [49] Theologie in Aktion ist immer ein Stück Kurskorrektur. Sie wird freilich nicht auf eigene Rechnung und Gefahr unternommen, sondern steht ihrerseits unter dem Korrekturvorbehalt des apostolischen Leitungsamtes, das die theologische Arbeit nicht behindern und beschränken darf, wohl aber Sorge zu tragen hat, daß immer das geistgeleitete Wort und nicht das Ergebnis einer beliebigen Mentalität artikuliert wird. Die Apostolizität wird damit zum Kriterium echter Theologie.

c) *Die Verifikationsstruktur theologischer Aussagen.* Die apostolische Kirche hat das Evangelium nicht um seiner selbst willen zu erhalten, sondern weil es die Botschaft des Heils der Welt ist. Auf Grund dieses missionarischen Elements hat die Theologie Glaubensverständnis nicht nur zu erhellen und zu vertiefen, sondern auch zu wecken. Wenn der Glaube akzeptabel sein und werden will, muß er glaubwürdig erscheinen. Dazu hat sie fundamental beizutragen. Damit erhebt sich die Frage, wie theologische Aussagen verifiziert wer-

---

[47] Vgl. 2 Tim 1,13 f.: der Verfasser spricht von der ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγον, die Paulus überliefert habe, d. h. Rohentwurf, Modell: vgl. dazu ThWNT 8,248.250 (Goppelt).

[48] Zur Legende von der Entstehung des Bekenntnisses vgl. *Lubac,* a. a. O. (oben Anm. 40) 9–28; zum sachlichen Gehalt *Beinert,* Glaubensbekenntnisse der Kirche. Geschichte und heutige Bedeutung: G. Baudler – W. Beinert – A. Kretzer, Den Glauben bekennen: Theol. im Fernkurs 4 (Freiburg–Basel–Wien 1975) 66–77.

[49] *Congar,* Die Tradition und die Traditionen I (Mainz 1965) 35. Dieser Gedanke wird schon von Eirenaios entwickelt: vgl. *Blum,* Tradition und Sukzession (oben Anm. 8) 213–215.

den können. Der Glaube der historischen Apostel beruht auf der Erfahrung der Wirklichkeit von Ostern. Sie erleben sie in solcher Dichte, daß sie unwiderruflich und radikal zum Zeugnis des Auferstandenen gedrängt werden. Ihr ganzes Leben hängt nun daran (1 Kor 15, 14–19). Freilich ist die Erkenntnis, die sie gewonnen haben, kein objektivierbares Faktum: Die Auferweckung Jesu ist allenfalls auf der Grenzlinie zwischen Immanenz und Transzendenz angesiedelt, aber nicht mehr auf dem Boden reiner Immanenz. Sie ist mehr als ein historisches Geschehen und folglich mit historischem Instrumentarium allein nicht zu erheben und nicht zu tradieren. An Ostern wird eine neue, und zwar personale Wirklichkeit konstituiert: der Gekreuzigte lebt als der Erhöhte. Indem er sich den Seinen als dieser offenbart, begründet er einen neuen Modus der Begegnung, ein neues personales Verhalten. Es ist zu interpretieren als neuer Erweis der Liebe zu den Seinen. Diese Zusammenhänge werden vor allem in der johanneischen Theologie dargelegt. Dem Gefälle der österlichen Sendung (Jh 20, 19–22; vgl. 17, 18) entspricht ein solches des Erkennens (Jh 10, 14 f.) und der Liebe (Jh 13, 34; 15, 9; 17, 26) und in Konsequenz dazu auch des christusorientierten apostolischen Lebens (Jh 12, 26; 13, 15; vgl. Lk 22, 27). Indem sich die Apostel vom Erhöhten zur Liebe provozieren lassen, werden sie seiner Realität inne und erkennen nun alle Weisheit (Kol 2, 3). Diese Erfahrung kann auf keine andere Weise vermittelt werden als die der apostolischen Verkündigung. Liebe kann nicht bewiesen, sondern nur bezeugt werden. Das Christusereignis wird darum nur verifiziert, wenn man sich auf es einläßt. Allein *im Akt* des Glaubens wird man sich der Liebe bewußt, die in ihm zur Erscheinung gekommen ist. „In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alles Erkennen übersteigt" (Eph 3, 18 f.).

Weil das Zentrum aller theologischen Aussagen die durch Jesus Christus, den Menschgewordenen und Erhöhten, bestimmte und geprägte Wirklichkeit ist, können sie nicht anders verifiziert werden als unter Berufung auf das apostolische Zeugnis und durch den Versuch, sich ihm liebend und erkennend zu stellen. Glaubensbegründung führt zu Christus als dem Grund des Glaubens. Sie bedarf der rationalen Aufweise, der historischen Argumentationen und der systematischen Darstellung der Kohärenz der Offenbarung. Alles dies aber wird erst dann wirklich glaubwürdig, wenn es begleitet, ja getragen wird von der existentiellen Zuneigung zu Christus selber. Wegen der „apostolischen" Struktur des Glaubens kann man ihm nicht in personaler Distanz entgegentreten. Vielmehr hat man sich in den Duktus des

apostolischen Osterzeugnisses hineinzunehmen lassen. Frömmigkeit und geistliches Leben sind keine Ornamente der theologischen Existenz, sondern deren ermöglichende Grundlagen [50].

So führt die Wirklichkeit der kirchlichen Apostolizität zur Forderung nach einem apostolischen Leben. Die Wahrheit, die in Jesus aufgeschienen und die Menschen befreit (Jh 8, 32. 36), ist nicht nur darzulegen, sondern darzuleben – so wie Jesus die Basileia nicht nur gepredigt, sondern existentiell verwirklicht hat; so wie die historischen Apostel ihre martyria durchs Martyrium besiegelt haben. Gerade vom Theologen ist wegen der Verifikationsstruktur der von ihm zu vertretenden Aussagen eine solche vita apostolica erfordert. Wie sie konkret auszusehen hat, kann nicht a priori festgelegt werden. Wie die Identität des Kerygmas nur durch die beständige Wandlung seiner Form aufrecht erhalten wird, so hat sich auch die Apostolizität der Existenz je dergestalt zu detaillieren, daß im gegebenen historischen Kontext die Liebe Christi aufleuchtet [51].

d) *Apostolizität als Grundlage der Katholizität.* Die ganze Fülle Gottes wohnte in Jesus Christus (Eph 1, 23; Kol 1, 19). Er ist der Logos des Vaters, in dem sich dieser ausgesprochen hat, so daß ein neues Wort nicht mehr denkbar und möglich ist. Doch dieses eine Wort ist von uns in vielen Wörtern zu buchstabieren, weil wir seiner anders nicht bewußt werden können. So gliedert sich die eine Sendung Christi in viele Sendungen: die Apostolizität verwirklicht sich in Pluralität. Nur auf diese Weise gelangt die Totalität der vielgestaltigen Gnade, die den Christen in der Mannigfaltigkeit der Charismen zuteil wird, in eine Welt, die selber ein Ensemble erheblicher Diversifikationen ist. Die Einheit der Sendung fordert die Verschiedenheit der Dienste [52]. Daraus erklärt sich die bereits zu Zeiten der Apostel bemerkliche Unterschiedlichkeit christlichen Lebens und Lehrens. Es bilden sich die sedes apostolicae heraus, die ihre eigenen Theologien, Symbola, Dienste, Lebensformen und Missionsmethoden entwickeln. Die Kirche selber erweist sich gerade wegen ihrer Apostolizität als die *Catholica,* die als die Eine in der Pluralität der Ortskirchen sich realisiert und fruchtbar wird. Die Zusammenhänge hält bereits Tertullian in einem berühmten Text fest. „Die Apostel ... bezeugten erst in Judäa den Glauben an Jesus Christus und gründeten Gemeinden, dann gingen sie über die Erde und verkündeten die gleiche Glaubenslehre auch den Heidenvölkern. So gründeten sie in jeder Stadt Ge-

---

[50] Näher auf diese Fragen einzugehen habe ich in dem Aufsatz versucht „Theologie und christliche Existenz"; Cath. 30 (1976), 94–111.

[51] Vgl. das Dokument der Internationalen Theologen-Kommission a. a. O. (oben Anm. 22) 114.

[52] Vgl. das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils „Apostolicam actuositatem" über das Laienapostolat 2.

meinden, von denen die späteren Gemeinden einen Ableger des Glaubens und den Samen der Lehre entlehnt haben und noch entlehnen, um Kirchen zu werden. . . . So gibt es denn viele und ansehnliche Kirchen, und doch sind sie nur eine, jene ursprüngliche apostolische, von der sie alle stammen. So sind sie alle ursprünglich und alle apostolisch, indem alle zusammen eins sind. Der Erweis der Einheit ist die Gemeinschaft des Friedens, die Bezeichnung als Bruderschaft und die Bezeugung der Gastfreundschaft. Die Grundlage dafür ist keine andere als die eine Überlieferung des gleichen Geheimnisses." [53] Tertullian bemerkt an der gleichen Stelle, daß dieser Vorgang seinen Ausgang an Pfingsten genommen hat. Die Apostolizität ist die Grundlage der Katholizität nicht auf Grund einer bloß material-historischen Kontinuität, sondern wegen der Einheit in jenem Heiligen Geist, der die Kirche in Christus dem Vater eint, so daß sie das eine und unausschöpfliche Evangelium verkündet. Nur deswegen kann das Apostolische Norm sein, so daß die das christologische Ephapax der Offenbarung aktualisierende Tradierung der apostolischen Lehre unaufgebbar ist. In diesem Sinn ist die Apostolizität die Struktur der Katholizität. Echte Theologie weiß sich darum beiden verpflichtet. Sie ist notwendig in dem Sinne katholisch, daß sie immer nur Teilaussagen innerhalb einer umfassenderen Wirklichkeitserkenntnis machen kann, diese aber gerade darin auch tatsächlich berührt. Die Garantie dafür und den Beleg findet sie in der Verbindung mit der apostolischen Tradition, innerhalb derer sie sich bewegen muß, von der sie sich hinterfragen zu lassen hat, auf die hin sie sich gegebenenfalls berichtigen lassen muß. Ihre strukturelle Apostolizität erweist sich somit darin, daß sie sich selbst als Dienst am Ganzen der Kirche versteht – und das heißt nichts anderes, als daß es ihr zuerst und zuletzt und in allem um die Verkündigung jenes einen Christus geht, der in der vielgestaltigen apostolischen Botschaft durch die Zeiten vermittelt wird.

In den vorausgehenden Überlegungen sollte deutlich werden, daß die Apostolizität der Kirche nichts anderes ist als die konkrete Form der christologischen Selbstauslegung der Glaubensgemeinschaft. Darin liegt die Bedeutung dieser Wesenseigenschaft der Kirche für die Theologie. Sie ergibt sich daraus, daß es eine Zwischenzeit gibt, innerhalb derer die Basileia, die Jesus verkündet hat, von der Inkarnation zum Eschaton wächst, und zwar ebenso dem Raume nach wie nach der Zeit[54]. Die Apostolizität hat damit Anteil an der eigentümlichen

[53] Praescr. 20,4–9 (CC 1,201 f.).

[54] *Congar*, Die Wesenseigenschaften der Kirche (oben Anm. 25) 551, macht aufmerksam, daß die Apostolizität der Kirche auch in der Hypothese der Naherwartung notwendig gewesen ist, insofern auf jeden Fall die räumliche Mission der Kirche erforderlich ist.

Struktur des Christusheiles, das in seiner Verheißung gegenwärtig ist und doch noch der Manifestation bedarf. Wir kennzeichnen sie mit der Kategorie *Sakramentalität:* In der Sichtbarkeit der äußeren Strukturen entfaltet sich die geistliche Wirklichkeit der trinitarischen Liebe. So offenbart sich nicht zuletzt in der Kategorie des Apostolischen die sakramentale Wirklichkeit der Glaubensgemeinschaft.

Weil die Theologie die Aufgabe hat, das Christusgeheimnis in der Kirche als Manifestation Gottes zu verdeutlichen, bleibt die je umfassendere und tiefere Einsicht in die apostolische Struktur der Glaubenswirklichkeit ihre wichtigste, aber auch ihre schwierigste Aufgabe.

Literatur

W. Beinert, Der Sinn der Kirche: MySal: IV/1 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1972) 288–307; *ders.,* Was ist apostolisch?: K. Schuh (Hrsg.), Amt im Widerstreit (Berlin 1973) 30–36. *P. Bläser,* Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie: Cath. 26 (1972) 86–107. *G. G. Blum,* Tradition und Sukzession. Studien zum Begriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus (Arbeiten z. Gesch. u. Theol. des Luthertums 9) (Berlin–Hamburg 1963). *W. J. Burghardt,* Apostolic Succession: Notes on the early Patristic Era: Lutherans and Catholics in Dialogue IV (Eucharist and Ministry) (New York 1970) 173–177. *L. Cerfaux,* La mission apostolique des Douze et sa portée eschatologique: Melanges E. Tisserant I (Rome 1964) 43–66. *Concilium,* Apostolisch durch Sukzession? Heft 4/1968: Conc. 4 (1968) 237–319. *Y. M.-J. Congar,* L'Apostolicité de l'Eglise selon Saint Thomas d'Aquin: RSPhTh 44 (1960) 209–224; *ders.,* Die Tradition und die Traditionen I (Mainz 1965); *ders.,* Apostolizität: ders., Heilige Kirche, Ekklesiologische Studien und Annäherungen (Stuttgart 1966) 186–190; *ders.,* Inspiration der kanonischen Schriften und Apostolizität der Kirche: a. a. O. 191–205; *ders.,* Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et Tradition catholique: R. Bäumer–H. Dolch (Hrsg.), Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie [FS J. Höfer] (Freiburg–Basel–Wien 1967) 84–111. Auch: *ders.,* Ministères et communion ecclésiale (Théologie sans frontières 23) (Paris 1971) 51–94; *ders.,* Die Wesenseigenschaften der Kirche: MySal IV/1 Einsiedeln–Zürich–Köln 1972) 357–599. *Deutsche Bischöfe,* Schreiben über das priesterliche Amt (Trier 1969). *L. M. Dewailly,* Envoyés du Père. Mission et apostolicité (Paris 1960). *A. Ehrhardt,* The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church (London 1953). *J. Finkenzeller,* Überlegungen zum Verständnis der apostolischen Nachfolge in der gegenwärtigen theologischen Diskussion: H. Fleckenstein u. a. (Hrsg.), Ortskirche–Weltkirche [FS J. Döpfner] (Würzburg 1973) 325–356; *ders.,* Zur Diskussion über das Verständnis der apostolischen Sukzession. Eine systematische Übersicht: Th-pr.Qu. 123 (1975), 321–340. *A. Fridrichsen,* The Apostle and his Message: Uppsala Universitets Årsskrift 3 (Uppsala 1947). *J. M. Garrigues – M.-J. Le Guillou,* Statut eschatologique et caractère ontologique de la succession apostolique: RTh 83 (1975), 395–417. *J. C. Groot,* Die horizontalen Aspekte der Kollegialität: G. Baraúna (Hrsg.), De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils (Freiburg–Basel–Wien 1966) II, 84–105. *R. Groscurth* (Hrsg.), Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen: Beiheft zu KuD 2 (Göttingen 1971). *F. Hahn,* Das Apostolat im Urchristentum: KuD 20 (1974) 54–77. *Internationale Theologenkommission,* Der apostolische Charakter der Kirche und die apostolische Sukzession: Internat. kath. Zeitschr. 4 (1975), 112–124. *A.-M. Javierre,* Das Thema von der Nachfolge der Apostel in der christlichen Literatur der Urkirche: Y. Congar (Hrsg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche (Stuttgart 1964) 185–239. *K. E. Kirk,* The Apostolic Ministry (New York 1947). *B. Köt-*

ting, Zur Frage der „successio apostolica" in frühkirchlicher Sicht: Cath. 27 (1973), 234–247. *J. F. McCue*, Apostles and Apostolic Succession in the Patristic Era: Lutherans and Catholics in Dialogue IV (Eucharist and Ministry) (New York 1970) 138–171. *W. Pesch*, Kirchlicher Dienst und Neues Testament: W. Pesch u. a., Zum Thema Priesteramt (Stuttgart 1970) 9–23. *J. Ratzinger*, Primat, Episkopat und successio apostolica: K. Rahner – J. Ratzinger, Episkopat und Primat (Qu. d. 11) (Freiburg–Basel–Wien 1961) 37–59; *ders.*, Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession: K. Schuh (Hrsg.), Amt im Widerstreit (Berlin 1973) 37–45. *K. H. Schelkle*, Theologie des Neuen Testaments IV/2 (Jüngergemeinde und Kirche) (Düsseldorf 1976). *E. Schillebeeckx*, The Catholic Understanding of Office in the Church: ThSt 30 (1969), 567–587. *E. Schlink* u. a., Die Apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (München–Mainz 1973) 123–162 (Lit.! 157–162). *H. Schütte*, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche (Düsseldorf 1974). *G. Söhngen*, Überlieferung und apostolische Verkündigung. Eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen: ders., Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge (München 1952) 305–323.

Definition und spekulative Grundlegung des Begriffes „Dogma" im Werke Johann Sebastian von Dreys (1777—1853)

Von Karl-Heinz Menke

Zweiter Teil *

III. Offenbarung und Kirche als Grundlagen des Dogmas

Die verschiedenen Ansätze Dreys zu einer Erklärung des Begriffes „Dogma" hatten wir mit folgender Definition zusammengefaßt: Dogmen sind in der Form theoretisch-spekulativer Sätze die Religion betreffende, zum System der christlichen Offenbarung gehörende, durch die Schrift oder die lebendige Tradition bezeugte, von der Kirche bewahrte oder entwickelte, und vom kirchlichen Lehramt für begrifflich abgeschlossen gehaltene oder erklärte, und daher für alle Gläubigen verbindliche Glaubenswahrheiten. – Diese Definition bestimmt die christliche Offenbarung und die katholische Kirche zu Grundlagen eines jeden Dogmas. Da mit den Worten Dreys „das Geoffenbarte, Christliche, Katholisch-Kirchliche der gemeinsame Charakter aller besonderen Dogmen ist" [225], gelten die folgenden Schritte unserer Untersuchung der näheren Verhältnisbestimmung von Offenbarung, Kirche und Dogma.

1. Vom religiösen Fühlen zum Dogma

a) Religion als fühlendes Vernehmen der Vernunft:

Drey beginnt sowohl seine „Kurze Einleitung", wie auch seine „Apologetik" mit dem Aufweis, daß der Ursprung der Religion im Menschen mit seinem eigenen Ursprung zusammenfalle. „Der Mensch ist nach seiner Auffassung vom ersten Augenblick seines geschaffenen Daseins homo religiosus. Es gehört zum Wesen des Menschen, Religion zu haben." [226] Als Begründung führt Drey an das ursprüngliche Berührtsein des Menschen mit Gott im Schöpfungsakt, das Durchdrungensein seines Bewußtseins durch den schaffenden Gottesgeist im Augenblick seines Erschaffenwerdens [227]. Wenn Friedrich Heinrich

* Siehe ThPh H. 1/77 S. 23–56.

[225] ThQschr 14 (1832) 333.

[226] *H. Lohmann,* Die Philosophie der Offenbarung bei Johann Sebastian Drey ([Diss. masch.], Freiburg 1953) 17.

[227] Vgl. Stichwort *Religion:* Kirchen-Lexikon oder Enzyklopädie der Katholischen Theologie, hrsg. v. J. Wetzer – B. Welte, IX (Freiburg 1852) 168; Apol I 105.

Jacobi einen Gegensatz zwischen mittelbarer Erkenntnis durch den Verstand und unmittelbarer Erkenntnis durch die Vernunft als Gott vernehmender[228] Innerlichkeit konstruiert[229], übernimmt Drey von ihm die Deutung der Vernunft als Vernehmen, möchte gleichzeitig jedoch Jacobis Polarisierung von Verstand und Vernunft durch ihr Gegenteil ersetzen:

„Die Religion kommt also nicht von außen in den Menschen (so wie überhaupt nichts eigentlich von außen in den Menschen kommt), sie liegt in ihm als erstes Gefühl, als ursprüngliche, wesentliche Richtung seines Geistes; sie wird weder später erworben durch Belehrung und Anbildung, noch durch Reflexion erst erzeugt von ihm selbst. Die Vernunft, wie sie nur überhaupt anfängt etwas zu vernehmen, vernimmt Gott zuerst, durch ihn erst sich selbst und alles andere. Aber wie alles andere Gefühl, Vernehmen, Bewußtsein usf. bedarf auch das religiöse einer Läuterung und Verklärung in Begriff und Objekt; und dazu dient Belehrung und Reflexion, überhaupt Anregung äußere und innere." [230]

Drey bestimmt die Religion im Anschluß [231] an Schleiermacher als Gefühl [232] und als „durchgängiges Bestimmtsein des Menschen durch das ursprüngliche Bewußtsein von Gott" [233]. Beide, Drey und Schleiermacher, definieren Religion antirationalistisch als vernehmendes Gefühl und antideistisch als Fortdauer des in der Schöpfung grundgelegten [234] Bestimmtseins des Menschen durch Gott. Und doch trennen Drey von Schleiermacher Welten, schon wenn dieser in seinen Reden über die Religion schreibt:

„Darum ist es Zeit die Sache einmal beim andern Ende zu ergreifen, und mit dem schneidenden Gegensatz anzuheben, in welchem sich die Religion gegen Moral und Metaphysik befindet. ... Sie begehrt nicht das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht aus Kraft der Frei-

[228] „Von Vernunft ist die Wurzel Vernehmen." (Jacobi an Fichte: J. G. Fichtes Briefwechsel, hrsg. v. H. Schulz, II [Leipzig 1925], 38.) – Drey hat sich, wie seine Tagebücher (vgl. Tgb II 45–58; Geist 110–120) beweisen, eingehend mit der Philosophie Jacobis befaßt.

[229] Vgl. *Ph. Weindel*, Fr. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule, 579.

[230] KE 4 f § 8; vgl. Apol I 216.218.236.249.

[231] KE IV; Apol I, IV. – In der Apologetik distanziert sich Drey von der Schleiermacherrezeption seiner Kurzen Einleitung. Diese Korrektur betrifft jedoch vornehmlich die Auffassung der Apologetik gegenüber der Dogmatik. Dreys Religionsbegriff bleibt derselbe, wenn sich auch der Akzent verschoben hat. In der „Kurzen Einleitung" geht Drey aus von der Religion als subjektivem Bewußtsein, in der Apologetik von der Religion als objektiver Tatsache. Das heißt aber nicht, daß er nicht schon in der KE die Religion als objektive Tatsache sähe (KE 4 § 7) oder umgekehrt in der Apologetik Religion nicht mehr als Gefühl bestimmte (Apol I 81). Drey geht in der Apologetik von der Religion als objektiver Tatsache aus, um schließlich zu dem notwendigen Schluß zu gelangen, daß diese aus dem Inneren des Menschen stammen müsse (Apol I 91–101).

[232] KE 4 § 8; ThQschr 5 (1824) 222 f.; Apol I 81 f.; *Fr. Schleiermacher*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Berlin 1799) 37–115; *ders.*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, hrsg. v. M. Redeker, I (Berlin 1960) 171–184 §§ 32–35.

[233] Apol I 111. – Vgl. *Schleiermacher*, Der christliche Glaube, I, 185 § 36.

[234] Vgl. Apol I 105; *Schleiermacher*, Der christliche Glaube, I, 186 § 36.

heit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl." [235]

In bewußt antikatholischer Frontstellung [236] konstruiert Schleiermacher mit Jacobi einen Gegensatz von Religion und Metaphysik.

b) Der „von außen" erwirkte Übergang vom fühlenden Vernehmen zum religiösen Bewußtsein:

Zwar bedeutet auch für Drey das mit der Schöpfung gesetzte Ahnen und Fühlen des Unendlichen Offenbarung; es können aber Religion und Offenbarung keineswegs identifiziert werden. Drey läßt das Urgefühl der Religion stufenweise bewußt werden in der Idee, im Begriff und im einzelnen Ausdruck des Begriffs. Mit Lessing [237] versteht er die Offenbarung als Erziehung der menschlichen Vernunft durch die Vernunft Gottes [238]. Es zieht sich „durch die ganze Geschichte des Menschengeschlechts ein ewiger Erziehungsplan Gottes" [239]. Dieser Plan wird begriffen als Kundwerdung der ewigen Ideen Gottes. Da diese Ideen, „als ein an sich Unendliches enthaltend, für uns nur dunkle Ahnung bleiben" [240] müssen, bedarf es einer der Endlichkeit unseres Geistes angepaßten endlichen Offenbarung der Ideen. Drey prägt in seinen Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott den paradoxen [241] Satz: „Erst in der endlichen Offenbarung der Idee läutert sich die dunkle Ahndung zu einer bestimmten Anschauung, zu einem bestimmten Bewußtwerden, das

---

[235] *Schleiermacher*, Über die Religion, 50.

[236] Vgl. *Schleiermacher*, Der christliche Glaube, I, 137 § 24; *ders.*, Über die Religion, 64.

[237] Drey besaß die Werke Lessings (Tgb II 125); er setzt sich wiederholt (Tgb II 113–125; Tgb III 34; Apol I 277; ThQschr 8 [1826] 266 f. nota) mit dessen Offenbarungsbegriff (*G. E. Lessing*, Die Erziehung des Menschengeschlechts [Braunschweig 1780]) und dessen Zuordnung von Schrift und Tradition (*Lessing*, Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg [Braunschweig 1778]) auseinander. – Dazu: *A. Schilson*, Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte = Tübinger Theol. Studien 3 (Mainz 1974) 120.

[238] „Wie die Vernunft, wo sie immer existiert, schon ihrer Existenz nach eine höhere Vernunft voraussetzt, so setzt diesselbe Vernunft in ihrer Entwicklung eine entwickelnde Vernunft voraus. ... Welches sind aber die vernünftigen Wesen, die das erste Menschengeschlecht erziehen, die den in ihm liegenden Funken der Vernunft hervorrufen konnten? Menschen waren es nicht, denn der Mensch war nicht vor dem Menschen. Also höhere Vernunftwesen, höhere Naturen. – Außer dem Menschen kennen wir kein anderes Vernunftwesen mit Gewißheit, außer dem Menschen ist kein anderes Vernunftwesen mit Notwendigkeit, als dasjenige, welches ursprünglich Vernunft besitzt, die ewige, die absolute Vernunft – Gott." (ThQschr 8 [1826] 249)

[239] Dogmensystem § 3 (Geist 244).

[240] ThQschr 8 (1826) 251.

[241] Drey spricht auf dreierlei Weise von Idee. Zum einen ist Idee das für den Menschen nur ahnbare alles in sich begreifende „Urbild" (Apol I 122), zum anderen die aller Empirie enthobene reine Vernunftanschauung (KE 27 § 45; KE 41 § 65), schließlich nicht mehr als ein theoretisch-spekulativer Begriff (Apol I 288 f.; KE 173 f. § 261).

dann erst den Namen Idee erlangt." [242] Alles Bewußtsein des Menschen, das Bewußtsein seiner selbst [243], das Bewußtsein Gottes [244] und das der sogenannten Ideen, entwickelt sich an einer äußeren Anschauung [245].

Das religiöse Bewußtsein als der für Drey „innerste Punkt im Menschen" [246] hat zwar gewisse Ähnlichkeit mit der „angeborenen Gottesidee" eines Descartes; das religiöse Bewußtsein entsteht aber weder ohne Vermittlung von außen, noch entwickelt es sich durch bloße Reflexion [247], sondern wieder nur durch von außen ergehende Offenbarung zur Gotteserkenntnis als Vernunfterkenntnis. Mithin folgt Drey weder Descartes, noch Kant. Das religiöse Bewußtsein des Menschen ist anders als bei Kant [248] keine bloße Form, die erst a posteriori mit Inhalten gefüllt wird, sondern umgekehrt „entwickelt sich das A priori an den anschaulichen Dingen des Bewußtseins – a posteriori." [249] Wenn Drey unterscheidet zwischen innerer und äußerer [250], erster und zweiter [251], natürlicher und übernatürlicher [252] Offenbarung, so ist dies eine Entgegnung auf die aufklärerische Hypothese einer bloß „natürlichen Religion". Letztlich gibt es für Drey nur eine einzige Offenbarung [253], Gottes „Tätigkeit nach außen" [254] bzw. die „Darstellung seines Wesens in einem andern, was nicht Gott ist" [255].

c) Die Vermittlung zwischen blindem Glauben und unmittelbarer Gewißheit:

Obwohl die Offenbarung nichts in den Menschen legt, „was auf gar keine Weise ... in seinem Erkenntnisvermögen liegt" [256], gelangt sein religiöses Bewußtsein ohne „Erziehung" nicht zur Erkenntnis. Die Vernunft des Menschen als Inbegriff seiner Gefühl, Wille und Verstand umgreifenden gesamten geistigen Anlage [257] ist nie bloße Erkenntnis, sondern immer auch, ja zuerst, glaubendes Vernehmen [258].

---

[242] ThQschr 8 (1826) 251.
[243] Vgl. KE 3 § 6; Apol I 121.
[244] Vgl. ebd.
[245] Vgl. Apol I 120.
[246] Ebd.
[247] Vgl. *R. Descartes*, Meditationes de prima philosophia = Philos. Bibl. Felix Meiner Bd. 250, übers. v. A. Buchenau, hrsg. v. E. Chr. Schröder (Hamburg 1956), 78 [III, 22].
[248] Vgl. Apol I 121 f.
[249] *H. Lohmann*, Philosophie der Offenbarung, 23.
[250] Vgl. Apol I 125.
[251] Vgl. Apol I 130; ThQschr 2 (1820) 406 f.
[252] Vgl. ebd.
[253] Vgl. Apol I 168 f.
[254] Apol I 169.
[255] KE 10 § 16.
[256] ThQschr 8 (1826) 271. – Vgl. *E. Klinger*, Offenbarung, 43.
[257] Vgl. Apol I 273.
[258] Vgl. Apol I 279; Tgb II 114.

„Die natürliche Stellung ... der Vernunft zu dem Geheimnis (und der Offenbarung) ist der Glauben. – Ich nenne den Glauben die natürliche Stellung der Vernunft, weil diese das Geheimnis nicht anders ergreifen kann als im Glauben. Im Glauben beginnt alles Lernen selbst der gemeinsten Dinge, auf dem Glauben des Lernenden an den Lehrer beruht alle Wirksamkeit des Unterrichts, alle Bildung und Erziehung, ...“ [259]

Drey bezeichnet Glaube und Wissen als zwei sich ergänzende Funktionen der menschlichen Vernunft [260]. Die geschichtliche Offenbarung als solche wird von der Vernunft nicht gewußt, sondern geglaubt; das heißt: die menschliche Vernunft wird nicht durch Wissen, sondern durch Glauben an die geschichtliche Offenbarung [261] befähigt zur unmittelbaren Gewißheit in der Anschauung der Ideen.

Zwischen dem bloßen Glauben an die geschichtliche Offenbarung und der zwar geschichtlich bedingten, in sich aber ungeschichtlichen Vernunftanschauung der Ideen vermitteln die Begriffe des Verstandes. Der Begriff des denkenden Verstandes nimmt die Mitte ein zwischen unmittelbarer Gewißheit und schlichtem Glauben. „Die Natur und die Richtung jedes in bestimmte Begriffe und Lehren gefaßten religiösen Systems ist, den Glauben, in welchem ursprünglich alle Religion und Religiosität empfangen, und welcher daher in der Schrift mit Recht ein Geschenk Gottes genannt wird, mit der Vernunft zu vermitteln; ...“ [262] Der Begriff setzt an die Stelle unmittelbarer Gewißheit ein durch Reflexion vermitteltes Wissen und an die Stelle des reinen Glaubens einen reflektierten bzw. wissenden Glauben [263]. Der Begriff des Verstandes [264] ist anders als die Anschauung der Vernunft nicht nur geschichtlich bedingt, sondern auch geschichtlich vermittelt: „Von einer Tatsache muß jede ... spekulative Untersuchung ausgehen, von ihr nur kann sie zum Begriff fortschreiten, die Genesis des Begriffs selbst ist nichts anderes als die genaue und treue Auseinanderlegung der Tatsache im Denken.“ [265] Das Denken des Verstandes ist die Vermittlung der geschichtlichen Tatsache an die in sich notwendige Wahrheit der Idee. Die Begriffe des Verstandes suchen sich mithin der Idee zu nähern [266], ohne sie je ganz zu erreichen. Da die Begriffe geschichtlich vermittelt sind, drücken sie die Unendlichkeit der Ideen immer nur endlich aus. Der Begriff ist „Symbol des Unendlichen im Endlichen“ [267].

[259] Apol I 283.
[260] Vgl. Apol I 290.
[261] Vgl. Apol I 289.
[262] Rev 36.
[263] Vgl. KE 27 § 45.
[264] Zur Auffassung der menschlichen Verstandesgabe: Über das Verhältnis des Mystizismus zum Katholizismus, mit Nutzanwendung für unsere Zeit: ThQschr 6 (1824) 223 f.
[265] Apol I 73.
[266] Vgl. KE 166 f. § 250.
[267] *Fr. Schupp*, Die Evidenz der Geschichte, 138.

d) Der Lehrbegriff als die Vermittlung zwischen dem Reich Gottes als reiner Idee und dem Reich Gottes als geschichtlicher Realität:

Das System der christlichen Religion beruht zwar auf den Ideen als ewigen, unveränderlichen, aus sich selbst heraus begründeten, in sich innerlich notwendigen Wahrheiten. Aber die Darstellung dieses Systems durch die Theologie bedarf dessen, was Drey den „Lehrbegriff" der christlichen Religion nennt. Weil „der Glaube ein bewußter sein muß, so hat er zu seinem Objekt notwendig ... einen bestimmten Lehrbegriff, und für diesen einen bestimmten Ausdruck oder ein kirchliches Bekenntnis" [268]. Der Lehrbegriff ist der nie ganz realisierte, immer wieder approximativ unternommene Versuch der Darstellung der Unendlichkeit der reinen Ideen in der Endlichkeit der menschlichen Verstandesbegriffe.

„Weil Gott in der Offenbarung ... nicht aufgeht im Sinne restloser Ausgegossenheit, sondern sich offenbarend gerade als der je Größere ins Geheimnis entzieht und jede Gestalthaftigkeit sprengt, ist es für Drey eine absurde Vorstellung, der Mensch könne die Geschichte der Wahrheit nachdenkend so in den Griff bekommen, daß er sie im Begriff zu umgreifen und unterjochen vermöchte." [269]

Der einzelne Begriff kann zwar abgeschlossen sein, niemals aber die begriffliche Erfassung der Wahrheit überhaupt. Eine Dogmenentwicklung wird es so lange geben, als es Kirche gibt. Denn diese ist „nichts anderes als das stetig fortschreitende Bestreben, die Ideen der Offenbarung begrifflich zu erkennen" [270].

Der Lehrbegriff vermittelt zwischen dem Reich Gottes als Inbegriff reiner Ideen und der Kirche als dem geschichtlich realisierten und objektivierten [271] Reich Gottes. Diese Mittlerfunktion des Lehrbegriffs wurde in der Darstellung des Dreyschen Systemgedankens schon angedeutet. Die Reich-Gottes-Idee als Inbegriff der Ratschlüsse Gottes (der reinen Ideen) realisiert sich geschichtlich in der Kirche [272]. Die Kirche aber als objektiv-geschichtliche Größe vermag ihre Bindung an die Reich-Gottes-Idee, ihren Charakter der Realisierung eines Idealen, nicht durch Auflösung ihrer Geschichtlichkeit in die reine Idee, sondern nur durch die Ausbildung eines Lehrbegriffs als der Vermittlung zwischen dem Reich Gottes in seiner geschichtlichen Realität und dem Reich Gottes als reiner Idee auszudrücken. Das Reich Gottes als Inbegriff aller Ideen liegt sowohl der Kirche wie dem Lehrbegriff voraus [273]. Zwischen Kirche und Lehrbegriff besteht das bereits geschilderte Wechselverhältnis: Die Kirche entsteht durch das

[268] Apol III 98.

[269] *P. Hünermann*, Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert (Freiburg–Basel–Wien 1967) 24 f.

[270] *J. R. Geiselmann*, Die Katholische Tübinger Schule, 371.

[271] „Das Reich Gottes objektiv gefaßt ist das Universum, die Welt." (Dogm III 63 Randbemerkung)

[272] Vgl. KE 181 § 268. [273] Vgl. ThQschr 8 (1826) 251.

Realwerden der Reich-Gottes-Idee. In der Kirche, und nur in ihr, bildet sich der christliche Lehrbegriff. Und der Lehrbegriff als theoretische Erfassung der Kirche wirkt umgekehrt kirchenbildend. Der Lehrbegriff ist zugleich das Produkt und der Träger der Kirche [274].

e) Die Dogmen als das fixe Element des christlichen Lehrbegriffs:

„Ein Ganzes von Begriffen, welches nicht als tote Überlieferung einer ausgestorbenen Zeit, sondern als die Entwicklung einer lebendigen gedacht wird, trägt notwendig ein zweifaches Element in sich – ein fixes und ein bewegliches. Jenes ist das durch die bisherige Entwicklung Abgeschlossene, dieses das in der Entwicklung noch Begriffene. In Beziehung auf den christlichen Lehrbegriff heißt daher der abgeschlossene Begriff und in so fern er abgeschlossen ist, – Dogma; ist er ein rein spekulativer, so heißt er dogma speculativum oder geradeweg dogma; ist er ein praktischer, so heißt er dogma practicum, praktische Regel des Handelns, oder Pflicht." [275]

Die Unterscheidung zwischen fixem und beweglichem Element übernimmt Drey von Schleiermacher:

„Jedes Element des Lehrbegriffs, welches in dem Sinn konstruiert ist, das bereits Bestehende und Fixierte zusamt seinen natürlichen Folgerungen festzuhalten, ist orthodox. Jedes Element, welches in dem Sinne konstruiert ist, den Lehrbegriff beweglich zu erhalten und neue Darstellungen von dem Wesen des Christentums zu eröffnen, ist heterodox." [276]

Während für Schleiermacher jedoch Orthodoxie die bloße Bewahrung der fixierten Teile des Lehrbegriffs ist, sieht Drey in jeder dem fixen Element kongruent konstruierten Entwicklung des Lehrbegriffs die Orthodoxie gewahrt und Heterodoxie erst in der Opposition zwischen fixem und beweglichem Element [277]. Indem die Dogmatik den Lehrbegriff in seiner Gesamtheit theoretisch darstellt [278], beschränken sich die Symbolik [279] auf das fixe und die Scholastik [280] auf das bewegliche Moment. Da die Symbolik ebenso wie die Scholastik mit den endlichen Kategorien des menschlichen Verstandes arbeitet und Form und Inhalt im menschlichen Begriff anders als in der reinen Idee niemals identisch sind, kann auch der „fixe" Inhalt des Lehrbegriffs vorbehaltlich seiner Bindung an die Kirche als seine eigene Positivität und die Idee als seine unveränderliche Wahrheit in verschiedener Form dargestellt werden [281]. Die Geschichte des christlichen Lehrbegriffs muß als die fortdauernde ununterbrochene Sollizitation der christlichen Ideen auf den menschlichen Geist betrachtet werden" [282].

Da der Lehrbegriff das in den Begriff erhobene Christentum in seinem ganzen bisherigen Verlauf ist, muß er in der Kirche als der lebendigen Gegenwart dieses Christentums objektiv anschaulich

[274] Vgl. KE 151 § 225; KE 121 § 179 nota.
[275] KE 170 f. § 256.
[276] *Schleiermacher*, Kurze Darstellung, 78 §§ 10 f.
[277] Vgl. KE 173 § 260.
[278] Vgl. KE 169 § 254; KE 175 § 263.
[279] Vgl. KE 174 § 262. [280] Vgl. KE 175 § 263.
[281] Vgl. KE 174 § 261 nota. [282] KE 128 § 190.

sein[283]. Sowohl das fixe wie das bewegliche Element des Lehrbegriffs müssen in der Kirche objektiv zum Ausdruck gelangen. Wir fragen: Was sind die objektiven Kriterien für die Abgeschlossenheit eines christlichen Lehrbegriffs, für ein Dogma? Drey gibt in der „Kurzen Einleitung" folgende Antwort: Zum einen ist die Abgeschlossenheit eines Lehrbegriffs in dessen geschichtlichen Quellen bezeichnet[284], zum anderen durch die Kirche erklärt[285]. Die historischen Überlieferungsmittel der Kirche und die declaratio ecclesiae sind sowohl die Kriterien, wie die Mittel zur Erhaltung eines Dogmas.

„Bei der Erhaltung des Symbols ist es die Hauptsache, daß der Lehrbegriff rein, d. h. echt christlich bleibe; er kann es aber nur, in so fern er auf seiner historischen Basis – den Überlieferungsmitteln – ruht und diese rein erhalten wird; sodann wenn dasjenige, was sich gegen den Geist und die Lehren des Symbols in Form von Streit und Widerspruch erhebt, auf eine das Symbol sichernde Art bezeichnet und beseitigt wird. Die Anleitung hat also aus der Verfassung zu bestimmen, durch welche Gesetzgebung und Vollziehung die Kirche sich die historische Grundlage ihres Symbols erhalte, diese gehörig verbreite, Mißbrauch verhüte, Streitigkeiten schlichte und das Symbol überhaupt deute." [286].

Der näheren Bestimmung des Schrift- und Traditionsbezuges der Dogmen einerseits und in deren Ansehung der Funktion der Kirche andererseits müssen die folgenden Abschnitte unserer Untersuchung gelten.

2. Der kirchlich vermittelte Schrift- und Traditionsbeweis des Dogmas

a) Die innere Verknüpfung der drei Kriterien eines Dogmas:

Wenn Franz Schupp den Begriff der Religion von Drey „als Kriterium an die Spitze der Definition des Dogmas gestellt" [287] sieht, so scheinen uns dabei die Begriffe Voraussetzung und Kriterium[288] verwechselt. Die Religion als unmittelbares Vernehmen ist Voraussetzung, Bedingung der Möglichkeit von Dogmen, und zwar in dem Sinne, daß die Unmittelbarkeit des religiösen Vernehmens der Mittelbarkeit dogmatischer Erkenntnis als deren Grund vorausliegt. Kriterium aber ist das religiöse Bewußtsein als „der innerste Punkt im Menschen" [289] nicht.

[283] Vgl. KE 43 § 69.

[284] „Das Abgeschlossene im christlichen Lehrbegriffe ist geschichtlich gegeben in seinen Quellen, und es herauszuheben ist eigentlich Sache der historischen Theologie (oder in wie weit sie historisch ist); die Wissenschaft hat es nur an seine Idee zu halten und aus ihr zu bestimmen." (KE 173 § 261)

[285] „...; ein solcher [Begriff] kann nur durch weitere Entwicklung in der Kirche zur Abgeschlossenheit kommen, und die Kirche ist es, die sie ihm gibt (dogma declaratum)." (KE 171 § 257)

[286] KE 224 f. § 334; vgl. KE 181 § 268.

[287] *Fr. Schupp*, Die Evidenz der Geschichte, 32.

[288] Als Bedingung und Wesensmerkmal stellt Drey den Religionsbezug mit Offenbarungszugehörigkeit, Schrift- und Traditionsnachweis und kirchlichem Lehrurteil auf eine Stufe. Ein Kriterium ist jedoch mehr als Bedingung und Wesensmerkmal.

[289] Apol I 120.

Ein Kriterium muß objektiv anschaulich sein. Wenn wir daher von den Kriterien des Dogmas sprechen, sind dies innerhalb der Dreyschen Definition Schrift, Tradition und kirchliches Lehrurteil. Da Schrift und Tradition selbst dem kirchlichen Lehrurteil unterstehen, gibt es streng genommen nur ein Kriterium [290], das kirchliche Lehrurteil. Nur weil das kirchliche Lehrurteil seinerseits Schrift und Tradition voraussetzt, unterscheiden wir drei Kriterien.

In § 50 des ersten Bandes seiner Apologetik unterscheidet Drey drei Überlieferungsmittel: Rede, Schrift, Symbol. „Die Rede oder das lebendige Wort ist das erste ursprüngliche Mittel der Mitteilung an Andere, das Vermögen dazu entwickelt sich mit dem Denkvermögen, wie der einzelne Mensch einmal denken kann, so spricht er auch, und wenn er spricht, so denkt er." [291] Aus dem lebendigen Wort erst entsteht der Wunsch [292], den flüchtigen Augenblick des Wortes zu fixieren, und zwar zunächst in einem Symbol „als stehendes Zeichen des Gedankens, der Empfindung, der Tatsache" [293], und darüber hinaus in einer systematischen Zusammenfassung von Symbolen, die sich auf einzelne Begriffe und Gegenstände beziehen [294] und so aus der mündlichen die schriftliche Überlieferung hervorgehen lassen [295]. Drey unterscheidet meistens nur zwei Überlieferungsmittel, die mündliche und die symbolisch-schriftliche. „Das lebendige Wort ist für J. S. Drey das erste und einfachste, angemessenste und wirksamste, mannigfaltigste und zuverlässigste, ja das notwendige Mittel der Überlieferung ... Die schriftliche Überlieferung bindet das Wort als den ursprünglichen Stoff der Überlieferung an den festen Buchstaben, an die Schrift." [296] Indem die schriftliche Überlieferung für die Reinerhaltung sorgt, ist auch sie der christlichen Überlieferung unabdingbar. Insgesamt nennt Drey für die schriftliche Fixierung der apostolischen Predigt drei Gründe, die Unterstützung des Gedächtnisses, die Ausbildung eines einheitlichen Lehrtypus und die Sicherstellung des von den Hörern empfangenen Unterrichts [297]. Zugleich entwickelt sich ein Wechselverhältnis zwischen den beiden Überlieferungsweisen:

„... sofern das Fortleben einer ursprünglichen Tat oder eines ursprünglichen Begriffs von der folgenden Zeit weggedacht, oder von dieser nicht berücksichtigt wird,

[290] „Die ganze objektive Erscheinung des Urchristentums ist Gegenstand; das kirchliche Leben, der Glaube und die Übereinstimmung der Kirche, die schriftlichen Zeugnisse sind die Formen; das Urteil der Kirche über sich selbst in all ihren Erscheinungen ist das Kriterium der Tradition." (ThQschr 1 [1819] 18)

[291] Apol I 358.

[292] Die Notwendigkeit der Schrift ergibt sich für Drey erst aus der Existenz einer lebendigen Überlieferung.

[293] Apol I 359.

[294] Vgl. ebd.

[295] Vgl. Apol I 360.

[296] *Fr. Laupheimer*, Die kultisch-liturgischen Anschauungen, 65.

[297] Vgl. Apol III 20.

werden Tat und Begriff eine Vergangenheit, und die Schrift eine Urkunde über diese Vergangenheit, welche, wie alle Urkunden der Subjektivität, der subjektiven Auffassung und Auslegung, und damit dem Mißverstehen und der Mißdeutung und folglich der Entstellung unterliegt; ..." [298]

In der von Drey im fünften Band seiner Tagebücher aus der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung übernommenen Kritik an der Traditionsauffassung des Anglikaners Marsh heißt es: „Wenn der geschriebene Buchstabe den wandelbaren Begriff sichert, so gibt die lebendige Überlieferung dem toten Buchstaben eine stete Bedeutung. Darum hat die Vorsehung das Christentum an beide Überlieferungsmittel geknüpft." [299] Ein Begriff wird durch seine Fixierung in einem bestimmten Moment seines „Lebensvollzugs" nur vorläufig gesichert; durch den Zeitabstand kommt es zur Differenz zwischen dem Begriff und seiner Bedeutung. Diese Differenz ist nicht schon dadurch beseitigt, daß der einmal in der Schrift fixierte Begriff immer wieder neu gedeutet wird; diese Differenz wird erst da behoben, wo die Überlieferung jenes Begriffes die Kennzeichen der Kontinuität und substantiellen Identität aufweist, wo die Differenz von Begriff und Bedeutung in eine gegenwärtige Einheit aufgehoben wird. Wir haben in der Skizze des Dreyschen Kirchenbegriffs gezeigt, wie Drey die Kirche als das verkörperte System der christlichen Offenbarung, als einen „sich fortwährend von innen heraus durch die Regung eines unsichtbaren Geistes" [300] bildenden und gestaltenden Organismus zum Garant unverfälschter Überlieferung macht. Wie Schrift und Tradition [301] aus dem Selbstbewußtsein der Kirche erwachsen, so bleiben sie auch an die Identität dieses Selbstbewußtseins gebunden[302]. Die Schrift wird zum Gedächtnis der Kirche [303].

„Insofern wir ... die Schrift nur durch die Tradition empfangen haben und nur aus dieser erkennen, ob das, was wir jetzt die Schrift nennen, das wirkliche und wahre Wort Gottes aus dem Munde Christi sei; ferner insofern der Sinn manches göttlichen Wortes nur aus der Tradition mit der größten Sicherheit erkannt werden kann, so ist die Tradition der Erkenntnisgrund der Schrift sowohl der authentische als exegetische." [304]

Einerseits also ist die Tradition der Erkenntnisgrund der Schrift, andererseits die Schrift als Fixierung der grundlegenden Aussagen der

[298] Apol I 362 f.; vgl. Apol III 48 f.
[299] Tgb V 102 (Geist 161).
[300] Dogmensystem § 3 (Geist 246).
[301] Wenn Drey thematisch auf das Verhältnis von Schrift und Tradition eingeht, spricht er von „zwei Überlieferungsmitteln" der Offenbarung; ansonsten bedient er sich der üblichen Terminologie „Schrift – Tradition".
[302] Drey schildert in seiner Vorlesung über Dogmengeschichte das Entstehen des kirchlichen Selbstbewußtseins durch die Frage nach dem gemeinsamen Ursprung der Einzelgemeinden, durch Erkenntnis einer gemeinsamen Lehre, durch wechselseitige Kommunikation und durch die brüderliche Liebe zueinander. (Vgl. Dogmensystem § 28; Geist 304)
[303] Vgl. ThQschr 17 (1835) 508.
[304] Tgb V 89 (Geist 153). Vgl. ThQschr 5 (1823) 465; Apol III 41. 64 f.

Tradition Grundlage aller weiteren Überlieferung. Und zugleich gilt: „Schrift und Tradition sind für sich tot, lebendig aber sind sie nur in der Kirche, als dem Alleben des Christentums, in welcher auch dieses allein zur vollen Selbsterkenntnis kommt, da im Einzelnen nur subjektive Auffassung ist." [305]

b) Schrift- und Traditionsbeweis:

Wenn Drey von Schrift und Tradition als dogmatischen Größen spricht, meint er die Beweisquellen für den abgeschlossenen Teil des Lehrbegriffs. Diese Beweisquellen bilden eine einzige Überlieferung. Zwar unterscheidet Drey im ersten Dogmatikentwurf zwischen göttlicher, apostolischer und kirchlicher Tradition [306]; diese Unterscheidung aber ist eine bloß inhaltliche, keine formale. Die Unterscheidung von

„dogmatischer und Ritual-Tradition, sowie jede andere Distinktion, die sich bloß auf den Inhalt des Überlieferten bezieht, ist eitel und unhistorisch – schon nach dem Begriffe von Überlieferung überhaupt. Das Wesen der Überlieferung als einer solchen besteht darin, daß mir durch jedes mögliche Überlieferungsmittel, wenn es nur die Eigenschaft eines glaubwürdigen Zeugnisses hat, die Gewißheit einer Tatsache verbürgt werde. ... Ist die Tatsache die: daß Christus oder seine Apostel etwas gelehrt haben, so ist der Inhalt der Überlieferung ein (reines) Dogma, und wer will, mag eine solche Überlieferung eine dogmatische nennen; ist die Tatsache die: daß Christus oder seine Apostel eine gewisse Handlung als symbolische Darstellung von Ideen, als heiligen Ritus angeordnet haben, so ist der Inhalt der Überlieferung ein Ritus, und wer will, kann eine solche Überlieferung eine Ritualtradition nennen." [307]

Drey beruft sich auf das Konzil von Trient, das zwischen göttlicher und apostolischer Tradition gar nicht erst unterscheide und den Plural „traditiones" ausschließlich auf den Inhalt des Überlieferten, nicht aber auf die Form des Überlieferten beziehe [308]. Nicht nur die schriftlichen Zeugnisse, sondern das gesamte kirchliche Leben, nicht nur das Wort, sondern auch das Sein des Urchristentums ist Mittel der Überlieferung [309]. Im vierten Band seiner Tagebücher (1816) plant Drey die eventuelle Herausgabe einer Schrift mit dem Titel „Die fortschreitende Entwicklung des Christentums nach allen seinen Beziehungen, als ein Grundprinzip des Katholischen Kirchen- und Glaubenssystems, erläutert und bewiesen von Dr. Joh. Seb. Drey" [310]. Man unterscheidet zwar zu Recht zwischen dem Zeitpunkt der Entstehung und ursprünglichen Gestalt des Christentums und seiner weiteren Fort-

[305] Dogm III 5 Randbemerkung. – Gegen den Anglikaner H. Marsh (Tgb V 89; Geist 153) und den Protestanten J. G. Rätze (ThQschr 5 [1823] 472) lehnt Drey eine wertende Über- und Unterordnung von Schrift und Tradition ab.

[306] In Dogm III 23 f. unterscheidet Drey nur zwischen göttlicher und menschlicher Tradition und lehnt die zunächst (Dogm I 7 f.) von Bellarmin übernommene Unterscheidung zwischen göttlicher, apostolischer und kirchlicher Überlieferung ab.

[307] Tgb V 131 (Geist 177).

[308] Tgb V 92 (Geist 155).

[309] Vgl. ThQschr 1 (1819) 18.

[310] Tgb IV 95 f. (Geist 141 f.).

dauer und Entwicklung[311]; das ändert aber nichts daran, daß christliche Überlieferung als solche das Sich-selber-Überliefern der urchristlichen Tatsache zu beständiger Gegenwart[312] in der Kirche[313] ist. Nicht nur die hl. Schrift, sondern auch die Kirche trägt göttlichen Charakter. Die Inspiration kommt den Verfassern der Hl. Schrift auf eine besondere Weise zu, ist aber nicht auf sie beschränkt, sondern muß als etwas Fortdauerndes betrachtet werden[314]. Eine rein menschliche Überlieferung kann nicht schon per se Kontinuität und Identität für sich beanspruchen[315].

Wenn Drey in der Kontinuität und substantiellen Identität der Entwicklung des Christentums Kriterien für dessen Göttlichkeit sieht[316], so hält er sich damit bewußt und ausdrücklich an Tertullian, Augustinus und Vinzenz von Lerin, die das zur göttlichen Überlieferung zählen, was überall, immer und von allen geglaubt wurde[317]. Drey begreift aber die Überlieferung (im Gegensatz etwa noch zu J. M. Sailer) nicht als bloße Weitergabe, sondern als Entwicklung, als Sich-selbst-Bewegen eines lebendigen Organismus. Auch das, was begrifflich erst später entwickelt und abgeschlossen wurde, zählt für Drey bereits zum urkirchlichen depositum fidei, insofern es negativ gesehen diesem nicht widerspricht und positiv dessen konkrete Ausformung ist. Was der „Urtatsache" des Christentums „nicht widerspricht, was in ihren Grundzügen als den unwandelbaren Prinzipien gelegen ist, das ist mit diesem von Anfang an überliefert, ob ältere Schriftsteller alle jene Beziehungen der Prinzipien schon ausgesprochen haben oder nicht"[318]. Zwar behauptet Drey, „daß es Wahrheiten des Christenums geben könne und gebe, die überhaupt nicht in der

[311] Vgl. KE 117 § 174.
[312] Vgl. ThQschr 1 (1819) 561 f.
[313] Vgl. KE 29 § 47.
[314] Vgl. KE 156 f. § 232.
[315] „Dignoscuntur autem traditiones divinae ex constanti omnium ecclesiarum a primis inde temporibus in re quapiam conspiratione et consensu, quem inventa humana in tanta ingeniorum diversitate, in tanta temporum hominumque mutabilitate efficere non potuissent." (Dogm III 22)
[316] Vgl. Tgb V 107 f. (Geist 164 f.).
[317] Der Wert der schriftlichen Quellen der Überlieferung ist unterschiedlich. Während die Symbole die ursprüngliche christliche Lehre wiedergeben, schildern Väteraussagen oft nur den Glauben ihrer Zeit oder die Privatmeinung des jeweiligen Autors. Hier liegt der Grund für die von Drey in seinem dritten Dogmatikentwurf bis ins Detail entwickelte Unterscheidung von öffentlichen und privaten Quellen (Dogm III 21–30). Im einzelnen werden unterschieden (Dogm III 33 Randbemerkung) a) symbola generalia, b) symbola particularia adversus haereses posteriores, c)decisiones Conciliorum particularium, d) facta ipsa, e) scripta Patrum. An oberster Stelle rangieren die Glaubenssymbole und Dekrete der Kirche (Dogm III 22). Daneben gibt es öffentliche Quellen, die weniger aus Worten denn aus Handlungen (Liturgien, Doxologien, Gebetsformulare) oder Entscheiden (Disziplin) der Kirche bestehen (Dogm III 27), ebenso aber wie die Glaubenssymbole von der Gesamtkirche rezipiert sind.
[318] ThQschr 1 (1819) 19.

Bibel, geschweige denn in den vier Evangelien stehen“ [319]; aber es ist falsch, darin die Gefahr einer Leugnung der Lehre von der inhaltlichen Suffizienz der Schrift (G. Söhngen[320]; H. Hammans[321]) oder gar, wie Klaus Reinhardt[322], einer Auflösung des mit der Schrift einmalig Gegebenen in einen progressiven Prozeß zu sehen. Das Gegenteil ist der Fall. Im Kontext obiger Aussage bezeichnet Drey die Hl. Schrift als Keim, der die ganze folgende Entwicklung und Entfaltung der christlichen Wahrheit anfanghaft in sich birgt[323]. Die Überlieferung dieses durch Christus gelegten Keimes ist alles andere als dessen Auflösung. Wenn die Kirche neue Dogmen verkündet, so tut sie dies nicht auf rein menschliche Weise, sondern „durch jenen Geist [Christi], oder vielmehr er selbst durch sie macht Dogmen, erklärt sie, setzt solche fest; dies tut er nach der eigenen Verheißung Christi aus dem schon vorliegenden Stoffe der christlichen Offenbarung.“ [324] Während Drey in seiner Vorlesung über Dogmengeschichte die Lehre der Apostel noch mit der Christi identisch sieht[325], stellt die Apostellehre in seiner Tagebuchbemerkung „zu dem Vorwurfe – den man den Aposteln gemacht hat, daß sie zu der Lehre ihres Herrn manches hinzugetan (Lessing Fr., § 63)“ [326], eine der Verkündigung Christi gegenüber schon entwickeltere Stufe dar.

„Was hätten sie [die Apostel] denn anders tun können, wenn sie den Völkern die Lehre des Evangeliums verkünden wollten, – als entweder die Worte ihres Herrn mechanisch wiederholen; oder wenn das nicht sein sollte noch konnte, Erläuterungen hinzufügen, wobei sie dann freilich manches sagen mußten, was Christus dem Wenigen zufolge, was wir von ihm haben, nicht gesagt hat. Sind sie aber deswegen zu tadeln, so ist auch der Erzieher überhaupt und jeder Lehrer zu tadeln, der seine Lehrlinge das Handbuch nicht mechanisch auswendig lernen läßt, sondern Erläuterungen selbst dazu setzt, und die Schüler solche finden heißt: . . .“ [327]

Wenn ein Gegenstand der Tradition dogmatischen Charakter beansprucht, muß er zu jener göttlichen Überlieferung gehören, deren Kriterien Drey im Anschluß an Vinzenz von Lerin mit dessen Formel „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“ be-

---

[319] Dogmensystem § 8 (Geist 259 f.).

[320] *G. Söhngen*, Überlieferung und apostolische Verkündigung. Eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen: Die Einheit in der Theologie = Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge (München 1952) 320.

[321] *H. Hammans*, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung = Beitr. z. neueren Gesch. d. kath. Theol. 7 (Essen 1965) 28 f.

[322] *Kl. Reinhardt*, Der dogmatische Schriftbeweis in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Paderborn 1970) 107.

[323] Vgl. Dogmensystem § 8 (Geist 260 f.).

[324] Tgb V 147 (Geist 182).

[325] „Die Absicht ihrer Briefe ist nicht, Lehren des Christentums zu entwickeln, . . .“ (Dogmensystem § 9; Geist 267).

[326] Tgb II 19 (Geist 102).

[327] Tgb II 19 (Geist 102 f.).

schreibt[328]. Auf diesem Hintergrund wird einsichtig, warum es in der Dogma-Definition des dritten Dogmatikentwurfs heißt: „adeoque sacrarum literarum vel traditionis vivae testimonio comprobata"[329]. Daß eine Lehre zur apostolischen Tradition gehört, muß nicht unbedingt aus der Schrift bewiesen werden. Dies kann sich auch aus dem übereinstimmenden Zeugnis der nachfolgenden Tradition ergeben. Denn wenn diese Tradition aufgefaßt wird als die lebendige, sich selbst treue Entfaltung der urgeschichtlichen Tatsache zu beständiger Gegenwart in der Kirche, dann ist im Aufweis ihrer Kontinuität und substantiellen Identität ihre Apostolizität und Schriftgemäßheit enthalten. Das „vel" der zitierten Definition ist mit dem Verbum „comprobare" zu erklären. Die Offenbarungszugehörigkeit eines Dogmas kann entweder aus der Hl. Schrift selbst oder aus der nachfolgenden Tradition erwiesen werden. Der ausschließliche Erweis eines Dogmas rein aus den Quellen der Tradition bedeutet aber alles andere als dessen schlichtes Nichtenthaltensein in der Schrift. Wenn Tradition als kontinuierliche Selbstentfaltung der urgeschichtlichen Tatsache verstanden wird, muß jedes Dogma keimhaft, wenn auch nicht als solches, d. h. begrifflich, in der Schrift enthalten sein[330]. Der Idealfall für die Begründung eines Dogmas ist daher ein klarer Schrift- und Traditionsbeweis: „Omnia autem dogmata christiana vel sacra scriptura contineri, vel viva antiquitatis christiana traditione, vel potius utraque simul, paulo post explicabitur, ..."[331] Wo Drey davon spricht, daß es Dogmen gibt[332], die in der Schrift nicht enthalten sind, da meint er, wie schon der unmittelbare Kontext der Aussage beweist[333], die betreffenden Dogmen in ihrem begrifflichen Abschluß. Drey unterscheidet in den apostolischen Schriften drei Klassen von Lehren, solche, deren Begrifflichkeit bereits vollkommen entwickelt ist, solche, die mit diesen unmittelbar zusammenhängen, und solche, die „von den Schriftstellern des neuen Testaments seltener oder nur kurz berührt, nicht weiter entwickelt, oft nur angedeutet

[328] Tgb V 106 f. (Geist 164 f.).
[329] Dogm III 4.
[330] „Atque quod usum s. literarum in Dogmatica attinet ad sequentes regulas reduci poterit. Dogmatico incumbit primo, ut omnia et singula dogmata sacrarum literarum auctoritate communiat, vel ita ut ostendat, dogma ipsum clare et diserte ibidem doceri, vel ita ut demonstret, iusta id et legitima deductione ex aliis doctrinis certe biblicis consequi. Tum vero his non contenta dogmatica veritatem dogmatis christiani etiam argumentis intrinsecis comprobat, non solum iis, quae ex ipsis rationis humanae principiis, sed iis etiam, quae ex intimis quasi doctrinae christianae visceribus petuntur" (Dogm I 5). In der nota 1 zu diesem Passus schreibt Drey mit Berufung auf G. J. Planck, E. Klüpfel und Chr. Doederlein: „Exponitur, si placet, necessitas, omnia dogmata christiana comprobandi primo ex s. literis – vel directe vel indirecte" (Dogm I 6).
[331] Dogm III 5.
[332] Vgl. Dogmensystem § 8 (Geist 259 f.).
[333] Vgl. Dogmensystem § 8 (Geist 260 f.).

werden“ [334]. Die Unvollständigkeit des dogmatischen Inhalts der Schrift ist mithin eine Unvollständigkeit der begrifflichen Entwicklung der Dogmen. Drey spricht von einer „bloß relativen Vollständigkeit“ [335]. In der Vorlesung über Dogmengeschichte (1812/13) führt er seinen Entwicklungsbegriff konkret aus. Es sei hier nur exemplarisch verwiesen auf die Unterscheidung eines früheren und eines späteren Lehrbegriffs der Sakramente von Buße[336] und Ehe[337]. Wie revolutionär Dreys Auffassung von der Entwicklung der Beichte wirkte, beweist die Anzeige seiner Schrift über das Bußwesen der alten Kirche (1815)[338] in Rom – einer drr Gründe, deretwegen er nicht erster Bischof von Rottenburg wurde[339]. Drey:

„Wenn ... die Kirche ... Glaubenssätze ausspricht, welche in dem bisherigen Wortlaute ihres Symbolums nicht vorkommen, so sind jene Sätze nur neu rücksichtlich ihrer (Wort-)Form, in Beziehung auf den gegensätzlichen Irrtum, der ja auch eine neue Erscheinung ist, nicht aber rücksichtlich ihres Inhalts, welcher in der christlichen Gesamtwahrheit schon enthalten, nur noch nicht deutlich erkannt, aber dunkel geglaubt wurde, den also die Kirche nicht erfindet, sondern aus Schrift und Tradition herausfindet, den sie nicht selbst macht oder erschafft, sondern nur dessen Gegebensein durch die Offenbarung bezeugt.“ [340]

c) Das kirchliche Lehrurteil: Kriterium der Überlieferung in Schrift und Tradition:

Da Schrift und Tradition nur in der Kirche „als dem Alleben des Christentums“ [341] lebendig sind, ist die Kirche das Mittel zur Reinerhaltung und Wahrung von Kontinuität und Identität der Überlieferung. Zu diesem Zweck hat die Kirche, von Drey als lebendiger Organismus verstanden, die entsprechenden Organe des Lehramts ausgebildet. Drey kam, wie wir zu schildern versuchten, im Laufe seiner Lehrtätigkeit mehr und mehr zu der Überzeugung, daß das kirchliche Lehrurteil für jedes Dogma konstitutiv ist. Das kirchliche Lehramt ist zwar nicht identisch mit der Tradition, wohl aber Traditionsprinzip. Schrift und Tradition sind nach Drey die Quellen, aus denen der Theologe das Dogma schöpft; aber es ist weder all das, was in der Tradition zu finden ist, noch all das, was der einzelne Theologe für göttliche Überlieferung hält, tatsächlich katholisches Dogma. Der einzelne Dogmatiker muß sein Urteil durch das der Kirche bestätigen

[334] Apol III 37. [335] Ebd.; vgl. Apol III 46.
[336] Dogmensystem § 32 (Geist 326 f.). [337] Dogmensystem § 33 (Geist 330 f.).
[338] Dissertatio historico-theologica originem et vicissitudinem exomologeseos in ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans, Ellvaci 1815. – Dazu: *W. Ruf*, Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie (= Studien z. Theol. u. Geistesgesch. d. 19. Jhs. 7), hrsg. v. B. Casper (Göttingen 1974) 26 f.
[339] Vgl. *M. Miller*, Prof. Dr. J. S. Drey als württembergischer Bischofskandidat (1822–1827): ThQschr 114 (1933) 374 f.
[340] Apol III 296 nota; dazu *St. Lösch*, J. A. Möhler und die Lehre von der Entwicklung des Dogmas: ThQschr 99 (1917/18) 152.
[341] Dogm III 5 Randbemerkung.

und gegebenenfalls berichtigen lassen[342]. Jede kulturelle Bewegung[343], jede philosophische Strömung[344], jede theologische Eigeninitiative[345], die zur Entfaltung der christlichen Lehre drängen, sind gebunden an die kirchlichen Lehrorgane als die Repräsentanten der gläubigen Gesamtheit. Was von allen verbindlich als christliche Lehre angenommen werden muß, kann nicht auf dem Urteil eines einzelnen Menschen beruhen. Allein die Kirche als die Gesamtheit der Gläubigen kann daher entscheiden, was Dogma ist und was nicht, wie das einzelne Dogma zu verstehen ist oder besser gesagt nicht zu verstehen ist[346]. Das Lehrurteil ist Kriterium, es „scheidet" zwischen Dogma und Nicht-Dogma und gibt somit Hinweise, setzt Warnungen und zieht Grenzen für den Dogmatiker, der den Inhalt der Dogmen positiv darzustellen hat. Als Kriterium liegt die Kirche den dogmatischen Quellen von Schrift und Tradition erkenntnistheoretisch voraus. Drey kritisiert an der Apologetik von Berlage, daß diese die Autorität der Kirche erst aus Schrift und Tradition begründet. Würde die Autorität der Kirche ihrem Quellenbezug nicht vorausliegen, sondern erst aus diesem begründet, so könnte die Kirche „rücksichtlich ihrer Lehre und Anordnungen nicht mehr in Anspruch nehmen, als jede Gesellschaft hinsichtlich ihrer Statuten und Gebräuche, . . ."[347].

Da die Kirche bestimmt ist zum Zweck der ununterbrochenen und authentischen Fortsetzung des ursprünglichen Offenbarungsgeschehens, sind es zwei große Wirkungen, welche das der Kirche von Christus verheißene und geschenkte innere Prinzip, der Geist Gottes[348], hervorbringt, „erstens ihre Erhaltung, vermöge der die Kirche durch äußere Gewalt nicht untergehen kann; zweitens ihre Sicherstellung vor Verirrungen, welche sie innerlich auflösen und ihrem Unter-

---

[342] „Quamvis igitur scripturae et traditiones divinae proprii sunt dogmaticae fontes, unde haurire oportet, quidquid in dogmatum numerum veniat; non tamen protinus omne, quod ibi invenerit et recte etiam hausisse persuasus sit, dogma catholicum erit, sed suum de his rebus iudicium ecclesiae iudicio confirmare, et si opus sit, emendare debebit" (Dogm III 30.31b).

[343] Vgl. KE 142 § 213.

[344] Vgl. KE 130 § 192.

[345] Vgl. KE 172 § 259. Auch die Häresie, von Geiselmann als dialektisches Moment der Dreyschen Theologie beschrieben (Die Katholische Tübinger Schule, 373), ist vom Gesamt der Geschichte her gesehen ein notwendiges Moment der Dogmenentwicklung.

[346] „Est enim Catholicis certa sententia, non ab unius hominis iudicio pendere posse doctrinarum christianarum sensum et certitudinem, nec unius stare iudicio, quod credendum sit a multis imo ab omnibus. Quare cum hi omnes unam ecclesiam constituant, recte, etiam ad mentem Christi, communiti, id est, ecclesiae illas iudicandi partes deferunt, ipsumque ecclesiae iudicium sequuntur singuli" (Dogm III 31b).

[347] ThQschr 17 (1835) 508.

[348] In der von J. R. Geiselmann gegen A. von Schmid und K. Eschweiler Drey zugeschriebenen „Rätze-Rezension" *(Geiselmann,* Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs: ThQschr 112 [1931] 26–32; *St. Lösch,* Die Anfänge der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1819–1831 [Rottenburg 1958] 82)

gang entgegenführen würden“ [349]. Diese beiden Wirkungen begründen die Unvergänglichkeit und die Unfehlbarkeit der Kirche.

Auf die Frage, wozu der Kirche die Unfehlbarkeit im einzelnen verheißen sei, antwortet Drey in Beziehung auf die christliche Wahrheit und Lehre a) mit der Bewahrung und Erklärung der dogmata explicita, b) mit der Entwicklung und Erklärung der dogmata implicita, c) mit der Aufstellung des Symbolums, d) mit der authentischen Auslegung von Schrift und Tradition [350]. Ebenso umfaßt die kirchliche Unfehlbarkeit die Bewahrung und Erhaltung der von Christus eingesetzten Heilsmittel, die Verwaltung der christlichen Heilsordnung und die Ausspendung der Heilsmittel [351]. Drey grenzt die Unfehlbarkeit der Kirche aber auch negativ ab. Nur das, was in der „urgeschichtlichen Tatsache“, im „Keim“ der Offenbarung in Jesus Christus grundgelegt ist, fällt in ihre Kompetenz. „Alle Verheißungen Christi beziehen sich ausschließlich auf sein Werk, dessen Erhaltung und Fortführung er den Aposteln und durch sie der Kirche aufgetragen. In allem also, was das Werk Christi in sich begreift, Lehre, Sakrament, und deren Erklärung und Verwaltung ist die Kirche gegen Irrtum und Verfall gesichert; . . .“ [352] Vom Dogma wohl zu unterscheiden ist jede profanwissenschaftliche oder rein historische Wahrheit [353]. In bezug auf ein geschichtliches Faktum ist die Kirche nur dann unfehlbar, wenn dieses factum dogmaticum ist, wenn anders ausgedrückt „ein Dogma mit dem historischen Faktum so zusammenhängt, daß das Dogma die Tatsache zu seiner Voraussetzung hat, wie z. B. die Tatsache, daß Petrus nach Rom gekommen und dort gestorben sei, daß die . . .“ [354].

In Berufung auf die Verheißung Christi selbst und zugleich gestützt auf seinen Organismusgedanken läßt Drey die Unfehlbarkeit der Kirche wirklich werden durch deren lehrende und regierende Organe. Die Nachfolger der Apostel sind allerdings als Einzelpersonen nicht unfehlbar. Der Unterschied zwischen den Aposteln und den Bischöfen

„liegt darin, daß die volle Erkenntnis der christlichen Wahrheit sich in den Aposteln erst während ihres Berufes entwickeln konnte und sollte, dazu bedurften sie der Lei-

heißt es: „Wenn der Verf., um den rechten Vernunftgebrauch zu sichern, einen vom Geiste Gottes bewirkten christlichen und heiligen Sinn zu Hilfe nimmt, so ist Rez. ganz auf seiner Seite; aber haben Alle diesen Sinn, kann ihn der Geist Gottes in Allen bewirken? Die meisten Sekten, zumal die von der schwärmerischen Art, nehmen den Geist Gottes und jenen christlichen und heiligen Sinn für jedes ihrer Individuen in Anspruch, und die katholische Kirche, die dies nicht tut, sondern nur ihre Leitung im allgemeinen unter die Obhut des Geistes stellt, beschuldigt man einer dreisten, unerweislichen Anmaßung!“ (ThQschr 5 [1823] 457)

[349] Apol III 277.
[350] Vgl. Apol III 294–300.
[351] Vgl. Apol III 300–302.
[352] Apol III 303; vgl. Dogm III 32 f.
[353] Vgl. Apol III 303 f.
[354] Apol III 305.

tung des Heiligen Geistes in der Form der Inspiration; nachdem aber jene volle Erkenntnis aus dem Munde der Apostel in das Bewußtsein der Kirche übergegangen und fortan als lebendige Tradition bewahrt wird, bedarf es von Seite der Nachfolger keiner eigentlichen Inspiration, wie die Apostel sie genossen; der einzelne Bischof orientiert sich an dem Bewußtsein und der Tradition der ganzen Kirche, . . ." [355]

Drey unterscheidet strikt zwischen dem auf Mt 16, 18 und Lk 22, 32 beruhenden Primat des Papstes und der Infallibilität der Gesamtheit des kirchlichen Organismus, die der Papst zusammen mit den Bischöfen repräsentiert [356].

d) Das kirchliche Lehrurteil und die Abgeschlossenheit eines Lehrbegriffs im Dogma:

Drey versteht das Bemühen der Dogmatik als den Versuch, die Unendlichkeit der reinen Ideen immer adäquater in die Endlichkeit

[355] Apol III 309.

[356] Vgl. Apol III 309–311; ThQschr 17 (1835) 504 f. Leider erst nach Abschluß des Ms dieser Abhandlung (14. 2. 1976) erschien die Habilitationsschrift: *Fr. X. Bantle*, Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert = FThSt 103 (Freiburg–Basel–Wien 1976). – Die umfangreiche Studie enthält eine ausführliche Darstellung der Dreyschen Unfehlbarkeitslehre und eine Beschreibung des Verhältnisses Drey – Klüpfel: Kap. V, 527–573: „Erkenntnis und Überwindung der gravierenden Mängel der im 1. Kapitel vorgetragenen Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit bei Johann Sebastian Drey." – Wo B. auf Dreys Offenbarungs-, Traditions-, Kirchen- und Dogmabegriff eingeht, stimmt er weitgehend mit unserer Darstellung überein. Eine wertvolle Ergänzung zu unseren Ausführungen ist B.s Hinweis (545 f.) auf den Unterschied zwischen der Klüpfelschen Distinktion „fides implicita – fides explicita" und der Dreyschen Zuordnung von „dogma implicitum" und „dogma explicitum". Zum Thema selbst der Habil.Schrift muß bemerkt werden, daß ihr Verf. zu Unrecht auf der Dreyschen Unterscheidung zwischen dem Primat des Papstes und der Unfehlbarkeit des Gesamtepiskopats insistiert. B. setzt immer wieder (vgl. 563–565) die von Drey selbst nie genannte Gleichung: „die Kirche – d. h. der Gesamtepiskopat". Der Tübinger spricht aber weder dem Papst „für sich allein" (Apol III 309), noch dem Gesamtepiskopat für sich allein (vgl. Apol 306–308) Unfehlbarkeit zu. Unfehlbar ist, so Drey, nur die „Gesamtheit der Gläubigen" (Apol III 307); und diese ist weder identisch mit dem Papst, noch mit dem Gesamtepiskopat. Da jedoch die Kirche ein Organismus ist, wird die der ganzen Kirche eigene Unfehlbarkeit von bestimmten Organen, den Bischöfen „in Verbindung mit dem Mittelpunkte der Einheit" (Apol III 306), dem Papst, ausgeübt, und zwar entweder durch das ordentliche oder durch das außerordentliche Lehramt (vgl. Apol III 311–313). Wenn Drey die Infallibilität des Papstes nicht aus dessen Primat abgeleitet wissen will (Apol III 310), dann doch, wie er selbst ausführt, nur, weil es keinen von der Gesamtkirche getrennten Papst gibt. Letztlich ist es unerheblich (vgl. *A. Lang*, Unfehlbarkeit der Kirche: LThK, X [Freiburg ²1965, 486]), ob die Unfehlbarkeit des Papstes aus seinem als Repräsentation der Einheit der Gesamtkirche verstandenen Primat oder aus der auch den Primat erst ermöglichenden Einheit und Unfehlbarkeit der Gesamtkirche abgeleitet wird. Jedenfalls rechtfertigt Dreys Unterscheidung des in Schrift und Tradition belegten Primates und der in Schrift und Tradition belegten Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Gläubigen von der *als solcher* in Schrift und Tradition nicht genannten Infallibilität des Papstes keineswegs das an H. J. Pottmeyer (Unfehlbarkeit und Souveränität [Mainz 1974] 186) erinnernde Resümée B.s: „Von der Idee des Primats, von der ‚Organisation des lehrenden und regierenden Körpers der Kirche', vom ‚Bewußtseyn und der Geschichte der Kirche' her lehnt also Johann Sebastian Drey die Unfehlbarkeit des Papstes als Offenbarungswahrheit ab" (572).

der Verstandesbegriffe zu bannen. Dieses Bemühen führt teilweise zu allgemein rezipierten Entwicklungen des Lehrbegriffs. Für abgeschlossen gilt solch eine Entwicklung jedoch noch nicht durch ihre allgemeine Anerkennung, sondern erst durch das autoritative Lehrurteil des die Gesamtkirche repräsentierenden ordentlichen oder außerordentlichen Lehramtes [357]. Ein solches Lehrurteil ist die formale Qualifikation eines materialiter längst gegebenen Zustandes. Aber erst diese formale Qualifikation erhebt die weitere Entfaltung des christlichen Lehrbegriffs in den Rang eines Dogmas, d. h. einer Wahrheit, die absolute Autorität beansprucht und für jeden Gläubigen verbindlich ist [358]. Nicht nur innerhalb der Dogmenentwicklung, sondern auch bezüglich des Dogmenbestandes sieht Drey das Lehramt diese formal qualifizierende Funktion ausüben. Ein Dogma wird lehramtlich entweder für abgeschlossen gehalten oder aber erst für abgeschlossen erklärt [359]. Für abgeschlossen gilt dabei ein Begriff, nicht ein bestimmter Ausdruck des Begriffs. Endgültigkeit wird dem Dogma als Begriff, als festem Bestandteil der idealen Seite der Kirche [360], nicht aber dem in bestimmte Worte gefaßten Ausdruck dieses Begriffs zugesprochen. Drey geht zwar davon aus, daß der konkrete Ausdruck, den Christus den von ihm verkündeten Wahrheiten und in seiner Nachfolge das kirchliche Lehramt den Dogmen verleiht, in der Verkündigung jedem Hörer den bezeichneten Begriff vermittelt. „So wie unser Denken das Formale und Abstrakte des Begrifflichen und Intelligiblen braucht, weil es nur dieses denken und erkennen kann, so braucht der Glaube das definitive Wort." [361] Die lehramtliche Definition ist für die Verkündigung bindend, kann aber vom Lehramt selbst modifiziert werden (s. Vielzahl der Symbola). Abgeschlossenheit im Sinne von Endgültigkeit beansprucht der einem Dogma zugrundeliegende Lehrbegriff, nicht aber dessen konkreter Ausdruck im menschlichen Wort [362]. Das Wesen des Dogmas ist schlechthin unveränderlich [363], veränderlich ist nur die Form, in die es gekleidet ist. Im dritten Band seiner Tagebücher nennt Drey folgende Grundsätze:

---

[357] Vgl. KE 171 §§ 257 f.

[358] Dazu: *Geiselmann*, Lebendiger Glaube, 276.

[359] Wie dargestellt, versteht Drey in bestimmter Weise auch das dogma explicitum als dogma declaratum.

[360] Vgl. KE 44 f. § 71.

[361] *L. Hödl*, Der unfehlbare Dienst der Kirche am „Wort des Glaubens": MünchThZ 25 (1974) 113.

[362] Exemplarisch skizziert Drey das Zueinander von Begriff und Wort in seiner „Rätze-Rezension": Die „lebendigen Gedanken und Begriffe Christi und seiner Apostel sind die historischen und objektiven Wahrheiten des Christentums, von ihnen in Worte gekleidet, damit alle, die diese hören oder lesen, dieselben Gedanken oder Begriffe damit verbinden sollen, welche sie, die ersten Verkünder dieser Wahrheiten, damit verknüpften" (ThQschr 5 [1823] 455).

[363] Vgl. Tgb V 107 (Geist 165).

„1. Non mutatur essentia, non [sed (?)] forma. 2. Non fit altera religio. 3. Non mutatur in deterius (saltem si id fit, rare et per accidens), sed in perfectius. 4. Non mutantur veritates ipsae, ..." [364] Insgesamt unterscheidet Drey zwischen dem abgeschlossenen Lehrbegriff, dem lehramtlichen Wortlaut und der theologisch-spekulativen Darstellung [365] eines Dogmas. Während die Definition des Dogmas allein dem kirchlichen Lehramt zusteht, kann es gleichzeitig eine Vielzahl theologisch-spekulativer Darstellungen des Dogmas geben. Das Korrespondieren der Glaubenswissenschaft mit den philosophischen Systemen bedeutet Drey keine Gefahr, „da er im christlichen Lehrbegriff eine derart bestimmte Positivität und Idealität erblickte, daß eine zeitgemäße Darstellung immer nur ‚als zufällige Form' in Betracht komme, ‚deren mehrere zu suchen und in mehrere zu passen den Ideen des Christentums wohl eben so natürlich und unvermeidlich ist, wie allen anderen'." [366]

IV. Zusammenfassung: Das Dogma als kirchlich vermittelte Offenbarung Jesu Christi

a) Ein Dogma gehört zum abgeschlossenen Teil des christlichen Lehrbegriffs und nimmt einen bestimmten Platz in dessen System ein.

b) Der christliche Lehrbegriff ist die Vermittlung zwischen dem Reich Gottes in seiner geschichtlichen Realität und dem Reich Gottes als dem Inbegriff aller Ideen (ewigen Ratschlüsse Gottes).

c) Weil die Ideen als solche vom Menschen nur geahnt werden können und schon ihre reine Anschauung in der unmittelbar vernehmenden Vernunft, da „von außen" vermittelt, eine Verendlichung darstellt, ist das begriffliche Erfassen der Ideen ein asymptotisches Bemühen des menschlichen Verstandes.

d) Soll ein Verstandesbegriff Grundlage eines Dogmas sein, muß er in der „urgeschichtlichen Tatsache" der Offenbarung in Jesus Christus wurzeln.

e) Das Enthaltensein eines Dogmas im „Keim" des Christentums muß entweder aus der Hl. Schrift oder aus der Tradition als der lebendigen, kontinuierlichen und substantiell identischen Entwicklung des Urchristentums hervorgehen.

f) Während sich die Kirche mit ihrem Schriftbeweis auf ihren Ursprung besinnt, besinnt sie sich mit dem Traditionsbeweis auf die Kontinuität ihres Selbstbewußtseins: Die Quellen der christlichen Überlieferung sind daher in dem Maße für den Traditionsbeweis eines Dogmas geeignet, als sie das Selbstbewußtsein der Kirche spiegeln: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.

[364] Tgb III 189.
[365] Vgl. KE 173 f. § 261.
[366] *E. Scharl*, Freiheit und Gesetz, 101 f.

g) Das kirchliche Lehrurteil muß ein reflexes sein, indem es sich von dem Schrift- und Traditionsbeweis eines jeden Dogmas überzeugt.

h) Eine göttliche Überlieferung wird erst dadurch der Willkür subjektiver Auffassung entzogen, daß sie vom kirchlichen Lehramt als Dogma qualifiziert und somit autoritativ verbindlich wird.

i) Der Wortlaut eines dogmatischen Lehrurteils ist für die Verkündigung bindend, nicht aber abgeschlossen und unveränderlich wie der von ihm ausgedrückte Lehrbegriff des Dogmas.

C. Das Dogma als Glaubens-Wahrheit

Die Definition, in die wir Dreys Dogma-Begriff zusammenfaßten, spiegelt die drei großen Schritte dieser Untersuchung. Im ersten Abschnitt suchten wir darzustellen, wie Drey den theoretisch-spekulativen Charakter der Dogmen philosophisch rechtfertigt. Im zweiten Abschnitt werden die Dogmen als durch die Kirche vermittelte feste Bestandteile der geschichtlich ergangenen Offenbarung Christi erwiesen. Ein dritter Schritt muß zeigen, wie Drey die Charakterisierung der Dogmen als streng notwendige Wahrheiten mit deren Bindung an eine geschichtliche Offenbarung vereinbart. Es geht mit anderen Worten um eine Vermittlung des Glaubens an die geschichtlich ergangene Offenbarung mit der vernunftgemäßen Erfassung ihrer Wahrheit. Es geht um den Charakter der Dogmen als Glaubens-Wahrheiten. Wir greifen mithin jene Voraussetzung auf, die das erste Kapitel ungeklärt ließ, die „prästabilierte Harmonie" von göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft.

I. Verborgene Inkonsequenzen

1. Die Ambivalenz der systemtragenden Begriffe

a) Der Begriff der Idee: In einer Anmerkung (241) wurden wir bereits gezwungen, auf die Vielschichtigkeit des Dreyschen Begriffes der Idee zu verweisen. Idee, so stellten wir fest, ist bei Drey die allem Endlichen vorausliegende ontologische Wahrheit[367], dann die aller Empirie enthobene Vernunftanschauung[368], schließlich jedoch auch die endliche Offenbarung des Unendlichen im theoretisch-spekulativen Begriff[369]. Solange man die innerlich notwendige Wahrheit der Ideen als ontologische Wahrheit faßt, solange man die Ideen als die ewigen, geheimnisvollen Ratschlüsse Gottes, als Ideen an sich, betrachtet, stehen sie außerhalb der Problematik Offenbarung – Ver-

[367] Vgl. Apol I 122; ThQschr 10 (1828) 672.

[368] Vgl. KE 41 § 65.

[369] In KE 173 § 261 spricht Drey von „abgeschlossenen Ideen". – Dazu: KE 186 § 275; KE 45 § 71; ThQschr 5 (1823) 458; ThQschr 8 (1826) 251; Apol I 288 f.

nunft. Aber Drey spricht ausdrücklich von den Ideen als logischen Wahrheiten: Durch „die absolute Notwendigkeit und Wahrheit, die die Idee des Reiches Gottes vor der Vernunft hat", erlangen auch die Erscheinungen dieser Idee in den einzelnen Lehren „den gleichen Charakter von Notwendigkeit und Wahrheit" [370]. Dieses Zitat allerdings als Beweis für einen Rationalismus Dreys zu deuten, verbietet zweierlei. Drey bezeichnet die Ideen im Gegensatz zu Kant nicht nur als wahre Erkenntnisse, sondern macht ihre Anschauung von der geschichtlichen Offenbarung (Schrift, Tradition), „von außen", abhängig. Und neben obiger Aussage von einer innerlich notwendigen Wahrheit der einzelnen Lehren des Christentums steht eine Randbemerkung des dritten Dogmatikentwurfs, in der Drey die Auffassung der Dogmen als „reine Vernunftwahrheiten" strikt ablehnt:

„Es gibt eine rein philosophische Behandlung der Dogmen für solche, die sie wünschen und verstehen können – aber sie setzt die genaue historische Kenntnis voraus, darf also diese nicht verdrängen wollen, kann sich nur an sie anschließen. – Sie besteht in der Auffassung und Behandlung der christlichen Dogmen als reiner Vernunftwahrheiten, wo von ihrer positiven Autorität und ihrer historischen Gestaltung abgesehen, und bloß ihr Inhalt unter sich und mit der Natur der Vernunft vergleichend dargestellt wird." [371]

Eine philosophische Behandlung der Dogmen ist möglich, auf mehrfache Weise. „Aber sie darf ihre Grundlage, die positive Dogmatik, nicht verdrängen." [372] Unter Wahrung dieser Voraussetzung hält Drey beides für möglich, eine Verwandlung der Philosophie ins Christentum und eine Verwandlung des Christentums in Philosophie. Die Philosophie wird in jedem Fall nur die „Form" sein [373]. Wie Drey die Auffassung der „Lehren" als Ideen im Sinne notwendiger Wahrheiten mit seiner strikten Unterscheidung zwischen Dogmen und reinen Vernunftwahrheiten vereint, bleibt ungesagt.

b) Der Begriff des Wissens: In § 45 der „Kurzen Einleitung" wird das Verhältnis von Glauben und Wissen dahin bestimmt, daß „an die Stelle einer unmittelbaren Gewißheit in der Anschauung eine durch

---

[370] KE 41 § 65.

[371] Dogm III 42 f. Randbemerkung.

[372] Dogm III 45 Randbemerkung.

[373] „Die Philosophie wird in Christentum verwandelt, wenn die ganze christlich religiöse Weltanschauung als die wahre Philosophie zu Grund gelegt, und die Lehren des Christentums der Form nach als Philosophie behandelt werden. ... Das Christentum wird in Philosophie verwandelt, wenn die Metaphysik irgendeines philosophischen Systems zu Grunde gelegt, und die Lehren desselben als Dogmen des Christentums dargestellt werden. Zimmer, Schleiermacher, Daub, Marheineke. Christentum als die Lehre vom Absoluten und seiner Entwicklung, als die Entwicklung des religiösen Gefühls u. Bewußtseins, als die Bewegung Gottes im Menschen zum Begriffe. – Crisis: 1. Es ist eine philosophische Behandlung der Dogmatik in jeder dieser Formen möglich. Ex factis. 2. Sie wird für Einzelne Bedürfnis, und temporär notwendig. 3. Aber sie darf ihre Grundlage, die positive Dogmatik, nicht verdrängen. 4. Hieraus meine Methode" (Dogm III 44 f. Randbemerkung).

Reflexion vermittelte, an die Stelle des schlichten Glaubens ein Wissen tritt"[374]. Isoliert betrachtet heißt dies, daß der Glaube ins Wissen aufgehoben wird. Drey macht in seinem vom Tübinger Wilhelmsstift bewahrten Handexemplar der „Kurzen Einleitung" später folgende Randbemerkung zu obiger Stelle: „Eigentlich – zu dem Glauben tritt das Wissen hinzu; die Religion ruht nun auf dem Glauben und dem Wissen zugleich; jener hört nicht auf."[375] In den Tagebüchern von 1812–1815 fordert Drey eine Vernunftidee, aus der das ganze Dogma wissenschaftlich konstruiert werden kann. In der „Kurzen Einleitung" ist entsprechend von jenem „zweiten Grundsatz" die Rede, der die empirisch-historische Kenntnis des Christentums zur eigentlichen Wissenschaft erhebt, wenn dessen „Inhalt auf eine Idee zurückgebracht, und aus dieser in gehöriger Deduktion des Einzelnen dargestellt wird"[376]. Im dritten Dogmatikentwurf übernimmt Drey[377] mit aller Deutlichkeit Kants Wissenschaftsbegriff[378]. Nichts kann den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erheben, was nicht entweder selbst oder mit Hilfe gewisser Vernunftprinzipien als innerlich notwendig wahr erkannt wird[379]. „...; id enim est rem cernere in idea, cum cernitur id, quod semper est simplex et uniusmodi et tale, quale est."[380] Wieder möchte man in Ansehung solcher Aussagen das Urteil des Rationalismus fällen. Aber geradezu konträr lauten die Ausführungen in § 35 des ersten Bandes der Dreyschen Apologetik:

„Man kann ... nicht sagen, der Glauben gehe in das Wissen über oder in diesem auf; ... so wenig man sagen kann, daß eine Tatsache als solche verschwunden und in die Idee oder das Wissen übergegangen sei, wenn man ihre Ursachen und ihre Bedeutung in der Weltgeschichte begriffen hat, ebensowenig kann der an der Tatsache haftende Glauben verschwinden oder in das Wissen übergehen."[381]

Auf der einen Seite: das Ideal streng notwendiger, aller Empirie enthobener Erkenntnis. Auf der anderen Seite: die Abhängigkeit des streng notwendigen Wissens von der historischen Tatsache und das Weiterbestehen dieser Tatsache neben dem streng notwendigen Wissen. Wie Drey beides vereinbart, sagt er nicht.

c) Der Begriff des Geheimnisses: Drey unterscheidet die historische

---

[374] KE 27 § 45.

[375] J. S. von Dreys Handexemplar der „Kurzen Einleitung" (Konviktsbibl. Tübingen Nr. Gd 6a), 27 § 45 Randbemerkung.

[376] KE 41 § 65.

[377] Vgl. Dogm III 42.

[378] KrV B 17.

[379] „Namque cum nihil verae exactaeque scientiae rationem habere possit, nisi quod vel necessario esse vel necessario cogitari certis rationis principiis intelligatur, sive si cum scholis hodiernis loquamur, quod ideae alicuius necessariae rationem habeat; ad has ideas rerum certas et immutabiles revocare notiones omnes, atque tali ratione scientiam perfecte construere oportebit" (Dogm III 37).

[380] Dogm III 43.

[381] Apol I 290.

und die logische Funktion der Vernunft von der philosophischen [382]. Im ersten Dogmatikentwurf besteht der usus rationis philosophicus zunächst negativ (Dogma und Vernunft widersprechen sich nicht) und positiv (Dogma und Vernunft stehen innerlich in Einklang) nur im Aufweis der Widerspruchslosigkeit von Dogma und Vernunft [383]. Darin kommt das von Drey bereits in seiner theologischen Erstlingsschrift klar geäußerte Bemühen zum Ausdruck, weder dem Supranaturalismus, noch dem Rationalismus zu verfallen [384]. Daß aber Drey unter dem Ausdruck „etiam interna ratione cum principiis rationis cohaerere" [385] schon zur Zeit der Abfassung des ersten Dogmatikentwurfes mehr versteht als eine bloße Konstatierung der Widerspruchslosigkeit von Dogma und Vernunft, erhellt aus seinen Tagebüchern der Jahre 1812–1815. Dort spricht er erstmals von der Erkennbarkeit der Mysterien. Er hält die Mysterien der Offenbarung nicht für absolute, sondern relative Mysterien [386].

„Gegenstände, die für uns absolut unerkennbar sind, kann uns Gott freilich nicht offenbaren, so wenig als Gott einem Stein eine Offenbarung machen kann. Aber es kann Gegenstände geben, von denen der Mensch keine Erkenntnis ohne eigene Offenbarung haben kann, weil das Objekt in der Reihe der gewöhnlichen Erscheinungen nicht vorkommt – oder Gegenstände, die der Mensch ohne Offenbarung nur äußerst langsam und nach langem Umhertappen erkennen würde: in beiden Fällen ist eine Offenbarung notwendig: ..." [387]

Drey nennt die Offenbarung „Leitfaden zum eigenen Vernunftgebrauch" [388] und spricht davon, daß die dogmatischen Lehren nur „für den Anfang" [389] geglaubt werden müssen. Und doch hindert uns eine genauere Analyse seines Geheimnisbegriffes abermals daran, den Begründer der Tübinger Schule einfach als Rationalisten zu bezeichnen. Drey unterscheidet zwischen Vorstellen und Begreifen:

„Vorstellbar ist, was sich in einen Begriff oder in eine Anschauung bringen läßt, begreiflich, was sich aus lauter Begriffen durch Verstandesoperationen ableiten, deduzieren läßt. Wenn nun eine Offenbarung Geheimnisse hat, und vorträgt, so muß sich der Inhalt des Geheimnisses in einen Begriff bringen lassen, sonst läßt sich das Geheimnis gar nicht bezeichnen oder mit Worten ausdrücken; aber daraus folgt keineswegs, daß es begreiflich sein müsse. Können wir uns doch in den gewöhnlichen Dingen vieles wohl vorstellen, aber nicht begreifen: ..." [390]

Drey vertritt einen viel weiteren Mysterienbegriff als die traditionelle Theologie seiner Zeit. Entsprechend vorsichtig muß man sein,

[382] Vgl. Dogm I 13; Dogm II 17; Dogm III 36–38.
[383] Vgl. Dogm I 13.
[384] Vgl Rev. 20 f.; Apol I 269–278.
[385] Dogm I 13.
[386] Dazu: Apol I 281–284.
[387] Tgb III 27.
[388] Tgb III 28.
[389] Tgb III 32; vgl. Apol I 281.
[390] Tgb III 35.

wenn man seine Aussage von der Erkennbarkeit der Mysterien als rationalistisch bezeichnet. Drey distanziert sich im dritten Dogmatikentwurf ausdrücklich von Engelbert Klüpfel, der ein Geheimnis dann gegeben sieht, wenn wir den Sinn von Subjekt und Prädikat im logischen Sinn verstehen, nicht aber das ‚Wie' ihrer Verknüpfung [391]. Für Drey ist einfach jede übersinnliche Wahrheit Mysterium [392]. In einer Notiz des dritten Tagebuches werden drei Klassen unterschieden:

„Mit dem Inhalt einer Offenbarung hat es noch eine andere Bewandtnis. Ihre Lehren betreffen entweder ganz übersinnliche Dinge, oder sie können auch die uns noch unbekannten Verhältnisse der endlichen aufdecken, oder das Verhältnis dieser letzteren zu den ersteren. Die ersteren lassen sich nie ganz in Begriffe auflösen, also auch nie ganz begreifen, die andern lassen sich zwar ganz darin auflösen, aber nicht zu jeder Zeit und nicht jeder Mensch kann es: mit den letztern hat es eine Bewandtnis wie mit den ersten. Daraus sieht man, daß jede Offenbarung, ja jede Religion Geheimnisse haben müsse in einem weitern Sinn." [393]

Drey schwächt den Begriff des Geheimnisses in den der religiösen Wahrheit ab [394].

Einerseits müssen die dogmatischen Lehren nur „für den Anfang" geglaubt werden, andererseits sind die Geheimnisse auch nicht einfachhin begreiflich: „Die natürliche Stellung aber der Vernunft zu dem Geheimnis (und der Offenbarung) ist der Glauben. – Ich nenne den Glauben die natürliche Stellung der Vernunft, weil diese das Geheimnis nicht anders ergreifen kann als im Glauben." [395]

d) Der Begriff der Offenbarung als Erziehung: Die geschilderte Rezeption des Lessingschen Erziehungsgedankens erfolgt mit antirationalistischer Zielsetzung. In der Vorlesung über Dogmengeschichte (1812/13) beschreibt Drey die Ausbildung der menschlichen Vernunft durch den göttlichen Unterricht so, daß „das System unserer Dogmen im ewigen Verstande Gottes ursprünglich empfangen und der menschlichen Vernunft nach und nach teilweise mitgeteilt" [396] wird. „Von

[391] „Notant etiam particularis e doctrinis christianis ea dogmata, quae ita sint humanae intelligentiae impervia, ut, quemadmodum Klüpfelius ait, licet intelligamus quid sibi subiectum et praedicatum sensu logico velint, quo tamen modo praedicatum subiecto conveniat, nulla ratione assequi possimus. Atque hoc mysteria vocant". (Dogm III 6)

[392] „...; ad propositam autem distinctionem animadvertimus, vel mysteria sic definita doctrinas non esse, vel mysteriorum significationem et numerum latius patere. Quid vero? nunquid non omni significatione caret propositio, ubi nulla prorsus ratione concipias, quo demum sensu quid enuncies de eo, de quo idem enuncias?" (Dogm III 6 f.)

[393] Tgb III 35 f.

[394] „Quidquid sensus nostros excedit (et huiusmodi sunt fere omnia quae ad religionem pertinent), id non quidem omnem intelligentiam nostram attamen plenum perfectumque captum subterfugit; quidquid autem tale est, mysterium est" (Dogm III 7).

[395] Apol I 283.

[396] Dogmensystem § 3 (Geist 243). Dazu: *J. Rief*, Johann Sebastian von Drey (1777–1853): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Hrsg. H. Fries – G Schwaiger, II (München 1975) 31 f.

diesem Standpunkt erscheint ... nicht nur die Grundlegung oder der Keim unseres Dogmensystems, sondern die ganze Entwicklung desselben als Werk Gottes und seines Geistes; ..." [397] Hier erscheint die geschichtliche Offenbarung als Belehrung einer Vernunft, die als spezifisches „Vermögen des Menschen für das Überirdische" [398] gilt. Andere Aussagen tendieren in die gegenteilige Richtung: Die geschichtliche Offenbarung führt die menschliche Vernunft nicht über sich (ihr Geschaffensein) hinaus, sondern erscheint als Katalysator einer autonom alles schon in sich bergenden menschlichen Vernunft. In seiner Rezension zu Friedrich Brenners erstem Band seiner katholischen Dogmatik stellt Drey an den Verfasser die rhetorische Frage: „Denn was ist denn jene allgemeine Offenbarung anderes, als eben die religiöse Anlage im Menschen, welche durch die besondere Offenbarung entwickelt und ausgebildet, durch welche Entwicklung und Ausbildung die Menschheit in religiöser (ja in allseitiger) Hinsicht erzogen wird?" [399] Am ausführlichsten stellt Drey die Offenbarung als Erziehung in seinen „Aphorismen über den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gott" dar. Dort wird einerseits die Erziehung eines Kindes zum Vergleich herangezogen [400], eine Erziehung, die auch Inhalte vermittelt, andererseits betont, daß die Offenbarung nichts in die menschliche Vernunft hineinlege, was „auf gar keine Weise in ihr gelegen wäre" [401]. Ähnlich doppeldeutig ist das Vorwort zur zweiten Auflage der Apologetik: Der Mensch bildet das religiöse Fühlen Gottes sofort „durch eigene geistige Tätigkeit zur freien Erkenntnis und Liebe Gottes unter der Leitung der Offenbarung" [402] aus.

Wenn Drey in der theologischen Literatur gleichzeitig als Rationalist bzw. Semirationalist [403] (Offenbarung als Katalysator einer in sich autonomen, alles schon enthaltenden Vernunft) und Traditiona-

---

[397] Ebd.
[398] ThQschr 5 (1823) 116.
[399] ThQschr 10 (1828) 514.
[400] Vgl. ThQschr 8 (1826) 269 f.
[401] Ebd. 271.
[402] Apol I, XVIII.
[403] *M. Glossner,* Die Tübinger Katholisch-Theologische Schule vom spekulativen Standpunkt beleuchtet. I. Drey, der Apologet: Jb. für Philos. u. spekulative Theol. 15 (1901) 171; *H. J. Brosch,* Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule (Essen 1962) 89 f.; *K. Adam,* Die katholische Tübinger Schule: Hochland 24/II (1926/27) 594; *Fr. Lakner,* Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert: ZKathTh 57 (1933) 179; *Geiselmann,* Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch J. S. von Drey: ThQschr 111 (1930) 110; *Fr. Laupheimer,* Die kultisch-liturgischen Anschauungen Johann Sebastian von Dreys ([= Diss. masch.] Tübingen 1960) 63; *J. Rief,* Reich Gottes und Gesellschaft nach Joh. Seb. Drey und Joh. B. Hirscher (Paderborn 1965) 84; *Fr. Wolfinger,* Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklungen = Studien z. Theol. u. Geistesgesch. des 19. Jhs. 2 (Göttingen–Zürich 1973) 41.

list [404] (absolute Notwendigkeit der geschichtlichen Offenbarung für eine als „tabula rasa" begriffene menschliche Vernunft) bezeichnet wird, dann fast immer mit Berufung auf Aussagen, in denen er die Offenbarung als Erziehung schildert. Auch diejenigen, die Drey angesichts der Ambivalenz seiner Aussagen weder als Rationalist, noch Traditionalist werten, vermögen nur zu sagen, was er nach beiden Seiten *nicht* unter Offenbarung versteht: Paul Schanz: „Von einer ‚natürlichen Religion' will er, Drey, ... so wenig wissen als von einer tabula rasa." [405]

2. Theozentrismus und Kantsches Wissenschaftsideal

J. R. Geiselmann und K. Eschweiler gelangen in einer Gegenüberstellung von Drey und Möhler zur Erkenntnis einer Diskrepanz zwischen Dreys theozentrischem Denken einerseits und seiner Wissenschaftsauffassung andererseits. Eschweiler sieht Drey vergeblich um eine Versöhnung des Standpunktes „der absoluten Idealphilosophie mit der unbedingten Positivität der Glaubenswirklichkeit" [406] ringen und charakterisiert ihn in seinem Werk „Die zwei Wege der neueren Theologie" als Vertreter der Hermesianischen Richtung [407]. Geiselmann zieht eine Parallele zu Sailer:

„Wenn demnach das Bemühen Sailers in die Aporetik von Kirche und subjektivem Erleben ausläuft, so endigt die Theologie des Meisters von Möhler, Joh. Seb. Drey, mit einem ähnlichen unlöslichen Widerspruch von positiver Gegebenheit der Kirche und der absoluten Anschauung des Schellingischen Wissenschaftsbegriffs. Denn die absolute Anschauung Dreys erfaßt als letzten tragenden Grund die Idee des Rei-

---

[404] *A. v. Schmid,* Der geistige Entwicklungsgang Johann Adam Möhlers: HistJb der Görresges. 18 (1897) 583 f.; *Geiselmann,* Das Übernatürliche in der Katholischen Tübinger Schule. Kritische Bemerkungen zu Hermann Josef Brosch: ThQschr 143 (1963) 450; *ders.* über die Dreysche Theorie der Uroffenbarung, in: Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen = QuaestDisp 18 (Freiburg–Basel–Wien 1962) 40–42; *N. Hötzel,* Stichwort *Traditionalismus:* LThK, X (Freiburg 1965) 299 f.; *ders.,* Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus = Münch. Theol. Studien. II. System. Abt. 24 (München 1962) 36 nota 2. 173 nota 33. 195 f. nota 60.

[405] *P. Schanz,* Die katholische Tübinger Schule: ThQschr. 80 (1898) 19. – *Ähnlich: K. Werner,* Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart (München 1866) 480; *H. Lohmann,* Die Philosophie der Offenbarung bei Johann Sebastian von Drey ([= Diss. masch.] Freiburg 1953) 23; *H. Waldenfels,* Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie = Beitr. z. ökumen. Theol. 3 (München 1968) 43; *E. Klinger,* Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der Katholischen Tübinger Schule (Zürich–Einsiedeln–Köln 1969) 72 f.; *Fr. Schupp,* Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey (Innsbruck 1970) 2. 143 f.

[406] *K. Eschweiler,* Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus (Braunsberg 1930) 19.

[407] Vgl. *ders.,* Die zwei Wege der neueren Theologie (Augsburg 1926) 26.

ches Gottes als ‚des moralischen Reichs im Universum'. Damit war aber das Positive des realen Kirchenbegriffs wissenschaftlich nicht erfaßt und auch nicht erfaßbar." [408]

Wörtlich heißt es in Dreys Apologetik: „... die Offenbarung als Idee aber steht über der Offenbarung als Tatsache, ..." [409] Ph. Weindel spricht von einer Entwicklung des frühen zum späten Drey:

„Das Verhältnis von Glauben und Wissen bestimmt Drey ursprünglich im Sinne der Schellingschen Gnosis, nach der die Glaubenswahrheiten zu reinen Vernunftideen werden. In seiner Apologetik ist deren konstruktive Behandlung überwunden, er hält an der Eigenart des Glaubens fest, ... entgegen seiner früheren Ansicht löst sich für Drey der Glaube nicht mehr restlos in Wissen auf, sondern beide bleiben nebeneinander, freilich nicht im Gegensatz zueinander, bestehen." [410]

Weindel hätte recht, wenn Drey die Position seiner „Kurzen Einleitung" (Theologie als wissenschaftliche Konstruktion des religiösen Glaubens, in der „an die Stelle des schlichten Glaubens ein Wissen tritt" [411]) in der Apologetik definitiv aufgegeben hätte. Im ersten Band der Apologetik heißt es zwar, daß Glauben und Wissen nebeneinander bestünden und man nicht sagen dürfe, „der Glauben gehe in das Wissen über oder in diesem auf" [412]; doch setzt sich Drey über diesen Widerspruch zwischen Früh- und Spätwerk mit einer bloßen Fußnote hinweg: „Mit Vorstehendem habe ich keinen Anstand genommen, meine in meiner Einleitung in das Studium der Theologie § 45 ausgesprochene Ansicht zurückzunehmen." [413] H. Lohmann [414] und im Anschluß an ihn H. Waldenfels [415] weisen überzeugend nach, daß Drey zeit seines Lebens das Kantsche Wissenschaftsideal nicht aufgab. In der Apologetik wird als Gesetz des Wissens beschrieben, „daß nur dasjenige wahrhaft gewußt wird, was, wie es auch ursprünglich gegeben oder gefunden sein mag, aus ihm selbst heraus als wahr und notwendig erkannt wird" [416].

Drey ist inkonsequent, weil er die Aussagen seines Frühwerkes neben denen der Apologetik aufrechterhalten will. Neben dem Anspruch, Theologie sei Wissenschaft im Sinne des Kantschen Wissenschaftsideals, steht die zwar nie explizit so qualifizierte, aber de facto vollzogene Abkehr von Schellings Versuch, Realität und Idealität dadurch zu versöhnen, daß er die Identität beider Größen in der reinen und „objektiven" Idee der intellektuellen Anschauung behauptete, ohne je

[408] *Geiselmann,* Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs: ThQschr 112 (1931) 12 f.
[409] Apol I 7.
[410] *Ph. Weindel,* Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Franz Anton Staudenmaiers = Abhdlgn. aus Ethik und Moral 14 (Düsseldorf 1940) 35.
[411] KE 27 § 45.
[412] Apol I 290.
[413] Apol I 290 nota.
[414] *H. Lohmann,* Philosophie der Offenbarung, 4.
[415] *H. Waldenfels,* Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie = Beitr. z. ökumen. Theol. 3 (München 1968) 43.
[416] Apol I 4.

aufzuweisen, worin der objektive Charakter dieser Ideen besteht. Hätte Drey den beschriebenen Widerspruch zwischen seinem Früh- und Spätwerk zum Ausgangspunkt einer grundlegenden Schellingkritik gemacht, wäre jene Doppelbödigkeit seines Denkens vermieden worden, die wir im Folgenden als „Graben" zwischen Vernunft und Verstand, Reich-Gottes-Idee und Kirche, Idee und Dogma beschreiben.

II. Die innere Doppelbödigkeit des Dreyschen Systems

a) Der Graben zwischen Vernunft und Verstand: Daß Drey die beschriebene Widersprüchlichkeit seines Denkens nicht zugegeben und gelöst hat, ist zunächst Schuld seines Jacobischen Erbes. Drey ist es nie gelungen, Vernunft und Verstand so weit zu vermitteln, daß der Verstand nicht nur von der Vernunft, sondern auch umgekehrt die Vernunft vom Verstand abhängig ist. Der Begriff des Verstandes ist als Auseinanderlegung der Tatsache im Denken, wie beschrieben, zwar Vermittlung der historischen Tatsache an die dieser zugrundeliegende Idee der Vernunft. Die Anschauung der Idee geht aber der Bildung des Begriffs voraus. Das positiv Gegebene ist mehr als bloßer „Katalysator"; es führt die Vernunft über sich hinaus; aber das positiv Geschichtliche geht nicht in die Vernunft selbst ein. Auf der einen Seite steht die der Positivität, Realität und Objektivität des historischen Faktums entbehrende innerlich notwendige Wahrheit der Vernunftanschauung, auf der anderen Seite die dem Kantschen Begriff des Wissens nicht gerecht werdende am historisch Tatsächlichen gewonnene Abstraktion der Verstandesbegriffe. Vernunft und Verstand bleiben letztlich unvermittelt, und dies, obwohl Drey den Jacobischen Irrationalismus bewußt zu überwinden dachte. Johann Evangelist Kuhn wird sich in seiner Abhandlung über Jacobi[417] der Wurzel des Dreyschen Dilemmas bewußt. Für Kuhn geht die Vernunftanschauung der Begriffsbildung nicht mehr voraus, sondern wird erst durch letztere vermittelt. Der Begriff des Verstandes ist nicht mehr nur der aposteriorische Versuch, die endlichen Kategorien des Verstandes der Unendlichkeit der Ideen asymptotisch anzunähern; der Begriff des Verstandes wird vielmehr Konstitutivum der Idee der Vernunft. Delmar E. Schneider hat dies in seiner leider noch nicht gedruckten Dissertation über die philosophisch-theologische Erkenntnislehre Johannes Ev. Kuhns bis ins Detail dargelegt. Bei Kuhn, so Schneider in einer Analyse der Streitschrift gegen Jacobi, sind unmittelbare und mittelbare Erkenntnis untrennbar: „Sowohl im Bereich der ursprünglichen Erkenntnis (des Glaubens, des unmittelbaren Wissens), wie im

[417] *J. Ev. v. Kuhn*, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern (Mainz 1834 [fotomech. Nachdr. Frankfurt 1967]).

Bereich des eigentlichen Wissens (im engeren Sinne, die mittelbare Erkenntnis) sind immer beide Momente vorhanden, nämlich die Anschauung (die eine unmittelbare und absolute oder eine empirische sein kann) und die Vorstellung (bzw. Denken, Begriff)." [418] In dem genannten Werk über „Jacobi und die Philosophie seiner Zeit" (1834) schreibt Kuhn, daß eine Idee ohne Begriff und Denken, eine reine Vernunftanschauung also, „bloß metaphysisch, rein materiell und kein eigentliches Wissen" [419] wäre, und daß umgekehrt ein reiner Verstandesbegriff ohne Anschauung, ohne das Unmittelbare an ihm, „bloß logisch, reine Form, leer und keine eigentliche Erkenntnis" [420] sein würde. Entsprechend spricht der Drey-Schüler Franz Anton Staudenmaier von der „konkreten Idee" [421]. Mittels dieser konkreten Idee „löst sich Staudenmaier von der wesentlich von Schellingianischen Gedanken bestimmten Auffassung Dreys, wird so der Geschichtlichkeit der Offenbarung gerecht und kommt damit über den Semirationalismus eines Drey hinaus in dem Sinn, daß der menschliche Geist durch die göttliche Offenbarung reicher gemacht wird, als er vorher war" [422].

Wir fassen zusammen: Bei Drey bleiben entsprechend der Jacobischen Trennung von Verstand und Vernunft die unmittelbare Anschauung der Vernunft und das mittelbare Denken des Verstandes getrennt. Die Wahrheit im eigentlichen Sinne kommt nur der reinen Vernunftanschauung zu. Diese aber entbehrt der Objektivität und Positivität. Solange Glaube und Wissen zwei Funktionen einer vom Verstand getrennten Vernunft sind, ist Glauben letztlich identisch mit reinem Wissen. Das Verhältnis von Glauben und Wissen („Der Glauben ist der Vater des Wissens." [423]) wird von Drey nur solange richtig bestimmt, als er nicht gezwungen wird, den Anspruch seines Wissensbegriffes auf Vermittlung zwischen positiv Gegebenem und notwendig Gewußtem zu rechtfertigen. Erst Dreys Schüler Staudenmaier und Kuhn haben das Jacobische Erbe ihres Lehrers überwunden.

b) Der Graben zwischen Reich-Gottes-Idee und Kirche: Schwerer noch als in der Dreyschen Verhältnisbestimmung von Übernatur und

---

[418] *D. E. Schneider,* Immanenz von Glaube und Wissen. Die philosophisch-theologische Erkenntnislehre von Johannes Ev. von Kuhn ([= Diss. masch. PUG No. 4425] Romae 1972) 95. – Dazu: *Geiselmann,* Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung – das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. von Kuhn (Freiburg 1959) 254–268.

[419] *J. v. Kuhn,* Jacobi, 461.

[420] Ebd.

[421] Dazu: *A. Burkhart,* Der Mensch – Gottes Ebenbild und Gleichnis. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F. A. Staudenmaiers = FThSt 79 (Freiburg–Basel–Wien 1962) 39.

[422] Ebd.

[423] Apol I 289.

Natur, Offenbarung und Vernunft, Glaube und Wissen läßt sich der Fehler des Dreyschen Systems in der Ekklesiologie entdecken. Denn hier betont Drey mit aller Vehemenz, daß nicht nur die äußere Wahrheit der Kirche von der inneren, sondern auch umgekehrt die innere Wahrheit von der äußeren abhängig sei [424]. A. Berlages Werk „Apologetik der Kirche" wird von Drey als donatistisch [425] bezeichnet, weil dieses den Ursprung der Kirche einseitig als Entspringen des Sichtbaren aus dem Unsichtbaren fasse: „Zuerst kam Christus, der äußerlich gewordene, menschlich verkörperte, sichtbare Gott, und dann der Geist, die unsichtbare Kraft Gottes . . .; zuerst predigten die Apostel allen Menschen hörbar; . . ., dann teilten sie den Geist mit; . . . Überall und allzeit ist also die sichtbare Kirche früher als das, was man die unsichtbare nennt, . . ." [426] Karl Eschweiler [427] erkennt richtig, daß die christozentrische Ekklesiologie der Möhlerschen Symbolik sich weitgehend schon bei Drey findet. Wenn man die Terminologie des obigen Zitates nicht hinterfragt, unterscheidet sich Drey in nichts von der Ekklesiologie der Möhlerschen Symbolik. Er ist seinem Schüler zunächst eindeutig überlegen. Denn Möhlers Frühwerk verfällt demselben Fehler wie die Berlagesche Apologetik: „Das Christentum besteht nicht in Ausdrücken, Formeln und Redensarten, es ist ein inneres Leben, eine heilige Kraft, und alle Lehrbegriffe und Dogmen haben nur insofern einen Wert, als sie das Innere ausdrücken, welches mithin als vorhanden vorausgesetzt wird." [428] Dem frühen Möhler entgegen baut Drey seine Ekklesiologie von Anfang an auf der Wechselwirkung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt auf. In seinem Artikel über die Gemeinschaft der Heiligen (ThQschr 1822) schreibt er, daß die Unmöglichkeit jener Wechselwirkung zur Voraussetzung hätte, „daß beide Welten füreinander gegenseitig geschlossen und undurchdringlich seien; . . ., daß die sichtbare Welt selbst für Gott und sein Wirken verschlossen sei; . . ." [429] Und doch gelingt Drey nicht jene christozentrische Ekklesiologie, die Möhlers Spätwerk (Symbolik) kennzeichnet; dies letztlich deswegen, weil er nicht einsehen will [430],

---

[424] Vgl. ThQschr 17 (1835) 507.
[425] Vgl. ebd. 512 .
[426] Ebd. 513 f.
[427] „Bei Drey findet alle Betonung des Unmittelbaren, Innerlichen immer wieder den Ausgleich in der Anerkennung, daß es wesensnotwendig das Dogmatische und Kirchliche zur Ergänzung fordert; die Korrelativität von lebendiger Überlieferung und Heiliger Schrift, von freier Entwicklung und dogmatischer Fixierung, von historischer Positivität und spekulativer Idealität macht gerade ‚das Wesen des Katholizismus' aus" (*K. Eschweiler*, Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff, 37).
[428] *J. A. Möhler*, Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, krit. Ausg. v. J. R. Geiselmann (Köln–Olten 1956) 42 f. § 13.
[429] ThQschr 4 (1822) 606.
[430] Vgl. ThQschr 28 (1846) 304 f.

warum seine Schüler Möhler[431] und Staudenmaier[432] seinen Systemgedanken durch einen anderen ersetzen, nämlich die Reich-Gottes-Idee durch das kirchliche Symbolum. Der von Drey vermeintlich verwirklichte Ideal-Realismus besteht darin, daß die Reich-Gottes-Idee in der Kirche real und in deren Lehrbegriff ideal anschaulich wird, ohne daß der Lehrbegriff über eine „annähernde" Vermittlung zwischen Kirche und Reich-Gottes-Idee hinauskäme. Möhler ringt sich demgegenüber im Blick auf die Inkarnation des Logos zu der Aussage durch:

„Die Erscheinung des ewigen Wortes im Fleische hatte anerkannt auch den Zweck, den Menschen, der weder rein aus sich selbst die wahre Erkenntnis Gottes und seines eigenen Wesens mit Zuverlässigkeit zu schöpfen vermochte, noch derselben mit Hilfe der vorhandenen alten Überlieferungen sich bemächtigen konnte, in den Stand zu setzen, mit zweifelloser Entschiedenheit in die religiösen Wahrheiten einzugehen." [433]

Der abgeschlossene Lehrbegriff, das Dogma, zielt die absolute Wahrheit (für Drey die Idee) nicht nur an, sondern ist diese selbst. Geiselmann: „Kirche wird ihm, Möhler, zur höchsten Philosophie selbst[434]. ‚Das Geschichtliche ist ihm das entscheidend Wichtige geworden, weil er in ihm die objektive Realität des Idealen erkannt hat. Das innerlich ideale Anschauen ist für sich das bloß Individuelle, Subjektive; die in der Geschichte sich objektivierende Idee ist das Allgemeine, Objektive'[435]." [436]

c) Der Graben zwischen Idee und Dogma: Die Inkonsequenz der Dreyschen Bestimmung des Begriffes „Wissen" wird nirgends deutlicher als in der Unterscheidung zwischen Dogma und Idee. Die Idee als Trägerin der absolut innerlich notwendigen Wahrheit wird vom kirchlichen Lehrbegriff nur inadäquat symbolisiert. Das Dogma selber ist nicht Wahrheit, sondern auf Grund eines kirchlichen Lehrurteils authentisches Symbol der Wahrheit. H. U. von Balthasar kennzeichnet Dreys Auffassung der dogmatischen Begriffe als „Entwicklungsreihe symbolischer Selbstdarstellungen des absoluten Geistes" [437]. Die Authentizität dieser Symbole ist auf die kirchliche Autorität hin

[431] „Die individuelle Subjektivität eines Sünden- und Heilsgefühls zum Richter über die allgemein verbindliche Objektivität des christlichen Dogmas erhoben zu haben, darin liegt die tiefe, mit keinem Worte hinlänglich zu bezeichnende Verkehrtheit, von welcher ‚die Reformation ausging'. ... Damit ist das Symbolum in den Mittelpunkt des Interesses getreten und die Symbolik zum entscheidenden Thema der Theologie von der Kirche geworden." *(Eschweiler,* Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff, 95 f.)

[432] *Geiselmann,* Die Katholische Tübinger Schule, 262–272.

[433] *J. A. Möhler,* Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, I, krit. Ausg. v. J. R. Geiselmann, (Köln–Olten 1958) 396 § 37.

[434] Vgl. *Möhler,* Die Einheit der Kirche, 130 § 40.

[435] *Eschweiler,* Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff, 22.

[436] *Geiselmann,* Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs: ThQschr 112 (1931) 13.

[437] *H. U. v. Balthasar,* Glaubhaft ist nur Liebe (Einsiedeln 1963) 23.

blindlings zu glauben. Denn die geschichtliche Offenbarung, deren bloße Abstraktion die Dogmen als Verstandesbegriffe sind, wird mit der Wahrheit der den Dogmen zugrundeliegenden Ideen durch einen Glauben vermittelt, der seine Blindheit erst da verliert, wo er nicht mehr Glaube, sondern Wissen ist[438]. So aber wird in letzter Analyse der Erkenntnischarakter des Dogmas verflüchtigt in die Subjektivität der reinen Vernunftanschauung und der Glaube an das Dogma entstellt zu einem bloßen Autoritätsglauben. Der Glaube an das Dogma ist kein wissender Glaube. Und die Gewißheit des Dogmas ist keine Glaubens-Gewißheit. Der Graben zwischen Vernunft und Verstand wird zu einem Graben zwischen Idee und Dogma. Daß Drey in der Ausführung seiner Dogmatik dennoch nicht in dieser Aporie landet, ist nur jener „glücklichen Inkonsequenz“[439] zu verdanken, die ihn wenigstens in praxi die Jacobische Trennung von Vernunft und Verstand überwinden läßt. Denn was er konkret (z. B. in der Behandlung der einzelnen Glaubenswahrheiten) unter dem wissenden Erfassen der geschichtlichen Offenbarung versteht, ist nichts anderes als ein Argumentieren mit den endlichen Gründen einer endlichen Vernunft des endlichen menschlichen Verstandes. Das Erheben des geschichtlichen Faktums zur Idee ist die Erhebung positiver Daten auf einen systematischen Begriff, der, sofern er vom Lehramt approbiert wird, Dogma heißt. Dreys Denken ist doppelschichtig wie die innere Widersprüchlichkeit seiner Begriffe von Idee, Wissen, Geheimnis, Erziehung. Fast jedesmal, wenn Drey vom System der Dogmen bzw. dem System des christlichen Lehrbegriffs spricht, spricht er auch von Ideen. Ohne sich dessen bewußt zu sein, schildert er die Erhebung positiv-geschichtlicher Offenbarungsdaten zu einem (im Dogma abgeschlossenen) Lehrbegriff als Erhebung des geschichtlichen Faktums zur Idee[440]. Nur in seinen streng erkenntnistheoretischen Ausführungen scheidet Drey strikt zwischen der reinen Vernunftanschauung und dem bloßen Verstandesbegriff. Elisabeth Gössmann trifft exakt die innere Diskrepanz des Dreyschen Denkens, wenn sie in seiner „Philosophie der Offenbarung“ die Sprache des deutschen Idealismus bei gleichzeitigem „Festhalten an bewußtseinstranszendenten objektiven Satzungen“[441] konstatiert.

---

[438] Vgl. Apol I 287. 289 f.

[439] *H. J. Brosch*, Das Übernatürliche, 57.

[440] Vgl. Apol I 288 f.

[441] *E. Gössmann*, Fundamentaltheologie und Apologetik: Was ist Theologie?, hrsg. v. E. Neuhäusler – E. Gössmann (München 1966) 34.

[442] Herrn Abraham *P. Kustermann* (Tübingen) danke ich für manchen wertvollen Hinweis auf Dreys Verhältnis zu Schleiermacher, Sailer, Klüpfel, Dobmayer und Chrismann. Herr Kustermann hat erstmals die Notwendigkeit einer quellenkritischen Bearbeitung der Tagebücher erkannt und mich nach der Lektüre des Manuskriptes dieser Abhandlung freundlicherweise auf die Fragwürdigkeit einzelner von Drey aus fremden Rezensionen übernommener Tagebuchnotizen verwiesen.

Grundlagen des ökumenischen Dialogs

A. Deissmanns Briefe an M. Pribilla S. J. 1927—1928

Von Karl Heinz Neufeld, S. J.

Für das moderne Mühen um die Glaubenseinheit unter Christen fielen 1927 und 1928 Entscheidungen, die eine ganze Generation hindurch prägend wirkten. Der Erste Weltkrieg hatte in Deutschland mit den politischen auch die alten konfessionellen Grenzen aufgehoben. Der tiefreichende Schock provozierte damals in allen christlichen Kirchen ganz neu jene Kräfte, die energisch auf Einheit unter den getrennten Brüdern drängten. Angesichts geistiger Verwirrung und materieller Not der Nachkriegszeit schien weithin nur noch das gemeinsame Zeugnis aller Christen imstande, aus dem überall spürbaren Chaos herauszuweisen. So wuchsen ältere Ansätze zur konkreten Ökumenischen Bewegung zusammen. N. Söderbloms Initiative zur ersten Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm weckte bei vielen Christen eine fast enthusiastische Hoffnung auf baldige und greifbare Einigung – wenigstens auf der Ebene praktischen Zusammengehens, wo man den dringlichsten Nöten der Zeit begegnen wollte. Diese Erwartung ließ die bekenntnismäßigen Unterschiede in den Glaubensüberzeugungen in den Hintergrund treten, obwohl man sich gerade damals – so im Aufbruch der jungen dialektischen Theologie – neu auf diese Besonderheiten besann. Die unumgängliche Klärung der geistigen Grundlagen des „gemeinsamen" Glaubens sollte im August 1927 auf der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne[1] versucht werden. Aber dort traten statt dessen die Gräben zwischen den Glaubensverständnissen in voller Breite ins Bewußtsein. Lausanne bedeutete so eine vielfach unerwartete Ernüchterung.

Die katholische Kirche hatte sich – von Einzelstimmen abgesehen – aus den Bestrebungen im außerkatholischen Raum herausgehalten; sie machte jedoch in diesen Jahren eine durchaus ähnliche innere Entwicklung durch. Vor allem war die orthodoxe Welt bewußtseinsmäßig nähergerückt und beschäftigte Aufmerksamkeit und Interesse der Katholiken. Mit neuem Selbstbewußtsein suchte die Kirche Roms den Orthodoxen entgegenzukommen; Studienzentren und Zeitschriften dienten der Erforschung ostkirchlicher Traditionen, um Verständnis

[1] Vgl. *R. Rouse – St. Ch. Neill,* Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948 Bd. II (Göttingen 1958 [weiter zitiert: GÖB II]) ebd. *T. Tatlow,* Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, 1–51 (Lausanne 17–28; bes. 23 Anm. 25 Bemerkung zu N. Söderbloms Stellungnahme zum Buch Pribillas).

und Annäherung zu fördern[2]. Auch hierbei herrschte ein gewisser Optimismus vor, der mit raschen Einigungserfolgen rechnete. Ein Umschwung erfolgte im katholischen Raum, als Papst Pius XI. im Januar 1928 seine Enzyklika „Mortalium Animos" über die „Förderung wahrer religiöser Einigung" herausgab. Ohne Zweifel rief diese päpstliche Äußerung Ernüchterung, wenn nicht gar Enttäuschung hervor[3].

Die Erfahrung der Konferenz von Lausanne und die Publikation der Enzyklika bestimmten nachhaltig die weitere Entfaltung des ökumenischen Miteinanders, jedoch – genau betrachtet – gerade nicht in dem Sinn, der zunächst nahezuliegen schien. Wenn heute namentlich „Mortalium Animos" von Kirchenkritikern als Beispiel einer Fehlentscheidung hingestellt wird, dann ist übersehen, daß sich die Ernüchterung, die diese Enzyklika bedeutete, keineswegs als Ende und schon gar nicht als endgültiges Grab für die Suche nach der Glaubenseinheit auswirkte. Wie die Erfahrung von Lausanne hatte auch die römische Äußerung ganz im Gegenteil ein lebendigeres und breiteres Interesse an der Ökumene zur Folge. Man kann eine ganze Reihe neuer Initiativen nur von diesen Erfahrungen her verstehen. Ihr realitäts- und möglichkeitsbewußter Ernst ließ sich allerdings aus den weiteren Gesprächen, Forschungen, Versuchen und Ansätzen nicht mehr wegdenken. Man mag fragen: Wie war das – angesichts des unverkennbaren Ergebnisses – überhaupt möglich? Verständlicher schiene es doch, wenn sich das Erlebnis von Lausanne und die Veröffentlichung von „Mortalium Animos" tatsächlich wie Mehltau über die frischen Ansätze der ökumenischen Begeisterung gelegt hätten.

Der im folgenden veröffentlichte Satz von Briefen, die der bekannte Berliner Neutestamentler Prof. Adolf Deissmann zwischen 1927 und 1928 dem Münchener Jesuiten P. Max Pribilla schrieb, zeigt, wie aufgeschlossene Vertreter des ökumenischen Gedankens damals reagierten und wie sie durch ihre Interpretation dazu beitrugen, daß letztlich dem Erfolg der Sache der Glaubenseinheit zugute kam, was in der Deutung anderer ihre definitive Katastrophe zu werden drohte. Deissmann und Pribilla waren allerdings ihres unbezweifelten Einsatzes für die Glaubenseinheit wegen wie kaum jemand sonst im Deutschland der 20er Jahre berufen, die Weichen für das weitere Bemühen um christliche Ökumene zu stellen. Ihnen dürfte es in erster Linie zu danken sein, daß es nach Lausanne und „Mortalium Animos" nicht nur weiterging, sondern daß sich das Anliegen vertiefte und weitere Kreise in seinen Bann zog.

[2] Vgl. z. B. Orientalisches Institut Rom gegr. 1917/1922, dessen Reihe „Orientalia Christiana Analecta" 1923 ff. und Abtei Chevetogne (Belgien) sowie deren Zschr „Irénikon" seit 1926.

[3] AAS 20 (1928) 5–16 v. 6. Jan. 1928 (erst Mitte Jan. öffentlich bekannt); vgl. *M. Pribilla*, Um Kirchliche Einheit (Stockholm–Lausanne–Rom, Freiburg/Br. 1929 [weiter zitiert: KE]) 211.

Adolf Deissmann kann mit Fug und Recht als einer der profiliertesten deutschen Pioniere christlicher Einheit gelten [4]. Als alter Freund N. Söderbloms spielte er schon für die Stockholmer Konferenz von 1925 eine entscheidende Rolle. Nachher leitete er den theologischen Fortsetzungsausschuß der Bewegung für Praktisches Christentum und trug damit unmittelbare Verantwortung für die in Lausanne behandelten Fragen. Ganz natürlich finden wir ihn auch dort in erster Reihe. Sein ständiges Mühen um die internationalen Verbindungen während des ganzen Ersten Weltkriegs und sein aktiver Einsatz um weltweite christliche Zusammenarbeit seither sicherten ihm die nötige Wertschätzung, die für eine solche Aufgabe unabdingbare Voraussetzung war.

Daß sich Deissmann aber schon in diesen Jahren das nachhaltige Vertrauen auch katholischer Kreise erobert hatte, ist bislang kaum beachtet worden. Seine bibeltheologischen Veröffentlichungen brachten ihm früh weitgehende Zustimmung von katholischer Seite; seine differenzierten und verständnisvollen Äußerungen zum Katholizismus weckten Freundschaft. Als Deissmann 1937 starb, drückte sich das u. a. darin aus, daß die katholische „Kölnische Volkszeitung" ihm zwei umfangreiche Gedächtnisartikel von Dr. R. Grosche und Prof. O. Urbach [5] widmete. Doch nicht die bekannten Werke des Berliner Bibeltheologen „Licht vom Osten" und „Paulus" [6] noch seine herausragende Stellung in der Ökumenischen Bewegung allein führten zu diesen Nachrufen; sie sprechen vielmehr an erster Stelle von der menschlichen Persönlichkeit Deissmanns. Seit seiner Jugend in der evangelischen Diaspora des Rheingaus kannte er den Katholizismus aus direktem Umgang und wußte, wie haltlos manche damals im

---

[4] *Prof. Dr. Adolf Deissmann* (geb. 7. XI. 1866; gest. 5. IV. 1937); Schreibweise des Namens variiert. Selbst schrieb er ihn mit ‚ß', doch gedruckt findet sich gewöhnlich ‚ss'. Wir folgen der Druckfassung. D. war Bibelphilologe u. führender Mitarbeiter der Ökumenischen Bewegung; vgl. „Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen" (Hrsg. E. Stange) (Leipzig 1925), Bd. I, 43–78 (Bibliographie 76–78); *W. Michaelis*, in: RGG I² 1816 und RGG II³ 69; E. N., in: Calwer Kirchenlexikon I (Stuttgart 1937) 392; *H. Strathmann*, in: NDB III (Berlin 1957) 571 f.; *J. W. Winterhager*, in: Weltkirchen-Lexikon (Stuttgart 1960) 259; *G. Frischmuth*, *Adolf Deissmann* – Ein Leben in Christo für die Una Sancta, in: G. Gloede, Ökumenische Profile – Brückenbauer der einen Kirche I (Stuttgart 1961) 280–290; Zum Gedenken an Adolf Deissmann (Bremen 1967).

[5] Kölnische Volkszeitung – Sonntagsbeilage Nr. 15 v. 11. IV. 1937, S. 8: *R. Grosche*, Adolf Deissmann zum Gedächtnis – Leben und Lehre; *Prof. O. Urbach*, Erbe und Aufgabe. – Vgl. die Bemerkungen in: *N. Fischer*, Nicolaus Bares Bischof von Berlin (Kevelaer 1936) 44 u. 47.

[6] Licht vom Osten – Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt (Tübingen 1908 [²/³1909; ⁴1923]). Paulus – Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze (Tübingen 1911 [²1925]). Dazu die Besprechungen: *M. Meinertz*, in: ThRv 9 (1910) 425–430; 11 (1912) 83–85; 23 (1924) 438–439; 25 (1926) 363–365 sowie *Belser* und *Rohr*, in: ThQschr 91 (1909) 123–125; 94 (1912) 294–296; 107 (1926) 120 f.

deutschen Protestantismus noch herrschende Vorstellung vom Römisch-Katholischen war. Aus Lebenserfahrung war er zum Ireniker geworden und blieb es in Ehrlichkeit und Verantwortung. Seine Grundhaltung ließ ihn auch dort noch nach Verständnis suchen, wo andere gefühlsbegründet schon längst ihrem Vorurteil gefolgt waren und eine laute Entscheidung getroffen hatten. Mag sein, daß daran Deissmanns ausgeprägt philologisch-wissenschaftliche Genauigkeit nicht unschuldig ist; jedenfalls war ihm das sorgsame Differenzieren mehr und mehr selbstverständlich geworden. Er wahrte zunächst immer eine gewisse Distanz und suchte ein Urteil erst am Ende einer genauen Untersuchung zu formulieren. Dieser Grundhaltung und den erwähnten Erfahrungen entsprechend billigt Deissmann der Praxis, dem prüfenden Experiment vor einer Entscheidung große Bedeutung zu. Sein Engagement für das lebendige Miteinander läßt in ihm die Überzeugung stark werden, daß operationelle Zusammenarbeit angesichts der Zeitnot Christen unausweichlich abgefordert ist und den Weg auch zu geistiger Übereinstimmung öffnen kann. Nicht regellos wird ja der Schwerpunkt auf die praktischen Ziele gesetzt, sondern Deissmann betont immer wieder mit Nachdruck die Bedeutung des christlichen Ethos als Grundlage solcher Zusammenarbeit. Im christlichen Sinn werden damit aber Wahrheit und Nächstenliebe zu tragenden Säulen des Zusammenwirkens in der Praxis erklärt.

In dieser Anschauung vom christlichen Ethos traf sich der Berliner Neutestamentler mit dem Münchener Jesuiten. M. Pribilla[7] war jahrelang in der Valkenburger Jesuitenhochschule als Professor für philosophische Ethik tätig gewesen, bevor er in die Mitarbeit an den „Stimmen der Zeit" eintrat. Nicht nur seine schriftstellerische Arbeit, auch sein Einsatz für die Glaubenseinheit und seine späteren Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus erwuchsen aus lebendiger Überzeugung von den ethischen Grundwerten des Christentums. Was er sich theoretisch erarbeitet hatte, wandelte sich unter dem Eindruck der Erfahrungen des Ersten Weltkriegs in die praktische Verpflichtung zur Sorge um die Menschenrechte, um den Frieden und eine menschenwürdige Ordnung der modernen Welt. Geistig standen so Deissmann und Pribilla lange in Verbindung, bevor sie 1927–1928 direkt miteinander Kontakt aufnahmen. Im Herbst 1927 ergriff der Jesuit dazu die Initiative, weil er – soweit immer möglich – für sein Buch über die Ökumenische Bewegung[8] klare und stichhaltige Informationen von den unmittelbaren Zeugen suchte. Deissmann scheint

[7] *P. Max Pribilla* S. J. (geb. 22. XI. 1874; gest. 25. XI. 1956); vgl. „Werk und Denken P. M. Pribillas S. J." (mit Bibliographie), in: ArchHist SJ 44 (1975) 209–235, sowie: „Anfänge katholischer Ökumene – Max Pribilla (1874–1956)", in: Catholica 29 (1975) 1–19.

[8] KE (vgl. Anm. 3).

fast auf solch eine Anfrage aus dem katholischen Raum gewartet zu haben. Daß sie von Pribilla kam, der aufgrund selbständiger Beiträge[9] wie seiner Mitarbeit an der bekannten Jesuitenzeitschrift[10] über engere Kreise hinaus Echo gefunden hatte, dürfte er vor allem deshalb begrüßt haben, weil den Vorkämpfern der Ökumene in Deutschland damals ein profilierter katholischer Gesprächspartner fehlte. Die Notwendigkeit des Gesprächs mit Katholiken wurde auch wohl nicht als sehr dringlich empfunden, weil die zahlreichen Probleme im innerprotestantischen Raum unmittelbar drängten und gegenüber der römischen Seite der Eindruck vorherrschte, dort sei alles unbeweglich und völlig festgefahren. Nur wenige Vertreter der Ökumene kannten wie Deissmann die Vielfalt der katholischen Welt aus eigenem Erleben, nur wenige rechneten deshalb mit einer ernsthaften Gesprächsmöglichkeit.

Aber auch die katholische Einstellung zu den getrennten christlichen Brüdern stand deutlich unter ähnlichen fraglosen Vorzeichen. Deissmanns wie Pribillas erste Aufgabe nach ihrer Begegnung mußte folglich darauf hinzielen, im jeweils eigenen Lager Verständnis für das Gespräch und seine Notwendigkeit zu wecken. Der Berliner Neutestamentler besorgte zunächst den Kontakt zu Erzbischof Söderblom[11] und warb immer wieder in der Öffentlichkeit für den Einsatz und die Beiträge Pribillas – sowohl im Berliner Rundfunk[12] wie in der

[9] P. wurde Anfang der 20er Jahre weithin bekannt durch seine Auseinandersetzung mit Prof. A. Messer; zusammengefaßt veröffentlicht unter dem Titel „Katholisches und modernes Denken" (Stuttgart 1924).

[10] P. war seit 1921 Mitherausgeber der „Stimmen der Zeit" in München (bis zu seinem Tode); zur Zschr. vgl. Brockhaus Enzyklopädie Bd. 18 (Wiesbaden 1973) 143.

[11] Vgl. Brief Nr. 9 Post-Scriptum und den von *Fr. Heiler* veröffentlichten Brief Söderbloms an P. vom April 1929, in: Die Hochkirche 14 (1932) 226–228 (Erzbischof Söderblom und der römische Stuhl).

[12] Vgl. Rundfunkvortrag vom 23. XII. 1929 (Berliner Rundfunk) über „Bedeutung der Ökumene"; der vollständige Text ist bezeichnend; nach der Manuskriptabschrift aus dem Nachlaß P.s lautet er: „Oekumene bedeutet eigentlich die von Menschen besiedelte Welt, was wir etwa nennen würden die Kulturwelt. Von diesem Hauptwort ‚Oekumene' ist dann das Adjektiv ‚oikumenikos' abgeleitet. Beide Wörter, das Hauptwort und das Adjektiv, haben zunächst durchaus keine besondere christliche Bedeutung, sondern stammen aus der Sphäre der antiken Kultur und insbesondere das Wort ‚ökumenisch' wird lange Zeit durchaus nicht im religiösen, sondern sagen wir einfach im weltlichen Sinne gebraucht. In heidnischen griechischen Inschriften der römischen Kaiserzeit z. B., also in den ersten christlichen Jahrhunderten, habe ich das Wort ‚ökumenisch' im profan-weltlichen Sinne im Sprachgebrauch von Weltorganisationen von Schauspielern gefunden. Es berührt uns heute eigenartig, wenn wir auf solchen Inschriften oder auch Münzen von ‚heiligen ökumenischen Wettkämpfen' lesen oder gar von der ‚heiligen ökumenischen Synode' der Schauspieler. Die christliche Kirche hat sich nachmals diese zweifellos treffsicher geprägten Losungsworte angeeignet und nannte dann auch ihre großen universalen Synoden ‚ökumenische Synoden'. – So ist im christlichen Sprachgebrauch das Wort ‚ökumenisch', obwohl es von Hause aus ein weltliches Wort gewesen war, ein christliches Wort geworden und bezeichnet die Christenheit als Ganzes, die Christenheit als eine seelische Gesamtheit über die Grenzen der Klassen, des Volkstums, der politischen Grenzen hinaus. So wie der Apostel Paulus bereits diese Einheit geschaut hatte, wenn er im Galaterbrief die lapidaren Zeilen prägt: ‚Hier ist nicht Jude oder Hellene,

angesehenen „Vossischen Zeitung“ [13]. Umgekehrt finden sich in Pribillas Stellungnahmen und in seinen Aufsätzen zahlreiche Hinweise auf Deissmann. Ein kleines Beispiel bietet dafür die in den folgenden

---

hier ist nicht Sklave oder Freier, hier ist nicht Mann oder Weib; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus.‘ Oder im Brief an die Kolosser: ‚Hier ist nicht Hellene und Jude, Barbar, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allem Christus.‘ – Dies also ist der Sinn des altchristlichen Bannerworts ‚ökumenisch‘. Daß es über alles hinaus, was die Menschen sonst voneinander trennt, eine große Menschheitseinheit der Gesinnung, des Glaubens und der Willensrichtung gibt in Christus Jesus, *eine* Herde unter *einem* Hirten, wie es ein Meisterwort des Johannes-Evangeliums auch seinerseits offenbart. Aber doch nicht eine Einheit über die Verschiedenheit des Glaubens hinweg, es sei denn, daß man darunter die ‚Kirche von Anbeginn‘ versteht.“

Anschließend bereitete Deissmann die Hörer auf einen Rundfunkvortrag Pribillas am 13. I. 1930 mit dem folgenden Hinweis vor (nach dem Ms aus dem Nachlaß P.): „Es wäre eine unverantwortliche Unterlassung, wenn in dieser Vortragsreihe neben dem protestantischen Sprecher nicht auch einem hervorragenden katholischen Fachmann das Wort gegeben würde. Es ist bekannt, daß die katholische Kirche in bezug auf die Frage der Einheit der Christenheit ihren eigenen Weg geht, und daß sie darum den Bestrebungen der nicht römisch-katholischen Kirchen mit Zurückhaltung gegenübersteht. Aber gerade diese Zurückhaltung mag den anderen Kirchen ein Anlaß sein, ihre eigene Problemstellung schärfer zu durchdenken, die vorhandenen Schwierigkeiten klarer zu erkennen und sich selbst mehr und mehr zu vertiefen, damit die Schwierigkeiten geringer werden. Alles dieses in der Gesinnung des Meisters, der der *eine* Hirte über die *eine* Herde sein will. Der Berliner Rundfunk hat den vielleicht besten katholischen Kenner der ökumenischen Bewegung der Gegenwart als Vortragenden gewonnen, den Herrn Pater Max Pribilla in München. Pater Max Pribilla hat zu dieser Sache wirklich etwas zu sagen. Dieser zur Gesellschaft Jesu gehörende Theologe und Publizist hat die Bewegung von Anfang an mit dem größten Interesse beobachtet und, im vertrauensvollen Austausch mit führenden Persönlichkeiten dieser Bewegung stehend, sich auch eine ganz außergewöhnliche Kenntnis der Kräfte dieser Bewegung erworben. Er hat vor kurzem in einem ebenso gelehrten wie in seiner Gesamthaltung erfreulichen Buch mit dem Titel ‚Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom‘ eine Gesamtdarstellung gegeben, zu der auch nicht-katholische Interessenten greifen müssen, wenn sie eine wirkliche Kenntnis der Bewegung erlangen wollen. Mir scheint dieses Buch symptomatisch zu sein. In der lateinischen Bibel, nach der die römisch-katholische Kirche das Weihnachts-Evangelium liest, steht in der Engel-Botschaft des Lukas-Evangeliums das wundervolle Wort von den Menschen, die eines guten Willens sind. Das Buch des Paters Max Pribilla ist ein Dokument dieser bona voluntas und darum werden auch Glieder anderer Konfessionen, die in wichtigen Fragen gewissenshalber vielleicht anderer Überzeugung sind als er, aus seiner bona voluntas als Leser und Hörer reichen Gewinn haben.“ – Zum Vortrag P.s einige Angaben nach seinem Tagebuch: Er fuhr am 12. Januar nach Berlin; am folgenden Tag um 18.30 Uhr kam in der Funkstunde sein Beitrag „Katholisches zur ökumenischen Bewegung“. Für den Vortrag erhielt er 200 M, für die Reise 100 M. Weitere Eintragung: „ 20.00 bei Deissmann zum Abendessen. Blieb bis 23.00. Sehr freundlich. Di 14. Rückfahrt nach München.“

[13] Vgl. Vossische Zeitung, Sonntag 25. August 1929, Nr. 203 Post-Ausgabe (S. 4), Die Weltbewegung der Kirche – Die ökumenische Erweckung von Dr. Adolf Deißmann. – Der letzte Abschnitt behandelt die Gründe Roms für die Reserve gegenüber der ökumenischen Bewegung; dort u. a. „Es ist kein Zufall, daß eines der besten Bücher über unsere Bewegung gerade jetzt von einem namhaften katholischen Publizisten veröffentlicht worden ist. Ich meine das Buch des Münchener Jesuitenpaters Max Pribilla: ‚Um kirchliche Einheit. Stockholm, Lausanne, Rom.‘ Es ist nicht nur mit einer ungewöhnlichen Sachkenntnis, sondern auch mit großer Achtung geschrieben und verrät ökumenischen Takt, von dem auch wir viel lernen können.“

Briefen erwähnte Besprechung der von Deissmann herausgegebenen Berichte über die Stockholmer Konferenz [14].

Das gegenseitige Wohlwollen hinderte weder den Berliner Professor noch den Münchener Jesuiten, diese Werbung sachlich und auch kritisch zu halten. Einer der hier veröffentlichten Deissmann-Briefe zeigt gut, wie der Professor solche Kritik aufnahm und für sich fruchtbar machte [15]. Leider können wir kein Gegenbeispiel von Pribillas Seite anführen, da es trotz intensiver Nachforschungen bisher nicht gelang, seine Briefe nach Berlin ausfindig zu machen. Unten konnten nur Deissmanns Antworten und Anfragen abgedruckt werden, die sich im Nachlaß des Münchener Jesuiten fanden [16]. Die vollständige Korrespondenz hätte gewiß ein deutlicheres Bild vom Austausch der beiden Schreiber erlaubt; daß nur die Hälfte der Korrespondenz vorgelegt werden kann, bleibt bedauerlich. Anderseits sagen Deissmanns Briefe doch soviel über die Fragen und Meinungen des Adressaten, daß ein Verständnis der Anliegen und Bemühungen auf beiden Seiten möglich ist.

Der erste anschauliche Eindruck dürfte von der hier bezeugten wissenschaftlichen Zusammenarbeit ausgehen, die aber schon ein ebenfalls bewußtes und gewolltes persönliches Kennenlernen mit einschließt. Die merklich wachsende und sich verdeutlichende Übereinstimmung in Urteil und Planung führt ganz natürlich in eine sich entwickelnde Freundschaft. Gerade dies aber zwingt festzustellen, wie wenig repräsentativ die Korrespondenz für eine breitere Bewegung ist. Es sind in der Tat nur zwei Männer, die sich hier im entschiedenen Willen zur Glaubenseinigung ihre Gedanken und Überlegungen mitteilen, damit aber die Ergebnisse der Konferenz von Lausanne und die Enzyklika „Mortalium Animos" in einem Sinne ausdeuten, der das Ziel fördert und für andere die Basis schafft, sich positiv der Überwindung konfessioneller Gräben zuzuwenden. Um diese entscheidende Bedeutung des Kontaktes zwischen Deissmann und Pribilla wirklich zu ermessen, muß an den damals üblichen Ton des zwischenkon-

---

[14] Vgl. StdZ 115 (1928) 152 f. sowie Brief Nr. 13.

[15] Vgl. Brief Nr. 13.

[16] Wie erwähnt, konnten die Gegenstücke Pribillas in dieser Korrespondenz noch nicht aufgefunden werden. Nach Deissmanns Tod kam dessen Nachlaß zum Teil nach Schweden, da der Nationalsozialismus der Ökumenischen Bewegung feindlich gegenüberstand (eine offizielle Beteiligung der deutschen evangelischen Kirchen an der Weltkonferenz 1937 in Edinburgh war deshalb unmöglich). Einiges wurde zurückgegeben, andere Teile des Nachlasses befinden sich in verschiedenen Archiven bzw. Bibliotheken der DDR. Archivneuordnungen hinderten bislang die genaue Feststellung, ob P.s Briefe an Deissmann erhalten sind. Nach Deissmanns Erwähnungen sowie nach Vermerken P.s müssen mindestens 13 Briefe und Karten von München nach Berlin gegangen sein: Br 18. XI. 27; Kt 1. XII. 27; Br 12. XII.; 27. XII. 27; 14. I.; 25. I.; 8. II.; 22. II.; 22. III. 28; Kt. 27. IV. und Br 8. V.; 16. V. und 31. V. 28. Es könnten noch mehr Briefe gewechselt worden sein.

fessionellen Gegeneinanders erinnert werden. Daran gemessen wirkt Deissmanns Ausdrucksweise erstaunlich, während sie dem Heutigen eher als der normale Umgangston erscheint. So isoliert dieses Zeugnis also in seiner eigenen Zeit dasteht, so unverkennbar leitet es schon in seinem Stil die spätere Entwicklung ökumenischen Miteinanders ein. Was uns selbstverständlich scheint, war vor noch nicht zwei Generationen große Ausnahme und echter Pionierdienst.

Die Anregung, den Kontakt mit Deissmann aufzunehmen, bekam Pribilla, als er in der Folge der Jahrestagung des Katholischen Akademikerverbandes im Oktober 1927 in Breslau[17] seine dort vorgetragene Information über die ökumenischen Bestrebungen zu einer umfassenden und zuverlässigen Übersicht ausbauen sollte. Die Breslauer Tagung hatte unter dem Thema: Die Einheit der Kirche stattgefunden[18], vermochte aber in der knappen Zeit und bei der Vielfalt der angeschnittenen Fragen nur erste Anregungen zu vermitteln. Pribilla leitete eine Arbeitsgemeinschaft im Rahmen der Sektion, welche protestantische Einigungsbemühungen behandelte. Davon völlig getrennt behandelte eine andere Sektion die Fragen der Orthodoxie; für die Mehrzahl katholischer Gebildeter stellte sich damals die Ökumenische Bewegung als ein rein protestantisches Unternehmen dar. Pribillas eingehendere Information verfolgte auf dem Hintergrund dieser Erfahrung das Ziel, die Ökumenische Bewegung als gesamtkirchliches Phänomen einzuordnen und verständlich werden zu lassen. Vor allem ging es ihm darum, die genuin christliche Wurzel des ökumenischen Impulses herauszustellen, um Katholiken nicht nur zu interessieren, sondern an ihre eigene Verpflichtung und die entsprechende Grundhaltung zu erinnern. Deshalb suchte er in seiner Darstellung die ganze Entwicklung von ihren Ansätzen her durchsichtig zu machen. In der Nachzeichnung des Hintergrundes mit Personen, Kontakten, Begegnungen und Initiativen sollten die treibenden Absichten geklärt, die tragenden Motivationen verbindlich greifbar werden. Wo sollte er das dazu nötige Informationsmaterial zuverlässiger erhalten können als beim Vorsitzenden der Kommission von Theologen, die auf wissenschaftlicher Ebene die nötige Nacharbeit zu den lebendigen Erfahrungen von Stockholm und Lausanne leisten sollte? Wie Deissmanns erster Brief zeigt[19], nahm er die Anfrage des Jesuiten freundlich und bereit

[17] Vgl. KE (Vorwort V) und *H. Ruster*, Die Einheit der Kirche. Vom Gehalt und Geist der Breslauer Akademikertagung, in: Allgemeine Rundschau. Wochenschrift für Politik und Kultur 24 (München 1927) 731 f. und 744 f.

[18] Dazu B. P., Die Herbsttagung des Katholischen Akademikerverbandes, in: Hochland 25/I (1927/28) 317 f., wo die geringe Teilnehmerzahl und der bezeichnende Aufbau der Tagung erwähnt werden. Nach allgemeinen Fragen zur Einheit sprach man über die Wiedervereinigung orientalischer Kirchen mit Rom und in einem dritten Komplex über die Einheit zwischen Katholiken und Protestanten. P. leitete im letzten Komplex seine Arbeitsgemeinschaft.

[19] Vgl. den Text.

auf und ließ gleich von Anfang an sein Interesse an Fortsetzung und weiterer Vertiefung des neugeknüpften Kontaktes durchblicken. Unterstrichen hat er diesen Wunsch durch das persönliche Geschenk seines Buches „Die Stockholmer Bewegung“ [20] an den Münchener Jesuiten. So konnte Pribilla sich ermutigt fühlen, dem Berliner Professor weitere konkrete Fragen zu stellen, die er sich mit Hilfe der Veröffentlichungen allein nicht zu beantworten wußte. Schaut man sein Werk über die Ökumenische Bewegung genauer an [21], dann entdeckt man gleich, wie sorgfältig all diese Mitteilungen registriert und verwandt wurden. Ohne Zögern spannte Deissmann gleich seine persönlichen Bekanntschaften und Freunde mit ein in den Dienst dieser Information, um Pribillas Veröffentlichung auf alle mögliche Weise zu unterstützen und zu fördern. Schon im dritten Brief an den Jesuiten äußert er über die Antworten hinaus eigene Ansichten und Vorschläge und empfiehlt, man möge protestantische Bischöfe so titulieren wie es in ihren eigenen Kirchen und Ländern üblich sei. Freimütig drückt er auch seine Meinung aus, die katholische Kirche solle anderen Christen den Brudernamen nicht verweigern. Unverkennbar kritisch, aber doch in höflich zurückhaltender Form erwähnt er gleichzeitig, daß seine Initiative, dem päpstlichen Nuntius den Amtlichen Bericht über die Konferenz von Stockholm als Geschenk für die Vatikanische Bibliothek zu übermitteln, zurückgewiesen worden sei. Sein starkes Befremden über die entsprechende Reaktion der Nuntiatur verheimlicht er nicht, wenn er auch offensichtlich mögliche Erklärungsgründe zu akzeptieren bereit bleibt. Diese verklausulierte Anfrage wurde von Pribilla gleich verstanden; der Jesuit ging der Sache nach und suchte sie seinerseits zu klären [22].

Aus Fragen und Informationen war damit rasch eine echte Diskussion und ein ehrlicher Austausch von Meinungen geworden. Beide ließen sich darauf ganz persönlich ein und machten die Erfahrung, wie sehr sie die anstehenden Probleme und Möglichkeiten in gleicher Weise sahen und beurteilten. Die gegenseitigen Unterschiede wurden ganz und gar nicht verwischt, aber mit lebendigerem und auf eigenem Erleben beruhenden Verständnis beurteilt. So wußten sie auch, daß manche Differenz bis zu ihrer Zeit nur zurückgestellt werden kann, daß sie nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden darf, daß sie nicht zu stark betont werden soll. Dieser Sinn für den realistischen Platz der Schwierigkeiten war ernster als jede verschleiernde oder dramatisierende Taktik. Beiden ging es allerdings in erster Linie um die Entdeckung und Betonung des Gemeinsamen, das so lange verges-

[20] *Adolf Deissmann*, Die Stockholmer Bewegung. Die Weltkirchenkonferenzen zu Stockholm 1925 und Bern 1926 (Berlin 1927).
[21] KE (Freiburg/Br. 1929), zum einzelnen vgl. Anmerkungen zu den Briefen.
[22] Vgl. Brief Nr. 3 und Nr. 10.

sen worden war. Stand ihnen nicht *ein* Ziel vor Augen? Mußte man nicht auf dem Weg dorthin manchen gleichen Schritt tun, dieselben Hindernisse meistern und ähnliche Hilfen in Anspruch nehmen?

Wie sich über diese Grundeinstellung hinaus der Briefaustausch gestaltete, läßt sich an Deissmanns Zeugnissen selbst ablesen. Wo es nötig war, wurden erklärende Anmerkungen hinzugefügt. Ähnlich lassen die Briefe die inhaltlichen Fragen und Themen erkennen. Mit dem fünften abgedruckten Brief ändert sich allerdings das Gespräch, da wir hier die erste Reaktion auf die inzwischen veröffentlichte Enzyklika „Mortalium Animos" [23] finden; ein neuer Gegenstand des Austauschs schiebt sich damit in den Vordergrund.

Pribilla besorgt für Deissmann nicht nur den authentischen Text des päpstlichen Schreibens – schon die Frage danach ist aufschlußreich –, sondern bietet dem Gesprächspartner auch gleich eine persönliche Interpretationshilfe an. Die Bedeutung dieses Angebots erhellt unverzüglich, nimmt man die ersten Kommentare zur Enzyklika aus der evangelischen Welt zur Kenntnis. Sie formten nach den ersten Meldungen über die Tatsache der päpstlichen Äußerung einen zusammenstimmenden Chor der Entrüstung. Daß Deissmann sich ihm nicht anschloß, dürfte an seiner vorsichtigen Art gelegen haben, Ereignisse und Äußerungen zu sehen und zu werten, aber nicht zuletzt auch am lebendigen Gespräch mit Pribilla. Der Berliner hält sich bei möglicherweise verletzten Gefühlen nicht auf, führt vielmehr die Diskussion gleich gezielt auf eine Reihe sehr konkreter Fragen an den Text des Papstes. Er stellt sich dabei sogar auf den römischen Standpunkt, um genau herauszufinden, wie die Enzyklika noch besser der gemeinsamen Sache hätte dienen können. Vor allem wäre es seines Erachtens günstiger und auch unter den katholischen Voraussetzungen durchaus möglich gewesen, statt des Unterwerfungsgedankens den der Union in Glaube und Liebe stärker zu betonen.

Die Antwort Pribillas auf diese Bemerkungen bezeichnet Deissmann im siebten Brief als inhaltsreich; um so mehr ist zu bedauern, daß dieser Brief nicht im Wortlaut vorliegt. Für den Stand des Gesprächs aber ist die Erwähnung einer möglichen persönlichen Aussprache aufschlußreich. Pribilla besuchte mindestens einmal Deissmann in Berlin [24]; ihr gegenseitiges Verständnis vertiefte sich spätestens in diesem persönlichen Gespräch zu einer endgültigen Freundschaft. Als Deissmann im Jahre 1936 sein 70. Lebensjahr vollendete, bezeugte der Jesuit diese Freundschaft auch öffentlich mit der folgenden Grußadresse: „Die Liebe zur Einheit der ganzen Christenheit hat

[23] Vgl. Anm. 3. Die Enzyklika wurde in protestantischen Kreisen durchweg abgelehnt und heftig kritisiert; der Text selbst scheint bis heute auch in katholischen Kreisen kaum wirklich bekannt zu sein.

[24] Vgl. Anm. 12 Schluß.

uns zusammengeführt und in brüderlicher Gesinnung verbunden. Die Verschiedenheit in dogmatischen Dingen hat nicht gehindert, daß wir in methodischen und praktischen Fragen auf weite Strecken gemeinsam gehen konnten. Für viele Erweise einer edlen Freundschaft bin ich Ihnen in aufrichtiger Dankbarkeit verpflichtet." [25]

Der auf die Dauer wichtigste Dienst Deissmanns für Pribilla dürfte seine Vermittlung zu Erzbischof Söderblom gewesen sein. Im Post-Scriptum seines neunten Briefes berichtet er darüber nach München. Die spontanen Stellungnahmen des Erzbischofs zur Enzyklika waren in Berlin wohl als übereilt und unglücklich empfunden worden. Deissmann hat deshalb den Erzbischof um so nachdrücklicher auf Pribillas Darstellung hingewiesen. Als Söderblom das Buch gelesen hatte, fühlte er sich jedenfalls veranlaßt, in einem umfangreichen Artikel das Verhältnis der Ökumenischen Bewegung zur Kirche Roms vor der Öffentlichkeit zu präzisieren und sich mit Pribillas Deutung auseinanderzusetzen [26]. Daß dieser Beitrag Söderbloms Veröffentlichungen beschließt und die letzte öffentliche Stellungnahme vor seinem Tode ist, darf heute als gutes Vorzeichen für die weitere Entfaltung des ökumenischen Gedankens gewertet werden. Aber auch Deissmann fragte – vgl. Brief 10 –, welche Wirkung „Mortalium Animos" hervorrufen könnte; er urteilt gewiß richtig, daß diese Enzyklika außerhalb der römisch-katholischen Kirche vornehmlich aus psychologischen Gründen erfolglos bleiben werde. Ja, er sieht durch sie deutlich die Gefahr heraufbeschworen, daß sich eine ablehnende Front der nichtkatholischen Kirchen herausbildet. Um solchen Tendenzen vorzubeugen, richtet er an die Adresse der Katholiken die Frage, ob ihnen selbst denn überhaupt ganz klar sei, was katholisches Dogma sagen wolle. Diese Anfrage wird durch einige persönliche Erlebnisse bezüglich des Verstehens des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis illustriert; das dabei hervortretende, weit verbreitete Mißverständnis bei katholischen Christen läßt sich nicht leugnen. Aber Deissmann meint seine Erläuterungen durchaus nicht als Vorwurf; das hebt er am Ende des Briefes noch einmal ausdrücklich hervor. Pribilla hörte aus diesen Beobachtungen die eigentlich problematische Frage nach der christlichen Wahrheit heraus: Was ist in der katholischen Kirche überhaupt ein Dogma? Pribilla hätte auf diese Frage wahrscheinlich eine persönliche Antwort geben können. Vermutlich läge sie in der Richtung jenes Gedankens, den sehr viel später das II. Vatikanische Konzil unter dem Stichwort „hierarchia veritatum" [27] formulierte.

---

[25] Abgedruckt in: Zum Gedenken an Adolf Deissmann (Bremen 1967) 24.

[26] Vgl. *N. Söderblom*, Pater Max Pribilla und die ökumenische Erweckung – Einige Randbemerkungen (Uppsala 1931) (Sonderdruck aus: Kyrkohistorisk Årsskrift); dazu *A. Deissmann*, Una Sancta (Gütersloh 1936) 55 und GÖB II 23 f.

[27] II. Vat. Konzil, Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio" Nr. 11.

Die restlichen Briefe gehen noch einmal auf eine Reihe konkreter Fragen Pribillas zum Entstehen der Ökumenischen Bewegung ein, verraten aber gleichzeitig ein fast schon selbstverständlich gewordenes Interesse an den jeweils laufenden Arbeiten und Plänen auf beiden Seiten. Publikationen werden ausgetauscht und besprochen. Die Verbindung hat sich offensichtlich inzwischen gefestigt und ruht auf einer breiten gemeinsam geistigen Grundlage.

Zusammenfassend sei das Urteil Pribillas über den Menschen und Ökumeniker Deissmann angeführt. Der Jesuit zeichnete diese Züge kurz vor dem Tod des Berliner Neutestamentlers in einer Besprechung und deutet damit den Umfang und das Einverständnis des Austausches an. „Es gibt wenige Menschen", so sagt Pribilla[28], „die so berufen sind, über die ökumenische Bewegung, ihre Ziele und Geschichte ein sachkundiges und geklärtes Urteil abzugeben, wie Adolf Deissmann". Denn er sei ein weitblickender, vornehm und versöhnlich denkender Protestant, dem ein besonderes Wort der Anerkennung gebühre für die Entschiedenheit, mit der er „den Primat des christlichen Ethos auf allen Gebieten des menschlichen Handelns, auch des öffentlichen Handelns, proklamiert und dadurch mit der für ein christliches Gewissen unerträglichen These aufräumt, daß es Gebiete des Handelns gebe, die einer moralischen Beurteilung nicht zu unterwerfen seien, weil sie lediglich von den harten Notwendigkeiten ihrer ‚Eigengesetzlichkeit' beherrscht seien" [29]. Noch einmal taucht hier deutlich jener Denkhintergrund auf, in dem sich Pribilla mit Deissmann verbunden wußte. Auf ihm ergeben sich auch zwanglos alle Prinzipien, die Pribilla damals und später zum Kämpfer gegen den Nazismus werden ließen.

Unmittelbarer jedoch beeinflußte der Kontakt mit Deissmann die Darstellung Pribillas vom Werden und Aufbau der Ökumenischen Bewegung sowie vor allem seine Ausdeutung von „Mortalium Animos" [30]. Wie notwendig sie war, dürfte ihm nicht zuletzt das Gespräch mit dem Berliner Professor gezeigt haben. Ihre Bedeutung für die Einstellung Söderbloms ist oben schon kurz erwähnt. Nicht zuletzt brachte aber diese Deutung es zuwege, daß in den 30er Jahren die katholische „Una Sancta"-Bewegung in ganz Deutschland aufblühte und sich nicht als Protestbewegung, sondern als „eine Selbstbesinnung der *gesamten* Christenheit, die den Ernst der geschichtlichen

---

[28] Zum Büchlein „Una Sancta" (Gütersloh 1936) (Vorbereitung auf die Konferenzen von Oxford und Edinburgh), in: StdZ 131 (1936/37) 138.
[29] Zitat *A. Deissmann*, Una Sancta . . ., 42 f.
[30] Vgl. KE 220–229.

Stunde erfaßt hat, auf die Notwendigkeit ihrer Einheit" [31] verstehen konnte. Natürlich lag hier nicht der einzige Impuls; auch die zunehmende Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie [32] und die liturgische Bewegung spielten ihre Rolle, wie sich etwa an der 1932 von R. Grosche gegründeten Zeitschrift „Catholica" ersehen läßt. Die eigentliche „Una-Sancta-Bewegung" vollends, die 1939 auf Initiative von M. J. Metzger [33] zustande kam und die jene zahlreichen an verschiedensten Orten inzwischen lebendig gewordenen ökumenischen Arbeitskreise sammelte, läßt sich nicht ohne das neu geweckte Missionsbewußtsein angesichts des Schwindens der Christlichkeit in modernen Großstädten denken. Schließlich gewann die Suche nach Glaubenseinheit in diesem Jahrzehnt noch zusätzliche Dringlichkeit durch den sich verstärkenden Druck des heraufziehenden Kirchenkampfes.

Ein Blick und ein Hinweis auf Einzelbeiträge mag diese summarischen Andeutungen noch etwas füllen. Zunächst taucht die Einheitsfrage deutlicher als Gegenstand theologischer Untersuchungen auf. Nicht zufällig entfaltete sich K. Algermissens „Christliche Sekten und Kirche Christi" gerade in dieser Zeit zur ausgebauten und theologisch gefaßten „Konfessionskunde" (Hannover 1930; [2]1939). Eine Reihe von Veröffentlichungen machte das Thema mehr und mehr im katholischen Raum heimisch: genannt seien: O. Bauhofer „Die Einheit der Kirche" (Einsiedeln 1935); A. Rademacher „Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen" (Bonn 1937) und R. Grosches Aufsatzsammlung „Pilgernde Kirche" (Freiburg/Br. 1938; [2]1969). Gewiß verraten schon die Titel gegenüber dem Anliegen Pribillas eine Verschiebung; ging es dem Jesuiten – und gerade darin blieb er modern – um die Einheit im *Glauben*, so schob sich bald der institutionelle Aspekt immer stärker nach vorn. Ökumene wurde zunehmend als Einheit der Kirche verstanden und trug damit zu einer theologischen Neufassung und Vertiefung des Kirchengedankens bei. Auch diesem theologischen Kircheninteresse war der wichtige Bezug zu einem erneuerten kirchlichen Leben nirgends fremd, d. h. zu jenen Grundhal-

[31] *M. Pribilla*, Protestantische Rompilger, in: StdZ 133 (1937/38) 183–186 (Zitat 184); dieser Beitrag ist gegen A. Rosenbergs gleichnamige Schrift (München 1937) gerichtet; er verdeutlicht eindrucksvoll den Zusammenhang, in dem P. seinen Einsatz für den ökumenischen Gedanken mit der entschiedenen Ablehnung bzw. Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus verband.

[32] Das Gespräch mit der aufbrechenden dialektischen Theologie war 1927–1929 von kath. Seite durch einen anderen Mitarbeiter der „Stimmen der Zeit", P. E. Przywara S. J. (1889–1972), eingeleitet worden. Es bestimmte wesentlich die Gründung der Zeitschrift „Catholica – Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie" (Paderborn 1932 ff.) mit; vgl. den Programmbeitrag von *R. Grosche*, Die dialektische Theologie und der Katholizismus, ebd. 1–18.

[33] Dazu *M. Pribilla*, Die Una-Sancta-Bewegung. Eine erste Einführung (Meitingen 1948).

tungen christlichen Handelns, in denen sich zuvor Deissmann und Pribilla einig gewesen waren.

Die neuen Beiträge dieses Jahrzehnts — das läßt sich schließlich nicht mehr verkennen – ruhen alle auf einem Verständnis der Enzyklika „Mortalium Animos", wie es Pribilla als möglich erarbeitet hatte. Mag sein, daß das Bewußtsein um dieses Fundament kaum lebendig war; vielleicht wäre es auch nie zum Tragen gekommen, hätte man es damals nicht einfach hingenommen, vorausgesetzt und darauf weitergebaut. Ein Fundament steckt im Boden und verlangt erst Aufmerksamkeit, wenn die Überbauten brüchig werden oder durchgreifende Umgestaltungen nötig sind. Was also – diese Frage ergibt sich aus den voraufgehenden Beobachtungen und Überlegungen — verbindet uns heute mit der Pionierzeit im Dialog zwischen der Ökumenischen Bewegung und der katholischen Kirche? Eine bloß historische Einführung anhand alter Briefe mag zwar manchen Aufschluß über Hintergründe, Umstände, Personen und Themen erlauben, scheint aber nur wenig zur Lösung der heute drängenden Fragen beitragen zu können.

Die Konfrontation mit dem Anfang, wie er in den Briefen Deissmanns an Pribilla seinen Niederschlag fand, führt einen heutigen Leser jedoch unschwer über die Distanz des rein Historischen hinaus. Sie läßt nämlich eine Geisteshaltung lebendig werden, Grundlinien einer Einstellung aufleben, die heute wie damals unmittelbar bedeutsam ist für die ökumenische Frage, die aber – heute wie damals – nicht als selbstverständlich gelten darf – auch nicht in Kreisen, die sich für die christliche Einheit engagieren. Damit soll nicht undifferenziert für die Haltung Deissmanns und Pribillas geworben sein; der Primat, den sie dem christlichen Ethos beimaßen, schließt tieferes theologisches und philosophisches Fragen nicht aus. Wenn also der Berliner Professor und der Münchener Jesuit im Namen der Theologie und des christlichen Wahrheitsanspruchs kritisiert wurden, dann ist aus diesem Grunde doch ihr Ansatz nicht einfach hinfällig geworden. Die operationelle Basis eines Deissmann und eines Pribilla sollte auf jeden Fall gepflegt werden, zumal sie in Zeiten nötig wird, wo theologische Ökumene stillzustehen oder gar Rückschritte zu machen scheint. Diese Basis vermag tieferes Gespür für die wirklichen Unterschiede und die realen Möglichkeiten anzuregen. Entscheidend aber hängt sie gerade nicht an Augenblicksstandpunkten, sondern liegt ihnen voraus. Die Standpunkte – nicht selten dezidiert geäußert und streng formuliert – ergeben sich und verschwinden. So fruchtbar sie zu einer bestimmten Zeit christliche Einheit fördern können, so hinderlich werden sie in einem gewandelten Augenblick. Ganz abhängig sollte das Bemühen von ihnen nicht werden – um der Sache willen. Um so stärker aber muß

die tiefere Basis tragen, deren Stärke die Wandlung und Offenheit des Herzens ist.

Briefe

Nr. 1

Deissmann an Pribilla[1] 22. November 1927

Herrn Pater Max Pribilla S. J.
„Stimmen der Zeit"
München, Veterinärstr. 9

Sehr geehrter Herr Pater!
Mit verbindlichstem Dank für Ihren freundlichen Brief[2] vom 18. dieses Monats beehre ich mich, Ihnen ergebenst mitzuteilen, daß der schwedische Theologe, der in Rom eine Audienz bei dem Papst gehabt hat, Herr Pastor Dr. Hermann Neander, Estuna Län-Stockholm (Schweden)[3] ist. Ich glaube, Sie würden am besten sich direkt bei ihm erkundigen[4]. Mein kleines persönliches Buch über Stockholm habe ich

---

[1] Die nachfolgend abgedruckten Schreiben *Deissmanns* umfassen eine Standardpostkarte (Nr. 2), drei Briefe auf unbedrucktem Schreibpapier (Nr. 3; 4; 10) und 12 Stücke auf Papier mit einem umfänglichen offiziellen Briefkopf (nimmt gut ein Drittel des Blattes ein). Dieser sei hier auch für die anderen Stücke voll angeführt: „Universal Christian Conference on Life and Work – Οἰκουμενικὸν Συνέδριον τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ περὶ ζωῆς καὶ ἔργου – Weltkonferenz für Praktisches Christentum – Conférence Universelle du Christianisme Pratique – Communio in Serviendo Oecumenica + Kommission für ökumenische Zusammenarbeit der Professoren der Theologie: Professor Adolf Deissmann, Berlin, Vorsitzender – Principal Alfred E. Garvie, London – Professor Wilfred Monod, Paris – Professor William Adams Brown, New York – Professor Stefan Zankow, Sofia – Professor J. Vernon Bartlet, Oxford – Professor Francis Zilka, Prag – Bischof Valdemar Ammundsen, Hadersleben – Professor H. B. Rahamägi, Dorpat – Professor Arthur Hjelt, Helsingfors – Professor Arthur Titius, Berlin – Professor W. J. Aalders, Groningen – Professor Lyder Brun, Oslo – Professor Eugène Choisy, Genf – Bischof John L. Nuelsen, Zürich – Privatdozent Adolf Keller, Zürich – Bischof Adolf Küry, Bern – Professor Karl Beth, Wien – Dean G. K. A. Bell, Canterbury – Professor William A. Curtis, Edinburgh – Dean Shailer Mathews, Chicago – Metropolit Erzbischof Dionysius, Warschau – Professor Hamilkar Alivisatos, Athen – Bischof Irenäus, Novi Sad (Jugoslawien) – Professor Gustav Aulén, Lund – Professor Emerich von Révész, Debreczen (Ungarn) – Professor Rostagno, Rom – Bischof Karl Irbe, Riga – Archimandrit Julius Scriban, Bukarest – Bischof A. Makkai, Cluj-Koloszvár (Rumänien) – Professor Jan Szeruda, Warschau – Professor Nikolai Glubokowski, Sofia – Professor Sergius Boulgakoff, Paris – Professor Miall Edwards, Brecon (Wales) Der Vorsitzende Berlin-Wilmersdorf, den ... 192.. Prinzregentenstraße 6." – Die Namen stehen in drei Kolonnen nebeneinander. Alle Briefe sind bis auf Unterschrift und kleine Korrekturen mit der Maschine geschrieben.

[2] Der Brief P.s vom 18. XI. 1927 eröffnete aller Wahrscheinlichkeit nach die ganze Korrespondenz.

[3] Zu H. Neander vgl. KE 210 f. und ebd. Anm. 2 sowie N. Karlström, in: GÖB II, 175 und 177.

[4] Nach KE 210 Anm. 2 antwortete Neander schon am 9. XII. 1927.

mir erlaubt, Ihnen inzwischen durch meinen Verleger zusenden zu lassen und bitte um freundliche Annahme[5].

Mit den besten Empfehlungen
Ihr sehr ergebener
Adolf Deissmann

Nr. 2

(Postkarte) Prof. Dr. Adolf Deissmann, Berlin-Wilmersdorf, Prinzregentenstraße 6, an P.[6] 2. Dezember 1927

... In umgehender Erwiderung Ihrer Karte von gestern beehre ich mich, Ihnen mitzuteilen, daß der deutsche Amtliche Bericht über Stockholm im November 1926 erschienen ist. Ich erhielt damals das erste Exemplar in Ephesus[7], wo ich zur Ausgrabung weilte[8] und habe es als Grundstock einer kleinen Bibliothek des Oesterreichischen Expeditionshauses in der alten Konzilienstadt gelassen. Wegen des englischen Berichts habe ich an meinen Freund, den Dean von Canterbury[9], geschrieben und ihn gebeten, Ihnen, wenn möglich, einen Abdruck zu schicken. Sollten Sie wider Erwarten das Buch nicht bekommen[10], so sende ich Ihnen gern mein Exemplar leihweise zu oder sorge auf andere Weise dafür, daß Sie es erhalten. ... A... D...

---

[5] *A. Deißmann*, Die Stockholmer Bewegung – Die Weltkirchenkonferenzen zu Stockholm 1925 und Bern 1926 von innen betrachtet, Berlin 1927; vgl. Pribillas Besprechung in: StdZ 115 (1928) 152 f. Das Exemplar befindet sich heute in der Bibliothek der StdZ.

[6] Auf der Vorderseite der Postkarte handschriftl. Adresse P.s und Stempel des Absenders; von P.s Hand der Vermerk: „angek. 5/12 27 gedankt 5/12 27". Text (Rückseite) Maschinenschrift.

[7] Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, 19.–30. August 1925. Amtlicher Deutscher Bericht, im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses erstattet von *D. Adolf Deißmann* D. D., 4° (XVI u. 762 S.), Berlin 1926; vgl. Pribillas Besprechung in: StdZ 115 (1928) 152.

[8] In den Jahren 1926, 1927, 1928 und 1929 nahm Deissmann an Ausgrabungen des Österreichischen Archäologischen Instituts in Ephesus teil, bei denen altchristliche Denkmäler (vgl. LThK III² 920 f.) freigelegt und wissenschaftlich erfaßt wurden; dazu auch Nr. 3.

[9] G. K. A. Bell (seit 1929 Bischof von Chichester), Hrsg. v. The Stockholm Conference 1925 (London 1926). Mit ihm organisierte Deissmann 1927 die erste Britisch-Deutsche Theologenkonferenz in Canterbury; gemeinsam veröffentlichten sie: Mysterium Christi. Christological Studies (London 1930) (Mysterium Christi. Christologische Studien britischer und deutscher Theologen [Berlin 1931]).

[10] Dazu Nr. 3, wonach P. den engl. Bericht vor dem 12. XII. 1927 erhalten hat. Exemplar heute in der Bibliothek der StdZ.

Nr. 3

D. an P.[11] 17. Dezember 1927

... Besten Dank für Ihren Brief vom 12. dieses Monats. Das Jahr 1925 für die Audienz des Herrn Dr. Neander beim Papst stimmt. Der Mann hat eben zwei Orientreisen gemacht, die eine nach dem südeuropäischen Osten, die andere nach Ägypten, Syrien und Palästina. Was Ihre anderen Fragen anbelangt: der von Ihnen mir in Abschrift übersandte Brief des Kardinalstaatssekretärs Gasparri vom 19. Juni 1918 scheint mir nicht identisch zu sein mit dem im Amtlichen Bericht Seite 4 unten erwähnten [12]. Ich würde rein als Textkritiker annehmen, daß auch 1917 ein solcher Brief des Kardinalstaatssekretärs geschrieben worden ist. Dazu veranlaßt mich die Tatsache, daß dieser vermutliche Brief aus dem Formelbuch der Curie nicht die Wendung „Augusto Pontifici et jucundum et optabile ...“ [13] entnommen hat, sondern die Wendung „summo p. gratum et acceptum“ [14]. Ich nehme an, daß dieser vermutliche Brief die Antwort war auf die Einladung zu der Konferenz von Upsala vom 14. Dezember 1917 [15]. Vielleicht kann ich Ihnen über diese Konferenz noch etwas schicken. Ihre Vermutung, daß auf Seite 8 mit den „Dokumenten und Berichten von anderer Seite“ auf die Audienz von Faith and Order vom Jahre 1919 angespielt werde [16], halte ich für richtig. Schließlich scheue ich mich nicht vor der weiteren Hypothese, daß auch vor der Konferenz von Helsingborg [17] noch einmal ein Briefwechsel mit Rom stattgefunden hat. In

[11] Briefpapier ohne gedruckten Briefkopf; Vorder- und Rückseite bis auf Namenszug mit Maschine geschrieben.

[12] Dazu KE 43 f. und Wortlaut des Schreibens v. 19. VI. 1918 ebd. 207, aber auch N. Söderblom, Pater Max Pribilla und die ökumenische Erweckung – Einige Randbemerkungen (Uppsala 1931), 10–12 (Sonderdruck aus: Kyrkohistorisk Årsskrift).

[13] Vgl. *F. Grass*, Formelbücher, in: LThK IV² 210 f. Im CIC ordnen die Anweisungen über „Reskripte“ auch die Form solcher Antworten; dazu *E. Eichmann – K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts I (München ¹¹1964) 131–147, doch liegen die Formulierungen nicht so starr fest, wie Deissmann annimmt.

[14] Zum Unterschied der lateinischen Formeln: die erste bringt wohlwollende bis zustimmende Reaktion zum Ausdruck, die zweite bestätigt lediglich die Annahme eines Schreibens und dankt für dessen Übermittlung, ohne auf den Inhalt einzugehen.

[15] Dazu KE 43 f.; ausführlich: N. Karlström, in: GÖB II, 152–160. Nach 153 sollte Söderblom an die römisch-katholische Kirche herantreten, aber 157 heißt es: „Was die römisch-katholische Kirche angeht, so wurde der Vatikan zur Konferenz von Uppsala im Jahre 1917 nicht eingeladen. Es ergingen zwar Einladungen an einzelne Männer der römisch-katholischen Kirche, aber es trafen nur zwei Antworten ein.“ Weder Deissmann noch Pribilla wußten davon Genaueres.

[16] Dazu KE 143 und T. Tatlow, in: GÖB II, 15 f.

[17] Dazu KE 49; die Konferenz fand vom 12.–15. August 1922 in Hälsingborg (Schweden) statt. Zu dem Briefwechsel GÖB II 176 f. Söderblom wandte sich mit seinen Kollegen von Kopenhagen und Christiania (Oslo) Februar 1921 an den Papst; der Kardinalstaatssekretär antwortete im April in einer Weise, die als Ablehnung der Einladung empfunden wurde. Man beschloß daraufhin, „im Blick auf die römisch-katholische Kirche keine weiteren Schritte zu unternehmen. Der Vatikan

dieser Hypothese bestärkt mich das Folgende: ich glaube einmal in den Jahren vor Stockholm bei Erzbischof Söderblom [18] einen römischen Brief gesehen zu haben mit der Adressierung „viris illustrissimis“ [19] oder so ähnlich. Jedenfalls mit der Titulierung „viris“, die mich wunderte. Wenn ich Sekretär des Herrn Kardinalstaatssekretärs wäre, würde ich seiner Eminenz die Frage vielleicht unterbreiten, ob man nicht auch protestantischen Bischöfen die Titulierung geben sollte, die sie in ihrem Lande führen und ob man sie nicht vielleicht auch sogar noch des Brudernamens würdigen könne. Aber es ist gewiß weise geordnet, daß ich nicht Amanuensis des Herrn Kardinalstaatssekretärs bin. Bei der ungeheuren Masse von Korrespondenzen, die ich im Zusammenhang mit der Stockholmer Bewegung gesehen habe, kann ich eine Garantie für die Richtigkeit meiner Erinnerung nicht übernehmen. Sie hängt an dem Haken „viris“. Wenn es Ihnen aber erwünscht wäre, würde ich selbstverständlich bei Herrn Erzbischof Söderblom einmal direkt anfragen. Ich freue mich, daß Sie den englischen Amtlichen Bericht inzwischen erhalten haben. Den Fundort der Äußerung von Harnack [20] will ich zu ermitteln suchen. Das Folgende wird Sie vielleicht auch interessieren. Vor meiner Abreise zu der ersten Grabungs-Kampagne nach Ephesus im Oktober 1926 beauftragte ich meinen Verleger, einen Abdruck des Amtlichen Berichts in meinem Auftrag dem Herrn Nuntius [21] mit der Bitte um gütige

---

erhielt deshalb keine offizielle Einladung zur Stockholmer Konferenz von 1925“ (ebd. 177); vgl. die Darstellung bei *G. Ohlemüller,* Amtliche römisch-katholische Kundgebungen zur Einigungsfrage der christlichen Kirchen (Protestantische Studien 12), (Berlin 1928) 10–14; dort auch eine deutsche Übertragung von ‚Mortalium animos‘ (28–38) und das Urteil: „Das päpstliche Rundschreiben führt bei aller sachlichen Schärfe eine kultivierte Sprache und ist überaus geschickt in der Behandlung des vorgenommenen Problems“ (43).

[18] Deissmann hielt 1910 in Uppsala die Olaus-Petri-Vorlesungen, aus denen sein „Paulus“ erwuchs. Damals lernte er Söderblom kennen, dem er bis zu dessen Tod 1931 freundschaftlich verbunden blieb.

[19] Zu diesem Ausdruck GÖB II 177 und ebd. Anm. 54. Danach lautete die Anrede „Perillustres Viri“. Sie soll vorher schon einmal in einem päpstlichen Schreiben an die skandinavischen Erzbischöfe von Schweden, Dänemark und Norwegen gebraucht worden sein. Das würde aber – wie an dieser Stelle – auch einen gemeinsamen Brief nach Rom voraussetzen. Gemeinsam handelten die Bischöfe nach GÖB II 154 bei der Einladung zur Konferenz im Herbst 1917, zu der jedoch der Vatikan nach GÖB II 157 Anm. 15 keine Einladung erhielt. Deissmann könnte deshalb mit der Annahme im Recht sein, daß gar keine solche Einladung erfolgte; dann wäre GÖB II im Irrtum.

[20] Vgl. Nr. 8; danach ging es um eine Äußerung über die Kirche. – Etwas früher hatte sich P. in einer ähnlichen Frage an Adolf Harnack (1851–1930) gewandt und auf einer Postkarte die handschriftliche Antwort erhalten: „Berlin-Grunewald 17. 10. 27. Hochwürdiger Herr! Die gesuchte Stelle steht bei *Epiktet;* ich habe ihn soeben nicht zur Hand u. möchte die Antwort nicht verzögern; Sie werden gewiß den bestimmten Fundort leicht finden. In vorzüglicher Hochachtung ergebenst D. v. Harnack“ (aus dem Nachlaß P.).

[21] Eugenio M. G. G. Pacelli (1876–1958), seit 1939 Papst Pius XII., 1920–1929 Apostol. Nuntius beim Deutschen Reich.

Übermittlung als Geschenk an den Papst für die Vatikanische Bibliothek zu überreichen. Nach meiner Rückkehr von Ephesus hörte ich, daß der Herr Nuntius die Übermittlung abgelehnt habe. Ich bemerke noch, daß ich aus eigenster Initiative gehandelt hatte und daß auch meine Freunde seither von dieser Sache nichts erfahren haben. Mit den besten Empfehlungen und allen guten Wünschen für die Festzeit[22]. ... A... D...

Nr. 4

D. an P.[23] 7. Januar 1928

... Haben Sie vielen herzlichen Dank für die gütige Zusendung Ihres Aufsatzes, der mich sehr interessiert hat und dem ich in den Hauptlinien seiner Methode zustimme[24]. ... A... D...

Nr. 5

D. an P.[25] 12. Januar 1928

... Ihr gefälliges Schreiben vom 27. Dezember 1927 habe ich richtig erhalten und hätte das natürlich auch erwähnen müssen. Ich habe es nur zurückgelegt, weil Sie um Anbohrung anderer Quellen baten und wollte erst nach dem Erfolg dieser Bohrung antworten. Ich hoffe, das dann später zu tun. Sehr dankbar wäre ich Ihnen, wenn Sie mir den authentischen Text der neuen Enzyklika des Papstes über die Einigungsbewegung[26] verschaffen könnten, lateinisch und deutsch. Ich las davon gestern in den Zeitungen. ... A... D...

Nr. 6

D. an P.[27] 20. Januar 1928

... Haben Sie vielen Dank für Ihren gütigen Brief vom 14. Januar und die mir sehr wertvollen Texte der Encyklika. Ihre Frage nach dem Ausdruck „Panchristiani" kann ich nur so beantworten[28]: das Substantivum „Panchrist" ist mir seither weder in deutschen noch anderssprachigen Texten meiner Erinnerung nach begegnet. Ich halte diese

---

[22] Der Brief wurde in den Vorweihnachtstagen geschrieben.

[23] Papier ohne Briefkopf; bis auf den Namenszug maschinenschriftlich.

[24] Wohl *Pribillas* Beitrag „Um Glaubenseinheit und konfessionellen Frieden", in: StdZ 113 (Mai 1927) 99–114.

[25] Briefkopf wie Anm. 1 beschrieben; bis auf den Namenszug Maschinenschrift.

[26] „Mortalium Animos" v. 6. I. 1928 (AAS 20 [1928] 5–16).

[27] Briefkopf; bis auf Namenszug Maschinenschrift; zwei kl. Korrekturen im Text.

[28] Ausdruck aus der Enzyklika „Mortalium Animos"; vgl. KE 222–224 und als Stichwort in: Staatslexikon III (Freiburg/Br. ^{5}1929) sp. 1927 (Pribilla) sowie *G. Ohlemüller*, Panchristianismus, in: Amtliche römisch-katholische Kundgebungen ..., s. Anm. 17, ebd. 48 f.

Bildung auch für ziemlich unglücklich aus sprachlichen Gründen. Dagegen die Adjektive „panchristlich" und „panevangelisch" habe ich selbst wohl gelegentlich gebraucht[29]. Auch der Ausdruck „panprotestantisch" kommt in der Bewegung vor als Gesamtbezeichnung der verschiedenen Typen der protestantischen Kirchen. Viel charakteristischer aber ist in der gesamten Bewegung das alte Wort „ökumenisch"[30], das leider von fast sämtlichen Setzern in allen Ländern zunächst in „ökonomisch" verwandelt wird; ich habe allerdings schon einen Setzer erlebt, der sich so auf „ökumenisch" eingefuchst hatte, daß er mir, als ich von der ökonomischen Lage der Kirche etwas schrieb, dieses Wort kurzerhand in „ökumenisch" verwandelte. Jedenfalls glaube ich, daß der Ausdruck „Panchristiani" in der Encyklika bei den dadurch Charakterisierten einige Verwunderung erregen wird, da er in keiner Weise ein bei uns eingebürgertes Schlagwort geworden ist. Ich bedauere sehr, daß die deutsche Wiedergabe in dem telegraphischen Auszug den Text so unrichtig verschärft hat, und es ist gut, daß Sie das sogleich berichtigt haben[31]. Die Sprache des päpstlichen Rundschreibens ist eine durchaus maßvolle, wie z. B. auch die „Tägliche Rundschau"[32] anerkennt und was natürlich auch ich für sehr erfreulich halte. Wir kommen doch allmählich etwas weiter in den Formen des kirchlichen Verkehrs, wenn wir vergleichen, wie wir früher wohl uns gegenseitig anredeten. Sachlich bedauere ich, daß man den Papst nicht besser informiert hat und daß man ihm z. B. nicht den Stockholmer Bericht in die Hand gegeben hat. Ich weiß z. B. nicht, was er meint mit der unterschiedslosen Einladung von Nichtgläubigen und

---

[29] Dazu KE 223 Anm. 1. – P. ging der Herkunft des Begriffs nach, um die Vermutung zu korrigieren, er entstamme jesuitischer Literatur, KE 223 Anm. 2. Unzweifelhaft bediente sich aber die Enzyklika dieses Ausdrucks, um den im kath. Denken geläufigen und in einem bestimmten Sinn verstandenen Begriff „ökumenisch" (z. B. als „ökumenisches Konzil") zu vermeiden.

[30] Deissmanns Hinweis zeigt, daß der Begriff „ökumenisch" damals gebräuchlich, aber durchaus noch nicht selbstverständlich war. Vgl. dazu den Briefkopf unter Anm. 1, in dem das Wort nur in der griech. und lat. Überschrift sowie zur Kennzeichnung der Kommission vorkommt. Englisch bzw. französisch steht dafür „universal" bzw. „universelle", während im Deutschen von „Weltkonferenz" die Rede ist. Das fällt auf, weil der Philologe Deissmann, der als Vorsitzender der Kommission wohl den Briefkopf entwarf, eine deutliche Vorliebe für den Ausdruck „ökumenisch" hatte. Wenn er ihn dennoch nicht öfter gebrauchte, dann wohl aus Respekt vor den damals gängigen Bezeichnungen.

[31] Diese Berichtigung ist aus zeitlichen Gründen nur als private Mitteilung an Deissmann denkbar, d. h. sachlich in dem Hinweis auf die den Inhalt der Enzyklika verfälschende Schärfe der telegraphischen Zusammenfassung, die vermutlich Unterlage für die Zeitungsmeldungen war.

[32] Gemeint ist wohl der Kommentar von *G. Ohlemüller*, Die päpstliche Kundgebung zur Einigungsfrage der christlichen Kirchen, in: Tägliche Rundschau 48 (Berlin 1928) 14. 1., Nr. 22/23 S. 1 und 2 (ebd. S. 1: „Der Inhalt ist von großer sachlicher Schärfe, aber maßvoll in der Sprache").

Christen [33]. Die beiden großen Bewegungen von Stockholm und Lausanne werden ausschließlich von Gläubigen getragen und zu ihren Konferenzen waren ausschließlich, soweit Menschen das beurteilen können, Gläubige geladen. Die Aufforderung zur Unterwerfung unter den Papst erscheint mir psychologisch nicht sehr wirkungskräftig zu sein. Wenn ich mich auf den römischen Standpunkt stellen würde, würde ich den innerhalb des römischen Systems ja doch auch anerkannten Unionsgedanken anstelle des Unterwerfungsgedankens setzen.

Aber mit diesen kurzen Bemerkungen möchte ich in keiner Weise die Diskussion über das bedeutsame Rundschreiben eröffnet haben. Die würde ich am liebsten mündlich machen. Wenn Sie wieder einmal nach Berlin kommen, könnten wir vielleicht eine ruhige Stunde der Zwiesprache verabreden.

Falls Ihre Breslauer Ansprache [34] gedruckt wird, darf ich wohl um einen Abzug bittten. ... A... D...

Nr. 7

D. an P.[35] 1. Februar 1928

... Vielen Dank für Ihren inhaltsreichen Brief vom 25. Januar d. J. und ganz besonderen Dank für Ihre Schrift über die Wiedervereinigung [36], die ich noch nicht durcharbeiten konnte. Aber das kommt noch. Es liegt übrigens bei mir keine Identifizierung Ihres Herrn Mitbruders Przywara mit Ihnen vor [37]. Sie sind mir beide sehr scharf umrissene Sonderwesen. Ich habe von einem Wiederkommen nach Berlin in der Annahme geschrieben, daß Sie des öfteren hier sind und würde mich wie gesagt sehr über eine persönliche Aussprache freuen. Darf ich Sie noch aufmerksam machen auf einen langen Aufsatz des Erzbischofs D. Nathan Söderblom über Lausanne in der Svensk Teologisk Kvartalskrift 1927 Heft 4 [38]. ... A... D...

---

[33] Vgl. KE 221: „Dieser Abschnitt bezieht sich natürlich *nicht* auf Stockholm und Lausanne, weil dorthin nur Angehörige christlicher Kirchen geladen waren." (Der Hinweis dürfte auf Deissmanns Frage zurückgehen.)

[34] Vgl. zu P.s Beteiligung auf der Herbsttagung des Kath. Akademikerverbandes in Breslau KE V (Vorwort).

[35] Briefkopf; bis auf Namenszug Maschinenschrift.

[36] *M. Pribilla*, Um die Wiedervereinigung im Glauben (Freiburg/Br. 1926).

[37] P. Erich Przywara S. J. (1889–1972), ebenfalls Mitarbeiter der StdZ (seit 1922), Philosoph; wegen seines Dialogs mit K. Barth schon Ende der 20er Jahre als Kontroverstheologe bekannt; vgl. *K. G. Steck*, Über das ekklesiologische Gespräch zwischen Karl Barth und Erich Przywara 1927/29, in: Antwort (Festschrift Barth) (Zollikon-Zürich 1956) 249–265.

[38] In deutscher Sprache als „Randbemerkungen zu Lausanne", in: Zschr für systematische Theologie 6 (1928) 538–598.

Nr. 8

D. an P.[39] 3. Februar 1928

... Vor einiger Zeit baten Sie mich um den Fundort eines Wortes von Harnack über die Kirche. Leider sind meine Nachforschungen vergeblich gewesen. Herr Dr. von Harnack konnte den Ort selbst nicht angeben, was bei seiner ungeheuren Produktion ja begreiflich ist[40]. Einer meiner Kollegen meinte, das Wort könne gesprochen sein bei Gelegenheit des Prozesses gegen Pfarrer Traub[41]. Inzwischen hat Erzbischof D. Nathan Söderblom auf die Encyklika Mortalium Animos geantwortet[42]. Ich habe den Wortlaut allerdings noch nicht gesehen. ... A... D...

Nr. 9

D. an P.[43] 13. Februar 1928

... In Erwiderung Ihres geschätzten Briefes vom 8. Februar d. J. teile ich Ihnen ergebenst mit, daß die Antwort des Erzbischofs Nathan Söderblom auf die Encyklika „mortalium animos" aus vier Teilen besteht[44]. Der heute im „Evangelischen Deutschland" abgedruckte Text[45] gibt nur den ersten Teil wieder. Mit der Bitte um freundliche Rückgabe sende ich Ihnen hierbei die neueste Drucksache der Faith and Order-Bewegung Nr. 43 und bitte, Seite 5 beachten zu wollen[46]. Was den Ausdruck „panevangelisch" anbelangt, so habe ich denselben in meiner Rede in London am Palmsonntag, 25. März 1923, gebraucht (vgl. mein Buch „De Profundis", Berlin 1925 Seite 103), aber auch wahrscheinlich schon vorher. ... A... D...

---

[39] Briefkopf; bis auf den Namenszug Maschinenschrift. Als letztes Kommissionsmitglied ist hier genannt A. E. J. Rawlinson, Oxford, dessen Titel handschriftlich durch „Dr" verbessert ist.

[40] Über Harnacks umfangreiches Schaffen orientiert *Fr. Smend*, Adolf von Harnack – Verzeichnis seiner Schriften (Leipzig 1927) und: Adolf von Harnack – Verzeichnis seiner Schriften 1927–1930 (Leipzig 1931).

[41] Zur Affäre Traub vgl. *A. Harnack*, Die Dienstentlassung des Pfarrers Lic. G. Traub (Leipzig ²1912).

[42] In deutscher Sprache erschienen Söderbloms Stellungnahmen zur Enzyklika unter dem Titel „Christliche Einheit!" (Berlin 1928); ebd. 5 heißt es, daß S. den ersten und letzten Aufsatz selbst übersetzte, während die übrigen vom Hrsg. E. Ohly übertragen sind. Dazu KE 236–238 (Zusatz I). In der Auseinandersetzung mit Pribilla nahm S. dann einiges von seiner ersten scharfen Kritik zurück.

[43] Briefkopf; bis auf Namenszug und Initialen unter dem Postscriptum Maschinenschrift; zwei kl. Korrekturen im Text.

[44] Vgl. Anm. 42; P. wehrte sich entschieden gegen diese Stellungnahmen; KE 236–238 Zusatz I; vgl. ebd. 116 Anm. 1.

[45] Der päpstliche Stuhl und die Einheit der Kirche, in: Das Evangelische Deutschland 5 (1928) Nr. 7, 49–51 (12. Februar).

[46] Es handelt sich um: Twenty Paragraphs about the World Conference on Faith and Order, No. 43, January 1928 (Boston, Mass., USA). Ebd. S. 5 findet sich „7. The Roman Catholic Church and the World Conference".

P. S. Eben erhalte ich eine Mitteilung von Herrn Erzbischof Söderblom, den ich wegen der Korrespondenz mit dem Vatikan befragt hatte [47]. Er schreibt mir: „die Mitteilungen des Papstes sind ja kein Geheimnis, aber vielleicht ist es doch recht, Erlaubnis vom Vatikan zu bekommen, ehe ich die Dokumente dem gelehrten Jesuiten Pribilla abgebe". Die Sache wird sich also wohl noch etwas herausziehen. Ich verweise Sie auf die soeben erschienene 23. 24. Lieferung von R. G. G. [48], in welcher Erzbischof Söderblom die Einigungsbestrebungen der Gegenwart kurz behandelt hat [49]. Vorher ist Spalte 76 schon die Encyklika „mortalium animos" erwähnt [50], was sicher auf die Fixigkeit der Arbeitsweise von R. G. G. ein gutes Licht wirft.

A. D.

Nr. 10

D. an P.[51] 20. März 1928

... Erst heute komme ich dazu, Ihren letzten freundlichen Brief vom 22. Februar zu beantworten. Der Semesterabschluss brachte zu viele dienstliche Abhaltungen. Ich weiß augenblicklich nicht, ob ich Ihnen schon mitteilte, daß Erzbischof Söderbloms Entgegnung auf die Encyklika aus drei Artikeln besteht, von denen wohl nur der erste deutsch erschien [52]. Besonderen Dank für Ihre Nachforschungen betreffend den Herrn Nuntius Pacelli und seine Antwort auf das Schreiben des Furche-Verlages [53]. Ich war damals in Ephesus und konnte mich leider um die Sache nicht kümmern, die als rein persönlich von mir gedacht und allein aus meiner Initiative gekommen war. Trotz meines langen Schweigens habe ich mich doch inzwischen viel mit Ihnen beschäftigt, denn ich habe jetzt Ihre Schrift „Um die Wiedervereinigung im Glauben" eingehend gelesen [54]. Mit reicher

---

[47] Vgl. Erzbischof Söderblom und der römische Stuhl, in: Die Hochkirche 14 (1932) 225–228, bes. Brief an P. Max Pribilla, S. J., April 1929, ebd. 226–228, sowie GÖB II, 359–384 (= O. Stratford Tomkins, Die Römisch-Katholische Kirche und die ökumenische Bewegung, 1910–1948).

[48] Gemeint ist die 2. Aufl. von: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Hrsg. *H. Gunkel* und *L. Zscharnack* (Tübingen 1927–1932) (6 Bde.).

[49] Ebd. Einigungsbestrebungen, III. In der Gegenwart, 80–88.

[50] Vgl. *K. Völker*, Einigungsbestrebungen, I. Katholische, ebd. 72–76 (am Ende); später erwähnt RGG III 698 die Enzyklika noch einmal.

[51] Ohne Briefkopf; bis auf Namenszug, Datum auf Blatt 2 und eine Korrektur Maschinenschrift; von P.s Hand auf Blatt 1 angemerkt: „beantw. 22/3".

[52] Vgl. Anm. 45.

[53] Vgl. Anm. 21 und zugehörigen Brieftext. P. holte die Auskunft wohl über P. R. Leiber S. J. ein, der seit Mitte der 20er Jahre persönlicher Mitarbeiter des Nuntius und später des Papstes war. Leiber hatte in Valkenburg zu den Schülern P.s gehört.

[54] Freiburg/Br. 1926. Das Büchlein enthält in erweiterter Fassung die Aufsätze „Um die Wiedervereinigung im Glauben" (= StdZ 109, 401–415) und „Zur konfessionellen Lage" (ebd. 110, 141–145).

Belehrung und großer Dankbarkeit. Vor allem wegen der hinter Ihrem Urteil stehenden evangelischen Gesinnung. Da kann man wirklich auf weite Strecken mit Ihnen wandern. Sie können sich denken, daß ich durch mancherlei Erscheinungen auch der christlichen Öffentlichkeit oft tief schmerzlich berührt bin. Da waren mir Ihre Worte oft geradezu aufrichtend. Ich könnte natürlich (kann es aber leider jetzt nicht) eine ganze Broschüre als Antwort schreiben. Das Tiefste in Ihrem Bekenntnisse lasse ich ohne Worte in seiner Tiefe und berühre hier nur zwei Dinge. Einmal das von Ihnen S. 46 zitierte Wort von Hellpach, das vor starrer Thesenstellung mit dem Ziel des Unterwerfungsanspruchs warnt[55]. Sehe ich recht, so ist damit angedeutet, warum die Encyklika Mortalium animos voraussichtlich keine große Wirkung innerhalb der nicht-katholischen Kirchen haben wird. Es ist phsychologisch in der jetzigen Lage kaum etwas so wirkungslos wie die Forderung der Unterwerfung. Das durch die politischen Weltereignisse so überaus stark gewordene nationale Empfinden läßt auch die nationalen Einzelkirchen eifersüchtig auf die Wahrung ihrer administrativen Selbständigkeit bedacht sein. Namentlich in den jungen kraftvollen autokephalen orthodoxen Kirchen des Ostens[56] herrscht solches gallikanisch-anglikanisches Unabhängigkeitsbewußtsein auf das Stärkste, so daß die Aufforderung zur Unterwerfung höchstens die Front der nicht-katholischen Kirchen stärkt. Das Andere bezieht sich auf S. 55, wo Sie es als peinlich hinstellen, daß gebildete Katholiken mitunter falsche Aufschlüsse über die katholische Religion geben. Nicht um Ihnen auch etwas Peinliches zu sagen, sondern in der Gewißheit, daß Ihnen das für die Abstellung eines Mißstandes wertvoll sein wird, möchte ich da auf einen Punkt des katholischen Lehrsystems hinweisen, der nach meinen Beobachtungen in den weitesten Kreisen der gebildeten katholischen Laien völlig mißverstanden wird. Es handelt sich um die Lehre von der immaculata conceptio der Jungfrau Maria, die sehr häufig verwechselt wird mit der conceptio extraordinaria Jesu Christi. Um nur zwei Beispiele zu nehmen: ein hoher österreichischer Diplomat, mit dem ich vor vielen Jahren ein Gespräch darüber hatte, und ein wissenschaftlich sehr gebildeter bayrischer Gelehrter, den ich im vorigen Jahr sprach, hatten keine Ahnung von dem wirklichen Sinn der durch die Bulle „Ineffabilis Deus" von 1854 proklamierten Lehre, sondern deuteten sie auf die conceptio Christi e Spiritu Sancto. In einem Bericht über die Verurteilung einer spanischen Frau Carmen Padin Alvarez wegen Verhöhnung

[55] *W. Hellpach*, Die katholische Kulturoffensive und der politische Katholizismus, in: Der neue Merkur 8 (1925) 363–374 (Zitat 364).

[56] Deissmann denkt an die nach dem Ersten Weltkrieg völlig unabhängig gewordenen orthodoxen Kirchen in Osteuropa und den Balkanländern, aber auch an die russische Orthodoxie im westeuropäischen und amerikanischen Exil.

des katholischen Dogmas finde ich ein ähnliches Mißverständnis. Die Frau hatte geäußert, Maria habe außer Jesus noch andere Kinder gehabt und wurde 1926 zu zwei Jahren, 4 Monaten und einem Tag Gefängnis verurteilt wegen Verhöhnung des katholischen Dogmas. Aus dem Urteile, das von dem obersten Gerichtshof 1927 bestätigt wurde, wird der folgende Satz zitiert: „In Anbetracht dessen, daß die Angeklagte durch ihre Behauptung, die allerheiligste Jungfrau Maria habe mehrere Kinder gehabt wie andere Frauen auch, eins der Hauptmysterien der katholischen Religion leugnet und die Religion öffentlich der Verachtung preisgibt, da diese das spezielle Dogma der unbefleckten Empfängnis besitzt." Hier scheint unbefleckte Empfängnis verwechselt zu sein mit der perpetua virginitas. Bitte betrachten Sie diese wenigen Bemerkungen doch als ein Symbol meiner großen Dankbarkeit. ... A...D...

Nr. 11

D. an P.[57] 28. April 1928

...Danke sehr für Ihre Karte vom 27. April. Es handelt sich um den Genfer Vorort Champel-sur-Ave am linken Ufer der Rhône[58]. ... A...D...

Nr. 12

D. an P.[59] 5. Mai 1928

...Wären Sie wohl in der Lage, mir eine Gefälligkeit zu erweisen? Ich bestellte bei Herder in Freiburg den dort erschienenen amtlichen lateinisch-deutschen Text der Enzyklika „Mortalium animos". Ich höre aber von dort, daß diese Ausgabe vergriffen ist. Könnten Sie vielleicht in einer Münchener Buchhandlung ein oder zwei Exemplare auftreiben und mit Nota an mich absenden lassen? Ich wäre Ihnen sehr dankbar dafür[60]. ... A...D...

Nr. 13

D. an P.[61] 11. Mai 1928

...Nehmen Sie bitte meinen besten Dank für die freundliche Besorgung der beiden Exemplare der Enzyklika entgegen. Den Betrag von Mk. 2,– füge ich in Freimarken hier bei.

---

[57] Briefkopf; bis auf Namenszug Maschinenschrift.
[58] Zur dortigen Tagung 1920 vgl. KE 46 f. 125 sowie GÖB II 171–176.
[59] Briefkopf; bis auf Namenszug Maschinenschrift; von P.s. Hand Zusatz: „beantw. 8/5 28".
[60] Vgl. Nr. 13. – Lat.-deutsche Ausgabe, Freiburg/Br. 1928; eine weitere deutsche Übersetzung erschien in Trier 1928.
[61] Briefkopf; bis auf Namenszug Maschinenschrift.

Nathan Söderblom ist im Mai 1914 zum Erzbischof von Upsala erwählt und im November 1914 konsekriert worden[62]. Was das Problem „Champel" anbelangt, so kann ich folgendes mitteilen: Die vorbereitende Konferenz für Life and Work fand vom 9.–12. August 1920 im Hotel Beau-Séjour in Champel-les-Bains (Genf) statt[63]. Auf dieser Konferenz wurde auch die Frage der Einladung Roms erörtert. Die vorbereitende Konferenz für Faith and Order fand dann vom 12.–16. August 1920 in Athenäum in Genf statt[64]. Ich sende Ihnen gleichzeitig einige Drucksachen darüber, mit der Bitte um gelegentliche Zurückgabe. Die beiden Sachen von Schreiber können Sie behalten[65]. Besonderen Dank für Ihre Besprechung[66]. Sie haben ganz Recht, daß die von Ihnen erwähnten Spitzen besser weggeblieben wären. Für gütige Besorgung des von Ihnen erwähnten Februar-Heftes von Studion 1928[67] durch Ihre Münchener Buchhandlung wäre ich Ihnen sehr dankbar. ... A... D...

Nr. 14

D. an P.[68] 18. Mai 1928

... Vielen Dank für Ihren Brief vom 16. Mai. Die Herausgabe des „Corpus Confessionum" von Professor Fabricius[69] ist kein offizielles Unternehmen unserer Theologen-Kommission oder des Fortsetzungsausschusses. Aber sie steht, wie schon die Mitarbeiter-Liste zeigt[70], natürlich in einem sachlichen Zusammenhang mit der ökumenischen Bewegung. ... A... D...

---

[62] Zu Söderbloms Leben und seiner Konsekration am 8. 11. 1914 vgl. *Fr. Heiler*, Söderbloms Leben und Wirken, in: L. O. N. Söderblom, Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte (München/Basel 1966) XI–LI; aber auch *M. Pribilla*, Söderblom und die ökumenische Bewegung, in: StdZ 122 (1931/32) 295–310.

[63] Vgl. Anm. 58.

[64] Dazu KE 144 und GÖB II 18 f. – Im Unterschied zu Deissmanns Angaben nennen beide Standardwerke als Konferenzdaten vom „12.–20. August 1920" (nicht bis 16. August). Das entspricht auch dem „Faith and Order Pamphlet No. 33: Report of the preliminary meeting at Geneva, Switzerland, August 12–20, 1920".

[65] Missionsdirektor *A. W. Schreiber*, Internationale kirchliche Einheitsbestrebungen (Leipzig 1921) und *derselbe* zum gleichen Thema in: Der Protestantismus der Gegenwart (Hrsg. G. Schenkel) (Stuttgart 1926) 153–183.

[66] Vgl. „Stockholmer Konferenz", Sammelbesprechung von 1. Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz ... Amtlicher Deutscher Bericht ... Berlin 1926 ... 2. The Stockholm Conference 1925 ... London 1926 und 3. Die Stockholmer Bewegung ... von D. Adolf Deißmann ... Berlin 1927, in: StdZ 115 (Mai 1928) 152 f.

[67] Stoudion – Bolletino delle Chiese di Rito Bizantino, Roma 1923 ff., bietet im Februarheft 1928 Beispiele von Unkenntnis und Ungeschicklichkeit lateinischer Katholiken angesichts der orientalischen Kirchen; vgl. die Bemerkungen KE 284.

[68] Briefkopf; bis auf Namenszug Maschinenschrift.

[69] *C. Fabricius*, Corpus confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart (Berlin 1928 ff.). – Vgl. dazu LThK III² 63.

[70] Das umfangreich angelegte Sammelwerk erschien zunächst in regelmäßigen Folgen, kam aber bis heute nicht zum Abschluß.

Nr. 15

D. an P.[71] 1. Juni 1928

....Vielen herzlichen Dank für Ihren Brief vom 31. Mai und die Drucksachen, besonders die mir freundlichst überlassene Nummer des Stoudion [72].

Zu Ihren Fragen: 1.) Herr Kapler ist Jurist, nicht Theologe, aber seit einigen Jahren bereits Ehrendoktor der Theologie unserer Theologischen Fakultät Berlin [73]. 2.) Der Unterschied zwischen „Kyrka" und „Kyrkan" ist der, daß der Buchstabe n den bestimmten Artikel bedeutet [74]. Ich habe mich in meinem Bericht immer an die Vorlagen gehalten, die da nicht einheitlich sind. 3.) Die Schreibung „Wassenaer" [75] ist die damals in den Drucksachen der Konferenz allgemein gebrauchte und ist darum wohl in der neueren ökumenischen Literatur meist angewandt.

Ich finde es sehr anerkennenswert, daß die Augsburger-Post-Zeitung einen so ausführlichen Artikel über das Corpus Confessionum gebracht hat [76]. Die Untersuchung der Vaterschaft ist wohl nicht allzu schwierig [77]. Nett, daß auch in Augsburg der Druckfehler „ökonomisch" statt „ökumenisch" im Ansehen steht. ... A...D...

Nr. 16

D. an P.[78] 20. Juni 1928

... Herr Pfarrer Lic. Sasse [79] teilt mir soeben mit, dass der Bischof von Chicago, Anderson [80], in einer Rede 1916 die Konferenz on „Faith and Order" zuerst als Pan-Christian bezeichnet hat. Das wird Sie gewiss interessieren. ... A...D...

---

[71] Briefkopf; bis auf Namenszug Maschinenschrift. [72] Vgl. Anm. 67.

[73] DDr. H. Kapler (1867–1941), Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes; vgl. RGG III³ 1143. [74] Schwedisch für ‚Kirche'.

[75] Gemeint ist Oud Wassenaer in den Niederlanden, wo das Internationale Komitee des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen vom 30. IX.–4. X. 1919 die dritte Tagung abhielt; vgl. KE 10; 44 und GÖB II 164–170 (dort Oud Wassenaar geschrieben). Auf dieser Tagung gewann der Gedanke einer Weltkirchenkonferenz mit praktischer Zielsetzung erste greifbare Gestalt.

[76] Vgl. Nr. 14 und Anm. 69.

[77] Deissmann hält offensichtlich P. für den Verfasser.

[78] Briefkopf; bis auf Namenszug Maschinenschrift.

[79] Prof. H. Sasse (geb. 1895) lehrte später in Australien; er ist Herausgeber von „Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher Amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3.–21. August 1927", Berlin 1928. Hanns Lilje hat ihn gelegentlich als „ein so schroffer Lutheraner" (Weltkirchenlexikon [Stuttgart 1960] 865) gekennzeichnet; P. verdankte ihm eine Reihe von Informationen, vgl. KE VIII.

[80] C. P. Anderson (1864–1930), Bischof der Prot. Episcopal Church; seit 1910 Vorsitzender der Joint Commission on Faith and Order; vgl. Weltkirchenlexikon (Stuttgart 1960) 52; P. erwähnt ihn KE 143, 207 und 223 (an der letzten Stelle ist Deissmanns Information verwertet).

Auf der Suche nach Einheit

Zum Stand der Gespräche mit den Altorientalischen Kirchen

Von Alois Grillmeier, S. J.

Seit dem Monat September 1971 sind engere Kontakte aufgenommen zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und den Altorientalischen oder Orientalisch-Orthodoxen Kirchen (Oriental Orthodox Churches), jenen Kirchen, die aus dem Konflikt um das Konzil von Chalkedon 451 hervorgegangen sind. Zu ihnen gehören: 1. die Koptisch-Orthodoxe Kirche, 2. die Syrisch-Orthodoxe Kirche, 3. die Armenisch-Apostolische Kirche, 4. die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche und 5. die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Indien[1]. Die Gespräche bewegen sich auf zwei Ebenen, einmal auf der von nicht-offiziellen ökumenischen Konsultationen, die durch Franz Kardinal König, Erzbischof von Wien, initiiert worden sind und durch die Stiftung pro oriente durchgeführt werden[2], dann auf der von offiziellen Verhandlungen, die eingeleitet werden konnten, nachdem Seine Heiligkeit Amba Shenouda III., „Pope of Alexandria and Patriarch of the See of St. Mark", vom 4. bis zum 10. Mai 1973 Gast Papst Pauls VI. in Rom gewesen war. Dabei wurde die Errichtung einer Gemeinsamen Kommission (Joint Commission) zwischen der Koptisch-Orthodoxen und der Katholischen Kirche vereinbart, deren Aufgabe es sein soll, eine Wiedervereinigung beider Kirchen anzubahnen. Weil die erwähnten nichtoffiziellen Konsultationen mit den Altorientalischen Kirchen insgesamt und die offiziellen Gespräche mit der Koptischen Kirche im besonderen ineinandergreifen, gehen wir zunächst chronologisch voran und versuchen anschließend eine kurze Synthese zu geben.

I. Der Ablauf der nichtoffiziellen Konsultationen von pro oriente, Wien, und der offiziellen Gespräche der Joint Commission, Kairo

1. Zur Vorgeschichte

Ein Blick auf die unmittelbare Vorgeschichte[3] dieser Tagungen ist nützlich. Er führt auf katholischer Seite zum II. Vaticanum und seiner Aktivität unter

[1] Nähere Angaben zu den einzelnen Kirchen sind zu finden in: Wort und Wahrheit, Supplementary Issue Number 2 (Vienna/Austria 1974) (= WW Suppl.) 197–200; *E. von Ivánka, J. Tyciak* u. *P. Wiertz* (Hrsg.), Handbuch der Ostkirchenkunde (HOK) (Düsseldorf 1971), Übersicht über die Kirchen des Ostens (*P. Wiertz*, mit *Ir. Doens*) (723–758) 745–750; zur Vorgeschichte: *H. Grotz*, Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325) (OrChrAn 169) (Roma 1964); *W. de Vries*, Die „Ausgliederung" der „nichtorthodoxen" Kirchen aus der universalen Kirche: HOK 3–18; *ders.*, Rom und die Patriarchate des Ostens (Orbis Acad. III/4) (Freiburg/München 1963); *Anna-Dorothee v. den Brincken*, Die „Nationes Christianorum Orientalium" im Verständnis der lateinischen Historiographie (Köln/Wien 1973) 178–287 (die Nichtchalkedonenser); *B. Spuler*, Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt (Frankfurt ²1968); *P. Verghese* (Hrsg.), Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens (Die Kirchen d. Welt XII) (Stuttgart 1973).

[2] Vgl. Pro Oriente. 10 Jahre Ökumenismus: Pro Oriente (Innsbruck/Wien/München 1975) 9–24; WW Suppl. 2 (1974) 185–208.

[3] Vgl. *G. Florovsky*, Unofficial Consultation between Theologians of Eastern Orthodox Churches, August 11–15/1964, papers and minutes, ed. by J. S. Romanides,

ökumenischer Sicht[4], von altorientalischer Seite her hin zu den Bemühungen des Ökumenischen Rates der Kirchen (Ecumenical Council of Churches), die Begegnung und Einigung zwischen den chalkedonischen und nicht-chalkedonischen Kirchen zu ermöglichen. Es ist gewiß nicht das geringste Zeichen vom Wachsen ökumenischer Aktivität und Gesinnung, daß in der nun folgenden Reihe von Tagungen Genf, Rom und Wien so reibungslos ineinandergreifen konnten[5].

Die Kontakte unter der Initiative des Ökumenischen Rates der Kirchen

a) Vom 11.–15. August 1964 fand in Aarhus, Dänemark, ein Treffen von Griechisch- (bzw. Russisch-)Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen Theologen statt, an dem auch Dr. Lukas Vischer als „Research Secretary to the Faith and Order Department of the World Council of Churches" (Genf) teilnahm. Die Referate und Diskussionen von Aarhus trugen viel zur Erhellung der gegenseitigen Positionen und Schwierigkeiten gegenüber dem Konzil bei, um dessentwillen man sich getrennt hatte[6]. Man war sich schon darüber eins, daß die christologische Intention der chalkedonischen und nicht-chalkedonischen Kirchen in dieselbe Richtung ging und darum orthodox war, die Verschiedenheiten in erster Linie auf der Ebene der Formel lägen und darum durch gegenseitige Gespräche und Interpretation erhellt werden könnten. Man mag dies als vorläufige Feststellung gelten lassen. Tieferliegende Verschiedenheiten des Christusbildes werden dadurch noch nicht erfaßt. Aber auch sie können innerhalb eines grundsätzlich Gemeinsamen liegen.

b) Die Begegnung von Aarhus fand ihre Fortsetzung in Bristol, vom 25. bis zum 29. Juli 1967, wohin neben den früheren Teilnehmern noch Vertreter der Rumänisch-Orthodoxen und der Bulgarisch-Orthodoxen Kirche kamen. Bedeutsamerweise wurden hier die liturgischen Texte als Ausdruck gemeinsamen Glaubens besonders gewürdigt. Als neuer Diskussionspunkt trat die Frage der Geltung der altkirchlichen Konzile in den Blick, ob 3 (so die altorientalischen Kirchen) oder 7 ökumenische Konzile (so die griechisch-bulgarisch-rumänische Position) anerkannt werden sollten. Damit wurde auch die alte monotheletische Kontroverse und überhaupt die Frage der Kontinuität der Lehre auf den Konzilen der alten Kirche Gegenstand der Diskussion. Die zu Bristol abgegebene gemeinsame Erklärung[7] war offensichtlich schon gedacht als ein Ausgangspunkt für eine zu erarbeitende formula concordiae. Dabei wurde die Anregung gegeben, das Studium der Probleme auszuweiten auf die kanonistischen, liturgischen und jurisdiktionellen Fragen zwischen den getrennten Kirchen. Vielleicht war man sich in einer gewissen ökumenischen Euphorie nicht ganz klar über den Anspruch dieser Sachbereiche.

P. Verghese and N. A. Nissiotis, in: The Greek Orthodox Theological Review (GOTR) 10 (1964–1965) No. 2; *Mesrob K. Krikorian,* Christological Discussions between Eastern Orthodox and Ancient Oriental Churches, in: WW Suppl. 1 (1972) 11–23.

[4] Vgl. zum Vaticanum II: *P. Duprey,* Das Dekret des II. Vaticanischen Konzils über den Ökumenismus und das Aggiornamento in den Beziehungen zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche: HOK (oben Anm. 1) 646–661; *P. Wiertz/Ir. Doens,* Zum Dekret über die katholischen Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum", ebd. 683–684; *Johannes Kard. Willebrands,* Die Zukunft der Ökumenischen Bewegung, in: A. Bauch, A. Gläßer, M. Seybold (Hrsg.), Zehn Jahre Vaticanum II (Regensburg 1976) 76–94; *P. W. Scheele,* Nairobi, Genf, Rom (KKSMI, 13) (Paderborn 1976) 24–38.

[5] *Mesrob K. Krikorian,* in: WW Suppl. 1 (1972) 11–23.

[6] *Ders.,* ebd. 12–15.

[7] *Ders.,* ebd. 16–19; die Erklärung 19. Vgl. Papers and discussions of the Bristol Consultation, in: GOTR 13 (1968) No. 2.

c) Eine dritte Begegnung zwischen den getrennten Kirchen fand in Genf vom 16.–21. August 1970[8] statt (mit 10 Theologen der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen und 19 von griechisch-orthodoxer, bzw. russisch-orthodoxer Seite; Dr. L. Vischer vertrat das Sekretariat von Faith and Order). Zur Diskussion standen der status schismatis zwischen den Orthodoxen Kirchen und die kanonistisch-jurisdiktionellen Bedingungen einer Wiedervereinigung[9]. Erneut kam das wichtige Problem der Ökumenischen Konzile zur Sprache. Prof. Paul Verghese, Indien, betonte, daß die Annahme des 6. Allgemeinen Konzils (Konstantinopel 680/1) für die nicht-chalkedonischen Kirchen schwerer zu vollziehen sei als selbst die Rezeption Chalkedons, weil eben die christologischen Probleme durch den Ausgang des Mono- bzw. Dyotheleten-Streites ganz im Gegensatz zur Theologie des Severus von Antiochien weitergeführt worden seien[10]. Bedeutsamerweise wurde damals die Anregung von Bristol (1967) wieder aufgenommen, nämlich eine offizielle gemeinsame Kommission (also eine Official Joint Commission) zum Studium der Trennungsursachen zwischen der „Eastern Orthodox Church" und den „Ancient Oriental Churches" einzurichten. Ein zu erarbeitendes Versöhnungsdokument (an explanatory statement of Reconciliation) sollte noch nicht den Rang eines Glaubensbekenntnisses oder einer dogmatischen Definition haben, immerhin aber die Grundlage bilden können, um die getrennten Kirchen zu gegebener Zeit in einer gemeinsamen Eucharistiefeier zusammenzuführen. Jedenfalls trat die Tatsache deutlich ins Bewußtsein, daß ein gemeinsames Verständnis der Christologie die Grundlage bieten müsse für Leben, Orthodoxie und Einheit der Kirche.

Ohne Zweifel konnten die Theologen der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen auf diesen Tagungen, die sie mit Vertretern der chalkedonisch-orthodoxen Kirchen zusammenführten, schon reiche Erfahrungen sammeln, die auch für das Gespräch mit der Römisch-Katholischen Kirche ausgewertet werden konnten. Abgesehen vom „Primat" Roms und von besonderen Fragen der Ekklesiologie waren schon alle Themen angesprochen, die nun auch in einem neuen Rahmen zur Debatte stehen sollten. Für neue Kontakte mit der Katholischen Kirche gab die Konferenz der Häupter der nicht-chalkedonischen Orthodoxen Kirchen, die zu Addis Abeba, vom 15. bis zum 21. Januar 1965, abgehalten wurde, freie Bahn (vgl. The Ecumenical Review 17, 1965, 178–189): „We rejoice about the new awareness which the Roman Catholic Church has begun to show of the need on its part for recognizing the other churches, particularly the Orthodox Churches of the East. With this new spirit in view, we suggest that we should be willing to enter into conversation with

---

[8] *Mesrob K. Krikorian*, a. a. O. 20–22.

[9] Eine vierte nichtoffizielle Begegnung zwischen Theologen der Eastern Orthodox and Ancient Oriental Churches fand statt im Anschluß an das Treffen des Zentralkomitees des Weltkirchenrates in Addis Abeba vom 22.–23. Januar 1971. Dort trafen sich 35 Theologen von chalkedonischer wie nicht-chalkedonischer Seite. Es ging damals um die Aufhebung der Anathemata, die im Laufe der Geschichte ausgesprochen worden sind, und die gegenseitige Anerkennung der in den verschiedenen Kirchen verehrten Heiligen. Vgl. *Mesrob K. Krikorian*, in: WW Suppl. 1 (1972) 22–23. – Zu erwähnen ist auch noch eine Tagung in Genf, Sept. 1969, wozu Theologen aus der Orientalisch-Orthodoxen Kirche von Indien (V. C. Samuel, damals Addis Abeba), der Armenisch-Apostolischen Kirche, der Griechisch-Orthodoxen und Russisch-Orthodoxen Kirche, der Anglikanischen Kirche, zusammen mit protestantischen und römisch-katholischen Theologen eingeladen waren. Thema war „Chalkedon" in Geschichte und Gegenwart. Siehe die Beiträge in: ER 22 (1970) No. 4. Die Faith and Order Commission hatte schon in den Jahren 1964–1967 Studien über Natur und Struktur ökumenischer Konzile und des konziliaren Prozesses im allgemeinen angeregt. Die Ergebnisse sind gesammelt in World Council Studies Nr. 5 (Geneva 1968).

[10] WW Suppl. 1 (1972) 21.

the Roman Catholic Church with a view to closer understanding. In our relationship with it the principle of dialogue on the level of churches must be adopted. In this connection, we should ask the Roman Catholic Church to reconsider its theory and practice both of maintaining uniate churches and of proselytizing among members of our churches" (ebd. 188). Die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen hoffen dabei auf Zusammenarbeit mit den „Eastern Orthodox Churches".

2. Die nicht-offiziellen Konsultationen von pro oriente, Wien, mit den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen und die offiziellen Gespräche im Rahmen der Koptisch-Römischen Joint Commission

a) Erste nicht-offizielle Konsultation in Wien vom 7.–12. Sept. 1971

Die Koptisch-Orthodoxe Kirche war vertreten durch Bischof Amba Shenouda, damals Dekan des Koptisch-Orthodoxen Seminars in Kairo, heute Haupt der Koptischen Kirche, und durch den Kanonisten dieser Hochschule, Prof. Saleeb Sourial, heute Seelsorger der Kopten in Deutschland. Insgesamt kamen 10 Bischöfe bzw. Theologen der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen, um mit 8 katholischen Theologen zu diskutieren, dies unter der Leitung von Msgr. Otto Mauer[11]. Diese erste Konsultation war dem Konzil von Chalkedon gewidmet, der petra scandali für die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen. Von beiden Seiten her wurde das Konzil unter verschiedener Rücksicht analysiert: (1) Das Konzil von Chalkedon – Analyse eines Konflikts, durch A. Grillmeier und V. C. Samuel, Addis Abeba; (2) Die Gründe für die Ablehnung dieses Konzils durch die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen (V. C. Samuel; W. de Vries); (3) Die Unterschiede zwischen der Griechisch-Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Christologie (V. C. Samuel; P. A. J. van der Aalst); (4) Die Rezeption Chalkedons in der Römischen Kirche (A. Grillmeier) und die Rezeption der nachchalkedonischen Konzile (Dr. Krikorian). Was an Gegensätzen sichtbar wurde, betraf nicht nur die Spannung zwischen zwei gegensätzlichen Formeln („Eine Natur des fleischgewordenen Wortes"; „Eine Hypostase in zwei Naturen"), sondern zwischen östlich-patristischer Christologie und westlich-historisch-kritischer Exegese. Eine scharfe Auseinandersetzung entzündete sich an den Referaten von Fr. J. Schierse (Christology-New Testament Aspects) und von P. Schoonenberg (Monophysitic and Dyophysitic Languages about Christ)[12]. Es zeigte sich, daß für die Orientalisch-Orthodoxen Theologen kein Zugang bestand zu dem, was Fr. J. Schierse zum Schluß ausgeführt hatte:

„The critical research into the life of Jesus, and into the Gospels, has, despite all detours, made it possible to obtain a better and more precise comprehension of the message of Jesus, and the most important stages of his work. It may be difficult for many Christians to leave the wide road of earlier comprehension of Jesus, plastered with miracles and supernatural factors, and take the narrow gate of critical exegesis to meet the man who has become ‚fashioned as we are, only sinless' (Hebr 2, 17; 4, 15). However, there is no other choice, if the mere repeating of great words is again to be turned into that divine power of faith, of which Jesus once foretold that it would change the world (Mk 11, 23; Rom 1, 16)."[13]

Demgegenüber betonte Bischof Shenouda, daß es unmöglich sei, „to separate God and Man in Jesus, as the Protestants do. There was no such separation in the New Testament which referred to the Son of Man; after having accomplished His work of Redemption, He had returned to the Father. The one Nature of Christ was not to be separated therefore."[14] Noch deutlicher wurde der Gegensatz, als Bischof

[11] Vgl. die Referate und Diskussionen in WW Suppl. 1 (1972).
[12] A. a. O. 93–104 (Schierse), 154–166 (Schoonenberg).
[13] Ebd. 104.
[14] Ebd. 105.

Shenouda am 9. Sept. 1971 den Glauben an die Menschwerdung von alexandrinischer Sicht her so formulierte:

„We believe in the one Incarnate God Logos, fully God and fully man, but we condemn the opinion that Jesus Christ is God *and* man. The word „and" signifies separation. We profess to one Nature from two Natures with all their Divine and human properties. Therefore we object to Eutyches, to the Council of Chalcedon. We venerate the teaching of Cyril. We regard Dioscorus and Severus as saints. We reject Leo as being a heretic, and his Tome as being a heresy. He caused the separation of the Church." [15]

In der Folge zeigte sich, daß der armenische Erzbischof Tiran Nersoyan mehr als einmal den Vermittler spielen konnte, ohne Zweifel aus den Kontakten heraus, welche die Armenische Kirche als Ecclesia in dispersione mit der westlichen Theologie hat. Schließlich kam es zu einem von allen Teilnehmern der Konsultation angenommenen Communiqué, dessen Substanz in den folgenden Jahren immer wieder zur Sprache kommen sollte [16]. Das erarbeitete Bewußtsein von Gemeinsamkeit drückte sich in einigen Sätzen aus, die mehr sagen als die Übereinkunft in strikten Formeln:

„We see that there are still differences in the theological interpretation of the mystery of Christ because of our different ecclesiastical and theological traditions; we are convinced, however, that these differing formulations on both sides can be understood along the lines of the faith of Nicea and Ephesus." [17]

Die Fruchtbarkeit der ersten nichtoffiziellen Konsultation von Wien wurde ausdrücklich betont. Freilich: Christologie wie Konzilsverständnis (Frage der Autorität, der Rezeption von Konzilen) bedürfen weiterer intensiver Arbeit. Das wichtigste Ergebnis war ohne Zweifel, daß gerade Bischof Shenouda auf dieser Tagung erfuhr, daß die Römisch-Katholische Kirche bereit war, auf Alexandrien und die anderen Orientalisch-Orthodoxen Kirchen zu hören, und daß sich bei ihm die Überzeugung einstellte, daß ein gemeinsames Glaubensbekenntnis möglich wäre. Einen Monat nach dieser ersten Konsultation wurde er zum „Papst von Alexandrien und Patriarchen des Stuhles des hl. Markus" erwählt. Wien scheint ihm den Mut gegeben zu haben, schon bald darauf unmittelbare Verbindung mit Papst Paul VI. aufzunehmen [18]. Es war eine Wende zur Ökumene.

b) Pope Amba Shenouda III. bei Papst Paul VI.: 4.–10. Mai 1973

Die Feier des 16. Centenars des Todes des hl. Athanasius, des berühmten Patriarchen von Alexandrien († 373), war ein günstiger Anlaß, die Verbindung zwischen der Alexandrinischen und der Römischen Kirche auf höchster Ebene wieder aufzunehmen. Vom 4. bis zum 10. Mai weilte Shenouda III. mit einer Delegation seiner Kirche als Gast Pauls VI. im Vatikan. Es schien sich zu erfüllen, was der Papst schon früher angedeutet hatte, da er von einer „dawning communion", ja sogar von der „almost full communion" zwischen den Katholiken und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen sprach [19]. Die bei dieser Begegnung gehaltenen Reden und unterschriebenen Dokumente, besonders der Text der gemeinsamen Erklärung, die Shenouda III. und Paul VI. unterzeichneten [20], gaben diesen Worten

[15] Ebd. 129–130.
[16] Ebd. 182.
[17] Ebd. 182.
[18] Vgl. The Secretariat for Promoting Christian Unity, Vatican City, Information Service (= InformServ) No. 22, October 1973/IV, 3–10.
[19] Diese Worte Papst Pauls waren in erster Linie wohl inspiriert von seinem Einvernehmen mit dem Patriarchen Athenagoras I.
[20] Die Texte aller Ansprachen und Dokumente sind zu finden in InformServ No. 22 (oben Anm. 18).

recht. In seiner Ansprache in St. Peter vor Paul VI. berief sich der Patriarch von Alexandrien ausdrücklich auf die Wiener Konsultation von 1971, wie auch die „Gemeinsame Erklärung" deutlich auf das Wiener Communiqué von damals zurückweist [21]. Daß eine neue Phase der Beziehungen zwischen beiden Kirchen gekommen war, bezeugt die Errichtung jener Joint Commission, die eingangs erwähnt worden ist.

c) Zweite Ökumenische Konsultation zwischen Theologen der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen und der Katholischen Kirche, Wien, 3.–9. Sept. 1973 [22]

Leider sollte dies die letzte Konsultation werden, die Msgr. Otto Mauer, der bedeutsame Ökumeniker, betreuen konnte. Er starb 3 Wochen nach der Tagung, am 3. Okt. 1973 [23].

Die Tagung griff in zwei Referaten noch einmal die christologische Frage auf, nachdem Msgr. O. Mauer die Ergebnisse der ersten in Erinnerung gebracht hatte [24]. Es ging um die Definition von Chalkedon als einer „novitas", einer „neuen" Formel. A. Grillmeier suchte zu zeigen, daß weder bei der Feier des Konzils selber noch in den ersten Jahren nachher ein Bewußtsein davon bestanden habe, daß die Neuheit von Chalkedon in einer neuen „Formel" (eine Hypostase in zwei Naturen) [25] zu suchen sei. Den Vorrang habe vielmehr die gemeinsame *kerygmatische* Überlieferung der Kirche vom Glauben an die Menschwerdung und wahre Menschheit des eingeborenen Sohnes gehabt. Wichtiger als eine philosophisch klingende Formel (hypostasis-physis) seien die in der Definition des Konzils enthaltenen Umschreibungen des Glaubens an die Menschwerdung: „ein und derselbe vollkommen in der Gottheit, vollkommen auch in der Menschheit" oder: „ein und derselbe dem Vater wesenseins in der Gottheit, uns wesensgleich im Menschsein" (vgl. Denzinger-Schönmetzer Nr. 301). Die Formel „eine Hypostase in zwei Naturen" sei durch die Kontroverse der nachfolgenden Jahrzehnte und Jahrhunderte von ihrem kerygmatischen Hintergrund losgelöst und zu sehr isoliert worden. Ihr Aussagegehalt könne auf der Ebene philosophischer Reflexion weiterer Präzisierung bedürftig sein, ohne daß der kerygmatische Glaubensgehalt vom philosophischen Ergebnis abhängig wäre. Die philosophische Reflexion auf den Hypostase- (Person-)Begriff muß im Dienst des Kerygmas bleiben.

In einer neuen Themenfolge wurde nun die Theologie des „Konzils" [26] in Angriff genommen: Unfehlbarkeit der Kirche und Ökumenische Konzile (Paul Verghese, J. G. Remmers); Das Verhalten der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen gegenüber den Konzilen von 553 bis 869/70 (K. Krikorian, W. de Vries); Konzil und Rezeption (Erzbischof Severius Zakka Iwas, J. Bauer); Anathema, Schisma, Häresie (K. Krikorian, H. Herrmann); Das ökumenische Konzil und das Petrusamt (W. de Vries, Bischof Amba Gregorius); Lehre (Dogma), Spiritualität und Gesetz (Al. Dordett, Erzbischof Tiran Nersoyan). Diese erste gegenseitige Fühlungnahme zum Thema „Konzil" offenbarte große Verschiedenheiten in der Bewertung von Synoden überhaupt, in der Beurteilung ihrer Autorität in Vergangenheit und Zukunft. Der römischen Auffassung vom Konzil kam am nächsten die Syrische Kirche, wie das Referat von Mar Severius Zakka Iwas „The Reception of Councils" zeigte [27]. Prof. Paul Verghese dagegen betonte, daß ökumenische Konzile als „permanente Institution" in der Kirche nicht notwendig wären, um ihre Einheit zu dokumentie-

[21] Ebd., S. 6.
[22] WW Suppl. 2 (1974).
[23] Siehe den Nachruf ebd. 3.
[24] Ebd. 16–18.
[25] Ebd. 28–39.
[26] Referate und Diskussion ebd. 45–163.
[27] Ebd. 85–94.

ren oder auszudrücken, wie manche orthodoxe Theologen annähmen (womit er wohl den „Sobornost" meinte). Msgr. O. Mauer konstatierte als Ergebnis der Diskussion: „... We are unable to state serious common criteria to decide when a council is ecumenical and of absolute authority. This does not mean, however, that criteria are superfluous." Denn ohne Konzile oder Synoden könne die Kirche nicht leben, da die Überlieferung ein lebendig fortschreitender Prozeß im consensus fraternus sei [28]. Fr. John F. Long betonte, daß Konzile zu bestimmten Zeiten die einzig praktikable Methode sein könnten, um anstehende Fragen zu lösen, obwohl es für die Zukunft vielleicht auch andere Wege geben könne. Jedenfalls wird man fragen können: Muß es immer und notwendig ein ökumenisches Konzil sein? Können nicht Lokal- oder Partikular-Synoden auf dem Wege längerer Rezeption sozusagen allgemein werden? [29] Sicherlich aber würde der von armenischer Seite gemachte Vorschlag nicht genügen, in Zukunft anstelle von Konzilen das Medium einer „general consultation" zu wählen [30]. Es war bedeutsam, daß Fr. John F. Long als Beobachter des Sekretariats für die Einheit der Christen das Factum ansprach, daß verschiedene als „ökumenisch" gezählte Synoden praktisch Versammlungen der Lateinischen Kirche gewesen seien, dies seit dem Lateranense I. (1119–1124): „One could regard them as synods of the Latin Patriarchate which would not be binding for a reunion. The first two Lateran Councils do not seem to have regarded themselves as ecumenical. Only Lateran IV made the explicit attempt to continue the earlier councils. This poses the question how obligatory the decisions of these councils are for the whole Curch." [31] Er erinnerte an das Referat von Prof. Remmers, der vom Primat der ersten vier Konzile gesprochen habe. Diese seien darum so wichtig, weil sie die grundlegenden Wahrheiten unseres Glaubens ausgesprochen hätten.

Was „Anathema, Schisma und Häresie" anbetraf, so einigte man sich nach längerer Diskussion auf die Formel, die Prof. Verghese vorschlug: (1) In der Frage der Anathemata, die von der einen Seite über die Lehrer der anderen Seite ausgesprochen wurden, bestehen wir nicht darauf, daß einer nun als Lehrer und (Kirchen-)Vater von jener Seite angenommen werde, die ihn vorher verurteilt hat. – (2) Eine offizielle Rücknahme der Anathemata ist nicht nötig. – (3) Es ist aber erforderlich, daß die Anathemata aus der Liturgie getilgt würden. Zudem müsse eine ökumenische Kirchengeschichte in fairness geschrieben werden [32]. – (4) Das bedeutet nicht, daß die Kirche den Begriff der Häresie abschaffen solle. Die Grenzen zwischen Wahrheit und Häresie könnten nicht verwischt werden ohne Gefahr für den christologischen Glauben.

Wie zu erwarten, bildete das Thema „Konzil und Petrusamt" den Gegenstand des größten Dissensus auf dieser Konsultation. Drei Fragen stellte Bischof Amba Gregorius, Kairo, bezüglich des Petrusamtes: (1) War Petrus das Haupt der Apostel? – (2) War Petrus der Gründer der Kirche oder des Bischofsitzes von

---

[28] Ebd. 69. Vgl. auch S. 82.

[29] Zu diesem Problem vgl. *A. Grillmeier*, Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven (Freiburg/Basel/Wien 1975) (489–582) 558–569.

[30] WW Suppl. 2 (1974) 105.

[31] Ebd. 83. Die Vertreter des Einheitssekretariats wiesen öfter auch hin auf den Brief Papst Pauls VI. zum Jubiläum des II. Konzils von Lyon (1274–1974), worin von diesem Konzil als einem „General Council" oder überhaupt als „the sixth of the General Synods held in the Western world" die Rede ist. Diese Terminologie scheint bewußt gewählt zu sein. Vgl. InformServ No. 25, 1974, III, 8–12.

[32] Dieses Anliegen ist in einem ersten Versuch verwirklicht, in: R. Kottje/B. Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. I–III. Uns betrifft Bd. I: Alte Kirche und Ostkirche (Mainz/München 1970).

Rom? – (3) Hat der Bischof von Rom irgendwelchen Primat über alle anderen Bischöfe der Welt? [33] Die historischen Gegebenheiten zum Verhältnis „Papst und Konzil" stellt W. de Vries dar [34]. Die Diskussion offenbarte starke Differenzen über die geschichtliche Entwicklung der Petrusidee, wie vor allem durch Bischof Amba Gregorius deutlich wurde. Ihm gegenüber betonte Prof. J. Bauer, Graz, daß wegen der schmalen Information aus dem NT wohl wenig bewiesen werden könne. Doch wies man schon in früher Zeit auf die Ostererscheinung Christi vor Petrus hin. Die Lage zum Ende des ersten und Beginn des zweiten Jahrhunderts könne von den Apokryphen her in etwa beurteilt werden. Nach dem Hebräer-Evangelium hatte Jakobus die erste Erscheinung; das Thomas-Evangelium sucht den Primat Petri anzufechten. Das ist aber doch ein Hinweis darauf, daß es ihn um diese Zeit gegeben habe. Ein anderer Beweis für diese Tatsache liegt darin, daß kein anderer Apostel so sehr als Verfasser vieler apokrypher Evangelien und anderer Schriften beansprucht wird als Petrus [35]. Die Klärung der geschichtlichen Frage wird für die Koptische Kirche von besonderer Bedeutung sein, da offensichtlich in späteren Zeiten unter dem Einfluß der Polemik manche „Korrekturen" an älteren Überlieferungen vorgenommen worden sind [36].

Nach vielem Hin und Her über geschichtliche Fragen schien Dr. George Bebawi (Kairo) den Gordischen Knoten durchhauen zu haben: „He emphasized that in our time with its pluralism, there should be no first men and no superiors. For centuries, the Church of Egypt has done without external help, and since 431 without the help of Rome. We do not need Rome! The past has not only brought the schism, but many more negative experiences (especially the catholic missionary attempts which were intended to divide the Egyptian Church into united and not-united Orthodox Churches)." [37] Wie sich hier eine Einigung anbahnen kann, ist noch nicht abzusehen, es sei denn – wie Prof. J. G. Remmers, Münster i. W., meinte – auf dem Wege der Verwirklichung der Kollegialität: „The idea of collegiality implies that there will not be one Church, but many Churches in the one Church. The solution is to be sought in the communion of the different centers of administration." [38] Wird es um eine zeitgemäße Anwendung der alten Idee von der Pentarchie gehen?

Im Communiqué für die „Zweite nicht-offizielle ökumenische Konsultation" wird folgendes hervorgehoben [39]:

(1) Wir haben eine vertiefte Erkenntnis über die fundamentale Einheit im Glauben an Jesus Christus „God and Saviour". – (2) Alle Formeln, die diesen Glauben ausdrücken wollen, sind ungenügend: „We recognize the limits of every philosophical and theological attempt to grasp the mystery in concept or express it in words ... every formula that we can devise needs further interpretation". [40] – (3) Hinter den trennenden Formeln sehen sich beide Seiten eins im gemeinsamen Glauben des Nicaenums. – (4) Er muß für die heutige Zeit und ihre Probleme neu interpretiert werden: „While the meaning behind the ancient terminology remains

---

[33] WW Suppl. 2 (1974) 130–146.
[34] Ebd. 146–161.
[35] Ebd. 161.
[36] Zu beachten ist die Studie von *J. Madey*, Der theologische Ort des Bischofs von Rom in der Universalkirche in der Sicht der neueren orientalischen Theologie, in: A. Brandenburg u. H. J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst (Münster i. W. 1977) 303–330.
[37] WW Suppl. 2 (1974) 163.
[38] Ebd. Der Ausdruck „centers of administration" scheint mir aber nicht glücklich gewählt zu sein. „Administration" ergibt nur äußere Einheit.
[39] WW Suppl. 2 (1974) 175–176.
[40] Ebd. 175.

valid, this terminology itself is hardly relevant for an adequate solution of this problems. There is urgent need to interpret in contemporary terms how the Son of God becoming one with us in the Incarnation affects the life of man today." [41]

d) Erste Versammlung der gemeinsamen Kommission der Katholischen und der Koptisch-Orthodoxen Kirche vom 26.–30. März 1974 in Kairo

In relativ kurzer Zeit wurde die gemeinsame Initiative von Pope Amba Shenouda III. und Papst Paul VI. zur Aufnahme von offiziellen Gesprächen zwischen den getrennten Kirchen Wirklichkeit.

Dieser Kommission war die Aufgabe gestellt worden, „to guide common study in the fields of church Tradition, patristics, liturgy, theology, history and practical problems, so that by cooperation in common we may seek to resolve, in a spirit of mutual respect, the differences existing between our Churches and be able to proclaim together the Gospel in ways which correspond to the authentic message of the Lord and to the needs and hopes of today's world".[42] In dieser vorsichtigen Zielangabe wird noch nicht von Wiedervereinigungsverhandlungen als solchen gesprochen, obwohl allen Mitgliedern der Joint Commission klar ist, daß es nur darum gehen kann und darf. In dem gemeinsamen Report zum Abschluß des ersten Treffens wird hervorgehoben, daß die christologische Frage, die schon in Wien (unter Vorgang von Aarhus, Bristol, Genf) am Ausgangspunkt gestanden hatte, nun um einen weiteren Schritt der Lösung nähergebracht werden konnte. Das ziemlich lange „Statement on Christology" gibt als allen gemeinsame Orientierung die drei ersten ökumenischen Konzile an[43]. Beide Parteien bestätigen sich gegenseitig, daß sie bei aller Verschiedenheit der Sprache und der Formeln sich im rechten Glauben an Jesus Christus eins wissen. Die koptischen Bischöfe und Theologen unterstrichen besonders die Bedeutung einer „Christologie von oben" [44] und der Auferstehung als einer „conclusive evidence of His Divinity". Dies würde die eminente Bedeutung erklären, welche die Ostkirche dem Fest der Auferstehung zuteilt. Die Konstitution über die hl. Liturgie des II. Vaticanums ist denn auch ein bewußtes Wiederaufnehmen der altkirchlichen Überlieferung[45].

Für weitere theologische Klärung empfahl die Kommission in vorläufiger Aufzählung folgende gemeinsame Studien: (1) über Geschichte und Lehre der Konzile der alten Kirche, besonders der christologischen Synoden. Dabei sollte geachtet werden (a) auf ihre theologischen und nicht-theologischen, z. B. politischen Faktoren; (b) auf ihre kirchliche Autorität als solche; (c) auf die Rezeption der Kanones in beiden Kirchen, soweit sie noch gegenwärtige Probleme betreffen; (2) über die Sakramente in ihrem Bezug auf Kirche und Heilsökonomie; (3) über die gegenseitige Anerkennung der in den Kirchen verehrten Heiligen in Beziehung zu Fragen der Orthodoxie und Spiritualität. Für diese Studien und Untersuchungen

---

[41] Ebd. 176.

[42] InformServ No. 24, 1974/II (14–16) 14.

[43] Ebd. 14–15.

[44] Die Gespräche von Wien 1971 hatten ja gezeigt, daß sie höchstes Mißtrauen gegen eine „Christologie von unten" haben, die für sie gleichbedeutend mit Nestorianismus ist. Doch ist eine solche nur falsch, wenn sie exklusiv und im Gegensatz zur „Christologie von oben" genommen würde. Der gemeinsame Report I, § 9, InformServ No. 24, 1974/II, 15, gibt als katholische Lehre wieder: „It is precisely the same concern of the Catholics to confess the reality of the humanity in Jesus Christ as the indispensable instrument of our salvation. But they also affirm that our salvation is the very act of the Word of God. They also believe that there has never been any separation of Divinity and humanity in Jesus Christ even at the moment of crucifixion, death and descent to hell."

[45] Vgl. die Liturgie-Konstitution § 102 und die Durchführung der Liturgiereform.

sollten jeweils Experten gewonnen werden, deren Ergebnisse dann den Kirchen zur Kenntnis gebracht werden müßten. Die gewonnenen Erkenntnisse sollten in liturgischen und historischen Büchern und in der Schaffung theologischer Einrichtungen zur Anwendung kommen. Im gemeinsamen Report ist dann noch von Bedeutung das Ansprechen von praktischen Fragen (practical affairs)[46]: Die neuen Einigungsbestrebungen werden auf dem Hintergrund der gemeinsamen christlichen Auseinandersetzung mit Ideologien, rasch sich vollziehender soziologischer Veränderungen, des Vordringens des Materialismus und Atheismus gesehen: „We are called by the grace of God to a cooperation which is both serious and sincere, and which will help the churches meet their responsibility in this world." [47]

Eine besondere Aufgabe der gemeinsamen Kommission besteht darin, daß die Gläubigen der beiden Kirchen auf die Wiedervereinigung vorbereitet werden, dies um so mehr, als Mißtrauen und mangelnder ökumenischer Geist festzustellen sind. Als besonders sensibler Punkt ist die Frage des Prosyletismus zu betrachten, der in der weiteren Aktivität und Ausbreitung der unierten Kopten gesehen wird. Weise ist schließlich die Bemerkung, daß die Programme der Joint Commission den konkreten Situationen und Möglichkeiten angepaßt und mit der nötigen Geduld verwirklicht werden müssen. Aus diesem Grund wurde die Bildung eines „Local Joint Committee" empfohlen und bereits durchgeführt; seine Aufgabe ist, die geplanten Schritte während der Sitzungspausen des Gesamtkomitees zu veranlassen und deren Durchführung zu überwachen, dies im Einzelfall durch Bildung von spezifischen Unterkommissionen. Eine solche spezielle Kommission sollte es übertragen bekommen, „to plan, promote and guide the use of personnel and resources towards a wider service of the whole Church and of all the people in Egypt, in a spirit of mutual respect for each others' Churches". Eine andere Unterkommission soll errichtet werden, „to examine and take effective measures against those practices which create tensions among the Churches or affect the spirit of mutual confidence between them"[48]. Leider sind die Mitglieder dieses Lokal-Komitees sowohl von koptisch-orthodoxer als auch von koptisch-unierter Seite nicht hauptamtlich für diese sehr wichtige Tätigkeit freigestellt. Dies bedeutet eine erhebliche Verzögerung des Fortgangs der Einigungsbemühungen.

e) Zweite Versammlung der gemeinsamen Kommission der Katholischen und der Koptisch-Orthodoxen Kirche vom 27.–31. Oktober 1975 [49]

aa) Das Hauptthema dieser Tagung war die Bestimmung „unserer Schau und Vorstellung von der Einheit". Die Mitglieder der Kommission stimmten darin überein, daß die Einheit zwischen den beiden apostolischen Kirchen wieder zur

---

[46] InformServ No. 24, 1974/II, 15–16.

[47] Ebd. 15. Dazu ist auch die besondere Lage der „nationes christianae" im Verband muslimischer Staaten zu beachten, in besonderer Weise für die Kopten in Ägypten. Siehe *W. de Vries*, Die „nationalen Kirchen" des Nahen Ostens und das „Uniatenproblem", in: HOK (oben Anm. 1) 198–217; *B. Spuler*, Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt (Frankfurt ²1968) 276–320; *ders.*, Die koptische Kirche in der Gegenwart. Vortrag auf dem Orientalistenkongreß Freiburg i. Br. 1975.

[48] InformServ No. 24, 1974/II, § 6, S. 16. Von bes. Bedeutung ist der Brief Papst Pauls VI. an Stephanos I., Cardinal Sidarouss, den Koptisch-Katholischen Patriarchen von Alexandrien, ebd. S. 16–17, der aus einem bes. Anlaß geschrieben wurde. Es wird an die Vereinbarung mit Pope Shenouda III. in Rom erinnert und die Mahnung wiederholt, alles zu vermeiden, was die andere Gemeinschaft stören kann, vor allem „by recruiting new members among them with methods or in states of mind contrary to the requirements of Christian love and to what ought to characterize the relations between Churches".

[49] Vgl. InformServ No. 28, 1975/III, 12–13 (Press communiqué).

vollen Gemeinschaft führen solle, dies auf der Basis des Glaubens, der Überlieferungen und des kirchlichen Lebens der ungeteilten Kirche der ersten viereinhalb Jahrhunderte, was eine reale Einheit besage.

bb) In nüchterner Erkenntnis der Lage wurden die ernsten Verschiedenheiten (divergences) in einer Reihe von Fragen zugegeben, besonders auf dem Gebiet der Ekklesiologie, also schon im Kirchenbegriff. Darum sollten theologische Studien über das Verständnis von „Einheit" in der ungeteilten Kirche und ihrer Bedeutung für das gemeinsame kirchliche Leben der Gegenwart gemacht werden. Erste Entwürfe konnten schon besprochen werden:

(1) Eine mehr theoretische Bestimmung der erstrebten Einheit suchte A. Grillmeier zu geben: „Vision and understanding of the Unity we seek". Wir alle kommen darin überein, daß das Ziel der Vereinigung vom Willen Christi her bestimmt werden müsse, wie er im Johannesevangelium ausgesprochen sei (Joh 17, 21). Was ist aber diese Einheit konkret, etwa nur eine „geistig-ideelle Gemeinsamkeit" ohne Ausdruck in äußerer, sichtbarer Institution? Das könne nicht genügen. Wie kann dann aber die Einigung konkret aussehen: Soll es etwa nur um eine Föderation von verschiedenen in sich stehenden Kirchen geben? Oder um einen Kirchenverband (Federal Church) mit einer gewissen übergreifenden Oberleitung, aber mit relativer Autonomie der Einzelkirchen? Oder um eine zentralistische Papstkirche mit einzelnen abhängigen Territorien? Für das innere Verständnis von Einheit seien drei Fakten in Erwägung zu ziehen, an denen die Weite des Auseinanderlebens und zugleich der Wille zu neuer Einheit gemessen werden könnten: Wir sind der Überzeugung, daß die Wahrheit nur eine sein könne, der Irrtum aber vielfältig sei. Wie weit ist mit der Annahme der einen Wahrheit die Vielfalt der Formeln und Bekenntnisse verträglich? Das Geheimnis der Eucharistie wird in unseren Kirchen als ihr größter Schatz und das festeste Band der Einheit angesehen [50]. Gerade hier aber zeigt sich die Trennung, da dieses Sakrament in verschiedener Weise, und dies vom Ganzen der Ekklesiologie her, verstanden wird. Darum ist auch ein juridischer Zaun darumgelegt, der gegenseitig den Zugang verwehrt. Gerade daran wird der Widerspruch in unserem Christsein sichtbar. Nach dem Glauben der katholischen Kirche ist das Petrusamt Garantie und Symbol der Einheit der einen Kirche. Aber eben dieses Amt ist zum Stein des Anstoßes geworden und zum schwierigsten Punkt der Einigung [51]. An diesen Fakten und den Problemen, die sie aufgeben, wird die Schwierigkeit der Diskussion zwischen den beiden Kirchen sichtbar. So muß also die Formel für eine Einheit in Verschiedenheit gefunden werden, die im Grundsätzlichen nichts aufgibt, aber in concreto aufrichtiges Zusammenleben in Einheit ermöglicht.

(2) Um einen festeren Boden für die konkrete Vorstellung von den geschichtlichen Grundlagen her zu gewinnen, war Dom Emmanuel Lanne, OSB, nach Kairo eingeladen worden, um das Verständnis von der Einheit von der alten Kirche her zu illustrieren: „The Unity of the Church up to the Beginning of the Fifth Century". Er fragte: Wie ist Kircheneinheit nach den alten Symbolen und Bekenntnissen zu verstehen? Wie drückt sich die Idee der Einheit der Kirche im alten Eucharistischen Hochgebet aus? Was sagen die Väter zum Thema der „Single Church", der unica Ecclesia? „If we had to conclude in one sentence, we would willingly say that the unity of the Church is first the unicity of faith in the one God in three Persons,

---

[50] Siehe *H.-J. Schulz*, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung (KKSMI, 39) (Paderborn 1976), auch mit Bezug auf die alexandrinische Anaphora (56–72).

[51] Vgl. *P.-W. Scheele*, Nairobi, Genf, Rom (Paderborn 1976) 163–191; *L. Scheffczyk*, Das „Amt der Einheit": Symbol oder Wirkmacht der Einheit?, in: A. Brandenburg u. H. J. Urban (Hrsg.), Petrus und Papst (Münster i. W. 1977) 117–135.

in one single baptismal and eucharistic communion of which the bishops, at once all together and in each of their respective Churches are the guarantors and the instruments of its transmission." Wider Erwarten fanden diese Ausführungen bei einzelnen Teilnehmern der Joint Commission heftigen Widerspruch.

Das abschließende, noch nicht veröffentlichte Communiqué der Joint Commission gab denn auch zunächst zu, daß noch größere Schwierigkeiten und Verschiedenheit vor allem auf dem Gebiete der Ekklesiologie bestehen, dies vor allem in der Spannung von Lokal- zur Universalkirche, in der Frage vor allem, wie weit die Einheit der Kirche in einem spezifischen Amt der Einheit (Petrusamt) ihren Ausdruck finden müsse, und welche Stellung dieses Amt auf einem allgemeinen Konzil haben könne. Jedenfalls konnten die katholischen Mitglieder der gemeinsamen Kommission die Vorstellungen der Koptischen Kirche von der angestrebten Einheit erkennen, auch die Höhe des Anspruchs, den die Einigungsgespräche weiterhin stellen würden. Das Ergebnis war schließlich ein Zeitplan für die gemeinsame Arbeit wie auch eine Liste von erforderlichen Einzelstudien. In wichtigen Punkten sollte der Stand der Gespräche von Kairo in einer weiteren Wiener Tagung von pro oriente ihren Ausdruck finden. Darum gehen wir noch kurz darauf ein.

f) Dritte nicht-offizielle ökumenische Konsultation zwischen Theologen der Altorientalischen Kirchen und der Römisch-Katholischen Kirche, pro oriente, Wien, 29. 8.–5. 9. 1976

Vor Beginn der Tagung trafen sich zuerst in mehreren Sitzungen die Mitglieder der Gemeinsamen Kommission der Katholischen und der Koptisch-Orthodoxen Kirche, soweit sie in Wien anwesend waren, um die seit der letzten Vollversammlung in Kairo aufgetretenen Probleme zu diskutieren, die leider nicht geringer Art waren. Dieses Treffen gab wichtige Orientierung für die weiteren Gespräche und Aktivitäten. Ein öffentliches Communiqué wurde nicht ausgegeben [52].

Zur Tagung von pro oriente selbst war sowohl für die Orientalisch-Orthodoxen Kirchen wie für die katholische Seite eine größere Zahl von Teilnehmern eingeladen, allein 6 für die Koptisch-Orthodoxe Kirche, 3 für die Syrisch-Orthodoxe, 5 für die Armenisch-Apostolische, 4 für die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Indien. Doch kamen von den 20 Eingeladenen nur 15 (der größte Ausfall war auf armenischer und indischer Seite). Trotz größerer Schwierigkeiten konnten schließlich 3 äthiopische Vertreter kommen. Von katholischer Seite kamen 12 von 15 Eingeladenen. Als Beobachter war Msgr. Ch. Moeller, der Sekretär des Sekretariats für die Einheit der Christen, Rom, anwesend. Von griechisch-orthodoxer Seite war Bischof Aristis Vassilios, Griechische Metropolie von Deutschland, eingeladen.

Am Anfang standen die Berichte über die „christologische Übereinstimmung von Wien", worüber Metropolit Paulus Mar Gregorius (Prof. P. Verghese) von der Syro-Indischen Kirche und Prof. W. de Vries, Rom, berichteten. Ersterer hob hervor, daß während der beiden ersten Konsultationen von Wien Übereinstimmung darüber geherrscht habe, daß eine Deutung Chalkedons möglich sei, die dem Glauben der Kirche entspricht und „die Einheit der Person und die unlösliche Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus trotz des Satzes ‚in zwei Naturen' bekräftigt. ... Es besteht daher kein Zweifel, daß der Bereich der christologischen Übereinstimmung zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und den Altorientalischen Kirchen umfassend und im wesentlichen vollständig ist. Und eben diese Übereinstimmung läßt uns vertrauensvoll an die Aufgabe herangehen, die Verschiedenheit der Meinungen im Geiste wahrer Liebe und Brüderlichkeit zu untersuchen." Der Bischof warnte aber auch davor, den Unterschied in der Terminologie für belanglos

[52] Die Akten erscheinen im Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien–München.

zu erachten. Er habe Folgen für das Ethos der Spiritualität und der Theologie. Die chalkedonische „Formel", speziell für sich genommen, sei nicht neue Glaubensaussage über das Nicaenum und das Nicaeno-Constantinopolitanum hinaus. Sie ist eine „theologische Bestätigung" der beiden alten Symbola, dazu geschaffen, um den neuen Irrlehren des Eutychianismus und des Nestorianismus entgegenzuwirken. Man kann tatsächlich zugeben, daß die Formel „in zwei Naturen" als solche nichts aussagt, was nicht schon in anderen umschreibenden Aussagen der Definition von Chalkedon enthalten wäre. Man kann auch hinzufügen, daß der Nachweis erbracht wurde, daß „in zwei Naturen" aus einer scharfsinnigen Exegese der Christologie Kyrills gewonnen wurde [53], was allerdings der orientalisch-orthodoxen Seite nicht einleuchten will. Deutlich nahm Bischof Mar Gregorius zur westlichen „Christologie von unten" Stellung: „Mir geht die Frage nicht aus dem Sinn, ob denn manchen von ihnen wirklich daran liegt, über ihren Ausgangspunkt, den Menschen Jesus nämlich, hinauszugelangen. Das fromme Gerede von der Transparenz der Menschheit Christi gegenüber Gott läßt den Verdacht des Arianismus in mir aufkeimen. Ich hoffe, daß diese Spielart der Christologie, die in jüngster Zeit in der europäischen Tradition in Mode gekommen ist, nicht innerhalb der römisch-katholischen Theologie die Oberhand gewinnt. Vielleicht vermögen mich meine Freunde zu überzeugen, daß diese Gefahr nicht besteht." Bei aller Vorliebe der orientalischen Tradition für eine dynamische, anstelle einer ontologisch-statischen Christologie wollte Mar Gregorius aber nicht einschwenken auf eine nur „funktionell" oder „operationell" ausgerichtete Christologie.

Dieses mit großem Ernst vorgetragene Referat zeigte, wie die westliche Entwicklung der Theologie vom Osten genau beobachtet wird, was man Bischof Mar Gregorius als erfahrenem Ökumeniker eindeutig zutrauen darf. Es wurde aber auch klar, daß es für die westlichen Theologen schwer ist, in das innere Gefüge des spekulativen Christusbildes der orientalisch-orthodoxen Theologie einzudringen. Es bedarf dazu eines neuen Studiums der Christologie der großen Lehrer dieser Kirchen, besonders des Severus von Antiochien.

Die Besinnung auf die christologische Übereinstimmung von Wien war aber nur wie ein Fazit aus den ersten drei Tagungen. Die dritte sollte nun – in Wiederaufnahme schon angesprochener Themen – ekklesiologischen Fragen gelten. Zunächst ging es um die Kirche Christi als „Lokalkirche" (Bischof Amba Gregorius, Kairo, und W. Beinert, Bochum), dann um Notwendigkeit und Merkmale der „communio" zwischen den Lokalkirchen (Metropolit Severius Zakka Iwas, Bagdad; Metropolit Paulus Mar Gregorius, Indien; Hermann Josef Vogt, Tübingen). Ein weiterer Themenkreis galt der Theologie des „Konzils": (1) Die Entstehung der Konzilsidee; (2) Die Bedeutung der Konzile für das Leben der Gesamtkirche; (3) Die Autorität der Konzile und die Einheit der Kirche. Mit dem ersten Thema war die Tagung wohl überfordert. War doch auch erst in der neueren Konzilsforschung die Frage nach der „Konzilsidee", d. h. dem Verständnis vom Konzil oder der Vorstellung vom Konzil oder auch der „Theologie" des Konzils und ihrer Geschichte, explizit und thematisch gestellt und bearbeitet worden [54]. Offensichtlich wurde dieses Thema verwechselt mit dem anderen vom Beginn der faktischen Abhaltung von Konzilen. Gemeint war aber das Studium der inneren ekklesiologisch-theologischen Struktur der altkirchlichen Konzile. Dies sollte der Erarbeitung eines gemeinsamen Standpunktes für die Wertung und Rezeption der Synoden dienen.

---

[53] Vgl. T. Šagi-Bunić, Deus perfectus et homo perfectus' a concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451) (Romae 1965) 188–204.

[54] So vor allem in den Untersuchungen von *H. J. Sieben*, SJ, Zur Entwicklung der Konzilsidee: TheolPhil 1970–1976. Sie erscheinen neu und erweitert unter dem Titel: Die Konzilsidee der alten Kirche (Paderborn) (im Druck).

Ein wichtiger Punkt ist dabei – besonders vom Westen aus gesehen – der Anteil des Petrusamtes an dieser Autorität, was noch eingehender Diskussion bedarf. Doch hat W. de Vries mit seinen bekannten Forschungen[55] den Orientalen schon manchen Anstoß – entstanden durch Reprojizierung späterer Entwicklungen in die alten Synoden – ausgeräumt. Weiterhin ging es um die Bedeutung der Konzile für das Leben der Gesamtkirche (W. Brandmüller, Augsburg), um die Autorität der Konzile und die Einheit der Kirche (Erzbischof Mar Gregorius Saliba, Mossul, und H. Schwaiger, München). Logisch schloß sich das Thema an: „Verbindliche Lehraussagen und die Geschichtlichkeit des Lebens der Kirche" (K. Lehmann, Freiburg i. Br., und Metropolit Geevarghese Mar Osthathius, Indien). Gewiß ist es für die Orientalischen Kirchen nicht nötig, die konkreten Lehrentwicklungen der typisch westlichen Konzile mitzuvollziehen. Dennoch haben die Teilnehmer dieser Gespräche den Wunsch geäußert, die wesentlichen Ideen kennenzulernen und zu diskutieren. Gewisse Hemmungen, sich darauf einzulassen, sind aber erklärlich. Denn eine Entwicklung im konziliaren Leben der Kirche zuzugeben, enthält für die orientalischen Theologen die Notwendigkeit, die Fixierung auf die drei ersten Konzile der alten Kirche zu lockern, und die „Gefahr", sich das Fundament für das Nein zu Chalkedon und die folgenden Synoden zu entziehen. In den Diskussionen wurde unterschieden zwischen dem Konzil als Ereignis und als einem Aspekt des kontinuierlichen Lebens der Kirche. Was das Konzil als Ereignis anbetrifft, so ergab sich keine Einigkeit darüber, wie und durch wen z. B. ein weltweites Konzil unserer Kirchen einberufen und geleitet werden könnte. Auch darüber ergab sich noch kein Konsens, wie sich die Rezeption vergangener oder künftiger Konzile vollziehen soll. Dennoch wollten die Teilnehmer der Tagung den Kirchen das Recht zubilligen, ein Konzil je nach Notwendigkeit und Möglichkeit zu berufen. Ein ökumenisches Konzil in regelmäßigen Abständen zu feiern, erschien nicht nötig und von der bleibenden Struktur der Kirche her nicht erforderlich. Doch wurde die Schaffung bestimmter Koordinierungsstrukturen zwischen den autokephalen Kirchen als dringlich empfunden, um gegenseitige Reibungen zu beseitigen und den Problemen der Gegenwart gemeinsam in wirksamer Weise begegnen zu können.

Eine vierte nicht-offizielle Tagung sollte – so war die Anregung – folgende Themen diskutieren:

(1) Der päpstliche Primat und päpstliche Jurisdiktion: theoretische Betrachtungen und praktische Implikationen;

(2) der Status der Katholischen Kirchen des Orientalischen Ritus – ekklesiologische und praktische Aspekte.

Die Kirchen sollten zudem aufgefordert werden, eine gemeinsame Kommission aus Bischöfen, Theologen und Kanonisten zu schaffen, die folgende Aufgaben hätte:

(1) Consens und Dissens auf den schon abgehaltenen nicht-offiziellen Tagungen von pro oriente näher zu untersuchen und das Ergebnis den kirchlichen Autoritäten und den Gläubigen mitzuteilen;

(2) alle Einzelpunkte und -vorgänge zu überprüfen, die eine dauernde Quelle von Reibungen zwischen den Kirchen sind, wie z. B. Proselytismus, Praktiken bei Trauungen und auch sonst in der Spendung der Sakramente, Gebrauch von fremden

---

[55] *W. de Vries*, Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques (Paris 1974). Vgl. auch pro oriente: Konziliarität und Kollegialität als Strukturprinzipien der Kirche (1. Theologische Konferenz, 6.–7. März 1970); Das Petrusamt in ökumenischer Sicht (2. Theol. Konferenz, 13.–14. Nov. 1970); Christus und seine Kirche – christologische und ekklesiologische Aspekte (3. Theol. Konferenz, 23.–24. April 1971) (Innsbruck–Wien–München 1975); *Robert B. Eno* S. S., Pope and Council: The Patristic Origins, in: Science et Esprit XXVIII/2 (1976) 183–211 (unter Verwertung der Ergebnisse von H.-J. Sieben).

Spenden für Objekte, die nicht dem Nutzen der Kirchen dienen, und Vorschläge zur Änderung der Lage auszuarbeiten;

(3) die Möglichkeit von Zusammenkünften zu untersuchen, um Vertreter der einzelnen Kirchen in den verschiedenen Nationen und Regionen zusammenzuführen, um die Gläubigen unserer Kirchen besser über die schon bestehende Einheit zu unterrichten;

(4) für die einzelnen Kirchen Empfehlungen auszuarbeiten für die nächsten Schritte, die auf eine volle Einigung hinführen sollen, wie z. B. die Rücknahme von Anathemata, Austausch von Studenten und Professoren, gegenseitige Besuche von Bischöfen, Projekte für zwischen-kirchliche Hilfsaktionen.

Der abschließende Satz des Communiqués der dritten Tagung von pro oriente spricht für sich selbst: „Once again we acknowledge with grateful hearts the guidance of the Holy Spirit in our work here, which was throughout characterized by genuine openness and desire to understand each other. As theologians we join fervently in the prayer of our Lord and of the Church that the day may soon come when the unity of all will be more manifestly seen and experienced bearing fruit in truth, love, joy and peace."

II. Kurze Ökumenische Bilanz

Man muß wohl lange suchen, um in der bisherigen Geschichte von Einigungsverhandlungen der Römischen Kirche mit den Orientalen [56] so gute Voraussetzungen für die Verwirklichung des gesetzten Zieles festzustellen wie jetzt. Gerade auch von der römischen Seite her – die früher nicht selten die psychologischen Vorbedingungen für solche Gespräche vermissen ließ – ist neue Offenheit geschaffen, vor allem durch die Ekklesiologie des II. Vaticanums und eine nun schon geraume Zeit praktizierte Einübung in Kontakte mit den Orientalen. Leider passieren aber immer noch einzelne Fehler, die das neu begonnene Einigungsgespräch ernstlich in Frage stellen können. Der Lernprozeß ist noch nicht zu Ende. Wichtig wäre vor allem das rechte Zusammenspiel verschiedener römischer Behörden, um nicht mit der einen Hand etwas zu geben und es mit der anderen wieder wegzunehmen. Lernen müssen auch die westlichen Theologen, vor allem dies, jeden Anschein von Überlegenheitsgefühl zu vermeiden oder auch ein Sendungsbewußtsein etwa in der Richtung zu zeigen, die östliche Theologie durch westlich-kritische Reflexion „entmythologisieren" und „modernisieren" zu sollen. Einzelne versierte Ökumeniker unter den Orientalen haben diese Absicht gewittert und entschieden dagegen protestiert: Let us go our own way!

1. Positive Feststellungen

Als besonderen Vorteil hat sich dies erwiesen, daß inoffizielle und offizielle Tagungen ineinandergreifen können, und dies aus mehreren Gründen:

a) Die nicht-offiziellen Gespräche von pro oriente beziehen von Anfang an Vertreter aller Orientalisch-Orthodoxen Kirchen mit ein. Dies bedeutet eine große Bereicherung der Diskussion. Die nicht-koptischen Kirchen können sich zudem unmittelbar über den Stand der Aussprache zwischen Rom und Alexandrien (Kairo) informieren, was um so wichtiger ist, als eine Einigung mit der Koptischen Kirche als Modellfall betrachtet werden könnte.

---

[56] Zum Vergleich sind zu beachten die Ausführungen von *W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens (oben Anm. 1), bes. 63–64. 94–95. Danebenzuhalten ist auch *P. Wiertz*, Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung, in: HOK (oben Anm. 1) 665–682 (mit Bibliographie).

b) Konsultationen inoffizieller Art sind freier, die Formulierungen offener; es kann eine größere und variierende Zahl von Referenten eingeladen werden, was im engeren Rahmen offizieller Verhandlungen nicht so leicht möglich ist.

c) Dieselben sachlichen Fragen können somit auf zwei Ebenen besprochen werden. Ohne daß es von vornherein so geplant war, sind die Wiener Tagungen jeweils unmittelbare Vorarbeit für die Besprechungen von Kairo. Ungelöste Fragen von hier können weitergegeben werden nach dort, wobei immer eine weitgehend identische Stammannschaft die Verbindung herstellt.

2. Kritische Fragen

Unbedingt muß vor aller Euphorie und vorschnellem Handeln gewarnt werden.

a) Vielleicht ist der Eindruck entstanden, daß eine Wiedervereinigung durch eine Kommission von 14–20 Bischöfen und Theologen oder durch Tagungen eingeleitet werden könnte, ohne daß das Kirchenvolk als ganzes unterrichtet, vorbereitet und für die Einigung gewonnen wäre. Diese Aufgabe aber ist schwierig. Wer kann sie übernehmen, zumal vielleicht unter Bischöfen und Geistlichen der Koptischen Kirche gar keine Neigung für eine Wiedervereinigung besteht? Anstelle einer Missionierung alten Stils, die von der koptischen Seite als Spaltung ihrer Kirche empfunden wird, sollte Aufklärungsarbeit – getragen von der Koptischen Kirche selbst und von den bereits Unierten und katholischen Kräften – in gemeinsamer Bemühung geleistet werden. Gelingt dies nicht, so ist bei einer noch so klaren Einigung von oben her die Gefahr innerer Schwierigkeiten oder gar von Spaltungen gegeben.

b) Auch die katholischen Kopten müssen auf die Wiedervereinigung vorbereitet werden. Vielleicht ist der Graben zwischen ihnen und den koptisch-orthodoxen Gläubigen größer als der zwischen letzteren und Rom. Um jeden Preis muß der Eindruck vermieden werden, als würden die bereits Unierten um die Früchte ihres mühsam aufgebauten kirchlichen Lebens betrogen. Dies würde ein falsches Verständnis von Union verraten. Was aber bei all diesen Schwierigkeiten Hoffnung gibt, ist der tiefe religiöse Ernst bei allen Verhandlungen. Der Wille Christi und das Anliegen seines Gebetes um Einheit für seine Jünger (Joh 17, 11. 21) sind begriffen und der eigentliche Antrieb dieser Gespräche. Wo im Geiste Christi – wenn auch noch auf verschiedenen Wegen – das eine Ziel gesucht wird, kann es nicht verfehlt werden.

Prophetisches Wissen um die Zukunft in synoptischen Jesusworten*

Von Dieter Zeller

In neuerer Zeit hat sich die Jesusforschung wieder stärker auf die Analogie des Prophetischen besonnen, sei es um die charismatischen Züge im Wirken Jesu herauszuarbeiten[1] oder um die erste „Bedeutsamkeitserfahrung" der Jünger zu erhellen, die sich dann in einer Prophetenchristologie versprachlichte[2]. Wenn man die Verkündigung Jesu selber in prophetischen Kategorien faßte[3], so oft in dem apologetischen Interesse, dem Problem seiner Naherwartung beizukommen. Hier wird schon seit langem der Begriff „prophetische Perspektive" ins Spiel gebracht. Bereits 1830 schreibt *H. Olshausen*[4]:

> Vermöge dieses Schauens des Künftigen, als eines ihrem Geist real Gegenwärtigen, das man am besten als ein perspectivisches bezeichnet, war den Propheten zwar das Factische genau anschaubar, aber keineswegs die Entfernung desselben von der Gegenwart, der sie angehörten, noch die Distanzen, zwischen den einzelnen angeschauten Gegenständen selbst.

Wegen dieser prophetischen Sehweise billigt man Jesus zu, daß er auseinanderliegende Ereignisse wie die Ausgießung des Geistes, die Zerstörung Jerusalems und die Parusie ineinanderschaute, daß er sich vor allem in der Nähe des angekündigten Gottesreichs getäuscht haben konnte, ohne daß die sachliche Bedeutsamkeit seiner Reich-Gottes-Botschaft dadurch gemindert würde. Wird hier nur eine Verlegenheitsauskunft erteilt? Berechtigen uns die wahrscheinlich authentischen Jesusworte selbst, besonders jene, die um die eschatologische Zukunft kreisen, dazu, prophetische Maßstäbe an sie anzulegen? Um dies zu klären, ziehen wir die Redegattungen der alttestamentlichen Prophetie[5] heran und untersuchen, ob auch die eschatologischen

---

* Überarbeiteter Habilitationsvortrag, gehalten vor der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br. am 1. 7. 1976.

[1] Vgl. *R. Meyer*, Der Prophet aus Galiläa (Nachdruck Darmstadt 1970); *M. Hengel*, Nachfolge und Charisma (Berlin 1968).

[2] Vgl. *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel (Göttingen ²1964) 351–404; *F. Schnider*, Jesus, der Prophet (Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1973); *F. Mußner*, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Grundfragen der Christologie heute (Freiburg/Basel/Wien 1975) 77–113, 84. 89 ff.

[3] *F. Gils*, Jésus prophète d' après les évangiles synoptiques (Louvain 1957) setzt 89 ff. unter dem Titel „Les prédictions de Jésus" alle möglichen Inhalte zu einem Bild der prophetischen Verkündigung Jesu zusammen. Zur „prophetischen Art" der Naherwartung Jesu vgl. *R. Schnackenburg*, Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg/Basel/Wien ²1961) 139.

[4] Vgl. *H. M. Künzi*, Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23 (Tübingen 1969) 89. *E. Osswald*, Irrender Glaube in den Weissagungen der alttestamentlichen Propheten, in: Tagung für Allgemeine Religionsgeschichte 1963 (Sonderheft der Wiss. Zschr. der F.-Schiller-Univ. Jena) 65–73, 70 spricht davon, daß den Propheten die Zeit vor dem Ernst der Nähe Gottes versinke, so daß ihnen als unmittelbar bevorstehend, ja als schon geschehen erscheint, was doch noch Weile hat.

[5] Vgl. *C. Westermann*, Grundformen prophetischer Rede (München ⁴1971); *W. E. March*, Prophecy, in: J. H. Hayes (Hrsg.), Old Testament Form Criticism (San Antonio 1974) 141–177.

Aussagen Jesu in solche Redeformen[6] gekleidet sind. Wenn diese einen Hinweis auf das Verhältnis geben, das der Sprecher zur Sache hat und das er auch dem Hörer insinuieren möchte, dann ist es wohl auch erlaubt, Erkenntnisse, die die alttestamentliche Exegese über das Zukunftswissen der Propheten gewonnen hat, auf Jesu Ansage der nahen βασιλεία τοῦ θεοῦ zu übertragen.

Auf eine Schwierigkeit freilich machen verschiedene Autoren[7] gleich aufmerksam: in den Jesusworten fehlt die für die Propheten typische Botenformel und der Botenstil. So sei keineswegs betont, daß Jesus als Prophet im Auftrage Gottes spricht, sondern eher, daß er „in eigener Initiative und Autorität den Zuhörern Heil oder Gericht ansagt"[8]. Dieser Schluß ist vielleicht doch etwas voreilig. Einmal ist zu bedenken, daß die Botenformel im Lauf der Tradierung und Verschriftung entfallen konnte[9]; außerdem kann das ἀμὴν λέγω ὑμῖν weitgehend ihre Funktion übernehmen[10]. Schließlich scheint sich auch in den ἦλθον-Worten ein mit den Propheten vergleichbares Sendungsbewußtsein zu melden[11]. Jesus legitimiert sich zwar nicht ausdrücklich als Bote Gottes, aber wenn er von Gottes künftigem Handeln spricht, dann spekuliert er nicht *über* Gott, sondern redet *von* Gott her. Er hat eine Botschaft auszurichten; er verkündet keine eigenen Fündchen, sondern beansprucht, um den Ratschluß Gottes zu wissen. Eben das stellt ihn auf eine Linie mit den Propheten.

1. Die „Grundgewißheit" vom Kommen der βασιλεία οτῦ θεοῦ

a) *Die Zeitansage:* Prophet sein heißt zwar weder etymologisch noch der tatsächlichen Aufgabe nach im AT zunächst voraussagen; dennoch kennzeichnet die Propheten nach H. Gunkel[12] das Gespür für kommendes, neues Geschehen, das Jahwe beschlossen hat. Die Androhung des nahenden Gerichts etwa scheint bei den vorexilischen Propheten das eigentliche Gotteswort zu enthalten, während sie die Begründung reflektierend mitgestalten[13]. Der Prophet ist von der andrängenden

---

[6] *R. Bultmann,* Die Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen [6]1964) hat S. 113–138 „prophetische und apokalyptische Worte" zusammengestellt.

[7] So *W. Kasper,* Jesus der Christus (Mainz [4]1975) 120; *Schnider,* a. a. O. 76 ff.

[8] *Schnider,* a. a. O. 77.

[9] Vgl. *K. Koch,* Was ist Formgeschichte? (Neukirchen–Vluyn [3]1974) 110.

[10] Vgl. *K. Berger,* Die Amen-Worte Jesu (Berlin 1970) 124 ff.

[11] *E. Arens,* The ΗΛΘΟΝ-Sayings in the Synoptic Tradition (Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1976) 271 ff. zeigt zwar, daß ein „Ich bin gekommen", verbunden mit finaler Infinitivkonstruktion, im AT meist ein spontanes Kommen meint; im Mund eines Propheten (Ex 5, 23; 1 Sam 16, 2. 5) oder Engels (Jos 5, 14; Tob 12, 18; DanLXX 9, 23; 10, 14. 20; 11, 2; 4 Esr 6, 30; 7, 2) ist es aber besonders qualifiziert und kann einem Gottesauftrag „Geh hin . . ." (Ex 3, 10. 16; Jes 22, 15; Ez 3, 4 u. ö.) entsprechen. Freilich ist in den Jesus-Logien keine ausgesprochen prophetische Tätigkeit das Ziel des Kommens, aber es fragt sich, ob man aus der Formel „self-willingness of his coming and the authority of one who is more than a prophet" herauslesen darf (Arens 325 ff.), wo ihr doch Mt ^{S} 15, 24 ein ἀπεστάλην gleichkommt.

[12] Einl. zu *H. Schmidt,* Die großen Propheten (Göttingen [2]1923) XXIX. Die Diss. von *G. B. Ramsey,* The Predictive Element in Hebrew Prophecy (Princeton Univ. 1968) – vgl. Elenchus Bibliographicus Biblicus 51 (1970) Nr. 1918 – konnte ich nicht einsehen.

[13] Vgl. *H. W. Wolff,* Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament (München 1964) 9–35, 15. 34. Dagegen *F. Ellermeier,* Prophetie in Mari und Israel (Herzberg 1968) 93. 126. 202 f. Neuerdings hat auch *H. W. Hoffmann,* Die Intention der Verkündigung Jesajas (Berlin/New York 1974) 2–36 die These Wolffs einer einschneidenden Kritik unterzogen.

Zukunft Gottes überwältigt und gibt sie im Orakel kund[14]. So wird Amos in vier Visionen die „Grundgewißheit“[15] zuteil: Gekommen ist das Ende über mein Volk Israel (8,2).

Das prophetische Perfekt[16] bā' bringt hier zum Ausdruck, daß das Ende dem Willen Gottes zufolge schon „perfekt“ ist. Ähnliche Sätze, in denen auf ein Perfekt „Gekommen ist“, „Nahe ist“ ein Zeitnomen wie „das Ende“, „der Tag“, „die Zeit der Heimsuchung“ folgt, begegnen in Prophetenworten über Israel[17] oder die Völker[18]. Der Prophet kündigt Gottes endgültiges Handeln mit einer absoluten Zeit-Bestimmung an.

Nun geht offenbar auch Jesus von einer derartigen „Grundgewißheit“ aus; Mk jedenfalls faßt das von ihm in Galiläa proklamierte εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ[19] 1, 15a so zusammen:

πεπλήρωται ὁ καιρὸς
καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Da der zweite Bestandteil nach Lk Q10, 9 die Quintessenz der Verkündigung der Jünger bildet und diese nach Auffassung der Logienquelle (vgl. Lk Q10, 16) nur das Kerygma ihres Meisters weitertragen, dürfte hier die programmatische Formel der öffentlichen Jesuspredigt erhalten sein. Der einleitende Satz stellt fest, daß das von Gott gesetzte Maß der Warte-Zeit erreicht ist[20]; der zweite Satz bietet die positive Ergänzung: nahegekommen ist das Reich Gottes[21]. Was das bedeutet, kann man der analogen Passage Mk 14, 41 ff. entnehmen. Auch hier steht zunächst eine Zeit-

---

[14] Vgl. *J. Lindblom*, Prophecy in Ancient Israel (Oxford 1962) 94; 148 ff. zur vielfältigen Weise des Offenbarungsempfangs.

[15] Vgl. *H. W. Wolff*, Dodekapropheton 2 (Neukirchen–Vluyn 1969) 368; *H. W. Schmidt*, Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik (Neukirchen–Vluyn 1973) 15 ff.

[16] Vgl. *Gesenius/Kautzsch/Bergsträsser*, Hebräische Grammatik (Nachdruck Hildesheim 1962) § 106n; *Bergsträsser* § 6h nimmt freilich in den meisten Fällen poetische Verwischung der Tempora an (vgl. ebd. i).

[17] Vgl. Ez 7, 1–4. 6–9, wo die Zeitansage mit bā'/qārōb/higgīʿa durch futurische Verbalsätze fortgeführt wird, die das Eingreifen Gottes beschreiben; ferner Ez 7, 10 f., 12 f.; 9, 1 und die Bekräftigung 12, 23; Joel 1, 15; 2, 1; Mich 7, 4 t. c.; Zef 1, 7. 14.

[18] Vgl. Dtn 32, 35; Jes 13, 6. 9. 22; 63, 4; Jer 48, 16; 50, 27; Ez 30, 3; Joel 4, 14; Obd 15. Die Apokalyptiker imitieren die Form der Zeitansage in Gottes- oder Engelsrede: vgl. aethHen 51, 2; 4 Esr 9, 2; syrApkBar 23, 7; 48, 30 ff.; 82, 2 (hier im Brief Baruchs).

[19] M. E. gibt der Genetiv die Herkunft des Evangeliums an, das ja nicht die judenchristlich-hellenistische Missionspredigt vom einen Gott, sondern eine prophetisch-apokalyptische Botschaft zum Inhalt hat.

[20] Zur Vorstellung vgl. *F. Mußner*, Gottesherrschaft und Sendung Jesu nach Mk 1, 14 f., in: Praesentia Salutis (Düsseldorf 1967) 81–98, 86 ff.; *ders.*, Der Galaterbrief (Freiburg/Basel/Wien 1974) 268 f.; die instruktivste Parallele in 4 Esr 4, 36 f.

[21] Das Perfekt ἤγγικεν ist nicht ganz eindeutig, da das Verbum sowohl „sich nähern“ als auch „hingelangen, herankommen“ meinen kann. Vgl. *R. F. Berkey*, ΕΓΓΙΖΕΙΝ, ΦΘΑΝΕΙΝ, and Realized Eschatology, in: JBL 82 (1963) 177–187, 183. *W. G. Kümmel*, Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, in: Heilsgeschehen und Geschichte (Marburg 1965) 457–470, 460 Anm. 20 konzediert die zweite Bedeutung in Lk 12, 33; Apg 21, 33; Hebr 7, 19; in: Verheißung und Erfüllung (Zürich ²1953) 13 erwog er noch Lk 15, 1; 22, 47; 24, 15. Nach *W. Egger*, Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium (Frankfurt 1976) 57 macht Mk 1, 15a den Eindruck, „daß hier ein Ablauf ... schon begonnen hat und nicht mehr aufzuhalten ist“.

bestimmung: die Stunde der Gefangennahme ist gekommen. Nach zwei Anweisungen „Auf, laßt uns gehen" sagt Jesus in prophetischer Hellsicht: ἰδοὺ ὁ παραδούς με ἤγγικεν. Und während er noch redet, bewahrheitet sich das: Judas erscheint (V. 43). Prophetie konstatiert also nicht einfach das Vorhandene, sie sagt aber das noch Unsichtbare so als das unmittelbar Bevorstehende an, daß jetzt eine Entscheidung unumgänglich wird. Was in unserem Beispiel der Aufbruch der Jünger ist, ist Mk 1, 15b die Forderung μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Im Wort Jesu ist die Herrschaft Gottes so nahe herangekommen, daß noch Raum für Umkehr ist, daß diese Umkehr aber auch zur unaufschiebbaren Notwendigkeit der letzten Stunde wird.

b) *Ihr Verhältnis zur Bußmahnung:* Wir setzen einmal voraus, daß diese Verbindung von Ansage der Endzeit und Bußruf sachlich der Predigt Jesu entspricht, und fragen uns, ob sie sich auch schon bei den Propheten findet. Die Grundform des prophetischen Appells zur Umkehr[22] bildet ein Imperativ 2. Pl., oft mit Vokativ, dem eine Verheißung oder eine Drohung zugeordnet ist. In den meisten Fällen ist also die Zukunft noch offen; sie ist von der Umkehrbereitschaft des Volkes abhängig. Besonders eindrücklich machen das konditional eingeleitete Alternativ-Sätze wie Jes 1, 19 f. oder Jer 18, 7–10[23]. Hier scheint die Haltung des Volkes geradezu das Eintreffen des prophetischen Droh- oder Heilswortes zu bedingen. Nur relativ selten ist der Aufruf zur Buße mit einer kategorischen Aussage Gottes verknüpft, die als Begründung fungiert[24]. Mk 1, 15 am nächsten kommt Jes 56, 1:

> Wahrt das Recht und sorgt für Gerechtigkeit,
> denn nahe ist mein Heil, um zu kommen,
> und meine Gerechtigkeit, um offenbar zu werden.

Das soziale Umdenken erscheint hier nicht als Bedingung, sondern als Konsequenz des Heilswillens Jahwes. Einen ähnlichen syntaktischen Zusammenhang stellt Mt 4, 17 her, wenn er Mk 1, 15 abwandelt: μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (= 3, 2)[25].

Was folgt aus diesem Zusammenhang für die Nähe der βασιλεία? Jesus stellt keine neutrale Zukunftprognose auf, sondern appelliert an die Freiheit seiner Hörer. Gerade nach prophetischem Verständnis hat die Geschichte Gesprächscharakter[26]. Der Dogmatiker *W. Kasper* sucht sogar in dieser dialogischen Verfassung der zwischen Gott und Israel spielenden Geschichte den Grund dafür, daß Gott doch nicht so unmittelbar seine Herrschaft aufgerichtet hat, wie Jesus das ankündigte. Angesichts des jüdischen Unglaubens hielt er zwar an diesem Ziel fest, schlug aber einen

---

[22] Vgl. *Th. M. Raitt*, The Prophetic Summons to Repentance, in: ZAW 83 (1971) 30–49.

[23] Vgl. *G. Fohrer*, Prophetie und Geschichte, in: Studien zur alttestamentlichen Prophetie (Berlin 1967) 265–293, 289 f. Er legt Wert darauf, daß auch die definitive Androhung des Gerichts immer die Funktion der Warnung hat, während *Schmidt*, a. a. O. 39 ff. ihre Unwiderruflichkeit herausstellt.

[24] Jer 3, 12 folgt ein Verbalsatz im Futur, ebenso 3, 22; 3, 14 ein mit kī eingeführter invertierter Verbalsatz mit futurischer Fortsetzung; vgl. noch Jes 44, 22; 55, 6 f.; Joel 3, 12 f. Zur Umkehr in „unbedingten Heilssprüchen" vgl. *Wolff*, Das Thema „Umkehr" in der alttestamentlichen Prophetie, in: Gesammelte Studien (s. Anm. 13) 130–150, 143 f.

[25] *U. B. Müller*, Prophetie und Predigt im Neuen Testament (Gütersloh 1975) 168 ff. hat die Paränese, die sich auf die Ankündigung der Nähe der Endzeit gründet, überhaupt als typisch prophetische Redeform erweisen wollen. Das ist ihm meiner Ansicht nach bei den ntl. Briefen nicht immer geglückt.

[26] Vgl. *H. W. Wolff*, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie, in: Gesammelte Studien (s. Anm. 13) 289–307, 292 ff.

anderen Weg ein[27]. Hier ist jedoch zu beachten, daß Jesus jenen bei Jer und Trito-Jes belegten Typ des Umkehrrufs aufnimmt, der mit der Zuwendung Gottes begründet ist. Mk 1, 15 lautet nicht: Bekehrt euch, sonst kommt das Reich Gottes (als Gericht), oder: damit das Reich Gottes (als Heil) kommt. Vielmehr geht der Heroldsruf „Genaht ist die Königsherrschaft" dem μετανοεῖτε voran. Dieses Verhältnis von Indikativ und Imperativ wird gerade da wirksam, wo Jesus kraft der kommenden βασιλεία die Zöllner und Sünder ruft und ihnen im Namen Gottes Heil anbietet. Das Reich Gottes naht nicht als ehernes fatum, sondern wird im prophetischen Ruf Jesu als personales Geschehen erschlossen, das dem Menschen Freiheit gewährt, ihr aber auch die Grenze steckt. Es ist nicht von der menschlichen Antwort abhängig, sondern ermöglicht sie erst und macht sie endgültig. Die Reaktion Israels hat keinen Einfluß auf seine zeitliche Nähe, sondern lediglich auf seine Qualität als rettendes oder richtendes Gotteshandeln. Das bestätigt sich uns, wenn wir jetzt die einzelnen Zukunftsworte betrachten.

c) *Die Aktualisierung der Grundgewißheit in Zukunftsworten:* Einige Forscher sehen in den meisten spontanen Äußerungen der Propheten eine „Aktivierung" ihres „religiösen Urerlebnisses"[28]. Besonders dürfte es des Propheten eigene Sache gewesen sein, die empfangene Gottesbotschaft ad hominem zu adressieren[29]. So wendet etwa Amos im Gerichtswort 7, 16 f. die Unheilskunde von 8, 2 auf den Oberpriester Amazja an, der sich ihr in den Weg gestellt hatte. Oder die Weherufe Hab 2, 6–20 entfalten die zentrale Offenbarung 2, 4 f. Wenn man auf diese Weise weniger die psychologische Genese als vielmehr die innere Kohärenz der Einzelworte erklären möchte, dann lassen sich auch die meisten futurischen Sprüche Jesu als Aktualisierungen seines fundamentalen Wissens um die Nähe der Gottesherrschaft verstehen, zumal sie oft eine engere Adressatengruppe im Auge haben. Wir können das vermutlich authentische Gut aufgliedern in:

- Makarismen[30] mit futurischer (Lk Q6, 20 f.) oder perfektischer Begründung (Lk Q10, 23 f.);
- Weherufe, denen eine Drohung angehängt ist (Lk Q10, 13 f.) oder die nur aus Anklage bestehen (Mt Q23, 13. 23. 25 f. 29–32);
- bedingte Drohung (Lk S13, 2–5)[31];
- Gerichtsworte gegen dieses Geschlecht (Lk Q11, 29 vgl. Mk 8, 12; Lk Q11, 31 f.; vielleicht auch Lk Q13, 34. 35a[32]);

---

[27] A. a. O. 91. Schon nach *R. Guardini*, Der Herr (Würzburg ²1938) 51 f. wäre das Reich Gottes gekommen, wenn das Volk geglaubt hätte. Bekantlich macht auch eine vom Tannaiten R. Eliezer b. Hyrkanos ausgehende rabbinische Strömung die Buße zur Voraussetzung der Erlösung: vgl. *E. E.Urbach*, The Sages (Jerusalem 1975) 668 ff.

[28] Vgl. *W. H. Schmidt*, a. a. O. 61, im Anschluß an O. *Kaiser*.

[29] Vgl. *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments II (München ³1962) 86.

[30] Jüngst hat *E. Schweizer*, Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen Jesu, in: NTS 19 (1973) 121–126 die prophetische Vollmacht Jesu herausgearbeitet, die sich in dieser Form artikuliert.

[31] Dazu *U. B. Müller*, a. a. O. 133 f.

[32] Vgl. die Formanalyse bei *Schnider*, a. a. O. 75. Formal parallel läuft ein Wort Joḥanan b. Zakkais (pSchab 16, 15d, 50; zitiert bei Hengel, a. a. O. 61): „Galiläa, Galiläa, du hassest die Tora; dein Ende wird sein, daß du den Unterdrückern zufällst." Nur wenn Lk 13, 34. 35a nicht die Weisheit oder Gott selbst spricht – so O. *H. Steck*, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (Neukirchen-Vluyn 1967) 53 ff. 231 ff. –, kann der Spruch Jesus zugehören. Diese Möglichkeit halten *P. Hoffmann*, Studien zur Theologie der Logienquelle (Münster 1972) 173 f. und *Schnider*, a. a. O. 146 f. immerhin offen.

– unbegründete Drohworte (Lk Q10, 15; vielleicht Mt Q8, 11 f.[33] und Mk 13, 2[34]).

Jesu Gewißheit von Gottes heilbringender Nähe konkretisiert sich in den Seligpreisungen für bestimmte besonders Heilsbedürftige. Dagegen kündigen die Unheilsworte – selbst dort, wo keine ausdrückliche Begründung mitgegeben wird – immer deswegen das Gericht an, weil die Angeredeten dieses Angebot nicht angenommen haben. Für die, die die Umkehr verweigerten, wird Gottes kommende Königsherrschaft nur Vernichtung bringen[35]. So partizipieren die Zukunftsaussagen Jesu in ihrer prophetischen Bestimmtheit an seinem Initialwissen um das anbrechende Reich; sie messen das menschliche Verhalten an der Unwiderruflichkeit dieser grundlegenden Gottesbotschaft.

2. Die Gegenwart der βασιλεία τοῦ θεοῦ in Jesu Wirken

Ist mit all dem das Phänomen Jesus zureichend erfaßt? War nicht schon Johannes für ihn „mehr als ein Prophet" (Mt Q11, 9)? Und sagt Jesus nicht von seiner eigenen Bußpredigt, daß hier „mehr als Jona" sei (Lk Q11, 32)? Worin besteht dieses Mehr? Doch darin, daß jetzt die Zeit der Erfüllung da ist. So sagen einige wahrscheinlich jesuanische Worte die βασιλεία nicht bloß in nächster Zukunft an, sondern setzen ihre Anwesenheit voraus. Neben den umstrittenen Stellen Mt Q11, 12 und Lk S17, 20 f.[36] ist vor allem das vielberufene Logion Lk Q11, 20 zu nennen.

Die meisten Exegeten erkennen ihm mit R. Bultmann[37] „den höchsten Grad der Echtheit" zu, weil das „eschatologische Kraftgefühl" Jesu daraus spreche. Dabei werden aber literarkritische Hürden übersprungen. Die Schlußfolgerungen V. 19 und 20 können nämlich nicht ursprünglich freie Worte sein[38], da sie nur von der apophthegmatischen Szene V. 14 ff. her verständlich werden. Diese aber hat in der überführenden Frage V. 18a schon einen stilgerechten Schluß, mit dem sich Mk denn auch begnügt. V. 19 und der sich logisch schlecht damit vertragende V. 20 müssen also Zuwachs sein. Doch kann man plausibel machen[39], daß zuerst V. 20 als positive Antithese zur rhetorischen Frage V. 18a gebildet wurde. Dabei wurde das Stichwort βασιλεία von V. 17 aufgegriffen. Ob freilich bereits Jesu so weiterargumentierte, ist wegen Mk nicht sicher.

---

[33] Gerade wegen der globalen Adresse erheben sich jedoch Bedenken gegen die jesuanische Herkunft dieses Spruches: vgl. meinen Aufsatz: Das Logion Mt 8, 11 f./Lk 13, 28 f. und das Motiv der „Völkerwallfahrt", in: BZ 15 (1971) 222–237; 16 (1972) 84–93, 89 ff.

[34] Sieht man in Mk 14, 58 die ursprünglichere Gestalt, dann tritt zur Drohung noch eine Verheißung.

[35] Vgl. Lk Q10, 13 f.; 11, 32; Lk S13, 2–5.

[36] Hier ist allerdings fraglich, ob das ἐστιν die Gegenwart akzentuiert – so *F. Mußner*, „Wann kommt das Reich Gottes?". Die Antwort Jesu nach Lk 17, 20b. 21, in: BZ 6 (1962) 107–111 – oder ob der Satz ursprünglich futurischen Sinn hat, weil das Aramäische keine Kopula kennt – so *J. Jeremias*, Neutestamentliche Theologie I (Gütersloh 1971) 104.

[37] A. a. O. 174.

[38] Gegen *Bultmann*, a. a. O. 11 mit Recht *S. Schulz*, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten (Zürich 1972) 206. Mein lieber Kollege *P. Fiedler* möchte für Lk 11, 19 f. ein höheres oder zumindest gleiches Alter wie für die Doppelantwort Mk 3, 23b–27 annehmen. Das geht nur, indem er die Homogenität der Verse behauptet und für sie eine eigene, Lk 11, 15 entsprechende Einleitung postuliert: vgl. seine Habilitationsschrift, Jesus und die Sünder (Frankfurt/Bern 1976) 211 ff. Daß dies schwerfällt, zeigt, daß das Stück literarkritisch gesprochen nicht „Fragment" eines verlorengegangenen Zusammenhangs, sondern zweifache Erweiterung ist.

[39] Vor allem, wenn das textlich nicht eindeutig bezeugte ἐγώ, das jetzt den Gegensatz zu V. 19 markiert, von einer Angleichung an den Mt-Text herrührt: so *V. Howard*, Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien (Marburg 1975) 159 f.

In der präsentischen Protasis hält Jesus wider gegnerische Unterstellungen daran fest, daß in seinen Exorzismen Gott selbst am Werk ist. Der Nachsatz folgert daraus im Aorist, daß das Reich Gottes zu den Hörern gekommen ist[40]. Diese deduzierende Sprache ist zwar prophetischen Worten fremd, jedoch dürfte die Apodosis auf der Folie einer prophetischen Ansage wie Mk 1, 15 zu lesen sein: was dort als nahe bevorstehend angekündigt war, ist jetzt eingetroffen. Damit stellt Jesus aber nicht einfach platte Realität fest, sondern macht die Tragweite des Geschehens an den Besessenen für das übrige Volk deutlich. Er entnimmt ihm, daß die Herrschaft des Bösen grundsätzlich gebrochen ist, so wie er in dem Ich-Bericht Lk S10, 18 den Sturz Satans prophetisch als vollendete Tatsache schaut. Auch V. 20b ist also Kerygma, bei dem ein antizipatives „schon" mitzuhören ist. Die prophetische Ansage wird freilich unabweisbar, wenn alle Zeichen darauf hindeuten, daß sie bereits Wirklichkeit geworden ist. Wo Gottes Königsmacht schon siegreich präsent ist, können sich auch die noch widerstrebenden Juden ihr nicht mehr verschließen. Jesus könnte seine Wunder dafür geltend machen, daß das Kriterium für den falschen Propheten Dtn 18, 22 auf ihn nicht paßt: sein Wort erfüllt sich schon vor den Augen der Zuhörer. Es erfüllt sich aber in seinem eigenen Wirken, und dies, daß er sozusagen die Endereignisse selbst einleitet[41], hebt ihn über alle prophetische Vorwegnahme hinaus. Hier versagt auch die Analogie der prophetischen Symbolhandlung, die das künftige Gotteshandeln nur vorbildet.

Besonders deutlich wird das Plus der Heilszeit im Makarismus Lk Q10, 23 f. herausgestellt:

> Selig die Augen, die sehen, was ihr seht,
> denn ich sage euch:
> viele Propheten und Könige wollten schauen, was ihr seht, und haben es nicht geschaut,
> und hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.

Nun weisen auch schon Propheten darauf hin, daß das Angesagte sich bereits verwirklicht. So überliefert Dt-Jes das folgende Gotteswort:

> Siehe, ich mache Neues!
> Es sproßt ja schon, merkt ihr's denn nicht (43, 19a)?

Die Israeliten könnten in der von Kyros inaugurierten politischen Entwicklung die Erlösung wahrnehmen, wenn sie der prophetischen Deutung Glauben schenkten. Deshalb ergeht an sie auch der Imperativ:

> Ihr, die ihr taub seid, hört,
> ihr Blinden, blickt auf und seht her (42, 18)!

Auch hier gibt es also für Israel in der Gegenwart, die der Prophet im Licht der Zukunft deutet, etwas zu hören und zu sehen. Wenn Jesus die Augenzeugen seiner Zeit glücklich preist, dann liegt das Neue eben darin, daß sich Hören und Sehen auf seine Worte und Taten bezieht. Dadurch, daß die βασιλεία im Jetzt des Auftretens Jesu begegnet, wird ihre Volloffenbarung aber nicht überflüssig. Im Gegenteil, es wird eigentlich undenkbar, daß nach Jesus noch etwas anderes kommt als das Reich. So verschärft sich für uns nur die Frage, wie es mit seinem Kommen steht.

3. Die Ansage der Zukunft mit Zeitvergleich

Bevor wir hier nach Antworten Jesu Ausschau halten, wenden wir uns noch einmal den Propheten zu. Was sie ankündigen, soll sich meist noch in den Tagen ihrer Zeitgenossen erfüllen. Deshalb tragen sie auch das Geschaute nur selten auf der Zeitlinie ein; sonst könnte man es in Distanz abwarten. Wenn sie schon eine Frist

---

[40] Der Aorist ἔφθασεν hat wohl wohl sein Äquivalent in dem aramäischen Perfekt m^{e}ta' und besagt klar das Gekommensein des Reiches; vgl. *G. Fitzer*, φθάνω κτλ., in: ThWNT IX, 90–94, 93 Anm. 27.

[41] Vgl. auch Lk S12, 49 Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν.

angeben, dann entweder nur in unbestimmten und runden Zahlen[42] oder in Ausdrücken wie „nur noch eine kleine Weile“[43]. Das baldige, unweigerliche Eintreffen können auch mit „bevor“ eingeleitete Sätze wie Jes 7, 16; 8, 4 veranschaulichen. Sie verweisen auf ein jetzt schon angelaufenes Geschehen, das in absehbarer Zeit – hier drei bis vier Jahre – zu Ende kommt. Noch vorher aber wird das Angesagte eintreten. Der Zeitvergleich hat also den Sinn, die Gewißheit dieses Eintreffens zu unterstreichen.

Von diesen Ansagen eines Unheils oder Heils, das die Adressaten direkt betrifft, ist eine zweite Reihe von prophetischen Äußerungen zu unterscheiden, die die Dauer des angedrohten Gerichts begrenzt oder nach Ablauf einer gewissen Zeit gar eine Wende zum Guten verheißt. Hier werden längere Zeiträume genannt, oft 40 oder 70 Jahre; denn das Unheil muß an der lebenden Generation seinen Lauf nehmen[44]. Voll Ungeduld fragen manchmal die Seher bzw. der angelus interpres „Wie lange, Herr?“[45]. Die Antwort Gottes bzw. seines Engels enthält eine konkrete Zeitangabe[46] oder einen „bis“-Satz. Dieser kann entweder nur die völlige Durchführung des vorher futurisch Angekündigten ausmalen[47] oder aber tatsächlich ein Ende des Zornes Gottes in Aussicht stellen[48]. In der Apokalyptik wird die Frage nach dem „Wie lange“ gern mit der Auskunft beschieden, daß Gott eine bestimmte Zeitdauer festgelegt habe, die ihm allein bekannt ist[49].

Auch Jesus wird eine Ankündigung des Jes 7, 16; 8, 4 belegten Typs in den Mund gelegt:

ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ
πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι
τρίς με ἀπαρνήσῃ (Mk 14, 30 = Mt 26, 34).

Lk 22, 34 und Joh 13, 38 ändern die Konstruktion so ab, daß der Inhalt des πρίν-Satzes zum emphatisch verneinten Hauptsatz wird und die eigentliche Zukunftsaussage in den ἕως-Satz rückt; auf diesem ruht das Gewicht. In dieser syntaktischen Form[50] bringen nun einige synoptische Jesusworte das Eschaton in ein Verhältnis zu einem irdisch-vorläufigen Geschehen. Alle sind sie mit ἀμὴν λέγω ὑμῖν

[42] Vgl. *Gunkel*, a. a.O. XLVII; z. B. 2 Kön 7, 1 (morgen); Jon 3, 4 (40 Tage); Jes 32, 10; Jer 28, 16 (übers Jahr); Jes 37, 30 (3 Jahre). Die Befristung der Völkerorakel Jes 16, 14; 21, 16 f. auf 3 Jahre geht auf den Nachtrag eines Apokalyptikers zurück, vgl. O. *Kaiser*, Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39 (Göttingen 1973) z. St. Auch die Datierung des Untergangs Efraims auf 65 Jahre Jes 7, 8b ist von späterer Hand zugesetzt, vgl. *E. Jenni*, Die politischen Voraussagen der Propheten (Zürich 1956) 18 und *H. Wildberger*, Jesaja (Neukirchen-Vluyn 1972) z. St.

[43] ʿōd mᵉʿaṭ mit durch wᵉ angeschlossenen Verbalsatz: Hos 1, 4; Jes 10, 25 (vgl. 26, 20); 29, 17; Hag 2, 6; vgl. Joh 14, 19; 16, 16 ff.

[44] Vgl. Jes 23, 15–18; Jer 25, 11 (V. 12 ist später); 29, 10 (vgl. 27, 7); Ez 4, 6; 29, 11 f.; CD 20, 13 ff.

[45] Jes 6, 11; Sach 1, 12; Dan 8, 13; 12, 6.

[46] Vgl. Dan 8, 14; 9, 24; 12, 7.

[47] Z. B. Jes 6, 11 u. ö.

[48] Ohne voraufgehende Frage: Mich 5, 2; Jer 27, 7. 22; nach dem Grübeln Daniels (9, 2) Dan 9, 24 (vgl. die ähnlichen „bis“-Bestimmungen 11, 35 f.; 12, 4. 9). Solche „bis“- Sätze finden sich häufig in Qumran und in den TestXII. Vgl. zum NT meine Dissertation, Juden und Heiden in der Mission des Paulus (Stuttgart ²1976) 249 f.

[49] Vgl. schon Hab 2, 3 auf die Klage des Propheten 1, 12 ff. hin; 1QpHab VII, 7. 13 f.; OffB 6, 10 f.; 4 Esr 4, 33. 37; ApkAbr 25, 2 ff.; bSanh 94a (Midrasch zu Jes 24, 16, vgl. *Billerbeck* I, 31). Im NT gibt bekanntlich Jesus Mk 13, 32 (vgl. Apg 1, 7) eine Antwort in dieser Richtung, die aber wegen des darin enthaltenen hochgradigen christologischen Titels kaum von ihm selber stammen dürfte.

[50] Sie entspricht dem hebräischen lō ... ʿad, vgl. *K. Beyer*, Semitische Syntax im Neuen Testament I, 1 (Göttingen 1962) 132 Anm. 1, ist aber auch im Griechischen möglich, vgl. Sib III, 570. Interessanterweise verwenden auch die Rabbinen diese Sprachform, wenn sie sich dazu äußern, wann der Sohn Davids kommt. Vgl. bSanh 98a

oder wenigstens λέγω ὑμῖν eingeführt. Dadurch wird feierlich beteuert, daß sie prophetischem Einblick in den Zusammenhang kommender Ereignisse entspringen[51]. Auch das οὐ μὴ mit Konjunktiv Aorist, jedoch im Sinn eines Futurs[52], hat einen Nachdruck, wie er sonst in Schwüren, Gelübden, Verheißungen und Drohungen üblich ist[53].

Die größten Chancen, ein echtes Jesuswort zu sein, hat Mk 14, 25 parr. Unser formgeschichtlicher Zugang kann uns vor einer Fehldeutung bewahren, die rein grammatikalisch durchaus haltbar ist. J. Jeremias[54] hat den Spruch als Entsagungsgelübde verstehen wollen, durch das Jesus Fürbitte für das schuldige Volk leiste. Das müßte aber nach den Anlogien[55] im „bis"-Satz selbst zum Ausdruck kommen. Da ist jedoch die Rede von Jesu eigener Teilnahme am Mahl des Gottesreiches. Darauf liegt der eigentliche Satzakzent. Nach den prophetischen Vorbildern wird hier ein mit Sicherheit vorhersehbares Ereignis mit der Ankündigung eines eschatologischen Geschehens verbunden. Der Vordersatz spricht also eine Todesahnung aus, wofür das letzte Mahl – formgeschichtlich gesehen – einen geeigneten Rahmen abgibt[56]. Ähnlich weiß Abraham[57], daß er „in dieser Schüssel nicht mehr die Füße eines Menschen, der zu uns zu Gast kommt, waschen" wird. Mk. 14, 25 kommt aber noch der „bis"-Satz hinzu. Die Todesprophetie ist also nicht die Hauptsache, sondern soll eine Garantie für die Wahrheit des Nachsatzes geben. Wir könnten darum den Vers auch so paraphrasieren: „So wahr ich jetzt nicht mehr von diesem Gewächs der Rebe trinken werde, so gewiß werde ich davon aufs neue trinken im Reich Gottes."

(R. Jose b. Qisma, vgl. *Billerbeck* I, 640): „Wenn dieses Tor wird eingestürzt und aufgebaut sein und wiederum eingestürzt und aufgebaut sein wird und wiederum eingestürzt und aufgebaut sein wird und wiederum eingestürzt sein wird, dann wird der Sohn Davids kommen, *noch bevor* man es wieder aufgebaut hat." In bJ^{e}b 62a; bSanh 38a, 3; 97a, 39. 41; 98a, 4. 12. 14; 98b, 2 (alle Stellen bei *Billerbeck* IV, 982 ff.) taucht die Formel auf „Der Sohn Davids kommt *nicht eher, als bis* . . ." Weil hier eine Vorbedingung aufgestellt wird, ist das eschatologische Ereignis im Unterschied zu den zu besprechenden ntl. Texten im futurischen Hauptsatz genannt. Die Aussagen dienen der Absicht, das Kommen des Messias hinauszuschieben. Daß sie nicht eigentlich prophetisch sind, lassen die jeweils nachfolgenden Schriftbelege erkennen.

[51] Vgl. *Berger*, a. a. O. 58 ff., 71 ff.

[52] Vgl. *Blass-Debrunner*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Göttingen ^{12}1965) § 365.

[53] Vgl. *J. Jeremias*, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen ^{4}1967) 201 f.; nach *M. Zerwick*, Graecitas biblica (Rom ^{4}1960) Nr. 444 fehlt ein direktes semitisches Äquivalent. Als Kriterium für jesuanische Herkunft eignet sich dieses Stilmerkmal kaum, da Herrenworte auch nachträglich so eingefärbt werden konnten: vgl. *H. Schürmann*, Die Sprache des Christus, in: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Düsseldorf 1968) 93–108, 100 f.

[54] Abendmahlsworte 201 ff., aufgenommen von *Kümmel*, Verheißung 25 und *G. Stählin*, Zum Gebrauch von Beteuerungsformeln im Neuen Testament, in: NT 5 (1962) 115–143, 127. Auch *P. Lebeau*, Le vin nouveau du Royaume (Paris/Bruges 1966) 75 ff. interpretiert Mk 14, 25 als „voeu d'abstinence" in Analogie zur Nasiräerweihe. Die vorher erwogene Möglichkeit, Jesus ringe mit Gott um die baldige Vollerfüllung des Passa, hat *Jeremias* von der 3. Aufl. an mit gutem Grund aufgegeben. Ein Nasiräat, das das Kommen des Davidssohns beschleunigen soll, ist u. U. allerdings im Judentum denkbar, vgl. *Urbach*, a. a. O. 678 mit Verweis auf b'Er 43a.

[55] Die Begrenzung des Verzichts läßt fast immer auch seinen Zweck erkennen: vgl. die Beispiele bei *Jeremias*, Abendmahlsworte 202 Anm. 9, 206 f. Vgl. auch die Stellen, die *O. Hofius*, „Bis daß er kommt" I. Kor. XI. 26, in: NTS 14 (1967/68) 439–441 für finales „bis" aufführt: Jes 62, 1. 6 f.; Ijob 14, 14; Ps 123, 2.

[56] Vgl. TestNaph 1, 2–4.

[57] TestAbr (B) III.

Als formale Parallele bietet sich die Drohung Lk Q13, 35b an:

λέγω δὲ ὑμῖν,
οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε·
εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

Hier ist aus dem Wissen darum, daß Jesus sich seinen ungläubigen Hörern entzogen hat, eine Wiederbegegnung mit ihm angekündigt, bei der er in der Vollmacht Gottes erscheint. Wahrscheinlich handelt es sich um einen christlichen Zusatz[58]. Das könnte den Verdacht nahelegen, daß auch die erste Hälfte von Mk 14, 25 erst ex eventu formuliert ist. Darum müssen wir den Horizont und die Funktion dieses Spruches noch näher prüfen.

Der Tod Jesu steht fest; eine solche Versicherung können wir Jesus am Vorabend seiner Hinrichtung durchaus zutrauen. Im entscheidenden „bis"-Satz steht das Geschick Jesu im Mittelpunkt. Es geht also nicht in erster Linie um Trost für die zurückbleibenden Jünger, denen erneute Gemeinschaft mit Jesus zugesagt würde[59]. Diese Nuance hat erst Mt durch die Einführung des μεθ' ὑμῶν hereingebracht. Die eschatologische Zukunft wird aber auch nicht direkt christologisch ausgelegt, etwa nach dem Muster von aethHen 62, 14, wo der Menschensohn mit den Seinen Mahl hält[60]. Vielmehr bleibt die Aussage theozentrisch – wie die ganze Verkündigung Jesu, auch wenn er jetzt seinen eigenen Anteil am Reich Gottes erhofft. Diese Beobachtungen weisen unserem Vers einen Ort am Ende des Lebens Jesu an. Wenn er nach den Gegenwartsworten gleichsam selbst das Unterpfand des kommenden Reiches war, mußte der Glaube der Jünger durch seinen Tod in eine schwere Krise geraten. Es ist möglich, daß er ihr deshalb selbst durch dieses Amen-Wort zuvorkam, indem er seine Botschaft auf sein eigenes Schicksal anwandte. Das Kommen des Reiches bleibt unverrückbare Gewißheit, auch wenn seine Nähe nicht ausdrücklich betont ist[61].

Anders als bei den verglichenen prophetischen „bevor"-Sätzen setzt das hier anvisierte geschichtliche Ereignis, der Tod, keine Frist, es stützt nur die Hauptaussage. Dagegen impliziert in den ähnlich konstruierten Ankündigungen des kommenden Reiches bzw. Menschensohnes Mt S10, 23; Mk 9, 1 parr; 13, 30 parr der emphatisch verneinte Hauptsatz einen terminus ad quem. Auch das Verhältnis von Haupt- und Nebensatz ist ein anderes: während in Mk 14, 25 und Lk 13, 35b ein Nicht-mehr-Trinken einem Wieder-Trinken, ein Nicht-mehr-Sehen einem Wieder-Sehen gegenübersteht, bezeichnet „bis" in den folgenden Texten „nur die Grenze, innerhalb derer die Haupthandlung betrachtet wird, ohne daß damit gesagt sein soll, daß sich danach etwas ändert"[62].

---

[58] Vgl. *E. Grässer*, Die Naherwartung Jesu (Stuttgart 1973) 110 f. *Steck*, a. a. O. 53 ff will auch noch V. 35b bis zur jüdischen Drohrede rechnen; dagegen *Hoffmann*, a. a. O. 176 f. Bei unserer Auffassung entfällt *Stecks* Argument (57), daß schon das Nicht-mehr-Sehen Gericht bedeuten müsse.

[59] Gegen *W. G. Kümmel*, Die Theologie des Neuen Testaments (Göttingen 1969) 83. Von einem Mahl der Jünger in der Zwischenzeit verlautet nichts: vgl. *Grässer*, a. a. O. 114 f., der aber 116 die Funktion des Spruches ebenfalls als „Trostwort" bestimmt.

[60] Vgl. *F. Hahn*, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung, in: EvTh 27 (1967) 337–374, 346. Jesus läßt sich auch nicht als endzeitlicher Messias zum Gemeinschaftsmahl nieder, wie es 1QSa II, 11–22 beschreibt.

[61] *E. Linnemann*, Hat Jesus Naherwartung gehabt?, in: J. Dupont (Hrsg.), Jésus aux origines de la christologie (Leuven 1975) 103–110, 105 lehnt Mk 14, 25 als Zeugnis für die Naherwartung Jesu ab; dagegen sieht *Grässer*, a. a. O. 117 darin eher ein Indiz dafür.

[62] *Beyer*, a. a. O. 132 Anm. 1. Deshalb werden weder die τινὲς von Mk 9, 1 nach Ankunft des Gottesreiches sterben noch werden die Jünger die Mt 10, 23 erwähnten Städte Israels nach dem Erscheinen des Menschensohnes noch zu Ende besuchen.

Die literar- und überlieferungskritischen Fragen können hier nur skizziert werden:
– bei Mt 10, 23 wird vor allem diskutiert, ob V. a und b von jeher zusammengehören. Vertritt man die Einheit des Spruches, dann bekommt τελεῖν die ungewöhnliche Bedeutung „zu Ende kommen mit". Deshalb wollten einige Forscher V. b als selbständiges Trostwort für die Israelmissionare abtrennen[63]. Aber ist es wirklich so tröstlich, daß die Missionsarbeit – sie muß notgedrungen zu „die Städte Israels" ergänzt werden – in Israel nicht vollendet wird[64]? Lk Q12, 11 f. = Mk 13, 11 bezeugt noch einmal den Formtyp, in dem eine konditionale Weisung durch eine Verheißung begründet wird. Das spricht für die Zusammengehörigkeit der Versteile; dabei ist anzunehmen, daß die Angeredeten als Glaubensboten, deren Horizont auf Israel beschränkt ist, verfolgt werden[65].
– Mk 9, 1 und 13, 30 lassen sich nicht so leicht aus ihrem Kontext herausheben: τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων hat – was zu wenig beachtet wird – mk Klang (vgl. 11, 5; 15, 35) und verweist auf 8, 34; ταῦτα πάντα 13, 30 umschließt die vorher geschilderten Vorzeichen und das Kommen des Menschensohns[66]. Es dürfte auch kaum möglich und nötig sein, die beiden Sprüche voneinander herzuleiten[67] oder auf einen zu reduzieren[68]. Wie die deiktischen Elemente verraten, ist Mk 9, 1 ein Joh 21, 22 ähnliches Prophetenwort redaktionell in die Situation der Predigt Jesu eingearbeitet worden; Mk 13, 30 dagegen könnte einmal am Ende einer größeren Apokalypse gestanden haben[69].

War uns Mk 14, 25 vorösterlicher Ursprung wahrscheinlich, so erklären viele neuere Exegeten[70] diese Worte als urchristliche Prophetensprüche. Ihren überzeugenden Argumenten soll hier nur hinzugefügt werden, was sich aus unserem Vergleich mit der prophetischen Zukunftsansage allgemein ergibt:
– es sieht so aus, als seien die Zusicherungen provoziert von der Enttäuschung darüber, daß die Endereignisse doch nicht eintraten. Solcher Skepsis gegenüber ihrer Verkündigung waren auch die großen Propheten ausgesetzt; sie reagierten darauf, indem sie ihre Ansage bekräftigten[71]. Ist es aber wahrscheinlich, daß derartige Zweifel bereits während der zwei oder drei Jahre dauernden Wirksamkeit Jesu auf-

---

[63] Vgl. die Meinungen bei *Künzi*, a. a. O., darunter vor allem *Kümmel*, Verheißung 55 f.

[64] Das verneint auch *Kümmel*, Naherwartung 469.

[65] Vgl. *Jeremias*, Theologie I (Gütersloh 1971) 137.

[66] Wir haben es also bei letzterem nicht mit einem ursprünglich isolierten Einzelwort zu tun: gegen *Kümmel*, Naherwartung 463.

[67] 9, 1 wurde als aktualisierende Umformung von 13, 30 erklärt: so *A. Vögtle*, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, in: Das Evangelium und die Evangelien (Düsseldorf 1971) 296–344, 325, der aber inzwischen seine Ansicht geändert hat (vgl. 290); *N. Perrin*, The Composition of Mark IX I, in: NT 11 (1969) 67–70, 69. Aber die zu rekonstruierende Verheißung „ihr werdet den Tod nicht kosten, bis . . ." hat semitische Farbe und stellt eine genuine Form prophetischer Ankündigung dar (vgl. was Lk 2, 26 dem Simeon geweissagt ist). – Umgekehrt hat *R. Pesch*, Naherwartungen (Düsseldorf 1968) 186 13, 30 als markinische Bildung nach 9, 1 verstehen wollen.

[68] Dies versucht *A. Kolping*, Fundamentaltheologie II (Münster 1974) 495 f.

[69] So *Bultmann*, a. a. O. 130 als zweite Möglichkeit; *Perrin*, a. a. O. 69.

[70] Vgl. *G. Bornkamm*, Die Verzögerung der Parusie, in: Geschichte und Glaube I (München 1968) 46–55; vor allem *Vögtle*, a. a. O. 298 ff., 318 ff.; *Kolping*, a. a. O. 493–500; *L. Oberlinner*, Die Stellung der „Terminworte" in der eschatologischen Verkündigung des Neuen Testaments, in: P. Fiedler/D. Zeller (Hrsg.), Gegenwart und kommendes Reich (Stuttgart 1975) 51–66.

[71] Vgl. Jes 5, 19; 46, 13; Jer 5, 12–14; 17, 15; Ez 12, 21–25. 26–28; Am 6, 3. Hab 2, 3 gesteht eine mögliche Verzögerung zu. Vgl. zur Nachgeschichte *A. Strobel*, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem (Leiden/Köln 1961), der freilich den Bezug zu dieser atl. Stelle zuweilen künstlich in die Texte hineinträgt.

tauchten? Erst in der Urkirche wurde das Ausbleiben des Reiches Gottes allmählich zum Problem.
– die Botschaft der Propheten geht ihre Hörer immer direkt an. Ist das Reich Gottes aber für die Zeitgenossen Jesu aktuell, wenn es erst mit dem Aussterben der jetzigen Generation zu erwarten ist? Wenn die Worte dagegen nur fiktiv vom Standpunkt Jesu aus, in Wirklichkeit aber 20 bis 30 Jahre später gesprochen wurden, gewinnen sie äußerste Dringlichkeit[72].
– genaue Terminangaben finden sich auch bei den Propheten eher in literarisch sekundären Schichten[73]. Auch von daher liegt es nahe, daß erst frühchristliche Propheten mit diesen befristeten Worten die von Jesus begründete Naherwartung neu zu entfachen suchten.

Fassen wir das Bisherige zusammen: die Sprüche, die das Kommen des Eschaton binnen kurzer Frist ansagen, dürften nicht von Jesus selber stammen. Dennoch geht seine ganze Verkündigung unbezweifelbar von der Grundgewißheit aus, daß Gott die Herrschaft der Welt machtvoll antritt und daß dies die unmittelbare Zukunft Israels ist. Diese große Umwälzung ist so nahe, daß sie sich schon im Wirken Jesu Bahn bricht. Tendieren manche Logien dazu, es geradezu mit der βασιλεία gleichzusetzen, so tritt Jesus Mk 14, 25 hinter der βασιλεία zurück, von der er neue Identität empfängt. Er hält aber auch angesichts des Todes seine Grundgewißheit durch; nur ist, was früher in Begriffe zeitlicher Nähe gefaßt war, jetzt umgelegt auf eine existentielle Überzeugung. Obwohl Jesus das Kommen des Reiches selbst nicht er-lebt, bleibt es die sein Leben bestimmende und vollendende Wirklichkeit.

4. Folgerungen für die Weiterverkündigung der βασιλεία τοῦ θεοῦ

Nach den Selbstaussagen der Propheten wird in ihrem Wort Gottes geschichtsschaffendes Wort selber vernehmbar[74]. Indem sich ihre Ankündigungen bewahrheiten, erweist sich Gott als Gott[75]. So stellt sich auch für die βασιλεία-Botschaft Jesu die Frage, ob und in wie weit sie in Erfüllung ging. Dies wäre leicht zu verifizieren, wenn es sich dabei nur um eine Voraussage von innerweltlichen Ereignissen handelte[76]. Bei den prophetischen Orakeln erhebt sich aber die Schwierigkeit, daß sie meist konkrete Futura im Zusammenhang endgültigen und umfassenden Heils oder Unheils ankündigen[77]. Dies wiederum geht nicht ohne Bilder und nur andeu-

---

[72] Gegen *Oberlinner*, a. a. O. 61. 66, nach dem diese Worte auch eine gewisse Dämpfung der gespannten Naherwartung bezwecken. Der m. E. markinische Ausdruck „einige der hier Stehenden" verlegt den Zeitpunkt noch weiter hinaus, ohne aber positiv auf das Problem der inzwischen Verstorbenen einzugehen. Deshalb ist der Vergleich mit 1 Kor 15, 51 und 1 Thess 4, 15–17 bei *Bornkamm*, a. a. O. 48 f. nur teilweise sachgemäß.

[73] S. o. Anm. 42 Ende.

[74] Vgl. nur *von Rad*, a. a. O. 103 ff.

[75] Vgl. *W. Zimmerli*, Der Wahrheitserweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilspropheten, in: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie (München 1974) 192–212, 198 ff.

[76] *Jenni*, a. a. O. hat die „politischen" Weissagungen untersucht und das Fazit gezogen, daß „sich, rein auf die Zahl gesehen, die erfüllten und die nichterfüllten politischen Voraussagen ungefähr die Waage" halten (112). Vgl. auch *Osswald*, a. a. O. 66 f.; zu Dt-Jes vgl. *J. Hempel*, Vom irrenden Glauben, in: ZSTh 7 (1929) 631–660.

[77] Freilich nicht so, daß die Konkreta sich als geschichtliche Vorbedingung und als Vorbild einer in weiter Ferne liegenden messianischen Erfüllung isolieren ließen. Wenn *J. Schildenberger*, Vom Geheimnis des Gotteswortes (Heidelberg 1950) 187 ff. so das Phänomen der prophetischen Zusammenschau beschreibt, müßte er auch zugeben, daß das nicht die Aussageintention der Propheten gewesen ist.

tende Wendungen, so daß das Wie gegenüber dem Daß unbestimmt bleibt[78]. Jeder Versuch der Verifizierung ist also zugleich auch immer zur Interpretation genötigt[79]. Erst neulich hat N. Perrin[80] die These aufgestellt, daß βασιλεία τοῦ θεοῦ als „apokalyptisches Symbol" zu begreifen sei. Wie sollen wir dann über seine Realisierung befinden?

Vielleicht kann man sagen, daß es Gottes definitives Handeln an der Welt meint. Ein solches Handeln Gottes, freilich an Jesus selbst, stellt zweifellos die Auferweckung Jesu dar. Deshalb hat man hierin die Erfüllung der Naherwartung Jesu sehen wollen[81]. Gott hat das Wort seines Gesandten eingelöst, nur auf eine Weise, die Jesus sich selber nicht vorstellen konnte. Das hätte eine Parallele bei den Propheten, die zwar von der Unfehlbarkeit des Wortes Gottes durchdrungen sind, aber Jahwe die Möglichkeit einräumen, daß er sich auch in der Erfüllung als der Größere zeigt[82]. Vielleicht deutet sich schon Mk 14, 25 eine solche Offenheit bei Jesus selbst an.

Haben auch die ersten Christen die Auferweckung Jesu so verstanden? Ein erstes Interpretationsmodell dafür lag wohl – einer neueren Hypothese zufolge[83] – in der Idee der Rechtfertigung des eschatologischen Propheten bereit. So bestätigte sich den Jüngern in Jesu Auferstehung sicher auch seine prophetische Botschaft von der hereinbrechenden βασιλεία. Deshalb verkündeten sie diese ungebrochen weiter. Das heißt allerdings auch, daß sie für sie nicht im auferweckenden Handeln Gottes an Jesus ausgeschöpft war, sondern daß sie jetzt erst für Israel und die Welt neu aktuell wurde. Damit wurde zugleich ein Auslegungsprozeß der Jesusverkündigung in Gang gebracht, dessen erste Phasen wir in den Evangelien verfolgen können[84]. Die Redaktoren der Prophetenbücher haben auch unerfüllte oder nur teilweise erfüllte Weissagungen schon aus Respekt vor der Gesamtpersönlichkeit des Meisters beibehalten. Dabei werden sie modifiziert[85], durch andere, manchmal konträre Prophetenworte ergänzt[86] und auf die Gegenwart hin verdeutlicht[87]. All dies offenbart die Ehrfurcht der Späteren vor dem einmal ergangenen Wort Gottes, aber auch

---

[78] Vgl. *Jenni*, a. a. O. 7; zur bildlichen Redeweise auch *Schildenberger*, a. a. O. 181 ff.

[79] Vgl. *L. Alonso-Schökel*, L'infaillibilité de l'oracle phrophétique, in: E. Castelli (Hrsg.), L'Infaillibilité (Paris 1970) 495–503, 497.

[80] Wisdom and Apocalyptic in the Message of Jesus, in: SBL Proceedings II (1972) 543–572, 550 ff. Eine ausführlichere Buchveröffentlichung dazu ist angekündigt.

[81] So z. B. *K. Müller*, Jesu Naherwartung und die Anfänge der Kirche, in: ders. (Hrsg.), Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche (Würzburg 1972) 9–29, 27.

[82] Vgl. *W. Zimmerli*, Verheißung und Erfüllung, in: C. Westermann (Hrsg.), Probleme alttestamentlicher Hermeneutik (München ^{3}1968) 69–101, 87. *Jenni*, a. a. O. 93 (vgl. 113) demonstriert das an der Selbstkorrektur, die Ez 29, 17–20 gegenüber 26, 7–14 vornimmt.

[83] Vgl. *U. Wilkens*, Auferstehung (Stuttgart/Berlin 1970) 137 ff.; *R. Pesch*, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, in: ThQ 153 (1973) 201–228, 221 ff. Ich nehme diese Erwartung allerdings nicht als Grund für die Entstehung des Auferstehungsglaubens, sondern als eine erste Artikulationshilfe.

[84] Dies wurde in der Anm. 70 gen. Schülergabe für *A. Vögtle* im einzelnen dargelegt.

[85] Vgl. *Jenni*, a. a. O. 53 f. zur Drohung Jeremias gegen Jojakim, ferner die Abänderung in den Orakeln über Zedekia (*Jenni* 25 f., 62 ff.).

[86] Z. B. werden an Gerichtsdrohungen oft Verheißungen angehängt, vgl. *Lindblom*, a. a. O. 281. Zur langsamen Anreicherung der prophetischen Überlieferung vgl. *von Rad*, a. a. O. 58 ff.

[87] Vgl. *Lindblom*, a. a. O. 282. 284. 289; eklatante Beispiele wären die kollektive Umdeutung des ʿæbæd Jes 49, 3, die Aufnahme der Botschaft Dt-Jes bei Trito-Jes, die Ersetzung des Namens Serubbabel durch Jeschua Sach 6, 11.

die Freiheit, die sie sich nahmen und Gott ließen, um dieses Wort für ihre Situation wieder sprechend zu machen. Können wir das auch für Jesu Ankündigung der nahen Gottesherrschaft auswerten? Wenn wir ihr weiter Gehör geben, so bewegt uns nicht nur die Achtung vor einem Charismatiker. Im zweiten Abschnitt sahen wir ja, daß Jesus nicht nur das Eschaton ansagt, sondern sich selbst als eschatologisches Ereignis präsentiert. Deshalb können wir seine Worte nicht einfach von seiner geschichtlichen Gestalt ablösen und neben andere Prophetensprüche stellen. Vor allem aber konfrontiert uns das Osterzeugnis der Apostel wieder mit ihnen, und zwar so, daß das „Mehr als ein Prophet" ihres Sprechers jetzt als Sohn-sein entfaltet wird.

Bei all diesen Unterschieden gilt aber auch für Jesu prophetische Ansage, daß sie nicht in sich selbst stehenbleiben kann; sonst verfällt sie. Sie muß weitergeführt, interpretiert werden. Dies ist uns aber nicht so möglich, daß wir seine Naherwartung einfach zu einer späteren Zeit wiederholen, wie es die urchristlichen Propheten in den betrachteten Logien taten. Andererseits kann man aus der prophetischen Botschaft nicht eine allgemeingültige Wahrheit herausdestillieren; so würde sie zur jederzeit möglichen Geschichtstheorie. Dabei zeichnet sie doch gerade aus, daß sie aus menschlichen und geschichtlichen Gegebenheiten nicht ableitbar ist und je ihre Stunde hat, in der sie Menschen auf den Kopf zugesagt wird. Hier stellt sich auch heraus, wie problematisch es ist, auf Jesu Verkündigung das Modell der prophetischen Perspektive anzuwenden, wenn man sie nur als Beschränktheit negativ veranschlagt. Dann möchte man nur den Gehalt „Reich Gottes" übernehmen und auf das Moment seiner akuten Nähe verzichten. So aber rückt es in unbestimmte und damit belanglose Ferne. Dabei ist es nur Reich Gottes, wenn es Menschen neu und überraschend betrifft. Man kann seinen Sachgehalt nicht ohne das Verhältnis haben, das die spezifisch prophetische Redeweise nahelegt. In ihr ist also auch ein Positivum zu sehen. Vielleicht kann man von der heraufziehenden Herrschaft Gottes gar nicht anders reden als prophetisch. Jedenfalls kann ihre Umsetzung in heutige Sprache nur dort geschehen, wo der Geist Jesu waltet, der in den letzten Tagen über alles Fleisch ausgegossen wird und zur Prophetie befähigt (Apg 2, 17). Der Exeget muß sich damit bescheiden, das Material so aufzubereiten, daß darin die Eigenart des Prophetischen zutage tritt, damit ihr besser entsprochen wird [88].

[88] In: Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung, in: *G. Greshake/G. Lohfink*, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit (Freiburg/Basel/Wien 1975) 38–81 hat sogar ein Exeget, *G. Lohfink*, einen Vorschlag gemacht, wie auch der Christ an der Nähe des Eschaton festhalten könnte. Ich selbst habe einige gegenwärtig angebotene Lösungen kritisch gesichtet in: Exegese als Anstoß für systematische Eschatologie, in: Gegenwart (s. Anm. 70) 153–164, 158 ff.

Der gebildete Christ
Fundamente und Ziele christlicher Gelehrsamkeit nach dem heiligen Augustinus

Von Cornelius Petrus Mayer, O.S.A.

P. W. Popp O.S.A. (Provinzial 1962–1968), dem Förderer der Wissenschaften in der Deutschen Augustinerprovinz, zugeeignet

Die Bildungssoziologie, also jener Zweig der Sozialwissenschaften, der sich mit der Bedeutung der Ausbildung und der Erziehung des Menschen in der Gesellschaft wissenschaftlich beschäftigt, bestätigt im Grunde genommen lediglich, was man in der Antike bereits deutlich erkannt hatte, nämlich daß Bildung nicht nur die individuelle, sondern auch die gesellschaftliche Entwicklung in hohem Maße steuert [1].

Der Streit um das rechte Bildungskonzept war schon immer ein Politikum allerersten Ranges. So war bereits Platon, einer der größten griechischen Philosophen im 5. und 4. Jahrhundert vor Christus bestrebt, den seiner Meinung nach verderblichen Einfluß gewisser Dichtungen – einschließlich der Homers – auf die Gesellschaft einzudämmen. Er wollte die mathematischen und philosophischen Fächer in der Ausbildung mehr berücksichtigt wissen. Nach Werner Jäger, einem der besten Kenner des antiken Bildungswesens, verstand man unter Bildung, „Paideia", anfangs stets „die griechische Literatur als solche. Die Griechen hatten für sie keinen anderen Ausdruck ... Erst verhältnismäßig spät wurden die mehr schulmäßigen Erziehungsfächer zur griechischen Paideia hinzugefügt und das System der ‚freien Künste' erfunden, unter ihnen die Rhetorik; schließlich trat die Philosophie hinzu. Ihr gegenüber galten die freien Künste als Propädeutik (Vorschulung), und Philosophie im platonischen Verstande wurde identisch mit der Paideia auf ihrer höchsten Stufe." [2]

Jesus von Nazareth und auch seine Jünger, die einem anderen Kulturkreis, nämlich dem hebräischen angehörten, standen dieser Art Bildung natürlich fern. Da jedoch das Christentum nach den entscheidenden Ereignissen zu Jerusalem bald auch in einen hauptsächlich vom Hellenismus geprägten Kulturraum eindrang, war die Konfrontation mit der griechischen Bildung nicht zu vermeiden. Im Zuge der Christianisierung der griechisch denkenden und empfindenden Welt wurde das Christentum selbst zum guten Teil hellenisiert [3]. Dies verrät schon das in griechischer Sprache abgefaßte Neue Testament, sowie der Name Christen vom griechischen Χριστιανοί. Ähnlich schrieben die meisten frühchristlichen Schriftsteller griechisch. Was Wunder, wenn sie allenthalben auch Gedanken griechischer Philosophen in ihre Schriften mit aufnahmen und selbst ihren Stil mehr und mehr dem philosophischen anpaßten. Wie selbstverständlich werden die allgemeinen Wahrheiten hellenistischer Dichter und Denker als christlich ausgegeben und von

[1] Vgl. *H. Schoeck*, Soziologisches Wörterbuch (Freiburg i. Br. ^{5}1972) unter dem Stichwort: Bildungssoziologie; *H. Fuchs*, Bildung, Artikel in: RAC 2 (Stuttgart 1954) Sp. 347.

[2] Das frühe Christentum und die griechische Bildung (Berlin 1963) 69.

[3] Aufschlußreich dazu ist *R. Bultmann*, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religion, rororo 157/158, 163–195; ferner *H. Conzelmann*, Geschichte des Urchristentums (Göttingen 1969).

der christlichen Religion sozusagen absorbiert. – Dieser Prozeß der Angleichung zwischen Hellenismus und Christentum wurde im 2. und 3. Jh. in Alexandrien, dem Mittelpunkt der hellenistischen Welt, von Clemens und dessen Schüler Origenes entschieden weitergetrieben. Beide waren Anhänger des sogenannten Mittleren und Neuen Platonismus, eines religiös gefärbten philosophischen Systems, in dem „Platon als oberste religiöse und theologische Autorität galt“ [4]. Das besagt nicht, Clemens und Origenes hätten die Autorität Platons über die Christi gestellt, wohl aber daß sie die gesamte christliche Lehre auf die platonische Philosophie hin systematisch durchzureflektieren begannen. Origenes war auch der erste, der aus der christlichen Lehre mit Hilfe des Platonismus so etwas wie eine Dogmatik schuf [5]. – Freilich gab es in diesem Prozeß der Verschmelzung bereits im NT selbst Stimmen, die das dem Christentum Eigentümliche vom Hellenismus deutlich abgehoben wissen wollten. Wenn z. B. der Apostel Paulus, der sonst der griechischen Popularphilosophie nicht gerade wenig verdankt, in 1 Kor 1, 22 schreibt: „Die Griechen suchen Weisheit, wir aber predigen Christus den Gekreuzigten“, und im folgenden der Weisheit der Griechen Christus als Gottes Kraft und Weisheit pointiert gegenüberstellt, dann hat er damit gleichsam in nuce das anscheinend Unversöhnliche zum Ausdruck gebracht, an dem sich der Konflikt um den Inhalt und den Wert der hellenistischen Bildung immer wieder neu entzünden sollte. Es sei hier lediglich der Satz von Tertullian zitiert, der an Klarheit über die Ablehnung des Hellenismus nichts zu wünschen übrig läßt: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun, was die Akademie mit der Kirche?“ [6]

Man darf annehmen, daß solche Sätze ihre Wirkung kaum verfehlt haben werden. Überhaupt wird man sagen können, im lateinischen Westen stand man einer unbefangenen Wertschätzung der griechischen Bildung stets mit größerer Reserve gegenüber als im griechischen Osten. Diese Skepsis gilt nicht nur für durchschnittlich Gebildete, sondern auch für überragende Geister wie z. B. für einen Hieronymus, den ob seiner Neigung zur Literatur gelegentlich heftige Skrupel plagten. So berichtet er in einem seiner Briefe, Christus sei ihm im Traume erschienen, und er habe ihn nicht als einen Christen, sondern als einen Ciceronianer angeredet [7]. Wie Hieronymus wenigstens im Traum der heidnischen Literatur abschwur, so haben abendländische Christen einzeln und in Gruppen sich immer wieder gedrängt gefühlt, dem antiken Bildungsprogramm abzuschwören. Wortführend waren darin neben den bildungsfeindlichen gnostischen Sektierern, wie z. B. den Manichäern oder den auch in Sachen Bildung auf Selbständigkeit und Unabhängigkeit großen Wert legenden Donatisten, besonders bestimmte Kreise aus dem westlichen Mönchtum, die sich bei der Bibellektüre auf direkte Erleuchtung des Hl. Geistes beriefen und deshalb eine wissenschaftliche Beschäftigung mit den heiligen Texten a limine ablehnten [8].

---

[4] *W. Jäger*, op. cit. S. 33.

[5] Περὶ ἀρχῶν, De principiis, P. Koetschau, GCS Orig. 5.

[6] De praescriptione haereticorum 7.

[7] Epistula 22, 30. Dazu *P. de Labriolle*, Le songe de Saint Jérôme, in: Misc. Geronimiana (Rom 1920) 227–235.

[8] Zum Thema charismatische Schriftauslegung im Zusammenhang mit Augustins De doctrina christiana siehe: *P. Brunner*, Charismatische u. methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu „De doctrina christiana“, in: KuD 1 (1955) 59–69 u. 85–103; *H.-I. Marrou*, Saint Augustin et la fin de la culture antique (Paris ^{4}1958) 391; *U. Duchrow*, Zum Prolog von Augustins De doctrina christiana, in: VigChr 17 (1963) 165–172; *E. Kevane*, Paideia and Anti-Paideia: The Proemium of St. Augustine's De doctrina christiana, in: Aug. Studies 1 (1970) 154–180; und mein Aufsatz „Res per signa“ – Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift De doctrina christiana und das Problem seiner Datierung, in: REAug 20 (1974) 100–112.

Solch bildungsfeindliches Gebaren fand im 4. und 5. Jahrhundert in der Person Augustins, des Bischofs von Hippo in Nordafrika, des wohl Größten unter den Kirchenlehrern seinen entschiedensten Widerpart. Gleich zu Beginn seines Episkopates verfaßte er ein Handbuch, dem er den vielsagenden Titel gab: De doctrina christiana, Die christliche Wissenschaft bzw. Belehrung [9]. Mit dieser Studie legte er die Fundamente und die Ziele der christlichen Gelehrsamkeit für ein ganzes Jahrtausend fest. Der Begriff Christliches Abendland meint immer auch das von Augustin entworfene Bildungsprogramm. Um dieses gründlicher kennenzulernen, wird es vorteilhaft sein, wenn wir uns den geistigen Werdegang Augustins sowie die Entwürfe seines Bildungsprogramms bis zu seiner Ordination zum Bischof vergegenwärtigen.

Nach der Schilderung des biographischen Teils der Confessiones empfing der Schüler und Student Augustin die Ausbildung einer bereits im Sinken begriffenen Kultur [10]. Was er sich in der Schule aneignete, war außer dem Wissen der einzelnen Fächer im wesentlichen die Perfektion im Umgang mit Texten, das sorgfältige Erwägen der Worte und der Sätze beim Interpretieren der Klassiker. Jedoch Augustin, der brillante Rhetor und einflußreiche Exeget, wurde kein Philologe wie etwa sein Zeitgenosse Hieronymus. Im Alter von neunzehn Jahren fiel ihm nämlich Ciceros Buch „Hortensius" in die Hände. Diese Schrift war eine Aufforderung, sich der Philosophie zu widmen. „Das Buch", so lesen wir in den Confessiones, „vollzog in meinem Herzen eine Wandlung ... Mit einer Inbrunst sondergleichen sah das Verlangen meines Herzens nun nach deiner ewigen Weisheit, und ich begann, mich zu erheben, um zu dir zurückzukehren." [11] Wenn wir diese Sätze recht erwägen, dann entdeckte Augustin in der Philosophie nicht eine rein intellektuelle Disziplin, sondern den Weg zu einem Wissen, das es ihm ermöglichte, die Illusionen des Alltags zu überschreiten. Philosophie bedeutete für Augustin genau das, was das griechische Wort meint: Liebe zur Weisheit. Weisheit aber hatte für ihn Zeit seines Lebens einen religiösen Klang. Es war daher nur konsequent, wenn er nach dieser Lektüre zur Bibel griff, weil er von der Weisheit Christi eine Weiterführung auf dem beschrittenen Weg erhoffte. Aber der Stil der Bibel entsprach nicht seinem literarischen Geschmack. Er wandte sich den Manichäern zu, die ihm ein absolutes Wissen über den Grund der Dinge zu vermitteln versprachen [12], und in deren religiösem System, wie wir dies heute aufgrund neuerer Textfunde wissen, die Weisheit Christi eine dominierende Rolle spielte [13]. Neun Jahre lang blieb Augustin Anhänger der Manichäer. Was ihn aus den Fesseln dieser Religionsgemeinschaft befreite, war unter anderem abermals eine Begegnung mit der Philosophie. Augustin war bereits etablierter Professor in Mailand, als er dort im Sommer 386 einige Bücher der Platoniker zugespielt bekam. Wir wissen nicht genau, um welche Bücher es sich dabei handelte. Aber nach dem fast einmütigen Urteil der Fachwelt soll die Abhandlung Plotins über das Schöne, die Eneade I,6 dazugehört haben [14]. Plotin ging es in dieser Abhandlung vor allem um die Vermittlung der Einsicht in den Gegensatz von wandelbarem und unwandelbarem Sein sowie der

---

[9] Nach *R. Lorenz*, Die Wissenschaftslehre Augustins, S. 239, in: ZKG 67 (1955) 29–60 u. 213–251, empfiehlt es sich, De doctrina christiana nicht mit „Die christliche Wissenschaft", sondern mit „Unterweisung", „Belehrung" zu übersetzen.

[10] Über die Dekadenz der Kultur und Bildung in der ausklingenden Kaiserzeit informiert am besten die Anm. 8 schon zitierte Studie von *H.-I. Marrou*.

[11] Confessiones III, 4, 7.

[12] Vgl. Contra Fortunatum 20.

[13] Vgl. *J. Ries*, Jésus-Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec un hymnaire christologique manichéen copte, in: Augustiniana 14 (1964) 437–454.

[14] Vgl. Confessiones VII, 9, 13.

Abhängigkeit des Wandelbaren vom Unwandelbaren. Dieser seinsmäßigen Abhängigkeit zufolge vermag der philosophisch Gebildete an der Schönheit der freilich ununterbrochen sich verändernden und ihre Schönheit stets einbüßenden Dinge das unvergänglich Schöne jener anderen transzendenten Welt erahnen, die die Platoniker die Sphäre des Göttlichen nannten. Das Erkenntnismittel, das Plotin zur Einsicht in diese Sphäre seinen Adepten gleichsam in die Hand gab, war die θεωρία, die Schau, die man durch eine ganz bestimmte Technik des Aufstiegs über die sogenannten Stufen des Seienden erlernen konnte [15]. Es muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß Augustin Plotins Schriften bereits mit christlichem Vorverständnis las. D. h. er identifizierte das wandelbare Sein mit der Schöpfung und die Sphäre der Transzendenz mit dem biblischen Begriff des Himmels.

Nach dem Bericht der Confessiones ging Augustinus unverzüglich daran, diese Methode des Aufsteigens mit Hilfe der Schau sich anzueignen. Wenn man seinen Bekenntnissen Glauben schenken darf, hatte er es darin im Laufe der Jahre zur Meisterschaft gebracht. Denn gegen Ende des X. Buches der Confessiones, in dem er die Technik des Aufstiegs bis in die Details hinein schildert, bemerkt er: „Oftmals tu ich das; es erfreut mich. Und sofern ich mich vom Zwang der Geschäfte befreien kann, flüchte ich in diese Wonne. Bei all den Dingen, die ich (aufsteigend) unter deiner Führung durchlaufe, finde ich für meine Seele keinen sicheren Ort außer in dir, wo ich wünsche, daß meine Zersplitterung gesammelt werde, und wo sich nichts von mir dir entziehen möge. Und manchmal entrückst du mich in eine derart ungewöhnliche Erregung meines Inneren – ich weiß nur, würde sie mir vollkommen gewährt, so wäre das jenes Leben, das dieses hier niemals sein (kann und) wird." [16]

Im Herbst des Bekehrungsjahres 386 zog sich Augustin mit einer kleinen Gruppe von Freunden und Schülern für einige Wochen auf das Cassiciacum genannte Landgut seines Freundes Verecundus zurück. Die Tagesordnung, der sich die Gruppe unterzog, ähnelte der eines Klosters und einer Philosophenschule zugleich: Gebet, Askese, Lektüre und philosophische Gespräche zielten auf eine Bildung, die gewiß christlich ausgerichtet war, in der aber dennoch der Platonismus dominierte. In rascher Reihenfolge entstanden die ersten vier Dialoge, die alle philosophische Themen behandeln. Noch in Cassiciacum entwarf Augustin eine großangelegte Enzyklopädie [17]. Danach sollte aber nicht nur die Vermittlung des notwendigen Wissens über die einzelnen Fächer wie Grammatik, Geometrie, Musik, Dialektik usw. Aufgabe des Unterrichts sein, sondern mehr noch die Anwendung dieses Wissens für die Erkenntnis der Transzendenz. Nach Augustins eigenen Worten sollte der Lehrstoff zu dieser Enzyklopädie so ausgewählt und so dargestellt werden, daß der Lernende befähigt werde, „durch bestimmte Schritte vom Körperlichen zum Unkörperlichen zu gelangen" [18]. – Im folgenden Winter, während Augustin sich in Mailand auf den Empfang der Taufe vorbereitete, stellte er dort sämtliche Entwürfe für die einzelnen Lehrbücher fertig. Leider entstanden von der geplanten Enzyklopädie nur die verlorengegangene Grammatik und sechs der insgesamt auf zwölf Bücher konzipierten Musik. Anhand dieses Werkes De musica können wir noch deutlich sehen, wie Augustin sich den gebildeten Christen

---

[15] Zur Begegnung Augustins mit der neuplatonischen Philosophie siehe meine Dissertation, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus (Würzburg 1969) 127–140. Dort auch weitere Literatur zu dieser Frage.

[16] Confessiones X, 20, 65. Zur Interpretation dieser Stelle siehe meinen Aufsatz, Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung, 39 f., in: Augustiniana 24 (1974) 21–74.

[17] Vgl. De ordine II, 19, 51.

[18] Retractationes I, 6.

vorstellte. Denn nach dem formalen Aufbau dieser Bücher darf man vermuten, daß er wahrscheinlich alle übrigen Disziplinen ähnlich abzufassen gedachte. Die ersten fünf behandeln den an und für sich trockenen Stoff über Metrik und Rhythmus gründlich und sorgfältig. Im sechsten jedoch, das er – allerdings bereits nach Afrika zurückgekehrt – in der von ihm gegründeten klösterlichen Umgebung seiner Heimatstadt Thagaste niederschrieb, wird sodann gezeigt, wie der durch Musik Gebildete mit Hilfe seines Wissens in den Genuß der Gotteserkenntnis kommen sollte[19]. – Nun muß man wissen, daß Augustin sich in Thagaste mit der ihm eigenen Verve dem Studium der Heiligen Schrift widmete. Das brachte gewiß keine Abwertung der Disziplinen mit sich, wohl aber eine Akzentverschiebung innerhalb des Bildungsprogramms, zu dem nun auch die Kenntnis der Bibel und der Umgang mit biblischen Texten gehörte. Augustin erfaßte sehr rasch, daß diese Texte von der zentralen Botschaft der Evangelien her gelesen uns zu nichts anderem erziehen wollen als zur caritas, zur Gottes- und Nächstenliebe. Mit einer Selbstverständlichkeit sondergleichen ging er deshalb auch daran, das Studium der caritas dem der veritas gleichzustellen. Von nun an ist es nicht mehr Sache der ratio, des Intellektes allein, alles auf Gott hin auszurichten, „dilectionis virtute inferiora ordinat“ [20] heißt es jetzt – kraft der Liebe wird der Gebildete befähigt, das Niedere zu ordnen. Stand in den Frühschriften das Aufspüren des Vernünftigen am veränderlich Seienden im Vordergrund des geistigen Interesses Augustins, so sieht er dank des Bibelstudiums in allem Veränderlichen mehr und mehr die Schöpfung Gottes. Diese ist als solche Gegenstand der göttlichen Vorsehung, und das will sagen, Gegenstand seiner Liebe und deshalb auch in ihrer Art schön. – Freilich, die platonisch philosophischen Fundamente bleiben. Denn was den Menschen vor dem Tier auszeichnet, ist die Befähigung zwischen den Dingen, die vergehen, und jenen, die bleiben, differenzieren zu können. Die Perfektion in dieser Fähigkeit ist nach wie vor der Maßstab der Bildung, der eruditio. Diese meint nicht einfach das Anhäufen von Wissen, sondern das Beziehen der Dinge auf Gott – um mit Augustin zu reden: „scire quo quidque referendum sit.“ [21] In solcher Sicht will Augustin die Disziplinen behandelt wissen. Es sollte den Gebildeten seiner Zeit, die Bildung um der Bildung wie Kunst um der Kunst willen trieben, und sich daraus ein Höchstmaß an Genuß erhofften, gezeigt werden, daß Wissen letztlich nur dann befriedigt, wenn es zur Erkenntnis dessen führt, der – so würden wir heute sagen – die Antwort auf die Frage nach dem Sinn geben kann, weil er nach Augustins Auffassung der Sinn allen Seins, d. h. Gott ist.

Augustin war es nach seiner Rückkehr aus Italien nur zwei bis drei Jahre lang vergönnt, ein mit biblischen und philosophisch-literarischen Studien ausgefülltes monastisches Leben in Thagaste zu führen. Im Jahre 391 wurde er anläßlich einer Reise nach Hippo überraschend zum Priester geweiht und vier Jahre darauf zum bischöflichen Koadjutor ordiniert. Sobald er i. J. 396 die Leitung der Diözese übernahm, ging er, wie schon erwähnt, unverzüglich an die Abfassung seiner geistesgeschichtlich so bedeutsamen Schrift De doctrina christiana. – Zweifelsohne war diese Schrift zunächst als ein Handbuch der Exegese für den gerade um diese Zeit von den afrikanischen Kirchenleitungen mit neuen Predigtkompetenzen ausgestatteten Klerus bestimmt [22]. Trotzdem wird man von seinem Inhalt her sagen müssen, daß er den Rahmen eines exegetischen Handbuches sprengt. Sein Verfasser

[19] Dazu im einzelnen meine Studie, Die Zeichen ... 248–253.

[20] De musica VI, 14, 46.

[21] De diversis quaestionibus LXXXIII, quaestio 30.

[22] So: *E. Portalié*, Augustin, Sp. 2300, Artikel in: DThC 1 (1909) Sp. 2268–2472; *F. X. Eggersdorfer*, Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung (Freiburg i. Br. 1907) 139 u. *E. Hill*, De Doctrina Christiana: A Suggestion, S. 446, in: StPatr 6, Texte und Untersuchungen 81 (1962) 443–446.

wendet sich nämlich gerade in dem Teil, in dem er sich mit dem antiken Bildungsgut kritisch auseinandersetzt, nicht an den Klerus, sondern an die studierende Jugend [23]. Daneben zielte aber De doctrina christiana zugleich auch auf eine Abrechnung mit jenen bildungsfeindlichen Strömungen innerhalb des Christentums, an denen die Kirche Afrikas seit Tertullian und schon vorher nie arm war. Im Vorwort zu dieser Schrift wendet sich Augustinus unter anderem auch an gewisse Charismatiker [24], die sich bei der Lektüre der Heiligen Schrift einer unmittelbaren, gottgeschenkten Einsicht rühmten und den Wert des Studiums als Bedingung für ein besseres Verstehen der biblischen Texte apodiktisch in Frage stellten. – Die Frontstellung des für die Entfaltung der christlichen Lehre verantwortlichen Bischofs war somit eine doppelte: Auf der einen Seite galt es, die Verfechter eines heidnisch-antiken Bildungsideals, die der christlichen Lehre überhaupt keine positive erzieherische und kulturelle Funktion innerhalb der Gesellschaft zutrauten, in die Schranken zu weisen, auf der anderen Seite sollten die religiösen Schwärmer und die Parteigänger des Irrationalen zu einem gründlichen Studium der Wissenschaften bewegt werden.

Was den Wissenschaftsbegriff Augustins betrifft, so ist abermals zu sehen, was diesen vor allem auszeichnet, nämlich seine transzendentale Begründung. Gleich im ersten der vier Bücher umfassenden Schrift [25] wird der gesamte Wissensstoff in zwei Teile, in Sachen und in Zeichen aufgeteilt [26]. Von den Sachen wieder wird ganz im Sinne der Platoniker gesagt, die einen seien veränderlich, die anderen unveränderlich. Augustin geht es natürlich um das Wissen der Dinge in der Transzendenz. Ihre Kenntnis ist Ziel auch des christlichen Unterrichtes. Nur zählt jetzt zu den veränderlichen Dingen der gesamte Komplex der in der Geschichte sich abspielenden Offenbarung. Die Gotteserkenntnis über die Zeichenhaftigkeit der über sich hinausweisenden Dinge wird sozusagen um die Erkenntnis der Zeichenhaftigkeit der heilsgeschichtlichen Ereignisse angereichert. D. h. sämtliche Ereignisse, von denen in der Bibel die Rede ist, gehören so zum Stoff der in dieser Welt sich abspielenden Geschichte, daß sie neben der Erkenntnis ihrer geschichtlichen Bedingtheit zugleich noch einen Erkenntnisüberschuß aufweisen, der ausschließlich auf die Offenbarung Gottes zielt. Dieser Erkenntnisüberschuß liegt nach Augustin eben im Zeichencharakter der heilsgeschichtlichen Ereignisse. Von da her vermag auch der Kirchenvater die einzelnen Teile des Stoffes der Heilsgeschichte sacramenta (das sind heilige Zeichen [27]) zu nennen, weil diese die Aufmerksamkeit des Bibellesers so auf sich ziehen, daß sie zugleich auf den verweisen, der sie zum Zwecke der Offenbarung seiner selbst gleichsam inszenierte, d. h. in die Szene setzte. Das Studium dieser heilsgeschichtlichen Zeichen, das will sagen der biblischen Texte, steht im Vordergrund des Bildungsprogramms, das Augustin mit seiner epochalen Schrift De doctrina christiana definitiv ausarbeitete. Weil allerdings der biblische Stoff prinzipiell auch Stoff der Geschichte und der Welt ist, für dessen theoretisches Erfassen der in der Antike geltende Wissenschaftszyklus zuständig war, unterstrich deshalb der gelehrte Bischof die Notwendigkeit des Studiums ebendieser Wissenschaften mit allen ihm zur Verfügung stehenden Argumenten. – Freilich warnte

---

[23] De doctrina christiana II, 39, 58.

[24] Siehe Anm. 8.

[25] Allerdings ist ein Teil des III. und das ganze IV. Buch erst in den Jahren 426/27 vollendet worden. Zur Datierung siehe im einzelnen meine Habilitationsschrift, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins, II. Tl.: Die antimanichäische Epoche (Würzburg 1974) 88 f.

[26] „Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discuntur." De doctrina christiana I, 2, 2. Zur weiteren Distinktion: Die Zeichen ... II. Tl., 97–104.

[27] Über die Verweisungsfunktion der Heilsgeschichte und deren platonisch-ontologische „Umrahmung": Die Zeichen ... II. Tl., 172–198.

auch Augustin vor einem Wissenschaftsbetrieb, der die Fundamente und die Ziele nicht genügend mitreflektierte. Ein Studium, das lediglich der Sammlung von Wissen dient, wird von ihm lapidar curiositas, Neugierde, genannt[28]. Wissenschaftliche Bildung besitzt keinen Selbstwert, das zu betonen, wird Augustin nicht müde. Wo immer ein Gelehrter sich dem Stoff allein zuwendet, als wäre dieser für sich da, dort gebiert die Wissenschaft den Hochmut, der die Menschheit auf die Dauer ins Verderben führt. Augustin beruft sich dabei auf 1 Kor 8,1: „Wissen bläht auf, Liebe aber erbaut." Ohne die Liebe entartet Wissen zur Dämonie. In einer Predigt zum Johannesevangelium sagte der Bischof: „Füge dem Wissen die Liebe hinzu und es wird nützlich werden das Wissen, nicht durch sich selbst, sondern durch die Liebe."[29]

Ziehen wir ein Resümee und versuchen wir abschließend die wichtigsten Impulse aus der Lehre Augustins über die Fundamente und die Ziele christlicher Gelehrsamkeit für die Gegenwart in den Blick zu bekommen. Das Imponierendste an Augustins Auffassung von der christlichen Gelehrsamkeit ist zweifelsohne deren Geschlossenheit. Es gibt da bei der Beantwortung jener Fragen, die aufs Ganze des Menschseins gehen, keine Trennung von Wissen und Glauben in dem Sinn, als könnte die Wissenschaft zu anderen Ergebnissen kommen als die Offenbarungslehre. Der Kirchenvater kennt noch nicht jenes in der Neuzeit entwickelte Forschungsprinzip, wonach der Wissenschaftler sich seinem Stoff so zuzuwenden hätte, als ob es Gott nicht gäbe[30]. Der Stoff jeglicher Forschung ist stets ein Teil der Schöpfung. D. h. wann und wo immer der Gelehrte Wahres an diesem Stoff erkennt, entdeckt er zugleich Spuren der Wahrheit, die für Augustin Gott ist, und an dem das entdeckte Wahre seinsmäßig Anteil hat.

Nun soll nicht verschwiegen werden, daß man Augustin u. a. auch die Verkümmerung der Naturwissenschaften während des ganzen Mittelalters anlastet. Weil er die Beschäftigung mit den Wissenschaften der mit der Bibel hintansetzte, so sagt man, habe er das natürliche Streben des Menschen nach Erkenntnis der Natur, zu der immer auch ein Stück theoretische Neugierde gehört, unterbunden oder zumindest eingeengt. Erst als in der Neuzeit dann der Prozeß der Emanzipation zunächst der Natur-, dann auch der Geisteswissenschaften aus dem kirchlich gebundenen Wissenschaftsverständnis einsetzte, habe bei den emanzipierten Fächern sofort auch der Erkenntnisfortschritt eingesetzt. Solange das kirchliche Lehramt sich aufgrund der überragenden Autorität Augustins gegen eine Revision ihrer Blockade den Wissenschaften gegenüber sperrte, kultivierte sie in ihren eigenen Reihen eine die Wirklichkeit nicht mehr wahrnehmen wollende Ignoranz. Die Beschwörung eines Bildungsdefizits innerhalb der katholischen Kirche in den fünfziger und am Anfang der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts liegt ja noch nicht so weit zurück. – Diese Kritik trifft Augustin insofern, als er den Primat in der Erkenntnisvermittlung tatsächlich der Offenbarungslehre zusprach. Denn daraus zogen allerdings nicht er, sondern manche der Epigonen, welche mit dem Wissen ihrer Zeit nicht mehr so souverän wie er umzugehen verstanden, den verhängnisvollen Schluß, wissenschaftliche Bildung entspringe samt und sonders der Neugierde, und die Kirche müsse die so Gebildeten an die Kandare nehmen. Beschäftigt man sich allerdings ein wenig näher gerade mit jenen Schriften, in

---

[28] Siehe dazu den Brief Augustins an Dioskur, epistula 118 und *R. Lorenz*, Die Wissenschaftslehre Augustins, 244–246.

[29] In Johannem, tractatus 27, 5.

[30] Bekanntlich hatte Hugo Grotius, der Autor des Satzes: „... etsi deus non daretur" dieses Prinzip noch nicht atheistisch verstanden. Zur Interpretation siehe *H. R. Schlette*, Antwort der frühen Neuzeit, S. 156, im Sammelband, Wer ist das eigentlich, Gott? Hrsg. H. J. Schultz (München 1969) 153–164.

denen Augustin biblische Texte auslegt, so staunt man darüber, in welcher Dichte, aber auch mit welcher Aufgeschlossenheit er das Wissen seiner Zeit gewiß kritisch zu Rate zog, um in den Sinn der Texte tiefer eindringen zu können. Auf unsere Gegenwart übertragen bedeutet das: Der gebildete Christ orientiert sich bei der Suche nach Antwort auf jene Fragen, die auf das Ganze des Menschseins gehen, primär an der Lehre der Offenbarung in der Weise, daß er sich nicht scheut, die Offenbarungstexte vom Wissen unserer Zeit her zu befragen. D. h. er strebt danach, das Wissen der Zeit in die Lehre der Offenbarung mit einzubringen, um weiterführende Antworten zu erhalten.

Folgendes ist in diesem Zusammenhang ebenfalls noch erwägenswert: Gerade in bezug auf unsere Zeit gilt es zu fragen, ob wir mit dem Wissen allein nicht immer mehr in eine Sackgasse geraten. Heute, da die Desillusion hinsichtlich einer Heilserwartung seitens der Wissenschaften auch die breiten Schichten der Gesellschaft ergreift und der Mensch angesichts des kaum mehr überschaubaren und registrierbaren Wissens sich wieder aufmacht auf die Suche nach dem Sinn, kann ein zweckgebundenes, religiöses Bildungsprogramm wie das Augustins eine echte Lebenshilfe bedeuten. Denn wenn Augustin, wie gezeigt, die Wissenschaften zwar der Offenbarungslehre unterordnete, den Sinn und Zweck der Offenbarung selbst jedoch in der Anleitung zur Gottes- und Nächstenliebe erblickte, dann dürften an einem solchen Bildungsprogramm sich Orientierende kaum „zerstörend in das Gefüge der Weltordnung“ [31] oder der menschlichen Gesellschaft eingreifen. Ins Positive gewendet heißt das: Der nicht allein vom Intellekt, sondern auch vom Herzen her gebildete Christ – und darin kulminiert das augustinisch-christliche Bildungsideal – wird es auch verstehen, mit dem Wissen selektiv umzugehen. So wichtig Wissen in unserer technisch hochentwickelten Zivilisation auch sein mag, nicht die Menge des Wissens macht den Gebildeten, sondern deren Tiefe – im Sinne Augustins: die Verankerung des Wissens in Gott. Ein gewisser Verzicht auf die Menge zugunsten der Tiefe, das ist es, was heute mehr denn je notwendig, weil Not wendend zu sein scheint.

Noch als Mönch in Thagaste schrieb Augustin ein Buch „Über die wahre Religion“. Darin steht der vielzitierte Satz, der sein Bildungsideal mit am treffendsten zum Ausdruck bringt: „Gehe nicht nach außen, in dich selbst kehre zurück; denn im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur als wandelbar gefunden hast, übersteige auch dich selbst.“ [32] Man darf diesen Satz nicht so verstehen, als hätte sein Verfasser die sozialen Bezüge der Religion nicht gesehen. So verstanden wäre er gewiß nicht christlich. Der Satz besagt vielmehr, daß mit dem Beginn und der zunehmenden Tiefe der Gotteserkenntnis und der Gottesliebe – das ist mit dem „Sich-selbst-Übersteigen“ gemeint – der Mensch erst befähigt wird, sich seinen Mitmenschen und auch den Dingen dieser Welt gegenüber richtig zu verhalten, oder um mit Augustin zu sprechen: alles auf Gott hin zu ordnen.

---

[31] Siehe die weiteren suggestiven Einwände von *R. Lorenz* gegen H. I. Marrous Kritik an dem Wissenschaftsbegriff Augustins, in der schon erwähnten Studie von Lorenz, 250 f.

[32] De vera religione 39, 72.

Besprechungen

Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, herausgegeben, übersetzt, mit kritischen Anmerkungen versehen von *Herwig Görgemanns* u. *Heinrich Karpp* (Texte zur Forschung Bd 24). 8° (X u. 880 S.) Darmstadt 1976, Wissenschaftl. Buchges.

Der Zufall will es, daß Origenes, De Principiis, 1976 gleich zweimal auf der Liste der Neuerscheinungen steht: als erste französische Übersetzung überhaupt (Origène, Traité des Principes/Peri Archon, Introduction et Traduction par Marguérite Harl, Gilles Dorival, Alain Le Baulluec, Etudes Augustiniennes (311 S., jedoch ohne Kommentar, lediglich durch kurze Zwischentitel aufgeschlossen), und als erste deutsche Gesamtübertragung seit 1835. (Eine engl. Übers. liegt seit 1936 aus der Feder von G. W. Butterworth vor, sie ist wiederabgedruckt, mit einem Vorwort von H. de Lubac versehen, in ‚Harper Torchbooks' [New York 1966]; eine ital. Übers. hat M. Simonetti in der Reihe ‚Classici delle Religione' geschaffen: I Principi di Origene [Turin, 605 S.] mit sehr ausführlichen Fußnoten und einer gründlichen Einführung.)

Was hier von den beiden deutschen Herausgebern in fast englisch anmutendem Understatement als editio minor der Koetschauschen editio maior bescheiden an die Seite gesetzt und eher für den Studenten und theologisch Interessierten als für den Fachwissenschaftler bestimmt sein soll (zumindest was die Einleitung angeht), hat alle Aussicht, auch von letzteren in Zukunft der älteren Schwester vorgezogen zu werden. Jedenfalls wird der wissenschaftlich mit ‚De Principiis' Befaßte auf die große Zahl von Vorzügen der neuen Ausgabe nicht leicht verzichten wollen. — Zunächst was den Rufinschen Text angeht: man hat ihn jetzt wieder unzerstückelt und ohne Unterbrechung als den eigentlichen edierten Text vor sich. Die Herausgeber haben sich also entschieden von Koetschaus Grundsatz abgekehrt, überall dort, wo sich Fragmente vorfinden und einordnen lassen, diesen den Vorzug vor der Rufinschen Übersetzung zu geben. Die Fragmente und Testimonien, die von Koetschau in den Rufinschen Text eingefügt wurden, sind ausnahmslos in den Apparat verwiesen. Nur an einer Stelle erscheint nicht der Rufinsche Text als „Urtext": im 4. Buch muß er dem griechischen, in der Philokalie überlieferten Original weichen; so erscheint er in kleinerem Zeilenabstand unter dem griechischen Original. Die vorliegende Ausgabe geht für den Rufinustext übrigens von der von Koetschau geschaffenen handschriftlichen Grundlage aus unter Hinzunahme einer einzigen Handschrift, des Guelferbytanus 4141 aus dem 10. Jh. — Von den beiden Apparaten wurde der erste, inhaltliche, im Vergleich zu Koetschau erheblich reduziert. Nur Testimonien, die eine erkennbare Beziehung zum Text haben, wurden belassen. Die Schriftverweise erscheinen nicht mehr im Apparat, sondern innerhalb der dt. Übers. in Klammern. Der textkritische Apparat ist zweigeteilt. Auf der Textseite selber sind die im Vergleich zu Koetschau etwas reduzierten Varianten angeführt, in einem ‚kritischen Anhang' (S. 832—850) werden die Abweichungen von Koetschau, soweit nötig, begründet. Die Zweiteilung des textkritischen Apparates trägt ohne Zweifel zu einer größeren Übersichtlichkeit und Entlastung der Textseite bei. Die Randzählung nach Seiten und Zeilen der Koetschauschen Ausgabe ermöglicht raschen Rekurs auf den umfangreicheren Apparat bei Koetschau. Für die Gestaltung der dt. Übers. haben sich die Herausgeber eine sehr interessante Lösung einfallen lassen. Koetschau hat bekanntlich versucht, den Rufinschen Text selber möglichst nahe an das griechische Original heranzuführen und war damit bei der Kritik auf beträchtliche Ablehnung gestoßen. Diesen an sich lobenswerten Versuch, den Rufinus-Text auf das griechische Original hin durchsichtig zu machen, unternehmen die Herausgeber dieser Ausgabe nicht auf der Rufinus-Textseite, sondern auf der Seite der deutschen Übersetzung. Hier sind also, durch kurze Siglen am Rande kenntlich gemacht, die verschiedenen auf der Rufinus-Textseite im ersten Apparat notierten Testimonien in dt. Übers. eingefügt. M. a. W. nicht der Rufinsche Text ist durch-

gehend übersetzt, sondern ein Mosaik von Texten, von denen man insgesamt annimmt, daß sie dem griechischen Original näher sind als der Rufinsche Text allein. Die ausgefallenen Passagen der Übersetzung des Rufinus-Textes erscheinen konsequent in der Anmerkung, so daß man auf den zwei Seiten jeweils alles beieinander hat: im Original und in der deutschen Übersetzung. — Im Apparat der Übersetzungsseite erscheint sodann nach den gelegentlichen Übersetzungen von Rufinus-Passagen ein inhaltlicher Kommentar. Derselbe ist knapper als in der italienischen Übertragung von De Principiis von Simonetti; der Akzent liegt hier nicht auf der theologischen Vorgeschichte der jeweils kommentierten Begriffe und Texte, sondern auf den zugrunde liegenden philosophischen Denkmodellen. Besonders dankbar ist sicher auch der Fachmann und Origenesspezialist für die mit großer Kennerschaft angemerkte Literatur. Hier gehen die Herausgeber nicht unerheblich über Simonetti hinaus, etwa wenn sie den von S. nicht erkannten Hintergrund von II, 11, 1 richtig als die Theorie der drei Lebensformen bestimmen und dazu auf Aristoteles, Nikomachische Ethik I, 3 verweisen, außerdem auf eine entsprechende Studie von W. Jaeger aufmerksam machen. Die Übersetzung selbst, immer nach dem Grundsatz, den deutschen Text möglichst nah über Rufinus hinaus an das vermutete griechische Original hinzuführen, strafft immer wieder den Rufinschen Text, der ja bekanntlich bisweilen nicht mehr als eine Paraphrase des Originals bietet. Das Deutsch ist wohltuend klar und vermeidet, wo immer möglich, von Rufinus selbst wohl absichtlich eingeführte Unschärfen. Bestimmte Wendungen, die Rufinus durch zwei Wörter überträgt, werden grundsätzlich durch ein deutsches Wort wiedergegeben, so z. B. verbum vel ratio durch ‚Wort' oder ‚Logos'. In den Anmerkungen waren die Herausgeber bemüht, bei kontroversen Fragen „auf die verschiedenen vertretenen Ansichten hinzuweisen, statt eine feste Lösung anzubieten". Das gleiche Ziel verfolgten sie offensichtlich in der hervorragenden Einleitung (Das Leben des Origenes, die Schrift ‚De Principiis', der Systementwurf, Exegese und Hermeneutik, Nachleben des Origenes, die Überlieferung der Schrift ‚De Principiis', die Anlage unserer Ausgabe): eine in der deutschen Origenesliteratur selten anzutreffende, nuancierte, zurückhaltende, die Forschungsergebnisse von Nachbarländern berücksichtigende Darstellung. Schwerlich wird man sonstwo auf so wenig Raum (ca. 31 S.) so viel Treffendes über den großen Alexandriner, an dem sich die Geister immer schon schieden, finden. — Ein für die frühchristliche Geistes- und Dogmengeschichte so wichtiger Quellentext wie De Principiis muß, wenn er seine Funktionen erfüllen soll, nämlich schnell präzise Information auf bestimmte Fragen zu liefern, als griffiges Arbeitsinstrument eingerichtet sein. Auch dies ist vorliegende Ausgabe in hohem Maße, ist sie doch mit 3 Registern ausgestattet: einem Verzeichnis der Bibelstellen, einem Verzeichnis der außerbiblischen Autoren (getrennt nach sicheren Zitaten und wahrscheinlichen Quellen), schließlich einem Sachregister, d. h. einer Zusammenstellung von Themen und Motiven des Werkes. Ist auch bei einigen Themen der griechische bzw. lateinische Begriff in Klammern beigefügt, z. B. bei ‚Bewegung' ‚kinesis', motus, so handelt es sich doch nicht um einen Begriffsindex im eigentlichen Sinn des Wortes. Zum Auffinden bestimmter Begriffe des Originals ist man also nach wie vor auf Koetschau angewiesen. Einige der in diesem ‚Sachregister' angeführten Themen sind breit ausgefächert, z. B. ‚Gott': Schöpfer, gerecht, körperlos, Feuer, Licht, Geist, unerkennbar, Vater des Sohnes, ungeworden, Gottes Kraft, will das Gute, Gottes Macht, Herrlichkeit, Güte, Vater des Alls, verleiht das Sein, der Seiende, wohltätig, erfüllt die Welt, sichtbar oder unsichtbar?, ohne Affekte, hat eine Seele?, Macht begrenzt, Arzt der Seelen, beeinträchtigt die menschliche Willensfreiheit nicht, Allwissenheit, Vorherwissen, gibt die Vollendung, Ewigkeit, umfaßt alles. Ähnlich sind reich gegliedert: Christus, Erkenntnis, Heiliger Geist, Mensch, Seele, Vernunftwesen, Welt usw. — Zu erwähnen sind ferner 3 Appendices, ein erster im Anschluß an I, 7: „Sonstige Berichte über die Lehre des Origenes von Sonne, Mond und Sternen." Es handelt sich dabei um 6 Texte, die sich auf das Thema zu Kap. 7 beziehen, aber schwer an bestimmter Stelle im Apparat eingeordnet werden können (sie stehen bei Koetschau z. T. gekürzt im Apparat). Der zweite und dritte Appendix enthält die 9 Anathematismen von 543 und die 15 Anathematismen von 553 im griechischen Urtext und in dt. Übers. nach der Ausgabe von Schwartz und Straub in ACO III bzw. IV, 1. Koetschau hatte bekanntlich angenommen, daß diese Texte unmittelbar aus De Principiis stammen und sie des-

wegen zur Rekonstruktion beigezogen und in den Rufinschen Text eingefügt. Die ‚Verbannung' dieser Anathematismen aus dem corpus des Textes in Appendices trägt den Arbeiten von Diekamp Rechnung, der sie ins 6. Jh. verweist, bzw. Guillaumont, der einige von ihnen im Werk des Evagrius Ponticus identifiziert hat. Es ist deutlich: Hier wie an anderen Stellen kommt in der Textgestaltung, Textdarbietung und Kommentierung ein gewandeltes Origenesverständnis zum Ausdruck. Der Unterscheidung von Origenes und Origenismus wird Rechnung getragen. Die Herausgeber haben sich behutsam und ohne Polemik von einer gewissen Tendenz vor allem deutscher Origenesinterpretation abgesetzt und mit der gebotenen Vorsicht und Nuancierung gesicherte Ergebnisse ausländischer, vornehmlich französischer Forschungsarbeit rezipiert. In diesem Sinne ist z. B. eine Anmerkung wie die folgende (zu II, 10, 8) bezeichnend: „Einige Zeugnisse sprechen davon, daß Origenes die Ewigkeit der Höllenstrafe bestritten habe. Dies ist ein Hauptpunkt der Apokatastasis-Lehre. Es ist möglich, daß diese Lehre an der vorliegenden Stelle vorgetragen war und daß Rufinus diesen Abschnitt ausgelassen hat (so Koetschau); einen Beweis dafür gibt es allerdings nicht." Entsprechend heißt es in der Einleitung zum Verhältnis Christentum/griechisches Denken: „Indem Origenes am christlichen Schöpferglauben festhielt und die Welt nicht als notwendige Ausstrahlung aus einem höheren Sein, sondern von der Freiheit Gottes und der Geister her begriff, schuf er ein System, das mit der Gnosis und dem Neuplatonismus zwar verwandt, aber von beiden doch charakteristisch verschieden ist. Man muß die christliche Grundlage seiner Synthese auch deshalb ernstnehmen, weil der Denker Origenes ein persönliches Verhältnis des Glaubens und der Liebe zu Gott und zu Jesus besitzt, das allerdings in anderen Schriften deutlicher zu Wort kommt als in ‚Peri archon'. Der philosophische Theologe war auch kirchlicher Prediger, Missionar und Märtyrer. Er beabsichtigte nicht, die kirchliche Lehre dem griechischen und gnostischen Denken anzupassen, um sie zeitgemäß zu machen; wohl aber wollte er sie als der denkende Grieche, der er war, begreifen" (20). Der Autor dieses Zitats aus der Einleitung ist *Heinrich Karpp*. Aus seiner Feder stammt die Einleitung außer den Abschnitten über die Textüberlieferung und die Anlage der Ausgabe, ferner die Übersetzung und Erläuterung von Buch IV und das Literaturverzeichnis. Für das übrige zeichnet verantwortlich *Herwig Görgemanns*. Bei der Planung und ersten Vorbereitung war außerdem *Heinrich Kraft* maßgeblich beteiligt. Daß die Herausgeber „in ständigem gegenseitigem Austausch" gearbeitet haben, wie das Vorwort versichert, merkt man dem Ergebnis an: es ist ein Werk wie aus einem Guß entstanden. Das hervorragende Erzeugnis deutscher patristischer Forschung wird sich ohne Zweifel neben der von Crouzel und Simonetti für die nächsten Jahre in den Sources Chrétiennes angekündigten Neuausgabe, Übersetzung und Kommentierung von De Principiis behaupten können. H.-J. Sieben, S. J.

Wermelinger, Otto, *Rom und Pelagius*. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411—432 (Päpste und Papsttum Bd VII). Gr. 8° (VIII u. 340 S.) Stuttgart 1975, Hiersemann.

Die zentrale Frage vorliegender Studie — oder zumindest ihr Ausgangspunkt — ist nach Auskunft der Einleitung die genauere Bestimmung der Erbsündenlehre der Tractoria, des ‚Weltzirkularschreibens' also, durch das Papst Zosimus im Juni 418 die von ihm im vorausgegangenen Herbst gerade rehabilitierten beiden Theologen Caelestius und Pelagius endgültig verurteilte. Deckt sich die päpstliche Verurteilung, soweit sie eine positive Lehre enthält, vollständig mit der afrikanischen Erbsündenlehre, wie sie vor allem in den Kanones des karthagischen Konzils vom 1. Mai 418 zum Ausdruck kommt?Insonderheit lehrt Zosimus die tradux peccati? Nennt er die Folge der Sünde Adams in seinen Nachkommen Sünde? Die Antwort läßt sich nur geben, wenn die Frage in größere Zusammenhänge gestellt wird, letztlich und endlich läßt sie sich nach Auffassung des Verf. nur innerhalb einer Gesamtdarstellung des pelagianischen Streites geben. Der nächstgrößere Zusammenhang ist, wie der Untertitel der Studie andeutet, die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit überhaupt. Konkret dreht es sich um die Antwortschreiben Innozenz I. vom 27. Januar 417 auf zwei offizielle Schreiben (Konzil von Karthago und Mileve vom Frühsommer 416) und einen Privatbrief einflußreicher afrikanischer

Theologen. Zur römischen Position gehört zweitens, Zosimus, Ep 2 (Coll. Avell. 45), der für die Afrikaner so enttäuschende und für die Autorität des römischen Stuhles so kompromittierende Freispruch des Pelagius und Caelestius vom Spätsommer 417, drittens die Antwort des Zosimus vom 21. März 418 (Ep 12, Coll. Avell. 50) auf mehrere afrikanische Stellungnahmen, die nur 3 Monate vor dem völligen Umschwenken der Tractoria noch jede Konzession gegenüber den Afrikanern vermissen läßt; viertens untersucht W. die römische Position bei den Nachfolgern des Zosimus, Bonifaz (418—422) und Caelestin (422—432). Nimmt man den Untertitel „Römische Position" im engeren Sinn von päpstliche Lehre über Erbsünde und Gnade, so liegen die Schwerpunkte der Untersuchung in Kapiteln wie „Der Gnadenbegriff des Innozenz" (128—130), „Zosimus und die tradux peccati" (214—218) usw. W. versteht den Begriff aber wohl im weiteren Sinn, er bezeichnet neben der päpstlichen Gnaden- und Erbsündenlehre auch das Amtsverständnis der betreffenden Päpste und die sich daraus ergebende konkrete Politik. So stellt er die mit dem Pelagianismus befaßten Papstbriefe in den größeren Zusammenhang der päpstlichen Primatspolitik des beginnenden 5. Jahrhunderts: „Die Antwortschreiben an Afrika als Sonderfall der innozenzschen Interventionspolitik" (117—126).

Die Quellen zeigen eindeutig: Die Initiative bei der Verurteilung des Pelagius kommt nicht von Rom, sondern von Afrika. Rom agiert nicht, Rom reagiert nur. Für den Verf. bedeutet dies: Er muß die auf Rom einwirkenden Kräfte und Ereignisse in der notwendigen Ausführlichkeit zur Darstellung bringen. Er tut es zunächst im ersten und zweiten Teil der Studie: Die Verhandlungen mit Caelestius in Karthago im Spätherbst 411 und erste Reaktionen Augustins; der Freispruch des Pelagius auf dem Konzil von Diospolis im Jahre 415 (4—87). Erst im 3. und 4. Tl. (Die Verhandlungen des afrikanischen Episkopats mit Innozenz von Rom in den Jahren 416/7; von der Rehabilitierung des Pelagius und Caelestius bis zur dreifachen Verurteilung der Häresie und ihrer Urheber in den Jahren 417/8) verlagert sich der Schauplatz wenigstens teilweise nach Rom. Auch der 5. Tl. (Die Interpretation der römischen Verurteilung durch Gegner und Anhänger der Erbsündenlehre) zeigt auf seine Weise noch einmal, wo die treibenden Kräfte in diesem Streit liegen. W. geht hier außer auf Bonifaz und Caelestin auf einige Anhänger des Pelagius in Aquileja, auf Julian von Aeclanum und vor allem auf die schlechthin entscheidende Figur der Auseinandersetzung, Augustinus, ein (Die Beurteilung der römischen Position durch Augustinus und sein abschließendes Verdikt über die pelagianische Häresie). Überblickt man insgesamt Augustins Rolle im pelagianischen Streit und die ihm gewidmeten Seiten der Untersuchung, so fragt man sich, ob sein Name nicht in den Titel oder Untertitel gehört hätte.

Das Verdienst der Arbeit besteht ohne Zweifel in der Einzelanalyse der Elemente und der minuziösen Verknüpfung der einzelnen Fäden dieses geographisch und inhaltlich/theologisch so weitgespannten Konfliktfeldes. So findet der Leser praktisch alle Dokumente sorgfältig kommentiert und ausgewertet (das reiche antipellagianische Schrifttum des Augustinus, die Schriften der übrigen Kontrahenten wie Rufinus der Syrer, Hieronymus, Orosius, Heros von Arl, Lazarus von Aix, Julian von Aeclanum usw., Konzilskanones wie die 9 mit der Erbsünde befaßten des Konzils vom 1. Mai 418 in Karthago, S. 165—194). Verlorene Dokumente sind so gut wie möglich rekonstruiert, so die Tractoria des Zosimus und das Volumen des Konzils von Karthago vom Herbst/Winter 417/8. Die theologischen Hintergründe werden ausgeleuchtet, so bei Julian von Aeclanum. Auf den soziologischen Kontext wird hier und da eingegangen, so bei der Entstehung des Streites: Die ganze pelagianische Kontroverse wird durch Flüchtlinge ausgelöst, die nach Bedrängung Roms durch Alarich nach Afrika geflohen waren und die neuen Ideen mitbrachten. Auf persönliche Rivalitäten (Hieronymus/Pelagius und Augustinus/Pelagius) und politische Freundschaften (Zosimus und Heros/Patroclus) kommt W. ebenfalls zu sprechen. —

Mit besonderem Interesse liest man natürlich, was W. zu den beiden obengenannten Aspekten der „theologischen Position" der römischen Päpste ausführt. Was den ersten Aspekt, die Lehrmeinung speziell in der Frage der tradux peccati angeht, so rückt der Verf. deutlich von E. Floëris Position ab. Dieser hatte 1954 die für die Verfechter der römischen Lehrautorität überaus peinliche Volte Face des Zosimus durch die klassische Distinktion zwischen Lehre und Disziplin zu entdramatisieren versucht. Die Tractoria lehre nicht die tradux peccati, übernehme also nicht die

Lehre des afrikanischen Konzils vom Mai 418, bleibe somit lehrmäßig ganz auf der Linie des Vorgängers Innozenz und stelle deswegen keinen Bruch mit der römischen Lehrtradition dar. Rehabilitierung und Verurteilung des Pelagius seien disziplinäre Akte und tangierten als solche die Lehrkontinuität des römischen Stuhles nicht. Die kaiserliche Ächtung des Pelagius im Gesetz vom 30. April 418 modifiziere nicht die Lehre, sondern nur die „attitude pratique" des Papstes. W. nuanciert: „Damit ist aber noch nicht erwiesen, ob Zosimus die *tradux peccati* wirklich abgelehnt hat. Die Argumentationsbasis ist zu gering, um derartige Schlüsse zu ziehen. Zosimus hat in den letzten Monaten seines Lebens keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß er etwaige Unschärfen seiner Aussagen nicht für propagandistische Zwecke ausnützen ließe. Er hat keine Auslegung geduldet, die eine *tradux peccati* in den Kindern als unkirchliche Lehre zurückweist und deswegen die Verurteilung des Pelagius und Caelestius als ungerechtfertigt abtut. Falls Zosimus in der Tractoria die *tradux peccati* nicht ausdrücklich gelehrt hat, würde die Verurteilung des Julian nachträglich erweisen, daß er die Elastizität seines theologischen Vokabulars mit den afrikanischen Entscheiden nicht für unvereinbar hielt" (215/6). Was den anderen Aspekt der römischen Position, die Petrus-Doktrin, angeht, so fanden wir hier u. a. nicht sehr überzeugend, was W. über Augustins Haltung gegenüber dem römischen Stuhl schreibt. Ist der Bischof von Hippo wirklich so weit von der Anerkennung eines Autoritätsvorsprungs der römischen Kirche vor anderen Kirchen entfernt, wie sein Interpret zu unterstellen scheint? Natürlich hat er recht, Augustin nicht mit K. Adam gewissermaßen im pelagianischen Streit doch noch den römischen Lehrprimat entdecken zu lassen. Aber ist zwischen dieser Sicht und der Position seiner protestantischen Gewährsmänner (Reuter, Caspar, Klinkenberg) nicht eine breite Marge, innerhalb derer Augustinus bequem angesiedelt werden kann (vgl. Marschall, Karthago und Rom)? Wenn Augustinus zur Ehrenrettung des Zosimus „jedes Mittel recht ist", geht es ihm dann wirklich nur um die Rettung eines wichtigen Gliedes seines antipelagianischen Traditionsbeweises?

Der Verf. hat seine Monographie über einen wichtigen Abschnitt der Kirchengeschichte nicht zuletzt dadurch zu einem hilfreichen Arbeitsinstrument gemacht, daß er in 5 Anhängen (Fragmente pelagianischer Gruppen in den Schriften des Augustinus zwischen 411 und 418 und erste Kurzformeln der neuen Häresie, Anklagelibell und Verhandlungsprotokoll von Diospolis, das antipelagianische Libell, Quellentexte zu den Ereignissen zwischen Afrika und Rom in den Jahren 417–418, die Tractoria des Zosimus [Fragmente]) die wichtigsten Quellentexte vereint und ein Stellenregister, ein Personen-, Orts- und Konzilienregister sowie ein Verzeichnis moderner Autoren beigefügt hat. H.-J. Sieben, S. J.

Chesnut, Roberta C., *Three Monophysite Christologies.* Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug (Oxford Theological Monographs). Gr. 8° (VIII u. 158 S.) Oxford 1976, University Press.

Die Arbeiten von *J. Lebon* haben endgültig erwiesen, daß die Christologie des syrischen Monophysitismus entgegen dem Urteil der alten Häresiologen, auch noch wiederholt von moderneren Dogmenhistorikern, kein Realmonophysitismus war, sondern nur auf dem Stehenbleiben auf dem vor-kyrillianischen und vor-chalkedonischen Gebrauch von „Natur" und „Hypostase" — im konkret-personalen Sinn genommen — beruhte. Nur bedacht auf diesen Nachweis der grundsätzlichen Orthodoxie der syrischen Monophysiten, kümmerte sich Lebon kaum darum, die Eigenheiten eines jeden einzelnen dieser Lehrer zu erheben, ebensowenig wie darum, ihre Christologie als Funktion einer tragenden Soteriologie und geistlichen Theologie zu begreifen. Die Hauptaufgabe der vorliegenden Untersuchung mußte wohl darin liegen, auf diese Arbeit der Differenzierung und Einordnung abzuzielen. Dies hat die Autorin, Professorin an der Notre Dame-Universität, gut verstanden. Ihre Oxforder Dissertation stellt einen persönlich engagierten, begabten Versuch dar, die Christologie der drei größten Schriftsteller der syrischen Monophysiten des 6. Jhs. auszugliedern und — was der Titel nicht vermuten läßt — ihre Unterschiede von der Bindung an drei verschiedenen Theorien der religiösen Erkenntnis her zu erklären.

Das Wesentliche dieser These kann wie folgt zusammengefaßt werden (vgl.

111—112 u. 141—143): Severus von Antiochien inspiriert sich an einer platonischen Epistemologie, welche die hierarchischen Seinsstufen und deren gegenseitige Beziehung aufgrund „abbildhafter Repräsentation" voraussetzt. So kann er Christus als ein „ens absolute unum et identicum" begreifen, das gleichzeitig auf zwei ontologischen Ebenen, der göttlichen und der menschlichen, existiert. Vollkommenes Abbild der Gottheit, ist Christus doch nicht weniger auch vollkommener Mensch, begabt mit einem menschlichen Willen, der in aller Freiheit seine sittlichen Entscheidungen fällt und sich existentiell engagiert. Philoxenus von Mabbug dagegen setzt die zwei Bereiche des Natürlichen und Übernatürlichen dialektisch einander gegenüber: der eine ist den Sinnen und der Vernunft zugänglich, der andere dem Glauben und der Schau vorbehalten. Indem Philoxenus in seinem System das Mysterium der Menschwerdung der Ordnung des übernatürlichen Wunders zugewiesen habe, hätte er darin die theologische Notwendigkeit des wirklichen Menschseins Christi nicht mehr begründen können, obwohl er sie aus Treue zur Tradition weiterhin behauptet hätte. Jakob von Sarug endlich ist Zeuge einer gnostizierenden Wissenslehre und Mythologie, wobei die erlösende Erkenntnis darin besteht, die Identität des Logos unter der verhüllenden Maske des Menschen Jesus zu erkennen. So wirklich letzterer auch ist, so ist er doch nur illusorischer Schein, im selben Maß und aus demselben Grund wie jede irdische Existenz, im Vergleich nämlich zum wahren und eigentlichen Sein, das der Mensch in seiner Paradieses-Heimat wiedergewinnen muß. So betrachtet R. Ch. also paradoxerweise den einzigen der drei Autoren, den die orthodoxe Überlieferung der jakobitischen Kirche streitig macht, als den, der dem Realmonophysitismus am nächsten wäre; dies, nachdem sie die severianische Christologie — sonst allgemein als Vorstufe zum Monotheletismus betrachtet – als Theologie der Seele Christi charakterisiert hat.

Das Auffällige der Ergebnisse reizt dazu, die zur Begründung herangezogene Methode samt Instrumentar einer Prüfung zu unterziehen. R. Ch. hat darin recht, daß sie in ihre eigentlich theologische Analyse die politisch-nationalen und ökonomisch-sozialen Faktoren nicht einbezogen hat, für die ein neuerer Historiker festgestellt hat, daß sie für das „Entstehen der monophysitischen Bewegung" nicht bestimmend gewesen seien (vgl. W. H. C. Frend, „The Rise of the Monophysite Movement" [Oxford 1972]). Auch das bei der Autorin zutage tretende Bestreben, in der Darstellung der severianischen und philoxenianischen Christologie den polemischen Aspekt zu übersteigen, ist in sich lobenswert, aber schon weniger leicht durchzuführen, so unentwirrbar überdeckt die Kontroverse die literarische Tätigkeit der Begründer des Monophysitismus. Sich den geschichtlichen Umständen ihres Kampfes dadurch zu entziehen, daß man ihre dogmatischen Schriften auf die möglichst abgehobenen Ebenen der Hagiographie und der Spiritualität verlegt, geht nicht ohne großes Risiko für eine korrekte Deutung ab. Dieses Risiko ist um so größer, als die Analyse der Theologie der monophysitischen Lehrer losgelöst bleibt vom beständigen Bezug auf die patristischen Quellen. Lebon hatte doch gezeigt, daß die severianische Christologie selber oft nichts anderes ist als der Widerschein der kyrillianischen Schau Christi. Darüber hinaus haben andere Forscher den Einfluß Ephräms und Evagrius' auf Theologie und Spiritualität des Philoxenus viel zu sehr betont, als daß man davon dispensiert wäre, auf ihn einzugehen. R. Ch. weiß gewiß um diese Abhängigkeiten, sie geht aber in ihrer Interpretation der „Systeme" praktisch darüber hinweg.

Kann man bei den ersten monophysitischen Lehrern von einer theologischen Systematisierung, im scholastischen Wortsinn genommen, sprechen? Ohne Zweifel waren sie weit davon entfernt, sich jeder Einzelheit klar und sicher zu sein, was nötig gewesen wäre, um sich eine logisch kohärente Synthese zurechtlegen zu können. Viel öfter suchten sie ja nichts anderes, als ihre, von ihnen als überliefert betrachtete Formel zu verteidigen und zu erklären, so sehr, daß die wissenschaftstheoretischen und ontologischen Prinzipien, die sie in den Dienst ihres Glaubens stellten, nur dem Schein nach axiomatisch und grundlegend waren. Man kann also nur dann ohne Störung des Gleichgewichts oder ohne Akzentverlagerung forciert durchgezogene Linien des Denkens bei Severus, Philoxenus oder Jakob von Sarug entdecken, wenn man sorgfältig die einzelnen Elemente prüft und abwägt. So gesehen hat die Autorin die Neigung, zu schnell aus einem einzigen, eilig vorgestellten Text diejenigen Dinge herauszuheben, die ihrer personalen Sicht des von ihr stu-

dierten Autors entsprechen. Bei all den zahlreichen, feinen und neuen Beobachtungen, welche den Wert dieser Studie ausmachen, bleibt man letztlich unbefriedigt gegenüber dem, was R. Ch. als das Wesentliche der drei „Systeme" hinstellt. Um überzeugt sein zu können, wartet man auf zusätzliche Beweise.

Das gilt zunächst für Severus von Antiochien, dessen angeblich platonisch-epistemologisches Prinzip des „abbildhaften Bezogenseins" („iconic relationship") von R. Ch. mehrmals behauptet wird (34 f.), ohne daß dies je wirklich von den Texten her begründet würde. Wenn Severus von Christus als dem Abbild Gottes spricht, so könnte dies doch einfach von der bekannten paulinisch-patristischen Thematik her inspiriert sein. Was das Verständnis des menschlichen Willens Christi betrifft, so muß man sehr darauf bedacht sein, nicht moderne Auffassungen von „existentieller Geschichtlichkeit" hineinzudenken; besser wäre es, sich zuerst darüber Rechenschaft zu geben, in welchem Maße nach Severus diese menschliche Aktivität in der (alles beherrschenden) aktiv-soteriologischen Funktion des fleischgewordenen Logos verankert ist. Warum sollte der sog. Dyotheletismus (Lehre von den zwei Willen) mehr in der Linie der severianischen Christologie liegen als der „Dyophysitismus" (Lehre von den zwei Naturen, die von Severus kategorisch abgelehnt wurde); beide hängen innerlich zusammen, und die Dyotheleten haben mit Recht in ihrer Lehre nur eine konsequente Anwendung der Zwei-Naturen-Lehre Chalkedons gesehen. Kann man für Severus annehmen: ein Wille, der von zweien ausgeht, der die Verschiedenheit in bezug auf die natürliche Eigenschaft oder Fähigkeit impliziert, und dann doch nur eine Zweiheit der „theoria" nach? Man muß also befürchten, daß R. Ch. Severus mehr zum Dyophysiten gemacht hat, als dieser — abgesehen von aller Polemik — selber angenommen hätte.

In ihrer Darstellung des Philoxenus scheint die Autorin gleichfalls da und dort den Gedanken ins System zu zwängen. So könnte der Vergleich zwischen Inkarnation und Taufe — obwohl in der realen Kausalität begründet, welche die beiden „Mysterien" miteinander verbindet — von Philoxenus als eine unvollkommene Analogie betrachtet werden. Auch die Terminologie von der „Vermischung" findet sich gewiß auf verschiedenen Gebieten der philoxenianischen Theologie verwendet; geschieht dies aber in der univoken Bedeutung eines terminus technicus? Die Autorin schließt aus verschiedenen Anspielungen des Philoxenus auf eine materialistische Philosophie stoischer Inspiration: Nicht nur alle Körper kämen aus der Urmasse, auch die Seele wäre gleichermaßen aus kleinen Partikeln einer subtilen Materie zusammengesetzt; und dieses Zusammengesetztsein bliebe weder den Engeln noch Gott erspart? Man kann aber kaum glauben, daß Philoxenus mit seinem Lehrer Ephräm sich nicht zur vollkommenen Immaterialität Gottes bekannt hätte; man müßte den Verdacht haben, daß er sich über die Natur der Engel und der Menschenseelen nicht klar gewesen wäre, obwohl er sie manchmal mit Ausdrücken bedenkt, die eine immaterielle Einfachheit besagen. Obwohl die Autorin den philoxenianischen Anti-Intellektualismus — der übrigens auch seinerseits ephrämischen Ursprungs ist — gut ins Spiel bringt, hat sie wohl nicht genügend seine „makarianische" Auffassung von der „Theoria" als der Erfahrung des Taufmysteriums hervorgehoben.

Am wenigsten überzeugend scheint an der These dies zu sein: die Darstellung des Jakob von Sarug als eines Monotheleten und Aphthartodoketen, der an der menschlichen Wirklichkeit Christi uninteressiert gewesen wäre. Eines der Hauptargumente der Autorin besteht darin, den Gebrauch von Ausdrücken wie „Menschengestalt" und „Knechtsgestalt" bei Jakob im doketischen Sinn zu interpretieren. Tatsächlich sind aber diese — selber dem christologischen Hymnus von Phil 2, 6—11 entnommen — allen christologischen Schulen, die Antiochenische eingeschlossen, vertraut. Gewiß fällt die Autorin ihr Urteil über den Doketismus des Jakob von Sarug vom Rahmen seines angeblich gnostizierenden Denkens her. Zum Erweis eines solchen genügt es aber nicht, die dichterisch-symbolischen Elemente bei Jakob anzuführen. Schon bei Ephräm wurde die alte syrische Bildersprache von ihren gnostischen Nebenbedeutungen gereinigt und im Sinn der nikänischen Orthodoxie interpretiert, obwohl solche Bedeutungen virulent bleiben können (vgl. dazu das ausgezeichnete Werk von Robert Murry, Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition [Cambridge 1975]). Warum sollte Jakob von Sarug hinter diesen Punkt zurückgegangen sein?

Diese Bemerkungen zielen in keiner Weise darauf, die Bedeutung dieser Studie oder das Interesse daran, das ihr gebührt, zu mindern. Die Frage nach dem epistemologischen Fundament der monophysitischen Christologie ist wirklich wichtig und verdient vertieftes Studium. Persönlich wäre ich aber geneigt, die Termini der Beziehung umzukehren, dies etwa so: Ein Philoxenus z. B. arbeitete seine Christologie nicht in Funktion zu seiner dialektischen Auffassung von Glaube und Vernunft aus; er eignete sich vielmehr diese religiöse Epistemologie an, weil sie am meisten der monophysitischen Schau des Geheimnisses der Menschwerdung angepaßt zu sein schien. Bot nicht das paulinische Paradoxon der Torheit des Kreuzes als der Weisheit Gottes die beste Verteidigung des Dogmas von dem um unseres Heiles willen gestorbenen Gottes dar, dies im Rahmen einer verständlichen Deutung der Idiomenkommunikation (des christologischen Aussagentausches)? Die monophysitischen Lehrer hatten in diesem Punkt nur die Absicht, den Kampf der Kappadokier und Ephräms gegen den arianischen und eunomianischen Rationalismus fortzusetzen, als dessen Erben sie den Nestorianismus betrachteten. A. de Halleux

Peter Abelard's *Ethics*. An Edition with Introduction, English Translation and Notes by *D. E. Luscombe* (Oxford Medieval Texts). 8° (LXI u. 144 S.) Oxford 1971, Clarendon Press.

Nachdem wir von den logischen Schriften Abälards, seiner Korrespondenz und seiner Dichtung bereits neuere Ausgaben besitzen (Einzelheiten XXXVIII), fehlten bis vor kurzem noch solche zu seiner Theologie. Nun gibt es von E. M. Buytaert Ausgaben des Römerkommentars, der Apologie, der Theologia Christiana und der Theologia Scholarum (Corpus Christianorum XI und XII, 1969), sowie von R. Thomas eine Edition des Dialogus inter Judaeum et Christianum (1970); für die Ethik Abälards hatten wir aber bisher keine vollständige, kritische Edition. Bereits 1965 hatte L.s Artikel „Towards a new Edition of Peter Abelard's Ethica or ‚scito teipsum': An Introduction to the manuscripts" (Vivarium 3 [1965] 115—127) eine solche Edition angekündigt. Der Autor ist dazu auch inhaltlich durch sein grundlegendes Werk „The School of Abelard" (Cambridge 1969) aufs beste legitimiert. Nun legt er in der Reihe der Oxford Medieval Texts die kommentierte, kritische und — soweit wir sie besitzen (Buch I und Anfang Buch II) — vollständige Ausgabe der Abälardschen Ethik vor.

Von der vor 1139 (XXX) verfaßten „Ethik" Abälards (ihr Name ist in den Manuskripten ausschließlich „scito teipsum", Abälard selbst nennt sie allerdings im Römerkommentar zweimal „ethica" [LIV]) gab es bisher neben Übersetzungen die Ausgabe von B. Pez aus dem Jahre 1721 (XL) und deren Nachdruck im 178. Band von Mignes Patrologia Latina. Dieser Druck ist aber nicht nur unvollständig, er basiert auch auf nur *einer* Handschrift (der wichtigsten zwar), nämlich dem clm 14160 der Bayer. Staatsbibliothek, früher Prüfening, bzw. St. Emeran/Regensburg. Die zweite gedruckte Ausgabe von V. Cousin aus dem Jahr 1859 (XL—XLI) bietet zwar, zusammen mit dem durch C. Ottaviano 1931 edierten Fragment (XLI), bereits den vollständigen Text, aber ihre Autoren kannten noch nicht alle vorhandenen Manuskripte und konnten sie daher auch nicht für ihre Drucke verwenden. Dies geschieht nun durch L. Zwar stellt sich bei einer genaueren Untersuchung der fünf mittelalterlichen „scito-teipsum"-Handschriften heraus, daß die bereits von Pez verwendete die beste ist, und damit bringt die neue kritische Ausgabe textmäßig nicht viel Neues, aber der nun erstellte Text ist eben doch gesichert, weil er auf der Kollationierung des gesamten bekannten mittelalterlichen Handschriftenmaterials zu unserem Werk beruht. Bei den genannten Handschriften handelt es sich um folgende: 1. um den bereits erwähnten Codex clm 14160 (Bayer. Staatsbibl. München), auf dem schon die Pez'sche Ausgabe beruhte (XLI—XLIV), aus dem 12. Jahrhundert (= A); 2. clm 28363 (Bayer. Staatsbibl. München) aus dem späten 12. Jahrhundert, „offenbar aus Frankreich stammend" und im wesentlichen mit dem Text von clm 14160 übereinstimmend (XLIV—XLV), (= B); 3. clm 18597 (Bayer. Staatsbibl. München) aus dem 15. Jahrhundert, eine Kopie, die sehr den beiden genannten ähnelt (XLV—XLVIII), (= E); 4. Ms. Lat. 76 (Stadtbibl. Mainz) aus dem 15. Jahrhundert, in Heidelberg von Heinrich von Waldkirch 1458 kopiert, bei seinem Eintritt in die Kartause Michaelsberg bei Mainz mitgebracht und von dort

(nach deren Aufhebung) über die Universitätsbibliothek in die Mainzer Stadtbibliothek gekommen (XLVIII—L), (= D); 5. Balliol Ms. 296 (Oxford Balliol College) aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, von dem alle nachmittelalterlichen englischen Kopien herrühren (und die deshalb in dieser Ausgabe nicht berücksichtigt werden), der auch den Rest des Textes, der über das von Pez Edierte hinausgeht, enthält: das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Buches (L—LV). Erstaunlicherweise gibt es keine bekannten mittelalterlichen Handschriften dieses wichtigen Werkes von Abälard aus Frankreich.

L. beschreibt in seiner verhältnismäßig kurzen, aber überaus instruktiven und anregenden Einleitung nicht nur diese fünf zugrunde gelegten Handschriften (XXXVIII—LV), er berichtet auch über deren Geschichte und Schicksal und unterzieht ihre Schriftform und ihre Texteigentümlichkeiten einer genaueren Untersuchung (LV—LX). Aufgebaut wird schließlich der Text weitgehend auf der Handschrift A (clm 14160), weil sie „tatsächlich die wenigsten Verbesserungen im Text erfordert" (LXI). In der Einleitung wird weiter nach einer kurzen Vorstellung Abälards (XIII—XIV) seine Ethik in den Zusammenhang der Ethik des 12. Jahrhunderts gestellt. Es wird das Verhältnis zwischen Ethikautoren monastischer Provenienz zu den, mehr von antikem Gedankengut beeinflußten Lehrern der „offenen Schulen" (XLII) behandelt (XV—XXIV). Bereits hier wird der Sitz im Leben des Hauptproblems der Abälardschen Ethik sichtbar: der stark subjektive Grundansatz seiner Sündenproblematik. Wenn Abälard fragt: „Was ist die Sünde"? (Hauptthema des ersten Buches), so stellt sich diese Frage eher so: welches Gewicht hat die subjektive innere *Zustimmung* im sittlichen Akt? „Das Zentrum des Interesses der Ethik Abälards ist die Theorie der Intention und der Definition der Sünde" (XXXII). In dieser Akzentsetzung auf den subjektiven Aspekt der Sünde wird einerseits augustinisches Erbe sichtbar, andererseits aber wohl auch eine persönliche Vorliebe des sich selbst so individuell darstellenden Denkers der Frühscholastik. Neben der Zustimmung als formalem Element der Sünde (also nicht nur dem bloßen Akt) ist ihr zweites Charakteristikum der „contemptus Dei". So entsteht die berühmte Definition (u. a. 68 Z. 23): die Sünde ist „consensus mali, quo Deum comtempnimus" (sic).

Auf den zweisprachigen Text selbst (muß es nicht S. 4 Z. 15 prav*u*m statt prav*a*m und S. 8 Z. 1 in konsequenter Orthographie incolume*m* statt incolume*n* heißen?) folgen die Indices der Zitationen und Anspielungen aus der Schrift und anderen Autoren, der Handschriftenindex und das Sach- und Personenregister. Schade, daß das letztere nicht ein philologisch auswertbares Begriffsregister enthält, aus dem auch Abälards Sprache genauer zu studieren wäre (was mittelalterliche Autoren betrifft, noch weithin ein Desiderat), schade auch, daß die Bibliographie (XI—XII) von solch extremer Kürze ist. — Man darf nun weiter auf den Fortschritt der auf fünf Bände angelegten Edition der theologischen Werke Abälards im Corpus Christianorum gespannt sein, damit wir bald Abälards Schriften möglichst komplett in neuen Ausgaben zur Verfügung haben. H. Schulte, S. J.

Jean Scot, *Commentaire sur l'Évangile de Jean.* Introduction, texte critique, traduction, notes et index de *Édouard Jeauneau* (Sources Chrétiennes, 180). 8° (475 S.) Paris 1972, Éd. du Cerf.

Der Einfluß des (neu-)platonischen Denkens auf die Philosophie des Mittelalters, ja auf die europäische Philosophie bis heute kann kaum überschätzt werden. Trotz der Forschungen der letzten Jahrzehnte bleibt noch sehr viel zu tun, um die vielfältigen „Brechungen" platonischen Denkens bei christlichen Denkern im einzelnen zu erforschen; dazu gehört auch die Herstellung gesicherter Texte. Nachdem J. 1969 (Sources Chrétiennes, 151) die Homilie zum Prolog des Johannesevangeliums von Johannes Scotus Eriugena kritisch ediert und kommentiert hatte, legt er nun den Kommentar zum Johannesevangelium in kritischer und kommentierter Ausgabe vor. Beide sind keineswegs nur von theologischem, sondern auch von eminent philosophischem Interesse. M. Cappuyns hatte in seinem Standardwerk über Johannes Scotus Eriugena dessen Hauptwerke mit einem Triptychon verglichen: die mittlere und Haupttafel das De Divisione Naturae, die beiden Flügeltafeln der Dionysiuskommentar und der Johanneskommentar. Es geht hier also um eine der beiden

Flügeltafeln des Triptychons, in der nicht nur die Theologie, sondern auch der Typ der Rezeption (neu-)platonischen Denkens sichtbar wird, der sich bei Eriugena findet.

Dieser unvollständige (nur zu 1,11—29; 3,1—4, 28a; 6,5—14) Johanneskommentar war durch die Jahrhunderte vergessen. „Seit Anselm von Laon († 1117) scheint niemand das anonyme Manuskript in der Kathedralbibliothek von Laon beachtet zu haben" (12). Erst Ravaisson hat in ihm ein Werk des Johannes Scotus Eriugena erkannt und es 1849 zum erstenmal veröffentlicht. Bereits 1853 wird der Text mit einigen zusätzlichen Anmerkungen im 122. Band von Mignes P. L. abgedruckt. Diese Handschrift der Kathedral- (jetzt: Stadt-)Bibliothek von Laon (Ms. 81 Laon) ist die einzige, in der das Werk überliefert ist, wahrscheinlich sogar das Handexemplar des Autors selbst und damit von ganz einzigartigem Wert. J. bietet eine kritische Ausgabe in dem Sinn, daß er nicht nur den Mignetext verbessert, wo möglich, sondern auch indem er die verschiedenen „Schichten" dieser Handschrift sichtbar macht: L, den unkorrigierten Text des Ms. Laon 81; L^1, die Korrekturen von der Hand des Schreibers, schließlich L^2, Korrekturen und Hinzufügungen von der Hand des „irischen Revisors" (83).

Besonders bewundernswert war der Scharfblick, mit dem bereits Ravaisson die entscheidenden Argumente für die Autorschaft des Eriugena an dem anonymen Manuskript von Laon erkannt hat: die Schrift des Werkes gehört ins 9. Jh., die ganze Konzeption und Ausführung erinnert an „De Divisione Naturae", die darin enthaltene Lehre hat vielerlei Parallelen zu demselben Hauptwerk des Scotus E., die Gedanken stammen weitgehend von Pseudodionysius und seinem Kommentator Maximus, weiter werden vorzüglich die Lieblingsautoren des Eriugena zitiert: Dionysius, Maximus, Gregor von Nazianz; man erkennt deutlich, daß der Autor das Griechische verstand, worin sich Johannes Eriugena von seinen Zeitgenossen unterschied und weswegen er bewundert wurde (und was er in seinen Werken deutlich sichtbar werden ließ); schließlich benutzt er immer wieder, wie Eriugena, latinisierte griechische Wörter (13—14).

Die Erkenntnisse Ravaissons untermauert J. in seiner Einleitung nun durch vielerlei neue Fakten. Er arbeitet die unterdessen erschienene Literatur zur Sprache des Eriugena auf und zeigt im einzelnen, daß der Stil des Werkes eindeutig das typische und (15) „leicht erkennbare Latein" unseres Autors ist (15—18). Im weiteren untersucht er die Themen des Werkes und zeigt, daß sie typisch für Johannes Scotus sind. Besonders deutlich und den Rez. überzeugend wird dies nicht nur in dem dieser Frage gewidmeten Teil des Einleitungsessays (18—21), sondern in den unzähligen Parallelverweisen des bewundernswerten Textapparats, in denen man im einzelnen verfolgen kann, wie dieser Johanneskommentar sich nahtlos ins Gesamtwerk des Eriugena einfügt.

In einem weiteren Kap. untersucht J. die Quellen des vorliegenden Johanneskommentars. Es sind neben der überreich zitierten Schrift fünf Autoren, die mit Namensnennung zitiert werden: Augustinus, Pseudodionysius, Gregor von Nazianz, Maximus Confessor und Ambrosius. Sehr viel häufiger aber zitiert er seine patristischen Quellen nicht mit ausdrücklicher Namensnennung (was die Arbeit des Herausgebers nicht erleichtert hat). J. stellt diese stillschweigend zitierten Autoren, die kirchlichen wie die profanen, im einzelnen vor (28—39) — einer der faszinierendsten Teile der Einleitung. — In Kürze wird dann der lehrhafte Inhalt des Kommentars dargestellt (40—54): die beiden Pole des Wissens — Glaube und Vernunft, die Quellen des Wissens — Natur und Schrift, Überlegungen zur Schriftinterpretation, zur Heilsökonomie, der Anthropologie und der Gotteserkenntnis mittels der Theophanien usw.

Zur Verbreitung des Kommentars ist zu sagen, daß er bis zum 12. Jahrhundert kaum zitiert worden zu sein scheint. Erst die *Glossa ordinaria*, der aus vielen Väterstellen zusammengesetzte Katenenkommentar, der zum Handwerkszeug jedes mittelalterlichen Theologen gehörte, bietet zum Johannesevangelium Teile unseres Kommentars. Wahrscheinlich geht dies auf Anselm von Laon zurück (58). Da Thomas von Aquin seinerseits in seiner Catena aurea Stücke aus der Glossa ordinaria verwendet, kamen auf diesem Wege Bruchstücke des Johanneskommentars von Johannes Scotus Eriugena in ein weitverbreitetes Werk des Mittelalters. Im übrigen

aber blieb er verschollen bis zu seiner Wiederentdeckung durch Ravaisson (53—62). Nach einer Beschreibung der Handschrift Laon 81 (die Lücken werden durch frühen Verlust von Faszikeln, das vorzeitige Ende durch den Tod des Autors erklärt, die Prologhomilie gehörte nie zu unserem Werk) wendet sich J. der interessanten Frage zu, inwieweit wenigstens ein Teil unseres Manuskripts ein Autograph des Eriugena sei. Es handelt sich dabei um die Frage, ob die sog. „irischen Korrekturen", die eigentlich nicht nur der Schriftform, sondern auch dem Inhalt nach den Eindruck von „Autorenkorrekturen" machen, von Eriugena selbst sind. J. verfolgt die interessante Geschichte der Diskussion dieses Problems und entscheidet sich schließlich dafür, daß wenigstens ein Teil dieser „irischen Korrekturen" (i^1) möglicherweise vom Autor selbst ist. — Der Text selbst wird begleitet von einem textkritischen Apparat sowie einem überaus reichen, ausführlichen und interessanten Apparat von „notes doctrinales", die das sachliche Verständnis erschließen und die Parallelstellen in anderen Werken des Johannes Scotus Eriugena, besonders in „De Divisione Naturae", deutlich machen sollen. Auf die Textedition folgen dann noch mehrere Anhänge: Genaueres über das Schicksal des Kommentars, über Maximus Confessor, Ambiguorum liber mit einer Textedition von amb. 47, auf die sich Eriugena besonders bezieht und schließlich ein vollständiger Index aller wichtigen griechischen und lateinischen Wörter des Kommentars, der eine weitere, auch philologische Untersuchung des Textes sehr erleichtert.

Diese vorzügliche und vorbildliche Edition schenkt uns nicht nur den gesicherten Text eines wichtigen Werkes der (neu-)platonischen Tradition des frühen Mittelalters, sondern auch eine entscheidende Hilfe für sein inhaltliches Verständnis.

H. Schulte, S. J.

John Duns Scot, *God and Creatures, The Quodlibetal Questions.* Translated with an Introduction, Notes, an Glossary by *Felix Alluntis* OFM and *Allan B. Wolter* OFM. Gr. 8° (XXXIV u. 548 S.) Princeton N. Y. 1975, University Press.

Sowohl A. als auch W. sind nicht nur bekannte Scotusforscher, was das Denken des Doctor Subtilis inhaltlich betrifft (besonders Gottesbeweise, Gotteslehre, Transzendentalien), sondern haben sich auch bereits als Scotusübersetzer einen Namen gemacht: A. durch die Übertragung der Quaestiones Quodlibetales ins Spanische (B. A. C. 277, Madrid 1968), W. als Übersetzer einer Auswahl philosophischer Werke (New York 1962). Hier präsentieren sie nun, als erste englische Übersetzung von einem der umfangreichen Hauptwerke des Scotus, eine kommentierte englische Ausgabe der Quaestiones Quodlibetales. Das stattliche Buch bietet neben dem englischen Text eine verhältnismäßig knappe Einleitung, die über Scotus' Leben, die Quaestio Quodlibetalis im allgemeinen und über unsere im speziellen, sowie über Text und Übersetzungsprinzipien berichtet. Diese Einleitung weist Parallelen zu der oben genannten spanischen Ausgabe von Alluntis auf. Außerdem enthält das Buch ein Glossar der wichtigsten Fachausdrücke der Quodlibeta sowie einen Personen- und Sachindex.

Quaestiones Quodlibetales, eine feierlichere, öffentliche Form der scholastischen Disputation, fanden an der mittelalterlichen Universität zweimal im Jahr statt, und zwar im Advent und vor Ostern (XXIV—XV). Scotus hat nur einmal eine solche feierliche Disputation als Magister geleitet und „determiniert", d. h. nach den Lösungen eines Bakkalaureus die endgültige Entscheidung des Lehrers getroffen (XXIII—XXIV). Dies war vermutlich im Advent 1306 oder im Frühjahr 1307 (XXVII) während seines zweiten Aufenthaltes in Paris, als er nach seinem, von Philipp dem Schönen erzwungenen Exil wieder dorthin zurückgekehrt und (1305) Magister regens geworden war (XXII). Da Scotus wohl am 8. November 1308 in Köln gestorben ist, haben wir also in den QuQu eines seiner letzten Werke, das letzte seiner größeren Hauptwerke vor uns (XXIII), dessen Echtheit unbestritten ist und nie bestritten war (XXVII), was angesichts der Verhältnisse der textmäßigen Überlieferung des skotischen Schrifttums etwas heißen will. — Der lateinische Text, der der Übersetzung zugrunde liegt, ist nicht einfach (wie bei der spanischen Übers. von A.) der von Wadding — die kritische Ausgabe in der vorzüglichen vatikanischen Edition der Opera Omnia des Scotus läßt noch auf sich warten —, sondern ein verbesserter Text. Die Übersetzer wählten nach Rück-

frage bei den Fachleuten der Commissio Scotistica in Rom aus den vorhandenen 80 Manuskripten die drei besten Handschriften aus dem frühen 14. Jh. als Grundlage der Textrevision aus. Es handelt sich um Clm 8717 und Clm 26309 der Bayerischen Staatsbibliothek München und um F. 60 der Kathedralbibliothek in Worcester. Höchst bedauerlicherweise bekommt aber der Leser diese neue Textform überhaupt nicht zu Gesicht, sondern nur die englische Übersetzung.

Es ist eine grundsätzliche Frage, ob man solche wichtigen Ausgaben grundlegender klassischer Texte *nur* in Übersetzung bieten darf (sei diese auch noch so gut, was ein Rez., der nicht von Geburt anglophon ist, rein sprachlich offen lassen muß). Gerade ein so schwieriges, oft technisches Latein, wie Scotus es nicht selten bietet (vgl. dazu die Übersetzer selbst XVII), verlangt nicht nur die Übersetzung, sondern mindestens *auch* den Urtext selbst. Dies gilt um so mehr, wenn dieser in einer neuen, nun nicht kontrollierbaren Form vorliegt. Dazu kommt, daß diese Ausgabe einen leider in vielen anderen Texteditionen noch nicht gebotenen Anhang aufweist: ein Begriffsglossarium der wichtigsten Fachausdrücke der QuQu. Im englischen Text selbst sind sie bei ihrem ersten Vorkommen pro Quaestio jeweils mit einem Sternchen gekennzeichnet. Dieses, an das Scotus-Glossarium von M. Fernandez-Garcia (Quaracchi 1906, Neudruck 1974) gemahnende Wörter- und Begriffsverzeichnis ist überaus begrüßenswert und wäre noch viel nützlicher, wenn es den Urtext beträfe und damit nicht nur eine erklärende Funktion besäße, sondern auch philologische Arbeit an der Sprache des Scotus ermöglichte. Es stellt sich überhaupt die Frage, ob man mittelalterliche Texte, speziell solche von Scotus, nur aufgrund einer Übersetzung verstehen kann. Das bedauerliche Zurückgehen der Kenntnis der lateinischen Sprache verlangt ohne Zweifel immer mehr Übersetzungen auch mittelalterlicher Autoren. Aber Bücher, die *nur* eine Übersetzung ohne den wenigstens dazugedruckten Urtext bieten, haben nur einen sehr beschränkten wissenschaftlichen Wert. A. selbst hat in seiner spanischen Übersetzung gezeigt, wie man es machen kann, ohne den Druck allzusehr zu verteuern: man kann im Notfall den Originaltext mit kleineren Typen an den unteren Rand setzen. Das ist zwar nicht bequem, ermöglicht aber immer noch ein Arbeiten mit dem Text und im Zweifelsfall ein Zurückgehen auf die ursprüngliche sprachliche Form. Auch die neue, ausführlich kommentierte Studienausgabe des „De Primo Principio" von W. Kluxen (Darmstadt 1974) bietet den Urtext neben der Übersetzung und ist daher für wissenschaftliche Übungen vorzüglich geeignet. Erfreulich ist auf diesem Hintergrund, daß die Übersetzung wenigstens viele lateinische Fachausdrücke stehen läßt und nicht, wie man das bisweilen schon sehen kann, in unexakte moderne Ausdrücke hineinquetscht.

Was die Länge des Textes betrifft, so weist Clm 8717 aus, daß die Endredaktion („Ordinatio") der QuQu durch Scotus selbst unvollendet geblieben ist, in der 21. Quaestio abbricht. Das wenige, was noch folgt, ist „Reportatio" (Schülernachschrift). Diese Überarbeitung des Textes bei der Endredaktion durch Scotus scheint sehr viel neues Material in das ursprüngliche Protokoll der Disputation eingefügt zu haben; sie kann nicht in dieser Ausführlichkeit gehalten worden sein. Scotus hat bei Erstellung dieser Ordinatio der QuQu ein weitgespanntes Material eingebaut, in dem er die wichtigsten grundlegenden Positionen seiner Lehre in Theologie und vor allem Metaphysik darstellt (XXXIII). Das ist der Grund, warum dieses Werk neben der Ordinatio des Opus Oxoniense „weithin seinen Ruhm als Philosoph und Theologe begründet hat" (XXIII). Die meisten Additionen des Waddingtextes sind nach dem Urteil der Übersetzer nicht von Scotus selbst (XXXIII). Da sie aber nützlich zum Verständnis sind — sie bieten meist interessante Querverweise in die Ordinatio —, sind sie in einem Appendix angeführt. Weitere Additionen, die sich in den verwendeten Handschriften fanden, wurden, wenn sie zum Verständnis beitragen, in Fußnoten zitiert. Der Text hat im wesentlichen (ausgenommen ein Stück des ersten Kapitels) die neue Abschnittsnumerierung aus der spanischen Ausgabe von A., die, ähnlich wie jene der Vatikanischen Edition, das Zitieren erleichtert. Am Rand wurde in eckigen Klammern auch die Numerierung von Wadding vermerkt. — Im ganzen eine vorzügliche englische Ausgabe eines Hauptwerkes von Johannes Duns Scotus. Bei einer zweiten Auflage wäre der Beidruck des verbesserten lateinischen Textes ein dringendes Desiderat.

H. Schulte, S. J.

Schnarr, Hermann, *Modi essendi.* Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues (Buchreihe d. Cusanus-Gesellschaft Bd. V). Gr. 8° (172 S.) Münster i. W. 1973, Aschendorff.

Drei Schriften des Nikolaus von Kues, De docta ignorantia, De coniecturis, De venatione sapientiae, werden hier unter dem übergreifenden Thema der Lehre von den „modi essendi" einer klaren und nüchternen Interpretation unterzogen. Besonders an der an dritter Stelle genannten Schrift hat der Verf. seine Fähigkeit zu einer selbständigen Interpretationsarbeit bewiesen. Die Begriffe des Werden-Könnens, des Machen-Könnens (diese im Zusammenhang mit Natur, Weltseele und Ideen) und des Gewordenen-Könnens (posse factum) werden eingehend erläutert. Es handelt sich dabei nicht um irgendwie separate Mächte, sondern um konstituierende Prinzipien der Schöpfung, welche die Teilhabe des Geschaffenen am unteilnehmlichen Absoluten vermitteln. Diese Termini stellen eine Weiterbildung dessen dar, was vorher — von De docta ignorantia an — unter dem Namen modi essendi diskutiert wurde. Das Fundament, das sich Sch. durch die Analyse an den Schriften De docta ignorantia und De coniecturis gelegt hat, bewährt sich hier. Was er zum Begriff der „Weltseele" ausführt, ist hier besonders bedeutsam (vgl. 34—36. 122—130). Die Interpretation des Verf. führt besonders deshalb zum Erfolg, weil er beachtet, daß die Systematik des Kusaners nicht fertig durchkonstruiert ist. Seine Aussagen sind von *dem* Aspekt her zu verstehen, aus dem sie folgen. Weil er dies beachtet, kann er scheinbare Anstöße der Interpretation ausräumen. So zeigt er etwa S. 21 an der Formulierung, daß das Universum weder begrenzt noch unbegrenzt sei, daß sie erst verständlich werde, „wenn man ... berücksichtigt, daß hier zwei verschiedene Betrachtungsweisen angewandt sind. Betrachte ich nämlich das Universum von Gott her, so ist es endlich und begrenzt. ... Betrachte ich aber das Universum in sich, so ist es grenzenlos, denn es umfaßt ja alles, was tatsächlich existiert. Es kann also in der Seinsweise des Universums kein Seiendes geben, durch das es begrenzt werden könnte. Tatsächlich gibt es also nichts Größeres als das Universum, obgleich man es sich größer denken könnte. Denn Gott hätte es auch größer schaffen können". Ähnliches zeigt er im Begriff der Seinsweisen. Eigentlich kann man nicht von einer Seinsart Gottes sprechen (gegen P. Mennicken, Nikolaus von Kues, Leipzig 1932). Wenn Nikolaus von Kues trotzdem von der absoluten Notwendigkeit als einer Seinsweise spricht, so meint er damit die Seinsweise der geschaffenen Dinge, die diese in Gott haben. „Den Begriff der Seinsweise auf Gott anzuwenden, ist nur vom Geschöpf her gesehen möglich. Gott kann nicht einfach eingereiht werden in die Reihen der Seinsweisen "(24).

Wohl könnte von den Anmerkungen her der Eindruck entstehen, daß „bloß referiert" werde. Ohne daß der Verf. darauf laut aufmerksam macht, hat er jedoch im Vergleich zur verwendeten Literatur eigene Leistungen aufzuweisen (vgl. z. B. die Analyse von S. 11: das „Absolute"; 63 f.: die vier modi essendi; 94 f.: complicatio-explicatio). Im 1. Teil ist gewiß sein Interpretationsversuch der Coincidentia oppositorum in vielem abhängig von dem S. 9, Anm. 21, genannten Aufsatz von *G. von Bredow,* Die Bedeutung des Minimum in der Coincidentia oppositorum, in: „Nicolo Cusano agli inizi del mondo moderno" (Firenze 1970) 357—366. Doch macht er hier (S. 9—13, § 2, 2) den Versuch einer Weiterführung der gebotenen Ansätze. Vgl. auch S. 14, mit Anm. 36, den Hinweis auf die geistvolle Bemerkung Lessings über den Beryll als einer Brille zum besseren Sehen in geistlichen Dingen. Beachtenswert ist auch der Vergleich zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues im Bezug auf den Begriff der Materie (29—30). Wohl stützt sich Sch. im 2. Teil bei der Interpretation von De coniecturis weitgehend auf die Abhandlung von *J. Koch,* Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues (Köln-Opladen 1957). Doch ist hier § 5 (60—61) zu beachten, wo vom Stufenbau der Coincidentia oppositorum die Rede ist. Der Zusammenfall der Gegensätze nimmt mit jeder Stufe des Erkenntnisvermögens zu (60 f.). — Der 3. Teil (68—166) scheint bei weitem der selbständigste zu sein (die modi essendi in De venatione sapientiae). Über die ganzen Ausführungen hinweg zieht sich die Interpretation des Begriffs „Können". Alles Geschaffene wird beschrieben als ein Können in dreifacher Weise, das aber immer nur als gemischt aus diesen Arten des Könnens auftritt (am Beispiel der Wärme: Calidum

posse — facere, Calidum — posse — fieri, Calidum — posse — factum). Damit ist für diesen Bereich ein Werden und Vergehen bedingt und zugleich eine Abhängigkeit von einem absoluten Grunde. Dieser spielt auch eine Rolle für das, was über das Ziel des Werden-könnens (116—120) gesagt ist. Dies wird an einem Einzelbeispiel erläutert: „Jeder Einzelmensch stellt in seinem individuellen Sein ein Ans-Ziel-gekommen-sein dar. Aber er schöpft damit nicht die Fülle dessen aus, was Menschsein an sich alles umfaßt" (mit Hinweis auf Ven. sap. c. 37, n. 108, 7 ss.) (116). Nikolaus von Kues sieht das Werden-können in einer gegensätzlichen Weise: „Betrachten wir es vom Standpunkt des tatsächlich Gewordenen aus, so finden wir eine zwar vorläufige, aber keine letzte Grenze dafür. Es wird für uns unumgrenzbar und grenzenlos. Betrachten wir es aber unter dem Aspekt seines Geschaffenseins, sehen wir es begrenzt in seiner Ursache. Gott, so wie er in sich ist, ist uns aber noch weniger faßbar als das Werden-können. Wir müssen also von der tatsächlichen Grenze des Werden-könnens ausgehen und dann von da aus vorstoßen zur letzten und absoluten Grenze und auch versuchen, beide zusammen zu sehen" (119).

Wichtig scheinen vor allem die Ausführungen über den Begriff der „Natur" zu sein, die sich aus dem Vorausgehenden ergeben (120—137). „In diesem Begriff der Natur erfährt der alte Gedanke von der seinsvermittelnden Kraft der Idee und den Ideen im Geiste Gottes durch Cusanus eine neue und eigene Deutung" (121). Man sollte auch schon vorher den Versuch nicht übersehen, in der Erklärung von De ven. sap., Teil II, ab Kap. 11, die 10 Felder als sinnvoll angeordnet aufzuweisen. „In ihnen spiegelt sich die ganze Haltung des Cusanus sehr schön wider. Außerdem zieht er hier eine Art ‚Fazit' aus seinem ganzen bisherigen Philosophieren. Das soll natürlich nicht heißen, daß hier seine endgültige Meinung dargelegt sei, die nie mehr zu überprüfen und zu überdenken sei. Nikolaus war ein zu beweglicher Geist, als daß er zu einem endgültigen und abschließend formulierten Ergebnis zu kommen jemals die Absicht gehabt hätte" (69). Gerade am 3. Teil dieser Arbeit, der als Ganzes das Entscheidende daran darstellt, müßte sich erweisen, daß der gezeigte Aufbau der Jagdfelder ein sinnvolles Ganzes ist und daß das Absuchen der einzelnen Felder einen wirklichen Aufstieg zum absoluten Grund ermöglicht.

Die Gesamtinterpretation des Verf.s bleibt eine immanente, dabei immer an der Sache orientiert, ohne Polemik. Freilich hätte der Nicht-Kusanus-Forscher manchmal noch eine gewisse Erklärung von außen, von der geschichtlichen Einordnung her, gewünscht. Man hätte gern eine schärfere Kennzeichnung des Platonismus des Cusaners, sofern man überhaupt davon sprechen kann, gehabt, z. B. etwa seiner Lehre von der Weltseele, oder seines Verhältnisses zu Platon, Proklos, den Peripatetikern (S. 69). Doch sei nochmals erinnert an den Vergleich zwischen Thomas und Nikolaus in bezug auf den Materie-Begriff. Im übrigen hat gerade die Beschränkung auf die Interpretation „von innen heraus" ihren eigenen Reiz und Wert, nicht zuletzt als Zeugnis für die vorzügliche ars interpretandi des Autors selbst.

A. Grillmeier, S. J.

Plathow, Michael, *Das Problem des concursus divinus.* Das Zusammenwirken von göttlichem Schöpferwirken und geschöpflichem Eigenwirken in K. Barths „Kirchlicher Dogmatik" (Forschungen z. syst. u. ökum. Theol., 32). Gr. 8° (214 S., 204—212 Lit.) Göttingen 1976, Vandenhoeck & Ruprecht.

Im Zentrum dieser Studie steht Karl Barths Verständnis des concursus divinus in der „Kirchlichen Dogmatik". Diesem Hauptteil (99—175) geht ein historisch-kritischer Überblick voraus über die früheren, aber auch Karl Rahner einbeziehenden, katholischen, protestantischen (lutherischen und reformierten) Grundtypen, das Verhältnis des göttlichen Schöpferwirkens zu dem geschöpflichen Eigenwirken zu bestimmen. Es folgt ein eigener Entwurf, der aus der Auseinandersetzung mit der Position Barths entwickelt wird.

Zum ersten, geschichtlichen Teil einige Bemerkungen. P. vermißt bei Thomas von Aquin das biblisch-theologische Fundament. Er vergißt, daß Thomas umfangreiche Kommentare zu den Paulinen, zu zwei Evangelien, zu Jesaja u. a. geschrieben hat. Thomas argumentiert in der Theologie auf der Grundlage des Glaubens (vgl. S. Theol. I q. 1, a. 8). Daß der entsprechende Vorwurf auch Franz Suarez nicht trifft,

zeigt schon ein Blick in Bd. XI seiner Opera omnia (etwa S. 6, 9, 18) oder Bd. XXVII, 2 (S. 22—115). Um so allgemeine Einwände mit Recht zu erheben, müßte man allerdings das Werk solcher Autoren nicht nur aus Einzeltexten, sondern in seiner Gesamtheit kennen. — Thomas bindet nach dem Verf. die causa prima zu eng an die natürliche Ordnung. Es ist aber umgekehrt nicht jene an diese, sondern diese an jene gebunden. — Thomas verobjektiviere die Mitwirkung Gottes. Wenn damit ein ontologisches Denken gemeint ist, ist es m. E. kein berechtigter Vorwurf. Eine Objektivierung im Sinne einer Verdinglichung liegt jedoch nicht vor. — Bei der Behandlung der praemotio physica hat der Verf. die Bedeutung der Ausdrücke „necessitas consequentiae — necessitas consequentis" und „in sensu composito — in sensu diviso" (47) offenbar nicht recht verstanden. Nach dem Molinismus ist der actus secundus im actus primus gerade *nicht* schon bestimmt (48). Der sogenannte moralische Konkurs ist mißverstanden (74). Die Unterordnungen im Schema auf S. 75 sind zum Teil falsch. Rahner wird zu Unrecht ein impersonales Gottesverständnis zugeschrieben, weil er transzendental-ontologische Begriffe verwendet. K. Barths Concursus-Lehre wird in sich selbst und im Vergleich zu den verschiedenen Typen eines Concursus-Verständnisses in der Scholastik, zu Luther, zu Schleiermacher und zu K. Rahner sowie im Hinblick auf die Bibel dargestellt. Positiv hebt der Verf. Barths Christozentrik und sein personales Concursus-Verständnis hervor. Er verbindet die lehrhaft-„ontologische" und die ereignishaft-personale Struktur. Er verwendet das Denkmittel der Analogie für den Vergleich zwischen dem Vorsehungs- und dem Bundesgeschehen (als analogia revelationis), zwischen Wirken Gottes und des Geschöpfes (als analogia operationis). Die analogischen Zuordnungen sind nach B. analogia fidei, die der Glaubende erkennt, nicht eine der Vernunft zugängliche analogia entis. Jesus Christus ist der Real- und Erkenntnisgrund auch der Schöpfung und Vorsehung (128). Im Seinsordo begründete Analogie und im Glauben verankerte Analogie stehen sich in der scholastischen und in der Barthschen Concursuslehre gegenüber (138). Die analogia-entis-Theorie versuche Schöpfer und Geschöpfe aufgrund der beiden gemeinsamen Seinsstrukturen [sic!] in ein allgemein einsichtiges ontologisches System einzuordnen, während die analogia-fidei-Vorstellung Barths die Erkennbarkeit und Erkenntnis der analogischen Struktur von Schöpfer- und Geschöpfwirken allein im und durch den Glauben zuläßt, der dann aber auch das „Wie" des Zusammenwirkens, allerdings als Geheimnis, erkennen läßt (139 f.).

An diesem Analogie-Denken Barths setzt die Kritik des Verf. an. Er meint, das aktualistische und das lehrhaft-betrachtende Element, das personale Betroffensein und die Verobjektivierung durch eine Betrachtung aus dritter Position schlössen sich aus (168). Das in jeder Analogie implizierte statische Strukturelement vermöge das Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf nicht zu tragen (168 f.). Daß bei Barth, aber auch beim Verf. (174) ein essentialistisches Seinsverständnis vorliegt, ist schon an der Entgegensetzung von analogia entis und operationis erkennbar. Ob es eine gnadenhafte Mitwirkung Gottes, ob es eine Rechtfertigung durch den Glauben gibt, kann allerdings nicht aus einer philosophisch anerkannten analogia entis erschlossen werden. Steht dies alles aber einmal aus der Offenbarung fest, dann ist es auch mit Hilfe des transzendentalen Seinsbegriffs, der die operatio nicht aussondern einschließt, zu denken, wodurch Gott keiner Seinsordnung eingegliedert, sondern diese mit all dem, was Gott in ihr durch Natur und Gnade wirkt, auf den transzendenten Gott bezogen wird.

Mit mehr Recht beanstandet der Verf., daß B. dem natürlichen Eigensein und -wirken nicht gerecht wird, sondern es nur als Abbild des Gnadenwirkens (169) und des erhöhten Christus sieht. Damit werde weder das Menschsein Jesu noch auch die Herrschaft der Sünde, der Unglaube und das Leid in der Welt ernst genug genommen (170—172). Dennoch bejaht P. in Ablehnung einer natürlichen Theologie (178) die These, daß Jesus Christus der „ontische" und „noetische" Grund des Zusammenwirkens von Schöpfer und Geschöpf sei. Im Anschluß an H. Echternach sieht er jedoch den Ausgangspunkt für die ganze Vorsehungslehre nicht im erhöhten Christus. Ermöglichung und Bedingung des geschöpflichen Wirkens und Eigenseins ist vielmehr die Selbstbeschränkung der Allmacht und Herrlichkeit Gottes, wie sie in Christi Erniedrigung und Tod am Kreuz offenbar ist und empirisch erkannt wird (179). — Hier muß man aber nun doch fragen, was da beschränkt wird. Ist es die

Allmacht selbst oder sind es die Werke der Allmacht? Was immer die Allmacht Gottes wirkt, das von ihr Gewirkte ist notwendigerweise etwas von Gott verschiedenes, ein von Gott getragenes, in sich selbst gestelltes Sein.

Die systematische Darstellung P.s, die den concursus divinus auf der existentiellen Ebene des Glaubens, auf der logischen Ebene der Reflexion auf den Glauben, als Bekenntnis in der Einheit von personaler und ontologischer Struktur sichtet, lehnt sich mit den genannten Korrekturen an K. Barth an. Sie wendet sich mit Recht gegen jede Vermischung von Schöpfer- und Geschöpfwirken und gegen jede Verabsolutierung der Empirie. Die Bedenken gegen die Hominisationstheorie Rahners mißkennen jedoch, daß es sich bei dieser Theorie nicht um eine hypothetische „Erklärung" handelt, sondern um eine Rückführung auf eine notwendige Bedingung. Die logische Reflexion P.s unterstellt der „klassischen" Concursuslehre eine Beobachterposition von neutralem Boden aus (194). Wo sollte dieser Boden sein? Die Eröffnung des Seinshorizonts geschieht im denkenden Selbstvollzug, also von Gott her und auf Gott hin, wie jede in die Tiefe gehende Analyse unseres Geistes zeigt. Nicht nur für den Glaubenden, auch für den philosophierenden Menschen ist die vom Verf. angezogene Denkform der Komplementarität (196) ein hilfreiches Verständigungsmittel.

Die das Buch abschließende ökumenische Betrachtung sieht in den verschiedenen Antworten auf das Problem des concursus divinus mit Recht keine kontroverstheologische Differenz, sondern verschiedene dogmatische Denk- und Aussagestrukturen, die sich gegenseitig bedingen (204), was m. E. insbesondere von der existentiellen und ontologischen Betrachtungsweise gilt.

W. Brugger, S. J.

Umschau

1. Bibelwissenschaft und Dogmengeschichte

Pesch, Rudolf / Kratz, Reinhard, So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Lfg. 1–3. Je 8° (96, 101 u. 99 S.). Bd. 1: Mk 1, 1—3, 6. Frankfurt a. M. 1975, Knecht. Bd. 2 und 3: Wundergeschichten. 1976. — Der Frankfurter Neutestamentler Rudolf Pesch und sein Assistent Reinhard Kratz wollten mit ihrem hier zu besprechenden Werk ein Arbeitsbuch schaffen: nicht Eigenzweck, sondern Hilfsmittel für das Studium der synoptischen Evangelien. Daher die unprätentiöse Aufmachung der bisher erschienenen drei Bändchen (leider kosten sie zusammen trotzdem fast DM 45.—!), daher auch der straffe, knappe Stil der Darstellung. — Kurz zum Inhalt: Bd. I enthält nach einer lesenswerten, pädagogisch geschickten und aus der Erfahrung gewachsenen „Einführung zur Benutzung des Kommentars" (S. 9—13) eine fortlaufende Kommentierung von Mk 1, 1—3, 6 samt synoptischen und anderen (Joh; Apokryphen) Parallelen (hierzu noch eine Frage: Warum wurde im Abschnitt über die Taufe Jesu — S. 34—41 — die johanneische Version Joh 1, 29—34 nicht mitberücksichtigt?). Die Methode ist hier vor allem die der Redaktionskritik: aufgrund einer äußerst präzisen synoptischen Analyse werden die literarisch-theologischen Intentionen des jeweiligen Evangelisten fein herausgearbeitet und zusammenfassend dargestellt. Eine sinnvolle Lektüre der sehr konzisen Ausführungen setzt unbedingt voraus, daß der Leser sich selber im voraus ein genaues Bild der synoptischen Situation gemacht hat — am besten anhand der bewährten Anweisungen auf S. 10—11. Verweise auf die derzeit gängigen (griechischen und deutschen) Synopsen — die Autoren selbst legen die Patmos-Auswahlsynopse zugrunde — und auf weitere Literatur erleichtern solche persönliche Arbeit. Wer Mk 1, 1—3, 6 anhand der 96 S. dieses Heftes durcharbeitet, wird sich eine fundierte Kenntnis der markinischen Theologie aneignen. Grundsätzlich sind die einzelnen Textabschnitte jedoch unabhängig, man kann also auch einzelne herausgreifen. — Bd. 2 und 3 erklären nicht mehr einen fortlaufenden Text, sondern die neutestamentliche Gattung der Wundergeschichten. Hier ist die Methode also zunächst die formkritische, die dann allerdings durch Redaktionskritik ergänzt wird (übrigens kann diese Einführung in die Formkritik nur empfohlen werden: sie greift nicht ausgewählte Musterfälle heraus, sondern erweist ihre Geltung gerade auch an schwierigen „Mischformen"). Bd. 2 erläutert — nach einer sehr guten Einführung auf S. 9—12 — verschiedene Typen der Großgattung „Wundergeschichten": „Exorzismen" („Dämonenaustreibungserzählungen" — mit 4 ausführlich kommentierten synoptischen Textbeispielen); „Heilungswundergeschichten" (8 Perikopen, die verschiedene Krankheitsbilder — z. B. Aussatz, Blindheit — belegen); „Totenerweckungen" (eine Perikope). Bd. 3 fährt in dieser Reihe fort: „Rettungswunder" (2 Beispiele; sonst oft zu undifferenziert zu den „Naturwundern" gezählt); „Geschenkwunder" (2 Beispiele; hierzu gehören Vermehrungswunder — z. B. die beiden synoptischen Brotvermehrungen —, Verwandlungswunder — vgl. das Weinwunder zu Kana — und wunderbare Fischzüge); „Normenwunder" (zu dieser an 2 Perikopen erläuterten Gattung — „Erzählungen . . ., die anhand des Wunderberichts für alte oder neue Normen werben", S. 60 — zählen u. a. die beiden Lahmenheilungen Mk 2, 1—12; 3, 1—6 [mit Parallelen]); „Fernheilungen" (2 Perikopen); „Sammelberichte" (3 bei Mk, 6 bei Mt). — Der Band schließt mit Exkursen über eine von den Autoren angenommene „vormarkinische Wundergeschichtensammlung" (in Mk 4, 35—6, 51 eingebaut) und über den mattäischen Wunderzyklus (Mt 8—9). Die Faszikel 2 und 3 enthalten am Ende ein herausklappbares tabellenartiges „Motivgerüst der Wundergeschichten", das dem Leser die Auffindung immer wiederkehrender Motive in den verschiedenen Erzählungen erleichtert und Gattungstypisches einprägen hilft. Neu in Bd. 2 und 3

ist auch, daß sich an jeden Textabschnitt weiterführende Aufgaben anschließen, die der Leser selbständig ausführen kann. Außerdem ist man dankbar für zahlreiche Textbeispiele von alttestamentlichen und außerbiblischen Wundergeschichten: dabei ist „literarische Abhängigkeit ntl. Wundergeschichten nur bei atl. Vorbildern nachweisbar", während „außerbiblische Parallelen nur die Verbreitung von Strukturen und Motiven (Topoi) bezeugen" (Bd. 2, 11). – „Daß die Lektüre einer Synopse allein eine zureichende Einführung in die Evangelien und ein angemessenes Verständnis der Jesustradition ermöglicht, dürfte heute unbestritten sein." (Bd. 1, 11 f.) Von dieser Überzeugung sind die Autoren ausgegangen. Sie stellen sich deshalb Benutzer ihres Arbeitsbuches vor, die selber schon mit der Synopse arbeiten: Pfarrer, Religionslehrer, theologische Erwachsenenbildner, Theologiestudenten, ja sogar Schüler der Sekundarstufe II. Ob Letzteren der Zugang zu diesem anspruchsvollen Werk leichtfällt, möchte ich allerdings bezweifeln. Überhaupt setzt die Arbeit mit diesem Hilfsmittel schon einige exegetische Grundkenntnisse voraus, mehr noch aber den Willen, sich der urchristlichen Jesusüberlieferung in ihrer nicht leicht harmonisierbaren Differenziertheit zu stellen. Das verlangt geduldiges „Am-Text-Bleiben". Hier führt diese scheinbar trockene, wissenschaftlich-nüchterne Studienhilfe über sich hinaus in eine echt *spirituelle* Dimension. Deshalb ist man den Autoren für dieses neuartige Werk dankbar. Man darf gespannt sein auf die angekündigten weiteren Faszikel über Gleichnisse und Passionsgeschichten. Cl. Locher, S. J.

Jesus in der Verkündigung der Kirche, hrsg. von *A. Fuchs* (Studien zum NT und seiner Umwelt, SNTU A, Bd. 1). Gr. 8° (206 S.) Linz (Austria) 1976, Verlag Albert Fuchs. — Dieser Sammelband eröffnet eine neue Reihe exegetischer Studien. Der 2. Bd. unter dem Titel „Theologie aus dem Norden" soll demnächst erscheinen. Beide kündigen das wichtige und interessante Unternehmen an, Ergebnisse biblischer Arbeit zugänglich zu machen, die in der deutschsprachigen exegetischen Diskussion kaum Beachtung fanden. Nimmt man den bekannten Franzosen X. Léon-Dufour aus, dann bietet die vorliegende Sammlung Arbeiten aus der Schule von Uppsala sowie Beiträge jüngerer österreichischer Exegeten. Wenn man will also eher Stimmen vom „Rande", die nichtsdestoweniger Gehör beanspruchen dürfen. – Der sehr allgemeine Titel läßt kaum einen Schluß auf die Themen der neun Artikel dieses Buches zu. Auf den ersten Blick betreffen sie nach Inhalt und Methoden das ganze breite Feld neutestamentlicher Forschung. Genauer betrachtet ergeben sich dann aber doch drei charakteristische Gruppen. *H. Riesenfeld:* Zur Frage nach der Einheit des NT (9—25) und *X. Léon-Dufour:* Das Sprechen von Auferstehung (26—49) legen fundamentale Überlegungen für moderne Bibelinterpretation vor. Es folgt eine Gruppe von vier Beiträgen *(B. Reicke, A. Fuchs, L. Hartman)*, die Jesu Verhältnis zum Täufer Johannes bzw. die Anfänge christlicher Botschaft aus ihrem jüdischen Kontext heraus beleuchten. Zum Schluß findet sich eine Gruppe von drei unterschiedlichen Arbeiten, in denen vor allem quellenkritisch im weiteren Sinn Entstehen und Weitergabe der christlichen Tradition herausgearbeitet sind. *H. Aichinger* befaßt sich mit der Perikope vom Ährenraufen am Sabbat (110—153), *G. Stemberger* mit der Stephanusrede (154—174) und *Fr. Zeilinger* mit den Traditionsträgern im Kolosserbrief (175—190). Dem Ganzen wurde ein Vorwort vorangestellt und eine Bibliographie (191—199), Abkürzungsverzeichnis und Autorenverzeichnis beigegeben. — Ohne auf die Fülle der einzelnen Analysen und Deutungen näher eingehen zu können, bleiben Themen und Gesichtspunkte nachdrücklich zu unterstreichen, da sie wenig gängige Einsichten in Erinnerung rufen und für die moderne exegetische Diskussion manche lebendige Anregung enthalten. Doch nicht nur als Diskussionsbeitrag im engeren Rahmen einer speziellen Fachwissenschaft soll diese Sammlung dienen. Die durchgängig vertretenen Grundpositionen in diesem Band sind bedeutsam auch für die Probleme um den historischen Jesus, für den Versuch, Glaube und Theologie rein kerygmatisch zu begründen sowie für die Frage nach Quellen und Einflüssen, die zu beantworten ist, wo das spezifisch Christliche deutlich herausgehoben werden soll. Die vorgelegten Gedanken und Argumente lassen sich jedenfalls nicht einfach abtun. Vielmehr dürften sie für das heutige Gespräch über zentrale christliche Wahrheiten (Christologie, Schrift, Taufe, Kirche ...) beachtenswerte Aspekte zur Sprache bringen. — Die im

ganzen sorgfältige Veröffentlichung weist neben einigen kleineren Druckfehlern Besonderheiten auf, die vielleicht stören könnten; etwa wenn von „Publikaner" (57) gesprochen wird, für die drei Zeilen weiter das verständlichere „Zöllner" steht, oder wenn eine „theologisch avanzierte Verkündigung" (86) bei Johannes dem Täufer behauptet wird; sachlich unzutreffend ist der Schriftverweis S. 171 Z. 8 v. u.; er muß Apg 7, 5.6 f. lauten. Doch können diese Kleinigkeiten das Verdienst nicht mindern, hier Stimmen gesammelt und veröffentlicht zu haben, die sonst bei uns unbekannt geblieben wären, die aber um der Sache willen ein ernsthaftes Echo provozieren sollten. K. H. Neufeld, S. J.

Koch, Günter, Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros. Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung (FTS 17). 8° (269 S.) Frankfurt 1974, Knecht. — Die deutsche Theodoret-Forschung hatte gewiß seit der Ausgabe von J. L. Schulze und J. A. Noesselt (Halle 1769/1774), die in Migne PG 80—84 wieder abgedruckt ist, bis hin zur Edition des Jesaia-Kommentars Theodorets durch A. Möhle (1932), der Kirchengeschichte durch L. Parmentier (revidiert durch F. Scheidweiler) und den Forschungen von J. Reuß und K. Staab zu griechischen Schriftkommentaren ihre großen Verdienste vor allem um die Texte. Sonst aber kann sie nur wenige und heute z. T. schon überholte Studien vorweisen (A. J. Bertram, J. Schulte, Kl. Jüssen), wenn man von den umgreifenden, auch Theodoret einschließenden Studien von Luise Abramowski zur Antiochenischen Schule absieht. Für Theodoret spezifisch ist heute die französische Forschung führend (Y. Azéma, P. Canivet, M. Richard †). — K. setzt mit seiner eindringlichen Studie, mit der er sich an der Universität Würzburg habilitiert hat, einen hoffnungsstiftenden Neubeginn. Schon ausgewiesen durch gelungene patristische Studien zu Augustinus und Theodor von Mopsuestia vermag er in seinem neuen Werk gewissermaßen einen Geburtsfehler der bisherigen Deutung Theodorets, nämlich eine isolierte Darstellung seiner „Christologie" ohne Beachtung seiner Heilslehre, zu korrigieren. Daß er über den weiten Horizont von Perspektiven und Fragestellungen und das entsprechende sprachliche Instrumentar zu seinem Unternehmen verfügt, zeigt der I. Abschnitt (1—56), in dem in ausgezeichneter Weise in Kap. 2 der Geschichtsraum Theodorets und seines Werkes gezeichnet wird. Der II. Abschnitt „Statik und geschichtliche Dynamik in der Christologie und Soteriologie Th's" (59—184) zeigt schon durch diese Wortwahl, daß er das Unausgeglichene der bisherigen Darstellung von Th's Christologie durch die Spannung von Statik und Dynamik in den Blick zu bringen und zu beheben vermag. Wohl verzichtet er nicht auf eine äußere und innere Analyse von Th's Christologie (59—135), wie sie bisher üblich war; nur bietet er nun die bisher unterlassene Weiterführung: „Christologie als Ökonomie, als geschichtliche Heilsbegründung" (3. Kap., 137—184). Er bleibt hier im Bannkreis des Lebens Christi, studiert das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem im Heilswerk Christi und untersucht die Verständnismodelle für das Heilswerk Christi (irenäische Rekapitulationstheorie, origenistischer Loskaufgedanke, mit Ergänzung durch die Vorstellung von einem „Erlösungsweg" Christi, grundlegender Einbau der doppelten Homoousie Christi mit dem Vater und mit uns in das Verständnis von der Wirkung der Erlösung) (171). All dies wird aber einer Grundvorstellung untergeordnet, die alles durchdringt: „Heil als Einung und Heil durch Einung", wodurch eben erwiesen ist, wie sehr die Soteriologie selbst christologisch begründet ist und wie die Christologie von vornherein ihre soteriologische Zielsetzung hat. Das Problem von göttlicher Transzendenz in inkarnatorischer Immanenz, von Leidensunfähigkeit und Mitleiden Gottes schwingt immer mit, damals und noch heute aktuell. Das im besonderen Maß Weiterführende dieser Studie liegt im III. Teil: „Statik und geschichtliche Dynamik in Theodorets Sicht des christlichen Heiles" (185—256). Es geht um „Die Einung der Menschen mit dem Erlöser als Begründung der Kirche" (1. Kap.) und „Die Verwirklichung des Heiles als Einung mit Gott" (2. Kap.), also um Ekklesiologie und Eschatologie Theodorets, was jedoch nicht im Sinne geschlossener Traktate verstanden werden darf. Doch möchte K. mit Recht mehr an Ekklesiologie bei Theodoret finden als P.-Th. Camelot (187) annehmen wollte. Wie zu erwarten, hat der Kommentar Theodorets zum Hohenlied hier eine besondere Bedeutung (188 f.), wie dann auch sein Kommentar zu Ps 44

(190). Jedenfalls ergibt sich, daß bei Theodoret die Verbindung der Menschen mit Christus als Menschen die „eigentliche Grundbestimmung der Kirche ausmacht" (193). Pneumatologie und Sakramentenlehre kommen dabei mit zur Sprache, wie auch die Wesenseigenschaften und die äußere Ordnung der Kirche als Ausdruck ihrer Christusverbundenheit (203—218). Das dynamische Element des Kirchenverständnisses Theodorets kommt in besonderer Weise zur Geltung im Abschnitt: „Die Kirche als Wirklichkeit der Geschichte" (218—229). Leider kann nur kurz aufmerksam gemacht werden auf die theologischen Gesamtperspektiven im Kap. über „die Verwirklichung des Heiles als Einung mit Gott" (231—256) und besonders in den Schlußerwägungen: „Die Spannung von Heilsstruktur und Heilsgeschichte als Problem eines Theologen der Väterzeit" (257—261). Diese Ausführungen zeigen gut, was in Theodoret noch Ansatz, auch das, was nicht immer vereinbar ist, aber doch das Grundanliegen seiner theologischen Schau von der Heilsstruktur. — In dem sonst vollständigen Verzeichnis von Quellen und Literatur wäre (außer der Neuedition des Eranistes durch *Gerhard A. Ettlinger* [Oxford 1975]) noch zu beachten *Ch. Moeller*, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle, Chalkedon I, 637—720, weil darin der Begriff von „Neu-Chalkedonismus" anders gefaßt ist als in der Studie desselben Verfassers über Nephalius (266). Jedenfalls kann der geklärte Terminus von néo-chalcédonisme nicht auf Theodoret angewendet werden. — Die Studie von K. zeigt, daß es sich durchaus lohnen wird, sowohl eine Biographie Theodorets zu erarbeiten wie auch eine Gesamtdarstellung seiner Theologie, wozu er schon einen ausgezeichneten Entwurf vorlegt.

A. Grillmeier, S. J.

Moll, Helmut, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon (Theophaneia 26). Gr. 8° (208 S.) Köln-Bonn 1975, Hanstein. — Der Verf. der vorliegenden Regensburger Dissertation sieht sein Thema als verbindende Mitte zwischen Christologie, bzw. Passionssoteriologie, und Anthropologie. In der Eucharistie offenbart sich eine für den christlichen Kult konstitutive Doppelbewegung, eine Katabasis, die auf die Heiligung des Menschen zielt, und eine Anabasis, eben der Kult der begnadeten Gemeinde, der von den Gliedern der Gemeinde zu Gott führt. Der Opfercharakter der Eucharistie offenbart ihre Verflochtenheit. M. geht innerhalb der Spanne zwischen NT und Irenäus von Lyon die christlichen Quellen literarischer Art auf die Frage hin an, ob in ihnen Anhaltspunkte für die Eucharistie als Opfer zu finden sind. Zur Lösung der historischen Frage, ob und wieweit die Eucharistie als Opfer verstanden worden ist — er findet sie eingeordnet in den Rahmen der theologischen Sachfrage, „der Besinnung auf markante Grundgehalte der Kategorie des christlichen Opfers" (16) — sieht er methodisch zwei Zugänge: einmal Wortstudien zu den beiden Wortfeldern thysia/sacrificium und prosphora/oblatio, dies im profan-griechischen Sprachgebrauch und in der Septuaginta. Er stellt Überlegungen an „über die sich herausbildende Begrifflichkeit der christlichen Kultsprache, über ihre eventuellen Entlehnungen aus vor- oder außerchristlichem Raum, über das bewußte Meiden von Termini oder Vorliebe für bestimmte Ausdrücke" (17). Die damit angezielte Klärung der „materiellen Füllung der Opferterminologie" soll vorbereiten auf die darauf aufbauende historische und dogmengeschichtliche Durchdringung. Zum anderen, dem systematischen Zugang, betont er, daß die Christusbotschaft der ntl. Schriften die Entwicklungslinie des eucharistischen Opfergedankens bestimmt im Nexus staurologisch geformter Christologie und theologischer Anthropologie, die sich gestaltet in Anlehnung an eine sühnebezogene Soteriologie. Aus der Hinzunahme bestimmender Perspektiven frühchristlicher Theologie ergibt sich ein eindeutiges Votum zur christologischen Behandlung des Problems: „die unmißverständliche Herausstellung der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Heilswerkes Jesu Christi, sein ein für allemal vollzogenes Opfer. Das christliche Opfer trägt so ausgesprochen eigene Züge, daß es von einem übergeordneten Allgemeinbegriff her nicht subsumiert werden kann" (17). Man sieht, was dies bedeutet: kritische Stellung gegen die doppelte Versuchung, „einen aus der allgemeinen Religionsgeschichte deduzierten Priester- und Opferbegriff in die urchristliche Vorstellungswelt einzutragen" und im „Aufkommen der Priester- und Opferterminologie

eine jüdische oder heidnische Verfremdung des christlichen Glaubens" zu erblicken (ebd.). — Nach einer kurzen Skizzierung der dogmengeschichtlichen und kontroverstheologischen Bedeutung des Themas (18–23) gibt M. eine Übersicht über bisherige Lösungsversuche (J. W. Höfling, F. S. Renz, F. Wieland, E. Dorsch, J. Brinktrine, J. de Watteville) (24—40). Eine vorbereitende Wortuntersuchung zu den Wortfeldern von thysia und prosphora stellt für ersteres fest: die reichhaltige Fülle des kultischen Vokabulars im AT wird weitgehend durch den Wortstamm θύω eingefangen, wodurch es zu einer Konzentration auf die wesentlichen Merkmale des Opfers kommt. Diese Verengung des Begriffsfeldes mündet aber in eine grundlegende inhaltliche Doppelläufigkeit: „Sowohl das blutige Schlachtopfer als auch das Gott zum Geschenk entbotene Speiseopfer sind vorzugsweise aufgegriffen worden" (46). Bei προσφέρειν, προσφορά wechselt die profane und die kultische Sinngebung, mit nicht zu übersehender Präponderanz der letzteren.

Im ersten Hauptteil wird sodann die wechselseitige Beziehung von Eucharistie und Opfer in den ntl. Schriften untersucht (50–78). Im zweiten Hauptteil folgt dann die Untersuchung über „die Eucharistie als Opfer nach dem Zeugnis des frühchristlichen Schrifttums" (79—178). Untersucht werden 1 Clem, Ignatius von Antiochien, Didache, Barnabasbrief, Justin, antikultische Texte bei den Apologeten (Aristides, Athenagoras, Diognetbrief), schließlich Irenäus von Lyon. Es muß leider darauf verzichtet werden, die in sauberer Methodik erarbeiteten Einzelergebnisse zu resümieren. M. selber tut es in vorbildlicher Weise. In diesem Zusammenhang sei auch verwiesen auf die Rezension des Verf. zu „L'eucharistie des premiers chrétiens" (Paris 1976), worin neun Patrologen des französischen Sprachgebiets die Eucharistielehre von der Didache an bis zu den Apostolischen Konstitutionen hin untersuchen (TheolRev 72 [1976] 388—390). Bei aller Anerkennung der Einzelausführungen vermißt er aber eine zusammenfassende Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Eucharistie (390). Der Verf. selber bietet sie in seinem dritten Hauptteil: „Die Lehre von der Eucharistie als Opfer in ihrer dogmengeschichtlichen Entwicklung" (179—199). Er sieht keineswegs eine ungebrochene Linie vom atl. zum altkirchlichen Opfer. Schon die christologische Auslegung des AT ist uneinheitlich. Der eucharistische Opfergedanke weist erhebliche Differenzen auf. Den Grund dafür sieht er in den vielfachen Einflüssen auf die Gestaltung des frühchristlichen Lehrprozesses: Auseinandersetzung mit dem entstehenden Judentum, Vorwürfe von seiten der heidnisch-griechischen Philosophie, Begegnung mit spiritualisierender philosophischer Mystik, innerkirchlich auftretende Gnosis. Auf der anderen Seite gestaltet sich eine christliche Theologie mit der christologischen Auslegung des AT. „Sowohl die Auseinandersetzung, die eine Klarstellung der Gestalt des christlichen Opfers herausforderte, als auch die auf dem Weg der christologischen Auslegung des Alten Testamentes entstandene Passionstheologie haben die eucharistische Opferidee inspiriert. Allerdings setzt ihre Entfaltung, wenn man auf das Zeugnis der frühchristlichen Quellen schaut, nur zögernd ein" (182 f.). M. formuliert es vorsichtig, daß die fragmentarischen Quellenstücke, über die wir verfügen, keine „lückenlos geschlossene Entwicklungsgeschichte" gestatten (183). Es sei auch das Phänomen mit in Rechnung zu stellen, „daß Änderungen in Anschauung und Vollzug schon vielfach vorhanden sind, ehe die Quellen sie faßbar erwähnen" (ebd.). Bezüglich der Terminologie stellt M. fest: a) thysia findet sich bis zum Ende des 2. Jh.s in vierfacher Verwendung: (1) sehr häufig in atl. Gebrauch, der aber mit „wechselnder Kritik" mit dem ntl. Geschehen in Verbindung gebracht wird, wobei (2) die Opferhandlung, ihr Vollzug eigens betont werden kann; (3) die Passion Christi wird von atl. Vorbildern her als Opfer gedeutet; eine Rolle spielen Isaak (wofür — wenn auch den zeitlichen Rahmen der Untersuchung überschreitend — sehr nützlich wäre: G. Vermes, Scripture and Tradition in Judaism [Leiden 1961], Ch. 8: Redemption and Genesis XXII, S. 193—227, wo es um die Ausdeutung der Opferungs Isaaks geht), das Paschalamm, der jesaianische Leidensknecht; (4) die Opferterminologie findet auch Anwendung auf die Antwort des Menschen gegenüber Gott (wiederum ist der Hinweis auf Vermes, a. a. O., nützlich). Schließlich wird dann die Feier der Eucharistie explizit mit thysia bezeichnet, zum erstenmal in Did 14, 1—3. Weil unproblematisch hier Mal 1, 11.14 christologisch übertragen wird, zeigt sich, daß die Bezeichnung der Eucharistie als Opfer schon eine gültige Tradition darstellt (185). b) prosphora bezeichnet „durchgängig den Typus des unblutigen Opfers ... Bald ist die Opfergabe akzentuiert,

bald die Opferhandlung" (186). Von 1 Kor 11, 26 (in der Eucharistie wird die Todeshingabe Jesu für uns proklamiert) her ist das Verständnis des Opfercharakters der Eucharistie schon vorbereitet. „Daher darf auch der Opferbegriff weder als bloßer Teilaspekt betrachtet und so aus dem umfassenden Heilsgeheimnis abspaltend herausgetrennt werden, noch kurzschlüssig verworfen und als ungeeignet ausgeschieden werden: In der Eucharistie wird das Opfer Christi gegenwärtig gesetzt" (190). In der Entwicklung dieses Gedankens zeigt M. mit unbestechlicher Nüchternheit Kontinuität und Diskontinuität auf. — Der Verf. erweist sich als vorzüglicher Historiker und Dogmengeschichtler, der Analyse und Synthese meisterhaft verbinden kann. Seine Untersuchung sollte kein Dogmatiker und Liturgiker übersehen.

A. Grillmeier, S. J.

Scazzoso, Piero, Introduzione alla ecclesiologia di san Basilio (StPatrMed, 4). Gr. 8° (XVIII u. 374 S.) Milano 1975, Largo Gemelli: Vita e Pensiero. — Vorliegende Studie, kurz nach dem Tod des Autors erschienen, ist nach den einleitenden Worten von R. Cantalamessa eine Art geistliches Testament. Die Philologie, so heißt es hier weiter, sei nie das eigentliche Anliegen des Verstorbenen gewesen. S. habe sich mit den Vätern befaßt, nicht um ausgeklügelte Forschungstechniken an ihnen zu experimentieren, sondern um sich in einer ihm geistlich verwandten Welt zu bewegen. Beherzigt man außerdem gebührend, daß auch der Titel nur bescheiden von einer „Einführung in die Ekklesiologie des Basilius" spricht, wird man in der Studie nicht suchen, was sie nicht sein will: eine die patristische Forschung weiterführende, umfassende, systematische Behandlung der basilianischen Ekklesiologie streng nach der Methode der historisch-kritischen Forschung. Es handelt sich vielmehr um eine Reihe von mit großer Einfühlungsgabe und warmer Begeisterung geschriebener Essays zu einigen zugegebenermaßen zentralen Aspekten der basilianischen Ekklesiologie. Eine große Vertrautheit mit der neueren griechischen Literatur über die Kappadokier, wie man sie sonst im Westen kaum antrifft, kommt dabei dem Autor sehr zustatten und erlaubt ihm, in eine gewisse Unmittelbarkeit zur Welt der Väter zu treten. — Im ersten Essay untersucht so der Autor den Zusammenhang zwischen Theologie allgemein, Trinitätsdogma und Pneumatologie einerseits und Ekklesiologie der Kappadokier andererseits. Es geht hier um die Grundlage und die Voraussetzungen ihrer Lehre von der Kirche. — Das zweite Kap. befaßt sich mit zwei konkreten Lebensvollzügen der Kirche in der Sicht des Basilius: seinem Verhältnis zur Hl. Schrift und zur Liturgie. Was S. hier über die Basiliusanaphora schreibt, gehört ohne Zweifel zum Schönsten, weil Begeisterndsten, was bisher hierüber geschrieben wurde („Caratteri interni dell' Anafora"). — Der zentrale Teil der Untersuchung dürfte das dritte Kap. sein. Unter der Überschrift „Das Mysterium der Kirche" behandelt der Autor folgende Aspekte: die Kirche als ‚Ort' der Doxologie, die Kirche „nicht aus Menschenhänden gemacht", die sakramentale Kirche, die Kirche im Lichte des Alten und Neuen Testamentes, Gottes Anwesenheit in der Kirche, sonstige Charakteristiken der Kirche. — Der vierte Essay wiederum befaßt sich mit der Hierarchie und der Tradition. Ein besonderer Abschnitt ist dabei der Frage nach dem römischen Primat gewidmet. — Abschließend geht S. im 5. Kap. auf das wechselseitige Verhältnis von Kirche und Mönchtum, zunächst in der Sicht des Basilius, dann — zur Abrundung — in der Auffassung der beiden anderen Kappadokier ein. Alles in allem ein schönes Buch, das man zur Einführung in die geistliche Welt der Väter, insbes. des Kappadokischen Dreigestirns, nur empfehlen kann.

H.-J. Sieben, S. J.

Hardy, Richard P., Actualité de la Révélation divine. Une Etude des „Tractatus in Iohannis Evangelium" de Saint Augustin (Théologie Historique, 28). 8° (216 S.) Paris 1974, Beauchesne. — Der Verf. hat unter dem Stichwort „Aktualität der göttlichen Offenbarung" einige Fragen zu den Problemkreisen Mensch, Gott, Inkarnation, Glaube, Gnade, Heilige Schrift und Verkündigung andiskutiert. Es ist ihm ohne Zweifel gelungen, die betreffenden Themen durch oft sehr treffende Texte aus den „In Iohannis Evangelium Tractatus" zu beleuchten. Dem Schlußsatz des Verf., die Aktualität der Offenbarung gemäß der Theologie Augustins bleibe auch nach seiner Studie ein lohnender Forschungsgegenstand, ist ohne Einschränkung zuzustimmen.

H.-J. Sieben, S. J.

Askese und Mönchtum in der alten Kirche, hrsg. v. *K. Suso Frank* (Wege der Forschung, Bd. CCCCIX). 8° (VI u. 385 S.) Darmstadt 1975, Wissenschaftl. Buchges. — Zwar sind nach dem Zeugnis der Kirchengeschichte Askese und Mönchtum seit den frühesten Zeiten aufs engste mit dem Christentum verbunden. Bezüglich vieler Detailfragen aber hat es in der Forschung erhebliche Meinungsverschiedenheiten gegeben. Wo liegen die Ursprünge der christlichen Askese? In der Botschaft des Evangeliums oder im hellenistischen Heidentum? Wie ist das Mönchtum entstanden? Aus der apostolischen Predigt oder aus heidnischen Vorbildern? Warum entstand aus dem Anachoretentum das Zönobitentum? Wie kam das Mönchtum vom Osten ins Abendland? Wie sind die verschiedenen Mönchregeln entstanden? Fragen, die lange umstritten waren und es zum Teil heute noch sind. — Der vorliegende Band versucht einen Überblick darüber, was die Forschung zu diesen Fragen sagt. In einer ausführlichen Einleitung (1—33) gibt K. Suso Frank einen Forschungsbericht, der die Meinungen von den Anfängen der christlichen Kirchengeschichte bis ins 19. Jh. darstellt: von der altchristlichen Historiographie (Eusebius von Caesarea, Hieronymus, Antoniusvita, Cassian) und den mittelalterlichen Autoren (Bernhard von Clairvaux, Rupert von Deutz) über die reformatorische (Flacius Illyricus) und gegenreformatorische Darstellung (Caesar Baronius) bis zu den Versuchen einer religionsgeschichtlichen Erklärung im vorigen Jahrhundert (F. Chr. Baur, H. Weingarten). – Die folgende Dokumentation bringt im Nachdruck Artikel, die zwischen 1891 und 1972 erschienen sind und die Meilensteine auf dem Wege der Forschung darstellen. Der 1. Teil enthält Arbeiten über den Ursprung der asketischen Lebensform in der alten Kirche, wobei Zeugnisse der religionsgeschichtlichen Schule wie Auseinandersetzungen mit ihr zu Wort kommen *(A. Harnack, E. Troeltsch, A. Bremond)*. Untersuchungen über die Essener *(J. M. van der Ploeg)* und das Motiv der urchristlichen Wanderaskese *(G. Kretschmar)* schließen diesen Teil ab. — Im 2. Teil sind Artikel zu den Frühformen des asketisch-monastischen Lebens gesammelt, wobei die wichtigsten altkirchlichen Mönchslandschaften zu Wort kommen: der Übergang von der Anachorese zum Zönobitentum bei Pachomius *(H. Bacht)*, das syrische Mönchtum *(A. Adam)*, Martin von Tours *(E. Griffe)*. — Der 3. Teil behandelt Fragen, die vor allem die gegenwärtige Forschung beschäftigen: das Verhältnis der Regula Benedicti und der Regula Magistri *(A. Génestout)* sowie das Problem der Augustinusregel *(L. M. Verheijen)*. — Über die Auswahl der Dokumentation wird man vielleicht im Einzelfall streiten können. Auch wird man manche bahnbrechende Untersuchungen vermissen. Aber bei der Fülle von bedeutenden Arbeiten auf diesem Gebiet wird eine Auswahl stets sehr schwierig sein. Jedenfalls werden die wichtigsten Forschungsstationen und die heutigen Forschungsaufgaben deutlich gemacht. Der vorliegende Band, der mit einem Verzeichnis der wichtigsten Quellentexte und einer ausgewählten Bibliographie abschließt, bietet eine nützliche Hilfe für jeden, der sich mit der alten Kirchengeschichte, mit der Geschichte des Mönchtums und des Ordenslebens und mit den Ursprüngen der christlichen Spiritualität überhaupt beschäftigt. G. Switek, S. J.

2. Theologische Literaturgeschichte

Tertullian, La chair du Christ, tome I et II. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par *Jean-Pierre Mahé* (Sources Chrétiennes No. 216 u. 217). Je 8° (zus. 477 S.) Paris 1975, du Cerf. — Crucifixus est dei filius; non pudet quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile. Einige Sätze aus De Carne Christi (V, 4) von Tertullian. Die Paradoxe sollen die wahre Menschheit Christi gegen die gnostische Leugnung verteidigen. Als antignostischer Schriftsteller steht Tertullian, was mitgeführtes Quellenmaterial und Gewicht der gegen die Gnosis aufgebauten Theologie angeht, im Schatten des älteren Irenaeus. Aber auch, was Tertullian zu bieten hat, ist beachtlich. Vorliegende beiden Bände gehören, wenn der Verf. mit seiner Datierungsthese recht hat, zu den ältesten antignostischen Schriften des Tertullian. — Die zum Aufschließen und Auswerten des Textes zur Verfügung gestellten Hilfen sind, man ist versucht zu sagen, überschwenglich: 50 Seiten Übersetzung mit kurzen Zwischentiteln, fast 200 Seiten Einleitung, 120 Seiten Kommentar, natürlich eine Bibliographie und die entsprechenden Indices (Heilige Schrift, Ter-

tullianstellen, antike Autoren). — In der Einleitung behandelt der Verf. zunächst die Datierung von De Carne Christi. Er greift hier auf eine seiner früheren Veröffentlichungen zurück: Die Schrift ist vor Adv. Marc. I–IV abgefaßt. Kap. II der Einleitung befaßt sich eingehend mit der Position der drei im Traktat anvisierten Häretiker: Valentin, Marcion und Apelles. Im folgenden Tertullian selber gewidmeten Kapitel untersucht der Verf. unter der Überschrift ‚Polemik' die mehr formale Seite an unserem Afrikaner: mit welcher Art von Argumenten geht er gegen die genannten Häretiker vor? Der Verf. unterscheidet 1) die praescriptiones, 2) logische compendia (eine bestimmte Art von Verallgemeinerung), 3) sonstige sprachliche oder stilistische Mittel der Auseinandersetzung. Die inhaltliche Seite wird im Abschnitt Tertullian als Theologe angesprochen. Hier geht es um Anthropologie und Christologie des Tertullian. Das vierte Kapitel behandelt die Probleme der Neu-Edition, das fünfte bringt eine knappe, aber sehr einleuchtende und überzeugende Gliederung des Traktats. Er ist aufgebaut nach dem I, 2 genannten rhetorischen Schema: an fuerit (caro Christi) (I, 2—V, 10), unde (VI—IX), et cuiusmodi (X—XXIII). Von besonderem Interesse ist in der Einleitung der Abschnitt über die Christologie von de Carne Christi (140–170). Der Verf. betont hier den Kontrast zwischen vorliegender Schrift und Adv. Praxean, Kontrast mehr in der Terminologie als in der Konzeption, die noch nach ihrem klaren Ausdruck sucht und ihn in Adv. Praxean findet. Der Verf. sieht in diesem Kontrast eine Bestätigung seines Datierungsvorschlages. H.-J. Sieben, S. J.

Perrin, Michel, Lactance. L'Ouvrage du Dieu createur. Tome I et II (Sources Chretiennes, No. 213 u. 214). Je 8° (zus. 456 S.) Paris 1974, du Cerf. — Um die Jahrhundertwende hat *S. Brandt* die Texte von Laktanz im Rahmen des Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum herausgegeben und auch seine Quellenstudien dazu veröffentlicht. Kurz darauf erschien dann das zusammenfassende Werk über Laktanz von R. Pichon (Paris 1901). Danach war über ein halbes Jahrhundert eine ziemliche Stille um diesen Autor. (Auch die deutschen Übersetzungen der kleineren Werke in der Reihe der Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 36, München 1919, ändern nichts an dieser Tatsache.) — Seit den sechziger Jahren aber rückt Laktanz immer mehr in das Blickfeld der internationalen Forschung. Das wurde besonders deutlich durch die Arbeiten von *A. Wlosok*, Laktanz und die philosophische Gnosis (Heidelberg 1960), und das Buch von *V. Loi*, Lattanzio (Zürich 1970). Andere Untersuchungen sind im Gange. In diesen Rahmen muß auch die Arbeit von P. eingeordnet werden. Bei allen bisherigen Veröffentlichungen war zu bemerken, daß das erste christliche Werk des Laktanz, De opificio dei, am wenigsten berücksichtigt war. Das hatte sicher auch seine Gründe im Inhalt des Werkes, aber daneben auch in der Schwierigkeit, die Menge von Aussagen zu diesem Werk aus der philologischen und patristischen Forschung zusammenzutragen. Das hat jetzt der Verf. in sehr anerkennenswerter Weise getan. — Der 1. Band bringt vor allem einen gegenüber der Ausgabe von Brandt kritischeren und umfassender belegten Text mit genauen Angaben zu den Textvarianten. (Über die Qualität der französischen Übersetzung kann hier nicht geurteilt werden.) Wichtiger aber für die weitere Arbeit und Forschung erscheint die ausführliche Einleitung, die im wesentlichen alles zusammenträgt, was die wissenschaftliche Diskussion in ihrem heutigen Stand bietet. Von den verschiedensten Autoren werden eine ganze Reihe von Ansichten, Deutungen, Hinweisen und Verbindungen vorgestellt, verglichen und z. T. kritisch abgewogen. Dadurch wird nicht nur ein umfassender Überblick ermöglicht, sondern auch eine Fülle von Anregungen angeboten. Unter dieser Rücksicht nimmt man auch gelegentliche Wiederholungen und Überschneidungen gerne in Kauf. — Der Kommentar im 2. Band mit seinen kurzen Einführungen und den Anmerkungen zu den einzelnen Aussagen ist sehr reichhaltig. Während z. B. die Hinweise auf klassische Quellen bei Brandt noch mehr zufällig und sporadisch sind, wurde hier wirklich systematisch gearbeitet. Man kann sagen, daß auch in diesem Kommentar der derzeitige Stand der Forschung im wesentlichen vorgestellt ist. Zugleich werden gerade in diesem Bereich erst jetzt intensivere Untersuchungen ermöglicht und angeregt. (Daß z. B. die Arbeit von M. Pelegrino, Minucio fonte di Lattanzio, Roma 1947, oder das Buch von M. Lausberg, Untersuchungen zu Senecas Fragmenten

[Berlin 1970] nicht erwähnt werden, zeigt diese Offenheit und Notwendigkeit zur Ergänzung.) Ein guter Wortindex lateinischer Wörter erleichtert die vergleichende Forschung. — Der Wert dieser beiden Bände ist vor allem darin zu sehen, daß die Laktanzforschung dadurch einen starken Impuls empfängt. Eine sicherere Grundlage und ein breiteres Spektrum der Gedanken wurde hier für das christliche Frühwerk geboten. Das wird sich sicher auch auf die Forschungen an den späteren Werken spürbar auswirken. Damit kann sicher auch die Bedeutung des Laktanz als entscheidendes Glied zwischen dem klassischen und christlichen Denken im lateinischen Sprachraum mehr erkannt und gewürdigt werden. A. Bender

Athanase d'Alexandrie, Sur L'Incarnation du Verbe. Introduction, Texte critique, Traduction, Notes et Index par *Charles Kannengiesser* (Sources Chrétiennes, No. 199). 8° (479 p.) Paris 1973, du Cerf. — Diese Ausgabe eines der wichtigsten Werke des Athanasius hat den Autor viel Mühe gekostet. Die Überlieferungsgeschichte des Textes ist in der Tat kompliziert. Im ersten Kapitel der Einleitung (21—48) werden die zwei Hauptrezensionen des Textes verglichen und bewertet. Es ergibt sich daraus, daß die kürzere Rezension durch Veränderungen und Auslassungen den Gedanken des Athanasius absichtlich umgedeutet hat. Die Stellen, wo die Intention dieses Unternehmens am klarsten zum Zug kommt, betreffen die Realität der Menschwerdung (zwei Ausdrücke bezüglich der Menschheit Christi werden systematisch vermieden: en anthrôpôi und organon). K. möchte mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß diese Überarbeitung von De Incarnatione in bestimmten Kreisen der Apollinaristen durchgeführt wurde, die sich dieses Werkes in dem damaligen polemischen Kontext bedienen wollten (45—48). Vielleicht könnte der Brief des Athanasius an Epiktet von Korinth, der auch sehr oft abgeschrieben und umgedeutet worden ist, einige Hinweise darüber geben. Im zweiten Teil der Einleitung (52—66) legt der Autor den Plan des Traktates dar. Nach der Einleitung (§ 1) hebt Athanasius die Voraussetzungen der Menschwerdung hervor (§ 2—7). Diese Menschwerdung ist zweifach zu verstehen: zunächst einmal als Sieg über den Tod und Gabe der Unverderblichkeit (§ 8—10); zweitens als Wiederherstellung des „kat'eikona" und Gabe der übernatürlichen Erkenntnis (§ 11—16). Dies ermöglicht es dann, die Heilsbedeutung der Menschwerdung zur Sprache zu bringen (§ 17—32). Das Buch endet mit zwei Polemiken. Eine geht gegen die ungläubigen Juden (§ 33—40); die andere gegen die Griechen, Philosophen und Götzendiener (§ 41—54). — Ein langes drittes Kapitel (67—153) widmet der Verfasser der Lehre von De Incarnatione. Der Ansatzpunkt dieser Lehre liegt in der Auffassung vom gefallenen Menschen. In seinem ursprünglichen Zustand war der Mensch nach dem Logos und durch den Logos erschaffen worden, der selber Ebenbild Gottes war. Genauer gesagt, der noûs des Menschen spiegelte in sich das Wesen des Logos, des Ebenbildes des Vaters wider. Dadurch konnte er Gott erkennen und war unsterblich. Der Logos ist eikôn, der Mensch ist kat'eikona. Durch die Sünde ist alles zerstört worden. Jesus Christus hat das Heil gebracht. Athanasius erklärt, warum lediglich der Logos die Menschen retten konnte und warum er einen Leib annehmen mußte, um den Menschen Gott zu offenbaren in ihrer Welt, in der sie durch die Sünde gefesselt waren. Es folgt daraus für K. eine erhebliche Betonung der Körperlichkeit im Werk des Athanasius (154), weil der Logos jetzt in ihr ruht und nicht mehr, wie im ursprünglichen Zustand, außerhalb von ihr. — In einem kurzen vierten Kapitel (157—162) wird ausgeführt, wie Athanasius die Bibel verwendet. Athanasius ist Theologe; seine Systematisierung des Glaubens ist nicht biblisch, wenngleich sie sich ständig von der Bibel nährt. — Das fünfte Kapitel (163—256) ist die größte Leistung und das größte Verdienst des Verfassers: die kritische Behandlung der Überlieferungsgeschichte. Die schwierige Geschichte des Textes wird hier mit einer bislang unerreichten Genauigkeit dargestellt. Im Text selber und in seiner Übertragung erhebt der Autor den Anspruch, eine getreue Übersetzung vorzulegen. Das gelingt ihm; freilich ist das Ergebnis nicht immer ein elegantes Französisch. Ein Beispiel: „Ou de qui la mort fut-elle redoutable aux démons, comme celle du Christ?" (449). Zwei Druckfehler sind uns aufgefallen. S. 308—309, Z. 6, § 12, 1: statt „ne pas connaître" muß doch wohl „ne pas méconnaître (ou ignorer) le créateur" stehen; S. 314—315, Z. 40—41, § 13, 9: der

letzte Satz fehlt in der Übersetzung; auf S. 406, Z. 9, § 40, 2 hätten wir sêmainontôn eher durch „ceux qui annoncent par des signes" als einfach durch „signes" wiedergegeben. Die vielen Fußnoten weisen hin auf die theologische Bedeutung und den kulturellen Hintergrund der Gedanken des Athanasius. Was die Einteilung des Buches angeht, würden wir die §§ 11—16 und 17—32 nicht trennen (60—63). Nach K. hätte Athanasius ab § 17 eine griechische Denkweise beiseite gelassen zugunsten seiner eigenen „vitalisme sotériologique" (62). Es scheint, daß der Wendepunkt eher in § 20 liegt. Vorher geht es noch immer um die Wiederherstellung der Erkenntnis Gottes. Der Logos hat einen Leib angenommen, weil er dadurch seine *Gottheit* offenbaren wollte, um die Menschen zu erlösen. In den §§ 18—19 gipfelt die Argumentation: der Logos, in seinem Leib wird als Gott und Schöpfer *erkannt*. Athanasius betont die Gottheit Christi, nicht so sehr seine Leiblichkeit. — Diese kleinen Bemerkungen wollen aber den Wert der ganzen Arbeit, besonders der kritischen Ausgabe, nicht herunterspielen. Die Reihe „Sources chrétiennes" wird durch ein ausgezeichnetes Werk bereichert. J. L. Ska, S. J.

Athanasius, Contra Gentes and De Incarnatione, edited and translated by *Robert W. Thomson*. 8° (XXXVI u. 288 p.) Oxford 1971, Clarendon Press. — Der Verfasser hatte dieselbe Arbeit wie Ch. Kannengiesser ein wenig früher unternommen. In seiner Einleitung, nach der Beschreibung des bewegten Lebens des Athanasius, stellt er die Bedeutung der beiden Werke Contra Gentes und De Incarnatione dar. Dann untersucht er die zwei Rezensionen des Textes von De Incarnatione. Er kommt wie Kannengiesser zu dem Schluß, daß die kürzere Rezension eine apollinaristische Bearbeitung ist. In seiner kritischen Arbeit scheint *Thompson* die Ergebnisse seiner Vorgänger nicht hinreichend überprüft zu haben (Ch. Kannengiesser, RSR 61 [1973] 219—232). Die Fußnoten der Übersetzung verweisen häufig auf Schriftstellen, aber vielleicht zu wenig auf klassische und patristische Parallelen. Diese kritische Ausgabe und Übersetzung kann, aufs Ganze gesehen, im englischen Sprachraum bestehen. J. L. Ska, S. J.

Mühlenberg, Ekkehard (Hrsg.), Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung, Bd. I (Patr. Texte u. Studien, 15). Gr. 8° (XXXIII u. 375 S.) Berlin-New York 1975, De Gruyter. — Die von der neuen Clavis Patrum Graecorum, Bd. II, unter der Nummer 3681 angekündigte Edition der Fragmente aus dem Psalterkommentar des Apollinaris von Laodicea, die ebendort unter der Nr. 2551 angemeldete Ausgabe der Psalmenkommentarfragmente von Didymos dem Blinden, liegt hiermit für ersteren für den Gesamtpsalter, für letzteren zunächst nur für die Psalmen 1—50 vor. Die Ausgabe ist von einem Herausgeber besorgt worden, der sich durch seine Arbeiten über Gregor von Nyssa und Apollinaris von Laodicea zunächst als Theologie- und Dogmengeschichtler einen Namen gemacht hat. Die Edition ist auf insgesamt 3 Bände angelegt. Dem vorliegenden folgt im 2. Bd. der Rest der Didymosfragmente, d. h. der Kommentar zu den Pss 51—150. Der 3. Bd. wird „Untersuchungen zu den Psalmenkatenen" enthalten, in denen „die Klassifizierung der Katenentypen und die Quellenauswahl für die beiden Textbände im einzelnen dokumentiert werden sollen" (XI). Die Apollinarisfragmente werden hiermit zum erstenmal überhaupt vollständig gedruckt vorgelegt. Die Didymosfragmente dagegen wurden zwar schon von Kardinal Mai in seiner Patrum Nova Bibliotheca (VII, 2, 131—311) herausgegeben (wieder abgedruckt bei Migne 39, 1155—1616), aber in einer Art und Weise, die eine Neuausgabe dringend notwendig machte. Mai hatte nicht nur den methodischen Fehler begangen, alle Mss., die Fragmente des Didymos enthielten, auf eine Stufe zu stellen, er hat nicht nur zahlreiche Worte falsch gelesen, Wörter und ganze Zeilen ausgelassen bzw. hinzugefügt, sondern u. a. auch das Fehlen ganzer Folien übersehen, so daß notwendig falsche Zuschreibungen zustande kamen (vgl. hierzu R. Devreesse, DBS I, 1126). — Mit besonderem Interesse nimmt der Dogmengeschichtler die in der Einleitung ausgesprochene Ankündigung zur Kenntnis, es bestehe Hoffnung, daß auch die Fragmente des Eusebios von Caesarea, Origenes und Kyrill von Alexandrien aus der Grundkatene in der gleichen Reihe ediert werden können. — Den Apollinariusfragmenten (insgesamt 314

Textstücke, 3—117) und den Didymosfragmenten (insgesamt 551 Textstücke) gehen 22 S. Einleitung über die Überlieferung, die Handschriften, die Zuweisungen, den Psalmtext usw. voraus, die der Herausgeber jedoch nicht als „endgültige Praefatio" betrachtet. Sie wird erst im 3. Bd. vorgelegt werden, auf dessen Erscheinen eine Gesamtwürdigung der Edition wird warten müssen. H.-J. Sieben, S. J.

Aurelius Augustinus, Die Retractationen in zwei Büchern, Retractationum libri duo. In deutscher Sprache von *Carl Johann Perl.* 8° (XV u. 241 S.) Paderborn 1971, Schöningh. — G. Bardy nannte Augustins Retractationes in einer glücklichen Formulierung die Bekenntnisse des Lebensabends. Er hat recht mit dieser Charakterisierung. Denn indem der Bischof von Hippo sein Werk revidiert (genau genommen nur einen Teil desselben, nämlich die in 232 Büchern abgefaßten 93 opera), legt er seine Seele bloß, wie er es bei der Revision seines Lebens in den Bekenntnissen getan hat. Hierin, im Bekenntnis, liegt die Faszination auch der Retractationes, dieses auf den ersten Blick trockenen Katalogs, der immerhin in seiner Art ein absolutes Unikum in der Weltliteratur darstellt. Gewiß, der Theologe Augustin ergreift, wo es angebracht ist, auch die Gelegenheit, sich zu verteidigen und zu rechtfertigen, aber dominierend ist etwas anderes, nämlich gewissenhafte Selbstkritik. Sie spart nicht, zumal bei der Revision der Jugendschriften, mit scharfen Zensuren: hoc totum prorsus temere dictum (I, 5, 3), rem dixi occultissimam audaciore asservatione quam debui (II, 30), ja sogar: sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam vixque intelligatur a me ipso (I, 5, 1), dann immer wieder das Bekenntnis: adhuc enim non intellexeram (II, 1, 1), (vgl. I, 23, 2; II, 11). Oder das Geständnis: „Ich schreckte zurück vor der Größe und Schwierigkeit des Unternehmens und wandte mich anderen, leichteren Arbeiten zu" (I, 25). „Dunkel, weitläufig, peinlich" (I, 27) lautet die retractatio an der einen Stelle, „eher klingende Phrase als ernstes Bekenntnis" (II, 6, 2) an der andern. Aber der da schonungslos kritisiert, weiß sehr wohl um die Größe, die Bedeutung und den Nutzen seines Werkes. Es findet sich in diesen Retractationes nicht die Spur falscher, aufgesetzter Bescheidenheit. „Ich weiß, daß (die Confessiones) vielen Brüdern sehr gefallen haben und noch gefallen" (II, 6, 1). Doch genug über die hiermit zum ersten Mal vollständig auf deutsch vorliegende Schrift *(C. F. Rössler,* Bibliotheca der Kirchen-Väter, II, 5 [Leipzig 1785] 237—416 bringt eine Übersetzung in starker Kürzung). — Nun zum Text und seiner Übersetzung! Der abgedruckte lateinische Text bringt die von Migne vorgelegte Maurinerausgabe „unter Zuhilfenahme" der im CSEL 36 von *Knöll* besorgten Edition. Die Übersetzung ist im großen ganzen gut lesbar und erschließt ohne Zweifel diese schöne Schrift des Augustinus einem größeren Publikum. Leider ist sie jedoch an einer Reihe von Stellen wenig glücklich und ungenau, oder sogar falsch. Hier einige Beispiele aus dem zweiten Buch: II, 5 wäre ‚Kirchengemeinschaft' besser als ‚Kommunion'; II, 8 müßte gesta ecclesiastica mit (offizielle) kirchliche Akten übersetzt werden, damit die Gegenüberstellung klar wird; II, 20 wird, zumal keine Fußnoten beigegeben sind, sacramenta mißverständlich mit ‚Sakramente' übertragen; II, 21 wird nicht nur die Gegenüberstellung verfehlt, sondern auch laici inferioris propositi falsch durch ‚Laien niederen Ranges' übersetzt (es handelt sich wörtlich um Laien ‚niederen Vorsatzes', im Unterschied zu den Mönchen, die nach der Vollkommenheit streben!); II, 24 ist unersichtlich, warum das eindeutige Augustinische inventa durch das verschwommene ‚Erfahrungen' wiedergegeben wird; II, 26 steht kompliziert für grammaticus ... donatista C. ‚ein Grammatiker C. in der Partei des D.'; ebendort wird ein schlichtes ostendi umständlich mit ‚Wahrheit wiederherstellen' verdeutscht; II, 32 verfälscht die Hinzufügung ‚nicht im Wortlaut' den Sinn der Stelle; II, 38 ist lavacrum regenerationis allzu frei mit ‚Sakrament der Wiedergeburt' wiedergegeben. Auch die Titel sind mehrmals nicht sonderlich glücklich, z. B. ‚Kurzbericht über den Wortstreit' für breviculus collationis' (II, 39), und ‚Anblick Gottes' für de videndo deo (II, 41), ebendort wird commonitorium wenig passend mit ‚Verhaltensregel' statt mit ‚kurze Abhandlung', Notizen oder ähnlich übersetzt; II, 54 stünde für locutio statt ‚Redensart' besser ‚Ausdrucksweise' oder ‚Redeweise', im übrigen ist hier intentio legentis — genau wie in der französischen Übersetzung — unrichtig mit ‚Absicht des Verfassers' wiedergegeben. Warum II, 57 enodatissime mit ‚trotz äußerster Genauigkeit'

verdeutscht wird, ist auch nicht einsichtig. — Die knappe Einleitung (etwas über 6 S.) erhöht die Nützlichkeit vorliegender Übersetzung, zeigt aber auch, daß es nicht beabsichtigt war, ein deutsches Gegenstück zu Bardys Bd. XII der BAug. mit ihren 240 S. Einleitung und 30 S. ‚Notes complémentaires' zu schaffen.

H.-J. Sieben, S. J.

Aurelius Augustinus, Die Sorge für die Toten. Übertragen von *Gabriel Schlachter* O. S. A. Eingel. u. erläutert v. *Rudolf Arbesmann* O. S. A. 8° (LIII u. 62 S.) Würzburg 1975, Augustinus Verlag. — Der reiche Briefnachlaß zeigt, daß Augustinus lange vor seinem Tode schon zu einem lebendigen Orakel, nicht nur der afrikanischen Kirche, geworden war. Mit allen möglichen Fragen und Problemen wendet man sich von überall her an ihn. Wie der weitaus größte Teil seiner Schriften, entstand auch die vorliegende gelegentlich einer solchen Anfrage. Paulinus von Nola hatte einer frommen Matrone die Bitte gewährt und sie ihr früh verstorbenes Kind ad sanctos, d. h. in der Nähe eines Märtyrergrabes, beerdigen lassen. Denn er sieht in dem Brauch eine sinnvolle Form christlicher Frömmigkeit. Aber ein Skrupel plagt ihn: Ist dieser sich ausbreitende Brauch, die Toten in der Nähe von Märtyrermemorien zu bestatten, mit 2 Kor 5, 10 in Einklang zu bringen? Er wendet sich mit seiner Frage an den Freund und ‚Kirchenlehrer' in Hippo Regius. Dessen Artwort liegt hiermit zum ersten Mal in modernem und – wie uns scheint – ausgezeichnetem Deutsch vor (eine erste deutsche Übersetzung erschien bei Albin in Mainz 1604). Die Herausgeber haben keine Mühe gespart, um die 39 Textseiten der Übersetzung zur Geltung zu bringen. Der u. a. durch seine Arbeiten über das Fasten international bekannte Fordham-Professor *R. Arbesmann* behandelt in 44 S. Einführung Abfassungszeit, Anlaß, literarische Form und Inhalt, Textüberlieferung, Ausgabe und Übersetzungen. Sehr aufschlußreich sind die detaillierten Ausführungen über den Totenkult in der heidnischen Antike und die Sorge für die Toten im frühen Christentum. Unter zahlreichen anderen Einzelheiten erfährt man hier, daß das Anlegen schwarzer Trauerkleider eine von den Kirchenvätern immer wieder angeprangerte heidnische Trauersitte war. In weiteren 21 S. ‚Erläuterungen' liefert Arbesmann dann noch eine Art Kommentar zum Text, der jedoch hätte gestrafft werden dürfen, handelt es sich doch weitgehend um eine Paraphrase des Textes selber. Auch sonst hat man etwas den Eindruck, daß der Band künstlich ‚gestreckt' wurde, z. B. wenn die den Text zusammenfassenden Zwischentitel im Großdruck gesetzt werden und dann noch einmal im vollen Wortlaut im Inhaltsverzeichnis erscheinen. Vielleicht ließen sich die Herausgeber dazu von Augustinus verleiten, der ja auch sein Opus ‚gestreckt' zu haben scheint. Denn der zweite Teil, die Erörterung der Frage, was von Erscheinungen von Toten zu halten sei, hat ja unmittelbar nichts mit dem Thema des ersten Teils zu tun! Die Antwort auf die von Paulinus gestellte Frage lautet übrigens (in der Zusammenfassung des Übersetzers): „Die Fürsorge für einen Begräbnisplatz neben den Gräbern von Heiligen, um die Seelen geliebter Verstorbener deren Schutz zu empfehlen, ist ein Akt der Frömmigkeit, der ohne Zweifel denen hilft, die sich während ihres irdischen Lebens solcher Hilfe würdig gemacht haben" (9).

H.-J. Sieben, S. J.

Goffredo di Auxerre, Expositio in Cantica Canticorum. Edizione critica a cura di *Ferruccio Gastaldelli*, Vol. I u. II (Temi e Testi 19 u. 20). Gr. 8° (CXXXVII u. 671 S.) Roma 1974, Edizioni di Storia e Letteratura. — Das Mittelalter hat uns viele Kommentare zum Hohen Lied geschenkt, unter denen der aus der Feder des Gottfried von Auxerre (oder Clairvaux) mindestens durch seine Ausführlichkeit hervorragt. Nunmehr liegt er in einer sorgfältig gearbeiteten kritischen Ausgabe vor. Die lange Einleitung geht vor allem auf die handschriftliche Überlieferung ein, die vollständig herangezogen wird. Leider erfahren wir nichts über Leben und Wirken des Verf.s, der ein Schüler Bernhards von Clairvaux war; obschon auf die Edition des Apokalypse-Kommentars verwiesen wird (Ricerche su Goffredo d'Auxerre, Roma 1970), so wäre doch für den Kommentar zum Hohen Lied eine kurze Rekapitulation dem Leser willkommen gewesen. Eine absolut sichere Datierung ist nach dem Hrsg. nicht möglich (zwischen 1191 und 1200). Die Edition selber läßt keine Wünsche offen. Ein doppelter Apparat ist beigegeben, der erste

verifiziert die Zitate und Anspielungen, der zweite bringt die Varianten der Manuskripte. Vor allem der erste verdient alle Anerkennung, da er allen, auch noch so undeutlichen Spuren nachgeht. Es zeigt sich, daß Bernhard von Clairvaux am häufigsten verwertet ist, im Abstand folgen die Glossa ordinaria, Gilbert von Hoyland, Augustinus und Gregor der Große nebst vielen anderen. Für die etymologischen Erklärungen sind selbstverständlich Hieronymus und Isidor von Sevilla zuständig. Die Deutung des biblischen Textes geschieht nach moralisch-aszetischen Gesichtspunkten, wobei das ekklesiologische Moment und erst recht das mariologische zurücktritt. Honorius Augustodunensis scheint einige Male benutzt worden zu sein, aber nicht Rupert von Deutz. Die Auffindung der Zitate wurde dadurch erleichtert, daß Gottfried selbst durch Zeichen im Text den Ursprung angegeben hat (Bernhard, Glossatoren, Hugo von St. Viktor), was bei den mittelalterlichen Schriftstellern wohl selten anzutreffen ist. — Freilich erfährt die Exegese kaum eine Bereicherung durch den neu edierten Kommentar. Gottfried benutzt durchweg den Text der Vulgata; wenn er auf ältere Übersetzungen zurückgreift, ist das angegeben, wobei oft Beda Venerabilis vermittelt hat. Was noch aussteht, wäre eine Einordnung in die Gesamtliteratur des Mittelalters zum Hohen Lied; vgl. dazu: *H. Riedlinger*, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters (Münster 1958). J. Beumer, S. J.

Gastaldelli, Ferruccio, Ricerche su Goffredo d'Auxerre. Il compendio anonimo del „super Apocalypsim". Introduzione ed edizione critica (Bibliotheca „Veterum Sapientia", series A: Textus, Documenta, Commentaria, 12). 8° (189 S.) Rom 1970, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis. — Bereits in der Einleitung zu seiner Edition des Apokalypsekommentars von Gottfried von Auxerre (1115/20—1188) (Rom, Edizioni di Storia e Letteratura 1970) hatte G. darauf hingewiesen, daß es von diesem Werk noch eine Abbreviation gebe, die bisher noch nicht kritisch herausgegeben sei. Hier legt er sie nun in einer vollständigen Edition vor. Es handelt sich dabei um zwanzig Sermones, die dem biblischen Text versweise folgen und ihn dann in längeren Abschnitten kommentieren. — Das wichtigste Problem der Einleitung ist die Verfasserfrage. Nach vorsichtigem Abwägen muß G. sie schließlich offenlassen. Er zeigt zwar, daß Gottfried von Auxerre (Clairvaux) selbst als Abbreviator kaum in Frage kommt, kann aber keine eindeutigen Hinweise finden, die die Zuschreibung an einen anderen, bestimmten Autor erlaubten. Allerdings finden sich im Text Spuren, die nahelegen, das Werk im Umkreis der Schule von Clairvaux anzusiedeln. So stellt G. die Hypothese (15) auf, es handle sich „um die anonyme Frucht dieses so überaus aktiven Schreibzentrums, das das Werk Gottfrieds verwaltete, der ja einmal Abt von Clairvaux gewesen, dort seine letzten Lebensjahre verbracht und dort seine Hauptwerke vollendet hatte" (16). Im weiteren untersucht die Einleitung die Textlage: sie beschreibt die Handschriften, verfolgt die Überlieferungsgeschichte, erstellt ein Stemma und begründet die Editionstechnik. Genauere Untersuchungen auch zum Inhalt dieser Abbreviation, wie sie vielleicht der Titel zunächst hätte erwarten lassen, enthält diese reine Textedition nicht. Nach dem eigentlichen, durch einen kritischen und einen Quellenapparat erschlossenen Text folgen ausführliche Indices zu den biblischen und den literarischen Quellen, sowie ein Namenverzeichnis. — Durch diese erste kritische Ausgabe auch der Abbreviation des Apokalypsekommentars — bereits die zweite, die G. zu Gottfried von Auxerre erstellt hat — gibt der Herausgeber der Erforschung der Theologie des 12. Jahrhunderts erfreulicherweise ein Stück weiterer, so notwendiger Textgrundlage zur Hand. H. Schulte, S. J.

3. Liturgik. Pastoral. Spiritualität

Ruppert, Rudolf, Lebendige Liturgie — ein Lernprozeß der ganzen Gemeinde. Überlegungen zur Praxis der liturgischen Erwachsenenbildung (Beiträge z. Prakt. Theologie). 8° (144 S.) Frankfurt 1975, Knecht. — Lebendige Liturgie in der Gemeinde, von der liturgischen Erneuerung als Ideal angestrebt, ist rund zehn Jahre nach Beendigung des zweiten Vatikanischen Konzils immer noch mehr Wunsch

denn Wirklichkeit. Die Zahl der Gottesdienstbesucher sinkt weiterhin ab, die „volle, bewußte und tätige Teilnahme" aller Gläubigen ist bestenfalls in bescheidenen Anfängen schon realisiert. Dabei sollte der Gotetsdienst „Quelle und Gipfel" des Glaubenslebens sein, wo Glaube erfahren und erfahrener Glaube lebendig wird. Im vorliegenden Buch gibt der Verf. grundlegende Hinweise, worum es in der Liturgie eigentlich geht und in welchen Dimensionen sie sich entfaltet. Geltend gemacht werden hierzu die personal-informative, die kommunikativ-ekklesiale, die meditativ-mystische und die eschatologisch-festliche Dimension, des weiteren die geschichtlich-interpretative, die symbolisch-definitive und die autoritativ-normative, die sich alle zusammenfassen in Jesus Christus als der verborgenen Mitte der Liturgie. — Die theologisch-anthropologischen Überlegungen des 1. Teils bilden das Gerüst für Fragebögen, anhand derer die gottesdienstliche Praxis objektiv wie intensiv beobachtet und beurteilt werden kann (2. Tl.). Beobachtung und Kritik dienen dabei dem liturgischen Lernen, dessen Ziele es sind: „liturgische Zusammenhänge erkennen, Grundstrukturen und Grunddimensionen erfassen; Einzelheiten in das Gesamtgeschehen einordnen; Liturgie als Erfahrungsraum des Heiligen sehen" (100 f.). Da die effektivste Form allen Lernens das eigene Handeln ist, gibt R. beispielhafte Modelle und hilfreiche Anregungen für ein liturgisches Tun in kleinen Gruppen, in denen der Lernprozeß im Glauben einzusetzen hat, um von daher auf die ganze Gemeinde übergreifen zu können. Arbeitsblätter für die Vorbereitung des Gottesdienstes in Gruppen beschließen das leicht verständlich geschriebene Bändchen, das der in der Gemeinde praktisch Tätige dankbar begrüßen wird. K. W. Hälbig

Thielicke, Helmut, Theologisches Denken und verunsicherter Glaube. Eine Einführung zur ‚modernen' Theologie (Herderbücherei Bd. 396). 8° (126 S.) Freiburg 1974, Herder. — Durchdrungen von der Überzeugung: „Eine Theologie muß gepredigt werden können, weil sie selber aus der Predigt stammt" (S. 26) greift der Verf. in den hier als Taschenbuch veröffentlichten Kanzelreden Glaubensfragen auf, die, wie er sagt, in Nachrichtenmagazinen und in der Presse diskutiert, auf der Kanzel aber mit Schweigen übergangen werden. Um diesem Mißstand abzuhelfen, stellt er sich in seinen in der Michaeliskirche zu Hamburg gehaltenen Predigten den Fragen: Wie modern darf Theologie sein? Wie verläßlich sind die biblischen Jesusberichte? Verwunderung über einen Wunderbericht. Was ist von den Zukunftsworten der Bibel zu halten? Die hier bestehenden Probleme werden allgemein verständlich und klar dargestellt. Gleichzeitig gelingt es dem bekannten Theologen, auch verunsicherte und ängstliche Christen schonend davon zu überzeugen, daß Theologie auf der Höhe der Zeit sein muß, wenn sie glaubwürdige Antworten auf Lebensfragen geben möchte. Auf diese Weise bieten die Predigten von Th. eine gute Hinführung zur modernen Theologie, regen zu besinnlichem Nachdenken an und können so zur Vertiefung des Glaubens beitragen.
J. Oswald, S. J.

Läpple, Alfred, Der Religionsunterricht 1945—1975. Dokumentation eines Weges. 8° (360 S.) Aschaffenburg 1975, Pattloch. — Alfred Läpple, Professor für Religionspädagogik an der Universität Salzburg und erfahrener Verfasser und Herausgeber mehrerer Darstellungen und Quellenwerke der Geistesgeschichte, hat in diesem Band 69 Dokumente zur rechtlichen Stellung und Begründung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen zusammengestellt, Dokumente, die zwischen 1945 und 1975 entstanden sind. Der 1. Tl. macht zahlreiche, zum Teil nur in mühsamer Archivforschung noch erreichbare Verlautbarungen zugänglich, in denen kirchliche Stellen, katholische und evangelische, ihre verfassungsrechtlichen, schulpolitischen und religionspädagogischen Forderungen und Grundsätze formuliert haben: Hirtenschreiben der katholischen Bischöfe, Stellungnahmen des Rates der EKD, Memoranden von Religionspädagogen, die Vorlage der Gemeinsamen Synode der katholischen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und andere. Darunter auch die Passagen des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen „Zur religiösen Erziehung und Bildung in den Schulen" (1962), die Thesen der F.D.P. zum Verhältnis von Kirche und Staat (1973) und andere Texte — im ganzen ein breites Spektrum. — Ein 2. Tl. führt die Gesetzestexte an, die die

Stellung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen in Deutschland bestimmt haben (Weimarer Verfassung, Reichsgesetz von 1921, Reichskonkordat 1933) und heute bestimmen (die entsprechenden Gesetzestexte aus den einzelnen Bundesländern). Diese bundesrepublikanische Bestandsaufnahme wird am Schluß sinnreich ergänzt durch Gesetzestexte aus der DDR und aus Österreich. Die meisten Dokumente werden durch eine zwar knappe, aber informative einleitende Bemerkung erläutert. Die Einführungen zu den außerbayerischen Gesetzestexten würde man sich manchmal ausführlicher wünschen, um sie vom schulpolitischen und verfassungsgeschichtlichen Kontext her verstehen zu können. — Im ganzen ist L. eine Dokumentation gelungen, die, wie mir scheint, alle wichtigen Verlautbarungen und Strömungen des behandelten Zeitraums umfaßt — eine Dokumentation, die es bisher in dieser Form nicht gab und für die alle an der Thematik Interessierten dankbar sein werden. L. hat seiner Dokumentation einen Überblick von 21 S. vorangestellt, in dem er die Hauptphasen der kampfreichen und z. T. verkrampften oder auch stürmischen Entwicklung nachzeichnet, die der Religionsunterricht in den letzten 30 J. erfahren hat: die „Festungspsychose" (16), mit der bis in die 60er Jahre hinein beispielsweise die Konfessionsschule gefordert oder verteidigt und eine volkskirchliche Konzeption von schulischem Religionsunterricht vertreten wurde (wobei der Überblick ebenfalls zeigt, wie vieles aus der Geschichte verstanden werden muß), dann die ökumenischen und säkularen Impulse des 2. Vat. Konzils, und schließlich die Konzessionen, die bei den Verfassungs- und Konkordatsänderungen der Jahre 1965 (Niedersachsen), 1968 (Bayern) und 1970 (Rheinland-Pfalz) plötzlich möglich waren. — Im Anschluß an die Dokumentation versucht L. in einem Epilog („Religionsunterricht — wohin?") eine Momentaufnahme der heutigen Situation, nach der Austrittswelle der Jahre nach 1969 und nach einer sehr lebendig geführten religionspädagogischen Diskussion, die so unterschiedliche Konzepte wie einen kirchlich-konfessionellen Religionsunterricht einerseits und einen rein religionskundlichen Unterricht andererseits vorgeschlagen hat. Er selbst plädiert für einen Religionsunterricht, den er als Beitrag der Konfessionen zur Erziehung zu Mündigkeit und Brüderlichkeit und als Erhaltung des Transzendenzbezugs und damit einer kritischen Instanz in der modernen Gesellschaft versteht. Dieser Epilog, ursprünglich eine Antrittsvorlesung, ist naturgemäß sehr knapp gehalten und versucht eher, eine Abrundung als eine eingehende Analyse zu bieten. B. Grom, S. J.

Stolz, Benedikt (Hrsg), Rosenkranzmeditationen von Alban Stolz. 8° (224 S.) Jestetten 1975, Miriam-Verlag. — Erwägungen und Betrachtungen von Alban Stolz, der im neunzehnten Jahrhundert als Pastoraltheologe in Freiburg im Breisgau wirkte und einen guten Ruf als geistlicher Schriftsteller hatte, bilden den ersten Teil des von Benedikt Stolz veröffentlichten Buches. Die folgenden Kapitel bringen geistliche Bemerkungen zu Stationen im Leben Mariens und zum Leidensweg Jesu. Daneben finden sich Auszüge aus Tagebuchaufzeichnungen von Alban Stolz anläßlich seines Aufenthaltes im Heiligen Land. Trotz der ansprechenden Aufmachung wird das von Benedikt Stolz herausgegebene Werk das Ziel, den heutigen Menschen für das Rosenkranzgebet zu gewinnen, schwerlich erreichen. Auch das im Titel gegebene Versprechen, Anregungen zur Meditation der Geheimnisse des Rosenkranzes zu geben, wird nicht eingelöst, weil der Leser mit einer Fülle von Einzelheiten überschüttet wird, die ruhiges Verweilen und besinnliches Nachdenken erschweren. Erschwerend kommt hinzu, daß Sprache und Theologie von Alban Stolz dem heutigen Menschen ohne entsprechende Hinführung fremd bleiben müssen. Die gute Absicht des Herausgebers, Freunde für das Rosenkranzgebet zu finden, muß trotz aller Mängel anerkannt werden. Dieses Ziel dürfte jedoch nur dann erreicht werden, wenn das Rosenkranzgebet vom Selbstverständnis des heutigen Menschen und den Aussagen zeitgemäßer Theologie neu durchdacht, in einer heute verständlichen Sprache ausgesagt wird. J. Oswald, S. J.

Mystische Erfahrung. Die Grenze menschlichen Erlebens. Mit Beiträgen von *Alfons Rosenberg* u. a. 8° (165 S.) Freiburg 1976, Herder. — Die in diesem Band veröffentlichten Beiträge gehen auf ein Kolloquium zurück, das der Verlag

Herder im Mai 1975 in St. Niklausen (Schweiz) durchgeführt hat. In St. Niklausen: der erste Beitrag (von *A. Rosenberg*) referiert dann auch — zur Einstimmung — über St. Niklaus von Flüe, der gleichsam als genius loci und Patron des Kolloquiums beschworen wird. — Es ist Sinn dieser Beiträge gegenüber der Herausforderung fernöstlicher Meditationspraktiken, sich auf das Erbe eigener Traditionen zu besinnen — unter Einbeziehung auch des Judentums und des Islams, also aller monotheistischen Religionen. In diesem enger gesteckten Bezugsrahmen sollen dann unterschiedliche Wege der Mystik beschrieben werden, soll kritisch gefragt werden, wo Grenzen mystischer Erfahrung liegen (ob etwa die Glaubensschranke grundsätzlich überschreitbar ist) oder ob man sich nicht lieber skeptisch gegen mystische Erfahrungen und Zielvorstellungen abgrenzen müsse (durch ausschließliches Festhalten an der angeblich anders gearteten biblisch-prophetischen Transzendenzerfahrung). — *Alois Haas*, Germanist, befaßt sich mit der deutschen Mystik des Mittelalters, spricht über das Paradox der „Erfahrung in Nicht-Erfahrung" (28), nennt Eckarts Ablehnung von Gebets- oder Versenkungsmethoden, hebt seine letzte mystische Forderung hervor. Gott um Gottes Willen zu lassen. Tauler konzipiert (im Unterschied zu Eckart) einen *Weg*, obwohl auch er alle „Übungen" relativiert. Er sieht Christus als Grenze mystischer Erfahrung, versucht also nicht mehr, kühn in den Grund der Gottheit selbst vorzudringen wie Eckart. Ähnlich Seuse, der menschliche Regie ablehnt und als Grenze mystischen Erfahrens nun besonders das unverfügbar Gnadenhafte betont. Der Beitrag Haas' ist in der Diktion oft kompliziert wissenschaftlich, läßt zudem viele zitierte mittelhochdeutsche Texte einfach unübersetzt; als Beitrag in einer Fachzeitschrift wäre das recht, aber kaum in einer Veröffentlichung, die für ein breiteres Publikum gedacht ist. — *Pnina Navè*, Judaistin, berichtete dann über die Eigenart des jüdisch-kabbalistischen Weges, der sehr gemeinschaftsbezogen und stets auch aufs praktische Leben ausgerichtet ist. Esoterik ist hier nie Selbstzweck, sondern zugleich Weltverantwortung, immer auch striktes Festhalten an der religionsgesetzlichen Ethik. Der jüdische Weise läßt dabei vieles intellektuell Unauflösliche ruhig stehen; jüdisches Weistum lehrt, „im Gegensatz zum griechischen Syllogismus, das Paradox auszuhalten" (52). Ihr Beitrag endet mit einer Würdigung des Rabbi Kook (gest. 1935), der für das moderne Israel sehr bedeutsam wurde. — Der Beitrag *Richard Gramlichs*, Religionswissenschaftler, hinsichtlich der Weisungen islamischer Mystiker über das rechte Handeln beschränkt sich thematisch auf das rechte Handeln „aus dem Nu" (77). Das ist eine Art islamischer Situationsethik mit Regeln zur Unterscheidung der Geister. Diese Regeln wollen den Gottesfürchtigen erkennbar machen, ob ihre Einfälle und Impulse von Gott, von einem Engel, aus der eigenen Seele oder vom Teufel kommen. — *A. Gosztonyi*, Philosoph, bringt den Versuch zu einer Anthropologie der Mystik, eine gedankenvolle, philosophische Durchdringung des Phänomen Mystik. G. verfolgt die Geistesgeschichte der letzten zwei Jahrhunderte, das Wachsen des Atheismus und parallel dazu das „wachsende Bedürfnis nach religiöser Vertiefung" (98). Er versucht auf das *Warum* dieser Trends Antwort zu geben, auch unter Zuhilfenahme tiefenpsychologischer Erkenntnisse. U. a. handelt G. über das Böse, dann über die menschliche Person „als Instrument" (115). „Instrument" sei die Person für einen angeblich tieferen Wesenskern des Menschen, der ein mit „Urwissen" ausgestatteter Sitz „des göttlichen Funkens" sei (116), wo als „Wissen" vorhanden sei, was sonst für den Menschen „Glaube ist". Weiter wird gefragt nach der „spirituellen Entwicklung" (121) dieses Wesenskerns, der die Person gleichsam als „maßgeschneiderte Hülle" (115) benutzt — klingt hier der Reinkarnationsgedanke an? — und der schließlich zur Vereinigung (nicht Verschmelzung) mit Gott gelangt. Dieser anregende Beitrag wirft aber auch viele Fragezeichen auf, worauf *W. Strolz* im Nachwort kritisch und gebührend eingeht. — Ebenso muß sich Strolz im Nachwort mit dem letzten Beitrag *Mystische und biblisch-prophetische Transzendenzerfahrung* (von *Franz Hesse*, evgl. Alttestamentler) kritisch auseinandersetzen. H. macht sich die eingangs erwähnte Auffassung zu eigen, wonach gegenüber aller Mystik im christlichen (oder biblischen) Bereich Skepsis anzumelden sei. Etwa auf die Formel gebracht: kann einem personal empfundenen Gott gegenüber Mystik legitim sein? Läuft hier letztlich nicht alles auf eine unterschiedslose Verschmelzung von Gottheit, Welt und Ich hinaus? Führt das nicht in eine Sphäre, die sich vom Geschichtlichen und auch von jeglichem Offenbarungswort ablöst? In der Diskussion wurde

Hesse eine zu enge Auffassung von Mystik entgegengehalten. Aber seine Herausarbeitung der biblisch-prophetischen Transzendenzerfahrung als solcher ist sehr wertvoll, sie wird zudem in guter, erschöpfender Gliederung dargelegt und ist zur Abhebung von aller bloß diffusen und deshalb fragwürdigen Mystik nur zu gerechtfertigt. W. Schlepper, S. J.

4. Moraltheologie

Deeken, Alfons, Process and Permanence in Ethics. Max Scheler's Moral Philosophy. 8° (XII u. 282 S.) New York 1974, Paulist Press. — Der Verfasser bietet uns ein sehr klar geschriebenes, einsichtsvolles Buch über den Philosophen Scheler, den er für das einflußreichste Moralgenie dieses Jahrhunderts hält. Das Hauptinteresse kreist um Schelers Anliegen, das moralisch Absolute mit der geschichtlichen Vielfalt ihrer Forderungen zu vereinen. Dieses Thema gipfelt im letzten Kapitel „Die Ethik im Zeitalter des Ausgleichs" (Ethics and the Era of Harmonisation). — Die vorausgehenden acht Kapitel stellen die Hauptlinien Schelers moralischer Überlegungen dar. Die ersten vier behandeln seine Synthese zwischen Kant und Nietzsche, den Versuch, das kantianische Absolute und die von Nietzsche wahrgenommene reiche Pluralität der menschlichen Moralitäten in einem Gleichgewicht zu halten, um die Idee vom „Übermenschen" als unausweichliche Folge einer Relativierung der Moral zu vermeiden. Nach Sch. wird eine absolute, objektive Hierarchie der moralischen Werte letzten Endes in einem persönlichen Gott begründet, und jeder Mensch ist dazu gerufen, die größtmögliche Entfaltung jener Werte in seinem Leben zu verwirklichen. Diese anspruchsvolle Aufgabe fordert sowohl die Gesellschaft als Ganze als auch den Einzelnen, wenn die Stunde *(kairos)* geschlagen hat. — Nach dieser langen Ausführung geht D. auf die aus der Unvollkommenheit der menschlichen Gesellschaft sich ergebenden Faktoren ein. Kap. 5 untersucht Schelers Analyse des Ressentiments als Ursache des Verfalls, besonders am Beispiel der vom Bourgeois bewirkten Umkehrung der moralischen Hierarchie. — Das 6. Kapitel behandelt seine Lehre über die Reue als die dem Menschen eigene, einmalige Fähigkeit, den Wert vergangener Akte zu ändern und sich selbst für die Erfordernisse der Gegenwart und der Zukunft freizumachen. Danach folgen zwei Kapitel über die Rolle der Liebe in der schöpferischen Erfindung neuer Werte und die Stellung persönlicher Wertträger (value-persons) in Schelers System als Antwort auf die Kritik, daß Scheler die „Person" zugunsten abstrakter Werte vernachlässigt habe. Ein großer Vorteil der Untersuchung des Verf. besteht in seinem Interesse, Schelers Einfluß auf andere Philosophen, Theologen und Psychologen (u. a. Gründel, Hartmann, Jaspers, Heidegger, Rahner, Häring) nachzugehen. Lobenswert ist auch die Ergänzung der Einsichten Schelers bezüglich der japanischen Kultur aus eigenen Beobachtungen. Unzufrieden läßt D.s Studie wegen ihrer Unschlüssigkeit hinsichtlich des anerkannten „Grundmangels in Schelers Ethik", d. h., aus einem Vergleich verschiedener Werte nach einer Wertvorzugsskala ergibt sich keine Pflicht, die in der *inneren* Wertigkeit (bonitas intrinseca) eines sittlich Gesollten begründet ist (51 f. 57—59). In welchem Sinn erschließen sich die Werte überhaupt, der Herzensintuition (30—38, 177—181) oder dem durchdringenden Verstand (37)? Wenn ein ethisches System keine rationale Begründung bekommt, besteht dann nicht die Gefahr, daß der absolute Anspruch „tue das Gute, meide das Böse" in einer tautologischen Wirkungslosigkeit und einem Chaos des Denkens endet? Das Verhältnis zwischen Herz und Verstand wäre noch herauszuarbeiten. — Hoffentlich wird D.s nächstes Buch dieses Thema ausführlicher behandeln und uns damit eine Ergänzung zu seiner wertvollen Studie vorlegen. J. M. McDermott, S. J.

Craemer-Ruegenberg, Ingrid, Moralsprache und Moralität. Zu Thesen der Sprachanalytischen Ethik. Diskussion, Kritik, Gegenmodell (Prakt. Philosophie, 1). 8° (198 S.) Freiburg 1975, Alber. — Diese Arbeit setzt sich mit sprachanalytischen Ethiktheorien, vor allem von R. M. Hare und seinen Kontrahenten aus der Austin-Schule, auseinander, mit ihren zentralen Thesen, Voraussetzungen und Beweisführungen. Ziel der immanent ansetzenden Kritik ist der Nachweis, daß die Forderung nach einer moralischen Letztbegründung sich als zwingend auf-

zeigen läßt, daß aber eine Einlösung dieser Forderung allein auf sprachanalytischer Basis nicht möglich ist. Dafür arbeitet die Verfasserin ein „Gegenmodell" heraus, das „subjektivitätstheoretisch" argumentiert und sich vor allem auf Ansätze von Hans Wagner stützt, dabei aber nicht vom „Denken an sich", sondern vom durchschnittlichen Handlungsbewußtsein des faktischen Subjekts ausgeht. Die Rechtfertigung ethischer Sätze erfolgt von zwei allgemeinen moralischen Prinzipien her, dem Prinzip der Universalisierung und dem Prinzip der Gleichheit aller Personen. — Die Stärke der Studie liegt in der scharfsinnigen Darstellung und immanenten Kritik der sprachanalytischen Autoren, während bei der Entwicklung des Gegenmodells noch einige Unklarheiten bleiben. Warum wurde gerade der Weg über H. Wagner gewählt (und nicht etwa gleich über Kant, dessen Gedanken der Sache nach doch immer dahinterstehen)? — Das Prinzip der Gleichheit aller Menschen läßt sich zwar nicht aus der reinen Empirie gewinnen, wie gegen Hare mit Recht betont wird; ist es aber nicht zunächst eine theoretische Wahrheit und nicht ein moralisches Prinzip? Das Merkwürdige ist ja gerade, daß sich daraus normative Folgerungen ableiten lassen, ohne daß es selber ein normativer Satz wäre. — Ist es nicht ein zu großes Zugeständnis an Hare, die (subjektive) Gültigkeit eines moralischen Satzes als „Selbstverpflichtung" zu interpretieren und deren Echtheit von der Beschlußfassung abhängig zu machen, im Sinne des Gebotes zu handeln? Damit werden gerade jene — psychologisch nicht leicht zu erklärenden, aber faktisch vorkommenden und für die Ethik entscheidenden — Fälle definitorisch ausgeschlossen, in denen jemand eine sittliche Verpflichtung als ihm objektiv auferlegt erfährt und auch als solche „an sich" anerkennt, aber trotzdem nicht entsprechend handelt und damit gegen die Sittlichkeit verstößt. W. Kerber, S. J.

Groner, Josef F., Das Aufbauprinzip der Moraltheologie. 8° (122 S.) Heidelberg 1972, Kehrle Verlag. — Dieses kleine Bändchen ist für den Historiker der Moraltheologie von großem Interesse. G. untersucht verschiedene, sich zum Teil ergänzende Entwürfe eines Aufbauprinzips dieser Disziplin: die Moraltheologie unter der Idee des „Reiches Gottes" (J. B. Hirscher), als „wissenschaftliche Darstellung der Nachfolge Christi" (F. Tillmann), als „christologische Verdeutlichung des Finalitätsprinzips" (J. Kraus), als „Zusammenfassung der Leib-Christi-Idee", usw. Dabei wird keineswegs nur geschichtlich nachgezeichnet, sondern es bleibt Raum für die aktuelle Diskussion um Normen und Motivationen und für einen Ausblick auf eine moraltheologische Gesamtdarstellung. Ph. Schmitz, S. J.

Lauer, Werner, Schuld, das komplexe Phänomen. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik (Eichstädter Studien, Bd. 6). 8° (XV u. 339 S.) Kevelaer 1972, Butzon & Bercker. — „Schuld" ist in den letzten Jahren zu einem der beliebtesten Themen der Moraltheologie avanciert. Die nicht abgeschlossene Methodendiskussion und das endlich als notwendig angesehene Gespräch mit der Psychologie haben sich hier einen neuen Ort ausgesucht. Die Untersuchung des Verf.s bestätigt das. In Darstellung und Kritik von schicksalsanalytischem (Szondi) und daseinsanalytischem Schuldverständnis (Binswanger, Boss) werden viele bedeutende Fragen der Fundamentalethik angesprochen und zugleich das Verhältnis zwischen Ethik und Psychologie auf eine eigene Weise bestimmt. Das „komplexe" Phänomen wird gut herausgearbeitet. Als störend empfindet man lediglich, daß die Arbeit sich immer wieder selbst vorausgreift wenn es darum geht, die Eigenständigkeit einer ethischen Betrachtung von Schuld zu beweisen. Ph. Schmitz, S. J

5. Nachschlage- und Sammelwerke

Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, zusammengestellt von *Siegfried Schwertner*. Gr. 8° (XVIII u. 398 S.) Berlin-New York 1976, de Gruyter. — Das ThPh 50 (1975) 607 f. besprochene IATG liegt nun als Abkürzungsverzeichnis zur TRE in erweiterter Form vor. Es ist erweitert um Kürzungs- bzw. Zitiervorschläge zur außerkanonischen, zur jüd.-hellenist. und rabbin. Literatur. Die Sigel-Abkürzungen der theologischen Literatur dürften jetzt auf ca. 9000 an-

gewachsen sein. Bei den Ergänzungen sind alle damals angemeldeten Wünsche (und vieles weitere) berücksichtigt; der Hauptteil des IATG ist allerdings ohne Korrekturen nachgedruckt. Je umfangreicher das Material wird, desto mehr zeigen sich allerdings die Schwierigkeiten der Methode, auf faktische Abkürzungen zurückzugreifen und die Bestandteile der Sigel nicht systematisch zu entwickeln (zu den Vorteilen vgl. a. a. O. 607). Nicht ganz geklärt scheint auch, warum manche Einzelwerke eine Titelkürzung verdienen: Sollte man Bultmanns „Glauben und Verstehen" — statt als „GuV" — nicht mindestens noch unter Beifügung des Autorennamens zitieren? Warum ist gerade Melanchthons „De potestate et primatu papae tractatus" des Sigels „Tr." würdig, wenn dies wichtige(re) Schriften der Reformatoren nicht sind und auch keine Vorschläge für Kurzzitation der patristischen und mittelalterlichen Autoren vorgelegt werden (wie etwa im HThG. dtv I, 24—32 angeboten)? Man kann nur hoffen, daß die Literaturangaben in der TRE selbst etwas „redundanter" ausfallen. Des ungeachtet sollte aber nochmals intensiv darauf hingewiesen werden — und dies ist der Grund für einen abermaligen Hinweis auf dieses Werk —, daß die wirklich im allgemeinen wissenschaftlichen Gebrauch notwendigen Abkürzungen jetzt so verwendet werden, daß sie nach IATG bzw. TRE aufgeschlüsselt werden können. Wenn hierin eine Vereinheitlichung erreicht würde, hätte sich das Mammutunternehmen S. Schwertners auch über seinen Sinn für die TRE hinaus gelohnt. A. Raffelt

Erbacher, Hermann, Personal-Bibliographien aus Theologie und Religionswissenschaft mit ihren Grenzgebieten. Eine Bibliographie (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft f. d. Archiv- u. Bibliothekswesen i. d. ev. Kirche, 11). Gr. 8° (230 S.) Neustadt/Aisch 1976, Degener & Co. — H. Erbacher, der mit seiner Bibliographie ev.-theol. Festschriften und dem Zeitschriften-Verzeichnis ev.-kirchl. Bibliotheken (Fortsetzung bzw. Neubearbeitung sind in Vorb.) bereits wertvolle bibliographische Arbeitsmittel vorgelegt hat, ersetzt mit dem vorliegenden Werk die älteren Verzeichnisse von L. Rantanen u. a. Das Werk verzeichnet, alphabetisch geordnet, in selbständiger und versteckter (auch gut versteckter!) Form erschienene Bibliographien zu Personen aus allen Jahrhunderten der Theologiegeschichte. Da es für Patristik wie mittelalterliche Theologiegeschichte verschiedenartige bibliograph. Repertorien gibt und E. hier auch sehr auswahlhaft vorgeht, ist die Sammlung für diesen Bereich weniger wertvoll. Vielleicht sollte sich eine spätere Neuausgabe daher ganz auf die Neuzeit beschränken, evtl. unter Aufnahme weiteren — z. B. philosophischen — Materials. Denn hier liegt seine eigentliche Leistung. Es gibt derzeit kein besseres Arbeitsinstrument, um die vielen verstreuten Bibliographien von Theologen der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit — bis hin zu Privatdrucken und hektographierten Zusammenstellungen — aufzufinden. Hierfür kann „der Erbacher" darum durchaus als Standardwerk angesehen werden, und darum gehört er in jede — auch kleinere — theol. Bibliothek, in die Verlagslektorate und die Handbibliotheken theol. Wissenschaftler. — Zur Anlage selbst sind noch einige Bemerkungen zu machen. Gut wäre es gewesen, dem Werk eine allgemeine Einführung in die Technik der Auffindung von Personalbibliographien voranzustellen, wie dies z. B. L. Geldsetzer in seiner „Allgem. Bücher- u. Institutionenkunde f. d. Philosophiestudium" (1971) 87 ff. tut. Hier könnten dann entsprechende Sammelwerke (etwa Hurter, das BBKL, de Brie, Totoks Handbuch d. Gesch. d. Philos.), Reihen (bis hin zu Rowohlts Monographien), Zeitschriften usw. genannt werden. Dafür hätten vielleicht im Textteil an einigen Stellen Materialien aus derartigen Werken, aus Lexika usw. nicht verzeichnet zu werden brauchen, zumal die bloß gelegentliche Heranziehung solchen Materials einer gewissen Willkür nicht entbehrt. Andernfalls hätte noch weit mehr aus derartigen Werken verzeichnet werden können. Neben reinen oder annotierten Titellisten verzeichnet das Werk auch einzelne Forschungsberichte. Auch dies ist eine Ausweitung, die zwar wertvolles Zusatzmaterial liefert, aber nicht konsequent durchgehalten werden kann. Ähnliches gilt für ebenfalls gelegentlich verzeichnete Register bzw. Indices. Ferner hätten Bibliographien, die in folgende Verzeichnisse voll aufgegangen sind (oder in Neuauflagen), ausgemerzt werden können. Die bibliograph. Angaben sind oft sehr minimalistisch; auch eine Reihe von Fehlern sind stehengeblieben, wovon der schönste wohl die Festschrift zum

6. (!) Geburtstag von A. Franzen betrifft. Doch sind solche Mängel in gewissem Umfang unvermeidlich. — Einige Ergänzungen aus der neueren Theologie: *M. Nédoncelle*, in: ders., Explorations personnalistes (1970) 283—297; *K. Rahner*, in: Theology digest 21 (1973) 185—192; *J. Macquarrie*, in, ders., Gott-Rede (1974) 223—227; *Ch. Journet*, in: RThom 21 (1971) 601—608; *G. Tyrrell*, in: Heythrop journal 10 (1969) 280—314 u. 11 (1970) 161—169; *P. Schoonenberg*, in: TTh 11 (1971) 439—449; *I. T. Ramsey*, in: ders., Christian empiricism (1971) 258—260; *M. Blondel*, in: R. Virgoulay/C. Troisfontaines, Maurice Blondel. Bibl. analytique et critique I (1975) und II (1976); *M. Müller*, in: ders., Symbolos (1967) 55–71; *P. Ricoeur*, in: RPL 60 (1962) 394—413 u. 66 (1968) 85—101. — Es ist zu hoffen, daß bald eine Neubearbeitung fällig wird, die weiteres Material enthält. Freilich sollten durch eine Ausweitung nicht die großen Vorzüge des Werkes beeinträchtigt werden: es ist in dieser Form ein sehr handliches und preiswertes Arbeitsinstrument und nicht nur ein Prunkstück für Bibliotheksregale. A. Raffelt

Bautz, Friedrich Wilhelm (Hrsg.), Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. 5.–10. Lfg. 8° (Sp. 641–1600) Hamm 1972–1975, Traugott Bautz. – Das Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon, als dessen Bearbeiter und Herausgeber *Fr. W. Bautz* zeichnet, ist ein gutes Stück vorangekommen. Die ersten vier Lieferungen (jede umfaßt 160 Sp.) wurden in ds. Zeitschr. schon besprochen: die 1. Lfg. (1970) im Jg. 45 (1970) 632, die 3 folgenden (1970—1971) im Jg. 47 (1972) 623. Mit der 10. Lfg. ist der Bearbeiter bis zum Buchstaben F vorgedrungen (letzter Name ist „Faustus"). Insgesamt sind etwa 24 Lieferungen vorgesehen. Eine eingehende Durchsicht der Lieferungen 5—10 bestätigt das Urteil unserer ersten Besprechung: B. bietet in diesem Lexikon kurze oder der Bedeutung entsprechend auch längere Beschreibungen der Persönlichkeiten, die irgendwie innerhalb der langen Kirchengeschichte eine Spur hinterlassen haben; auf die Beschreibung der Person folgt ein Verzeichnis (a) der eigenen Werke, (b) der Literatur über die betr. Persönlichkeit. Da der Bearbeiter sich im ganzen um gut informierte und sachliche unvoreingenommene Stellungnahme bemüht, dürfte das Lexikon allen christlichen Gemeinschaften gute Dienste tun. Darüber hinaus bietet es allen an der weitverzweigten Geschichte der christlichen Welt Interessierten reiche Information, besonders durch die beigegebenen, oft sehr umfangreichen Literaturverweise. Außer den Personen, die durch ihr Amt im Dienst der Kirche und der Seelsorge standen (Päpste, Kirchenführer, Stifter von Orden und Kongregationen, Begründer von freien christlichen Gemeinschaften und von Erweckungsbewegungen, Theologen, Pfarrer und sonstige Seelsorger), werden auch die Männer und Frauen genannt, die durch ihren Beruf als Politiker, Philosophen, Humanisten, Dichter, Komponisten, Maler, Bildhauer und Architekten der Kirche dienten oder doch im Umkreis des Christentums standen. Mit besonderer Liebe scheint mir der Verf. das Bild derer zu zeichnen, die sich in der Liebestätigkeit und im sozialen Engagement hervortaten: Friedrich von Bodelschwingh (Vater u. Sohn), Begründer u. Leiter der Anstalten von Bethel (Sp. 643—651); Elsa Brandström, der Engel von Sibirien (Sp. 729—731); Damian de Veuster, Apostel der Aussätzigen (Sp. 1201—1203); Dunant, Begründer der Genfer Konvention und des Roten Kreuzes (Sp. 1417—1421); Elisabeth, Landgräfin von Thüringen (Sp. 1498–1500) u. a. Ferner auch derer, die – vor allem auf ev. Seite – das reiche und tiefe christliche Liedgut schufen und komponierten. Die bewegte Geschichte des Christentums tritt in den verschiedenen Persönlichkeiten, z. B. in den Vertretern der Reformation und der Gegenreformation (Calvin [Sp. 886—889]; Petrus Canisius [Sp. 909—912]) u. a. lebendig vor Augen. Hervorzuheben sind auch Artikel zu Vertretern der neueren kirchlichen Bewegung (Dietrich Bonhoeffer, Alfred Delp).

Von einem Lexikon wie dem hier besprochenen wird man kein näheres Eingehen auf die theologischen oder philosophischen Systeme der betr. Persönlichkeiten erwarten. Aber der geistige Standpunkt der einzelnen ist genügend gekennzeichnet. Erfreulich ist, daß der Bearbeiter auch die Bekehrungsgeschichte und das Durchdringen zu einem lebendigen Glauben bei den Gestalten seines Lexikons hervorhebt. So können wir B. für seine verdienstvolle und gewiß mühevolle Arbeit danken.

K. Wennemer, S. J.

Braunfels, Wolfgang (Hrsg.), Lexikon der christlichen Ikonographie, 5.—8. Bd. Ikonographie der Heiligen. 4° (519 Sp., 239 Abb. — 587 Sp., 259 Abb. — 627 Sp., 289 Abb. — 643 Sp., 310 Abb.) Freiburg 1973—76, Herder. — In dankenswert schneller Folge ist der 4. Band der „Ikonographie der Heiligen" erschienen, Meletius bis Zweiundvierzig Märtyrer. Damit liegt ein Standardwerk vor, das für lange Zeit unentbehrlich sein wird, wo es um die Beschreibung und Erklärung der Heiligendarstellung geht. B. und seine vielen Mitarbeiter konnten die 1961—69 erschienene 12bändige Bibliotheca Sanctorum der Pontificia Università Lateranense und die älteren Werke von Cahier, Kaftal, Künstle, Réau, Ricci benutzen, aber die Einleitung zum 1. Band, dem 5. der Gesamtreihe, nennt die bedeutsamen Unterschiede zu den früheren Werken: neues Quellenstudium, um ständig tradierte Fehler auszumerzen; eine neue, von der Forschung nahegelegte Fragestellung, die außer den kultischen auch theologische, politische und soziologische Aspekte einbezieht: Warum wird welcher Heilige zu welcher Zeit wo, wie und in welchem Zusammenhang dargestellt? Eine Konzeption, die naturgemäß nur in den größeren Artikeln und den 56 Übersichtsartikeln (z. B. Äbte, Asketen, Exorzisten, Hierarchen, Soldaten) einigermaßen verwirklicht werden kann. Sie wird voller zum Zug kommen in den tabellarischen Übersichten eines noch ausstehenden Registerbandes. Darin sollen Heilige nach Orten, Landschaften, Bistümern, Ordensgemeinschaften, Geschichtsepochen wie Merowingerzeit oder Gegenreformation, zusammengefaßt werden. — Neu ist das ökumenische Unternehmen, die Heiligen der koptischen, syrischen, byzantinischen und russischen Kirche einzubeziehen. Hier fehlten die Vorarbeiten fast ganz. — Neu ist auch die nach Inhalt und Drucktechnik sehr klare Dreiteilung der Artikel. — 1. Quellen, Vita und Kult in Kleindruck; 2. Der Hauptteil in normalem Druck, bei größeren Artikeln gegliedert durch die nicht ganz sinnvollen, ständig sich überschneidenden Stichworte Darstellung und Ikonographie. Unter Darstellung findet man Typus und Attribute — Einzeldarstellungen — Darstellungen in Gruppen; unter Ikonographie Szenen — Zyklen — Einzelszenen. 3. Wieder in Kleindruck die Literatur. — Für die vielen Abbildungen und Bildangaben wird in der Regel der Fundort genannt. Daß von den 1097 Bildern des Lexikons nur 3 oder 4 aus dem 20. Jh. stammen, ist bedauerlich. Unsere Zeit hat nicht nur in der Beschreibung, sondern auch in der Darstellung der Heiligen Großes geleistet. Prinzip war, möglichst alle Heiligen mit greifbaren Darstellungen aufzunehmen. Hier werden die kirchlichen Orden nicht ganz zufrieden sein. Ihre Heiligenverzeichnisse sind zu wenig benutzt worden. Z. B. fehlen im großen Register der Heiligenfeste am Schluß des 8. Bandes und erst recht im Text der einzelnen Bände eine ganze Reihe von Heiligen und Seligen des Jesuitenordens. Für den 2.8. wird Basilius der Narr erwähnt, aber nicht der selige Peter Faber, für den 1.12. Philaretus von Paphlagonien, aber nicht Edmund Campion, der berühmte englische Märtyrer. — Die Herausgeber sind der Überzeugung, die Fehlerquote von bisher 15 auf 5 Prozent gemindert zu haben. Meine erste Befragung des Lexikons geriet an diese 5 Prozent. Es ging um die im 13. Jh. gemalte Gestalt des Weingärtners mit Rebstock und Weinmesser im Südquerschiff des Limburger Domes, der zur Zeit renoviert wird. Die Beischrift lautet *Jos.* In Bd. 7, Sp. 214 wird sie auf Josef gedeutet: Josef als Einzeldarstellung „ein Unikum in dieser Zeit". Die neuentdeckte Taufstelle im Querschiff beweist aber eindeutig, daß es Josue ist. Sein Zug über den Jordan ins gelobte Land nach Rückkehr der Kundschafter ist seit der Urkirche Vorbild der Taufe. — In vielen anderen Fällen wurde ich vom Lexikon der Ikonographie bestens beraten.

E. Syndicus, S. J.

6. Missionsgeschichte

Metzler, Josef (Hrsg.), Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum (1622—1972). — 1622—1700: Vol. 1/1—2 (XXXI/765; 863 S.); 1700—1815: Vol. 2 (XVII/1235 S.); 1815—1972: Vol. 3/1—2 (XXI/808; X/885 S.). Je Gr. 8°, Rom—Freiburg—Wien 1971—1976, Herder. — In fünf monumentalen Bänden hat der Archivar der Sacra Congregatio pro Gentium Evangelizatione sive de Propaganda Fide eine Festschrift zum 350jährigen Bestehen dieses Dicasteriums der römischen Kurie herausgegeben. Ein Werk, das im Hinblick auf ähnliche Ver-

öffentlichungen anderer Kongregationen einmalig ist. Es bringt nicht nur Werden, Wesen und Wirken der Propaganda Fide zur Darstellung, sondern ist zugleich auch ein Spiegelbild missionsgeschichtlicher Forschungsarbeit langer Jahrzehnte. Materiell enthält es den neuesten Stand der Erforschung dieser Missionskongregation: die Erschließung der archivalischen Quellen und die Auswertung der einschlägigen Literatur. In formeller Hinsicht ist in den fünf Bänden der Memoria Rerum eine Vielzahl von Beiträgen kompetenter Fachhistoriker mosaikartig zusammengefügt, übergreifend chronologisch angeordnet und innerhalb der geschichtlichen Perioden nach sachlichen Gesichtspunkten vorgelegt. Der Untertitel des Werkes fügt dem Haupttitel als nähere Bestimmung des Themas an: „350 Jahre im Dienste der Weltmission". In italienischer, deutscher, englischer und französischer Fassung kündet er die sprachlichen Varianten der Beiträge von Autoren unterschiedlicher Nationalität an. — Die Summarien der einzelnen Beiträge sind mittlerweile in italienischer Sprache in einem Separatband zusammengefaßt und selbständig veröffentlicht. — Für das Geleitwort zeichnen der Präfekt der Kongregation, *Agnelo* Kardinal *Rossi*, und ihr damaliger Sekretär, *Sergio* Kard. *Pignedoli*. Der Untersekretär hat die Präambel abgefaßt. Das Vorwort spricht der Herausgeber dieser umfangreichen Festschrift. Eine Liste der Mitarbeiter, eine Bibliographie und ein Abkürzungsverzeichnis folgen und gehen ebenfalls in den übrigen Bänden voraus. — In Bd. 1/1—2 behandelt Memoria Rerum den Zeitraum von 1622 bis 1700: 1. Gründung, Aufbau und Programm der Missionskongregation; 2. Das Verhältnis der Kongregation zur Missionswelt; 3. Die Tätigkeit im Mittleren Osten (Afrikas und Asiens); 4. Das Wirken in Europa; 5. Die Tätigkeit in Übersee. Der allzu voluminöse Bd. 2 geht auf die Zeit von 1700 bis 1815 ein: 1. Die Kongregation und die politischen, ideologischen und kirchlichen Verwicklungen des 18. Jh.; 2. Pastorales und ökumenisches Wirken im Mittleren Orient und den Gebieten des Roten Meeres; 3. Die Tätigkeit für Europa; 4. Das Missionswerk der überseeischen Bereiche. In abgewandelter Aufeinanderfolge enthält Bd. 3/1—2 den letzten Zeitabschnitt von 1815 bis 1972: 1. Die Propaganda Fide in der neuen Missionsära (1815—1919); 2. Das missionarische Wirken in den Überseeländern (1815—1922); 3. Die seelsorgerische und ökumenische Tätigkeit in Europa und im Mittleren Osten (1815—1922); 4. Die Kongregation und die Missionen der Gegenwart (1919—1972). Ein Epilog von *Walbert Bühlmann* bildet den Abschluß: Die Verkündigung des Evangeliums in der Vergangenheit und in der Zukunft. Der Anhang enthält zunächst das Verzeichnis der Kardinalpräfekten und der Sekretäre der Kongregation (J. Metzler) und gibt dann eine Übersicht über die kirchlichen Missionsbezirke, die der Kongregation zugeordnet sind. Die danach im Wortlaut wiedergegebenen 74 wichtigeren Dokumente zur Geschichte der Propaganda Fide beginnen mit dem Jahr 1622 und enden 1971. Jedem der Bände ist ein „Indice analitico" angefügt.

Als Gesamtkonzept ist die Memoria Rerum glücklich verwirklicht. Es läßt kaum den Gedanken an die Zufälligkeiten in anderen Festschriften aufkommen, deren Rahmenthema manchmal die unterschiedlichsten Beiträge des Sammelwerks umgreifen muß. Gewiß, auch in diesen Bänden gibt es zahlreiche Differenzierungen. Aber eine inhaltliche Geschlossenheit erinnert bei der Durchsicht nicht selten an die treffliche Archivordnung der Propaganda Fide, die trotz der Wechselfälle vergangener Jahrhunderte großenteils erhalten ist und einen sicheren Zugang zu den Dokumenten gewährleistet. Dieser Eindruck entsteht insbesondere bei der Durchsicht der Quellenangaben, die jedem Beitrag vorangestellt sind. Aus dem Inhalt seien unter sachlicher Rücksicht zwei Momente hervorgehoben. Wegen seiner Bezüge zur Frage des Ökumenismus heute verdient die ökumenische Wirksamkeit der Kongregation im Bereich der Levante und im Nahen Osten unzweifelhaft besondere Beachtung. Nicht nur als Beispiel für die Behandlung der regionalen Missionierungsbereiche der Propaganda, sondern auch und vor allem im Zusammenhang mit der europäischen und deutschen Kirchengeschichte sind die Beiträge zu Deutschland, Holland, Skandinavien und Schweiz hervorzuheben: Im Spannungsfeld des lutherischen Christentums (Böhmen, Deutschland, Skandinavien), *H. Tüchle*, Bd. 1/2, 26—63; Mitarbeiter und Probleme in Deutschland und in Skandinavien, *ders.*, Bd. 2, 647—680; Hilfe auf dem Weg zur Selbständigkeit (Deutschland, Skandinavien, Rußland), *ders.*, Bd. 3/2, 126—153; La Congregazione ed i paesi assegnati al Nunzio di Polonia (Polonia, Svezia, Russia), *J. Oliř*, Bd. 1/2, 201—225; Présence de la

Congrégation dans l'histoire religieuse des Provinces-Unies des Pays-Bas, *R. Boudens*, Bd. 1/2, 93—110; Aspects de la vie ecclésiastique dans les Provinces-Unies des Pays-Bas au 18e siècle, *ders.*, Bd. 2, 630—646; De laatste fase van de betrekkingen tussen Propoganda en Nederland, *P. A. Kastel*, Bd. 3/2, 154—177; Religiöse Interessen in den Westalpen (Schweiz, Savoyen-Piemont), *J. Metzler*, Bd. 1/2, 64—92; L'intérêt de la Congrégation pour la Suisse, la Savoie et le Piémont, *J.-P. Hayoz*, Bd. 3/2, 178—191; La nouvelle orientation des rapports de la S. Congrégation avec l'Église de France, de Suisse et d'Italie, *ders.*, Bd. 3/2, 178—191. — Die Memoria Rerum ist ein überragender Meilenstein am Weg, den die „missionswissenschaftlichen Bestrebungen der neueren Zeit" (*Bernhard Arens*, Handbuch der katholischen Missionen, 1920, 350—371) in den vergangenen Zeitabschnitten zurückgelegt haben. Manches Zwischenziel wurde umfassend verwirklicht. Nicht wenige Aufgaben aber liegen noch an. So sollte die grundlegende Bedeutung der Memoria Rerum für die künftige missionsgeschichtliche Forschung nicht unterschätzt werden. Um die historische Verwurzelung der nachkonziliaren, erneuerten Missionsarbeit als Forschungsaufgabe der Gegenwart bewußt zu machen, könnte sie z. B. schon jetzt fruchtbar genutzt werden für einen Forschungsbericht vom Vaticanum I (oder von der Zäsur im Jahr 1919) an bis einschließlich zum Vaticanum II.

F. O. Busch, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Archiv für Religionspsychologie, hrsg. von *Wilhelm Keilbach*. Bd. 12. Gr. 8° (296 S.) Göttingen 1976, Vandenhoek & Ruprecht.

Bantle, Franz Xaver, Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (FThSt, Bd. 103). Gr. 8° (616 S.) Freiburg–Basel–Wien 1976, Herder.

Basilio di Cesarea, Il Battesimo, testo, traduzione, introduzione e commento a cura di *Umberto Neri* (Istituto per le Science religiose di Bologna. TRSR, 12). Gr. 8° (452 S.) Brescia 1976, Paideia.

Bérubé, Camille, De la Philosophie a la Sagesse chez Saint-Bonaventure et Roger Bacon (BSC, 26). Gr. 8° (XVI u. 343 S.) Roma 1976, Istituto Storico dei Cappuccini.

Bürklin, Helmut, Ein Gott für Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Blaise Pascal (FThSt, Bd. 104). Gr. 8° (334 S.) Freiburg–Basel–Wien 1976, Herder.

Classen, C. Joachim, Sophistik (WdF, Bd. 187). Gr. 8° (VIII u. 713 S.; 1 Zeichng.) Darmstadt 1976, Wissenschaftl. Buchgesellschaft.

Demmer ,Klaus, Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie (KKTS, Bd. XXXVIII). Gr. 8° (245 S.) Paderborn 1976, Bonifacius-Druckerei.

Deufel, Konrad, Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. J. Kleutgens, S. J. (Beitr. z. Katholizismusforschung, R. B.: Abhandlungen). Gr. 8° (518 S.) München–Paderborn–Wien 1976, Schöningh.

Drei Wege zu dem einen Gott. Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen, hrsg. von *Abdoljavad Falaturi, Jakob J. Petuchowski* u. *Walter Strolz*. Mit Beiträgen von Hasan Askari u. a. (VSOD). Gr. 8° (245 S.) Freiburg–Basel–Wien 1976.

Drewermann, Eugen, Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Tl. 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht (PThSt, Bd. 4). Gr. 8° LXIV u. 355 S.) München–Paderborn–Wien, Schöningh.

Edmaier, Alois, Dimensionen der Freiheit. Zur Kritik des modernen Bewußtseins (ESt NF, Bd. X). Gr. 8° (X u. 148 S.) Kevelaer 1976, Butzon & Bercker.

Gil, Francisco Prieto, Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht. Zur Geschichte des Rechts und zu seiner christlichen Begründung heute (SGKMT, Bd. 22). 8° (224 S.) Regensburg 1976, Pustet.

Guardini, Romano, Die Existenz des Christen, hrsg. aus dem Nachlaß. Gr. 8° (VIII u. 520 S.) München–Paderborn–Wien 1976, Schöningh.

Derselbe, Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens. Hrsg. aus dem Nachlaß. Gr. 8° (66 S.) München–Paderborn–Wien 1976, Schöningh.

Hegel-Studien, Bd. 11, hrsg. von *Friedhelm Nicolin* u. *Otto Pöggeler*. Gr. 8° (420 S.) Bonn 1976, Bouvier-Grundmann.

Heidegger and the Language of the World. An Argumentative Reading of the Later Heidegger's Meditations on Language by *Peter J. McCormick* (collection & philosophica). Gr. 8° (X u. 208 S.) Ottawa/Canada 1976, University of Ottawa Press.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von *J. Ritter* u. *Karlfried Gründer*, Bd. 4, I–K. 4° (1470 Sp., Artikel- u. Autorenverzeichnis) Basel 1976, Schwabe & Co.

Hollerweger, Hans, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (Studien z. Pastoralliturgie, Bd. 1). 8° (580 S.) Regensburg 1976, Pustet.

Kelley, Francis E. (Hrsg.), Expositionis D. Thomae Aquinatis in libros Aristotelis: De Generatione et Corruptione continuatio per Thomam de Sutona (BAW, Veröff. d. Kom. f. d. Herausgabe ungedruckter Texte aus dem mta. Geisteswelt, Bd. 6). Gr. 8° (211 S.) München 1976, Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Kertelge, Karl (Hrsg.), Der Tod Jesu. Bedeutungen im Neuen Testament. Mit Beiträgen von J. Beutler u. a. (QD 74). Gr. 8° (236 S.) Freiburg–Basel–Wien 1976, Herder.

Mieth, Dietmar, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg (TübTHSt, 7). Gr. 8° (270 S.) Mainz 1976, Grünewald.

Nadal, Jeronimo, S. J., Scholia in Constitutiones S. I. Edicion critica, prólogo y notas de Manuel Ruiz Jurado S. I. (BTGran, 17). Gr. 8° (XXXII u. 516 S.) Granada 1976, Libreria Facultad de Teologia de Cartuja.

Origène, Homélies sur Jérémie, Traduct. par *P. Husson* et *P. Nautin* (SC, No. 232). Gr. 8° (448 p.) Paris 1976, du Cerf.

Petri, Heinrich (Hrsg.), Sinnverständnis und Glaube in der Industriegesellschaft (Beiträge v. Wilhelm Dantine u. a.) (Paderborner Hochschulschriften, Sekt.: StGen, Bd. 2). Gr. 8° (101 S.) Paderborn 1976, Schöningh.

Pitzer, Volker, Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung (KiKonf, Bd. 20). Gr. 8° (214 S.) Göttingen 1976, Vandenhoek & Ruprecht.

Quadt, Anno, Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths in ökumenischer Sicht (APPR, NF. H. 34). Gr. 8° (421 S.) München–Paderborn–Wien, Schöningh.

Scherer, Georg, Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie (Christl. Strukturen in d. modernen Welt, 19, hrsg. von Wilhelm Plöger). Gr. 8° (214 S.) Essen 1976, Ludgerus Verlag.

Staats, Reinhart, Theologie der Reichskrone. Ottonische „Renovatio Imperii" im Spiegel einer Insigne (Monogr. z. Gesch. d. MA, Bd. 13). Gr. 8° (VI u. 185 S. u. Abb) Stuttgart 1976, Hiersemann.

Steinbach, Wendelini, opera exegetica quae supersunt omnia, ed. *Helmut Feld*. Vol. I. Commentarius in epistolam S. Pauli ad Galatas (VIEG, Bd. 81). Gr. 8° (LXIII u. 342 S.) Wiesbaden 1976, Steiner.

Per una Storia della Critica del Conoscere von *Ada Lamacchia* u. a. (Saggi di Filosofia Moderne, 2). Gr. 8° (217 S.) Bari 1976, Ecumenica Editrice.

Trilling, Wolfgang / Berndt, Inge (Hrsg.), Was haltet Ihr von Jesus? Beiträge zum Gespräch über Jesus von Nazareth. Gr. 8° (329 S.) Leipzig 1975, St. Benno-Verlag.

Weger, Karl-Heinz (Hrsg.), Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart. Gr. 8° (159 S.) München 1976, Berchmans Verlag.

Welte, Paul H., Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie (FThSt, Bd. 105). Gr. 8° (145 S.) Freiburg–Basel–Wien 1976, Herder.

Descartes' genius malignus und die Wahrheit der Gewißheit

Von Claus-Artur Scheier

In einem Brief aus dem Jahr 1649 bemerkt Descartes: „Und wenngleich unser Geist nicht das Maß der Dinge oder der Wahrheit ist, gewißlich muß er das Maß dessen sein, was wir feststellen (bejahen) oder ausschließen (verneinen)" (Brief an Morus, 5. Febr. 1649, AT V, 274). Die folgende Überlegung möchte den in diesem Satz wie selbverständlich berührten Unterschied von Wahrheit und Gewißheit an seinem methodischen Ort innerhalb des cartesischen Gedankens, in der dritten Meditation, aufsuchen und mit einem Blick auf das Verhältnis von Gewißheit und Wahrheit bei Hobbes auseinanderlegen; denn Descartes' Bestimmung dieses Unterschieds weist in der Folge dem Denken der neueren Philosophie bis hin zu Hegels Phänomenologie des Geistes den Weg.

I. Die Finsternis der Gewißheit

Der menschliche Geist, den Descartes bedenkt, ist deswegen nicht das Maß der Dinge oder der Wahrheit, weil er weder die Dinge hervorbringt noch sich selbst als das Wahre setzt. Es ist auch nicht Folge seines Tuns, daß er überhaupt auf Dinge bezogen ist; er ist sich ihrer vielmehr unmittelbar bewußt, findet sich ihnen gegenüber, nimmt sie als Gegebene oder faßt sie auf, wie sie für ihn sind (percipit). Wie sie aber außer einem solchen Auffassen existieren (was sie „in Wahrheit" sind), ist ebenso unmittelbar gleichgültig dagegen, ob sie überhaupt und in welcher Weise sie aufgefaßt werden. Dies zeigt an, daß der menschliche Geist im Auffassen zugleich die Seite der Selbständigkeit hat: er ist das Vermögen „richtig zu urteilen" (Discours I, AT VI, 1 f.), vermag das Wahre der Mischung (confusio) mit dem Falschen zu entnehmen. Er entscheidet nämlich, ob er etwas klar und deutlich auffaßt, oder er beurteilt das Gegebene, und ist so das Maß dessen, was für ihn ist. Dies beurteilende Auffassen ist sein Vorstellen (cogitatio). In der Gewißheit, dies kritische Vermögen nicht bloß beiläufig zu haben, sondern es selbst zu sein, weiß sich der menschliche Geist als das wirkliche Maß dessen, was er auffaßt (profert judicium). Soweit Wahrheit Urteilswahrheit ist, bleibt es seiner Entscheidung anheimgestellt, was er für wahr nimmt und was nicht.

Aber anders als das fichtesche Ich, das sich selbst in intellektueller Anschauung setzt und deswegen Handlung und Tat dieser Handlung

in Einem ist, kommt das cartesische Ich auf dem Weg des Zweifels[1] zu sich als zu einem Gegebenen, in einer Vorstellung Angetroffenen, zu einem, das selbst Ding ist, und nicht Ding, das erst im Urteil wird (wie das kantsche Objekt des als Synthesis begriffenen Urteils), sondern das sich auch als Ort und Ursprung des Beurteilens schon gegeben ist: das als auffassend-beurteilend vorgestellte Ding – res cogitans (AT VII, 27). Der menschliche Geist, dem Descartes abspricht, das Maß der Dinge oder der Wahrheit zu sein, ist demnach kein Selbstbewußtsein in der Bestimmung der Tathandlung oder der transzendentalen Einheit der Apperzeption; sein Urteil ist keine Synthesis, sondern einzig die Scheidung des klar und deutlich vom verworren und dunkel Aufgefaßten, vom Zweifelhaften. Er ist in seiner unmittelbaren Gewißheit – nicht einfach des Vorstellens, sondern des mit-Vorstellens seiner Vorstellungen als solcher (con-scientia) – Bewußtsein, Vorstellen von Gegenständen und selbst gegenständliches Vorstellen in Einem.

Dieses Bewußtsein hat wohl die Gewißheit, ein Erstes zu sein – ein Erstes in der Selbständigkeit des Beurteilens (des Feststellens oder Ausschließens): es erkennt das klar und deutlich von ihm Aufgefaßte als ein Gegebenes an, ist sich gewiß, daß sein Auffassen das Aufgefaßte nicht entstellt oder verstellt hat (daß seine Vorstellung weder confusa und obscura noch auch imaginaria ist). So aber ist dasjenige, was dem Beurteilen unabdingbar voraufliegt, das Gegebene, und die Selbständigkeit des Bewußtseins im Beurteilen, in der es sich als ein Erstes weiß, ist zugleich bestimmt durch ein anderes, an welchem sie sich allererst bewähren kann. In der Vorstellung, die das Bewußtsein

[1] Entgegen W. Röds Behauptung, „daß die Logik selbst durch den methodischen Zweifel eingeklammert wird" (Zum Problem des premier principe in Descartes' Metaphysik, Kant-St 51, 1959/60, S. 176–195), gehen in den zweifelnden Abstoß nicht die propositiones per se notae (AT VII, 162) bzw. die simplicissimae notiones (AT VIII-1, 8) ein, weil sie nämlich „allein nicht die Bekanntschaft irgendeines existierenden Dings gewähren" (l. c.); das unterscheidet sie unmittelbar von den Vorstellungen der Arithmetik, Geometrie usf., „die einzig von den einfachsten und zuhöchst allgemeinen Dingen handeln", wenngleich sie „sich wenig darum bekümmern, ob diese in der Wirklichkeit sind oder nicht" (AT VII, 20). Denn während im Fortgang des Zweifels bei den Gegenständen der Mathematik ungewiß ist, ob sie existieren, sind jene Sätze und Kenntnisse für sich keineswegs auf etwas außerhalb ihres Vorgestelltseins bezogen. Descartes kann auf dem Weg in die erste Erkenntnis von den „natürlichen" logischen Regeln ebensolchen Gebrauch machen wie von seinen Regeln der Methode, weil der Zweifel vorerst gar nicht fragt, wie die Vorstellung als solche beschaffen sei oder wie sich Vorstellungen zueinander verhalten, sondern ob das Vorgestellte auch außerhalb seines Vorgestelltseins, ob irgend etwas, was zweifellos vorgestellte Sachheit (realitas objectiva) ist, auch als wirkliche Sachheit (realitas formalis s. actualis) anzunehmen sei. Dies begreift den cartesischen Sinn der Rede von esse bzw. existere: „existere" bedeutet im Horizont des zweifelnd sich entfaltenden Vorstellens überhaupt nichts anderes als außerhalb des bloßen Vorgestelltseins stehen (extra cogitationem stare, extra realitatem objectivam stare); in der dritten Meditation wird diese Bedeutung dann um das extra causam (sc. Deum) stare – „extare" (AT VII, 45) – ergänzt.

von sich als einem Selbständigen, einem Ersten hat, ist es wesentlich bei seinem Anderen.

Dieses Dabeisein wird im Zweifel der dritten Meditation erinnert: „Ich bin gewiß, ein auffassend-beurteilendes Ding zu sein. Weiß ich denn also auch, was gefordert ist, damit ich irgendeines Dings gewiß sein kann? Denn in dieser ersten Erkenntnis liegt nichts anderes als ein klares und deutliches Auffassen dessen, was ich feststelle; was sicherlich nicht ausreichte, mich der Wahrheit des Dings gewiß werden zu lassen, wenn es sich je treffen könnte, daß irgend etwas, was ich so klar und deutlich vernehme, falsch wäre; und von daher hat es für mich gerade den Anschein, ich könne als allgemeine Regel aufstellen, all jenes sei wahr, was ich sehr klar und deutlich auffasse. Aber gleichwohl . . ." (AT VII, 35).

„Aber gleichwohl" – mit dieser Einschränkung stellt der cartesische Gedanke nicht seine erste Erkenntnis in Frage: „Ich bin, ich existiere (bin als Ding)" (AT VII, 25), auch nicht die Gewißheit der Maßgeblichkeit seines Urteils; vielmehr fragt er nach der Maßgabe der Übereinstimmung des im Urteil Festgestellten, weil klar und deutlich als Gegebenes Eingesehenen, mit dem, was unabhängig von seinem Auffassen und Beurteilen existiert: er fragt nach der Übereinstimmung der Gewißheit des Bewußtseins mit der Wahrheit der Dinge. Wäre es dem Bewußtsein begreiflich, daß es seine Vorstellungen setzt, weil es sich selbst setzt, daß nichts in es gelangen kann, als was es durch sich selbst und aus sich bestimmt, dann wären die Wahrheit der Dinge und die Gewißheit des „Subjekt-Objekts" identisch, dann könnte das Bewußtsein gleichgültig sein gegen den Zweifel, das im Urteil Entschiedene sei falsch, denn auch das Maß dieser Falschheit entstammte seinem Setzen. Weil es aber nicht nur das von ihm Aufgefaßte und Beurteilte, sondern ebenso sein Auffassen und Beurteilen als Gegebenes, sich selbst als Ding findet, hat es einstweilen nur den Anschein, daß die Gewißheit, dem klar und deutlich Eingesehenen die Feststellung des Gegebenseins nicht versagen zu können, auch schon das Maß wäre, an dem die Wahrheit der Dinge entschieden würde.

Klarheit und Deutlichkeit gründen nämlich als die Merkmale der Gewißheit in der ersten, methodisch gewonnenen Erkenntnis: „Ich bin, ich existiere"; keineswegs aber kann dies Urteil deshalb für die erste Erkenntnis gelten, weil es klar und deutlich ist. Denn es gründet seinerseits in der Unmöglichkeit, weil Widersprüchlichkeit, des widersprechenden Urteils, das der ersten Meditation aus der Annahme entspringen muß, nicht nur das Auffassen der Dinge könne entstellt und verstellt sein, sondern darüber hinaus schon ihr Gegebenwerden – der Quell alles Gegebenen sei vielleicht schlechtweg ein entstellendes und verstellendes Geben (der genius malignus). „Ich möchte nicht unter-

stellen, daß der beste Gott, der Quell der Wahrheit, sondern daß irgendein böswilliger Dämon, und dieser höchst mächtig und verschlagen, sein ganzes Treiben (industria) darauf abgestellt hat, mich zu täuschen ..." (AT VII, 22). Angesichts dieses Quells der Falschheit scheint der menschliche Geist verzweifeln zu müssen, scheint ihm der Lohn des Zweifels gerade so zu werden, wie es schon Francisco Sanchez in seinem Traktat „Quod nihil scitur" (1576) geschildert hatte: „Dann zog ich mich ganz auf mich selbst zurück, und alles in Zweifel stellend, gerade wie wenn niemals jemand etwas gesagt hätte, begann ich die Dinge selbst zu untersuchen: welches die wahre Weise zu wissen ist. Ich gelangte bis zu den äußersten Anfängen (extrema principia). Von dort her nehme ich den Anfang der Betrachtung, und je mehr ich überlege (cogito), desto mehr zweifle ich: nichts kann ich vollkommen begreifen. Ich verzweifle" (F. Sanchez, Op. phil., Coimbra 1955, 2).

Aber der ähnlich in Verzweiflung umschlagende cartesische Zweifel hält nicht ein bei den äußersten Anfängen der Dinge selbst – er wurde durch ihre Ungewißheit erst hervorgerufen. Auch nicht eine ganz durchsichtige Wahrheit (AT VII, 20), sondern die äußerste Finsternis (inextricabiles tenebrae, AT VII, 23), in der das Licht der natürlichen Vernunft erloschen zu sein scheint, ist der Ort der Umkehr, der Anfang des Erkennens; und die erste Erkenntnis entspringt als das notwendig wahre Urteil, das nicht bloß gewiß, sondern wahr zu sein hat, insofern es dem sich widersprechenden Urteil widerspricht, dem Urteil: „Ich bin nicht, ich existiere nicht." – „... diese Aussage, Ich bin, ich existiere, sooft sie von mir vorgebracht, oder vom Geist begriffen wird, ist notwendig wahr" (AT VII, 25)[2]. Hier ist die Rede

---

[2] *J. Mittelstraß* glaubt in seinem Buch „Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie" (Berlin/New York 1970) die erste Erkenntnis „ego cogito, ergo sum" in die Implikation übersetzen zu müssen: „Der Satz ‚es gibt genau einen Gegenstand, der gerade denkt, und was gerade denkt, denkt gerade' impliziert den Satz ‚es gibt genau einen Gegenstand, der gerade denkt'." (S. 386; ich verzichte auf die begriffsschriftliche Wiedergabe, da es nicht um die Zeichen, sondern um das Bezeichnete zu tun ist.) Den Grund für diese Umformulierung sieht M. darin, daß das esse bzw. existere als Einsquantor aufzufassen sei; in diesem Sinn hat auch *H. Scholz* die erste Erkenntnis als „Jedesmal, wenn ich denke, existiert ein mit mir identisches Wesen" gelesen (Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft. Darmstadt ²1969, 85). Aber das esse/existere ist kein Einsquantor – eine solche Bestimmung widerspricht nicht nur dem Begriff der existentia, wie er in der neueren Metaphysik bis zu Kant jeweils gefaßt ist („aliqua perfectio", AT VII, 66), sondern auch unmittelbar der Weise, wie das esse/existere im zweifelnden Rückgang der ersten beiden Meditationen erscheint (vgl. Anm. 1). Das erste, was als wirkliche Sachheit außer Zweifel steht, ist nicht ein mit mir identisches Individuum – dann wäre ich schon (und dies ist eine reflektierende Bewegung) von mir zu einem von mir Unterschiedenen fortgegangen, dessen Unterschiedensein sogleich aufgehoben ist –, sondern ich, der unmittelbar (nicht reflektierend, wohl aber negierend) Beisichseiende. Die Vorstellung genau eines Gegenstandes, der gerade

von „klar und deutlich" überflüssig. Klarheit und Deutlichkeit nötigen nicht, wo die Notwendigkeit selbst gegenwärtig ist, wo es unmöglich geschehen kann, daß das, was das Bewußtsein einsieht, falsch sein könnte. Mit der Macht des entstellenden und verstellenden Gebens, des genius malignus, ist es hier wegen des Widerspruchs im Gegenteil offenkundig nichts. Aber auch nur hier, denn die Notwendigkeit des Urteils „Ich bin, ich existiere" teilt sich demjenigen Urteil nicht mit, das den methodischen Fortgang von der Sache der ersten Erkenntnis bestimmt, und das lauten würde: „Irgend etwas, das ich nicht bin, das von mir verschieden ist, existiert."

Das Subjekt dieses Urteils ist bestimmt unterschieden von dem als vorstellend vorgestellten, vom fürsichseienden und einfachen Ding (res cogitans); d. h. es ist, weil es ebenso klar und deutlich vorgestellt wird, ein Entgegengesetztes (vgl. AT VII, 13, 44), und daher nicht vorstellend, nicht fürsichseiend, nicht einfach: es ist das Ausgedehnte – extensum quid (AT VII, 31).

II. Die Finsternis der Wahrheit

Das Bewußtsein hat nun zwar die Gewißheit, daß das Ausgedehnte ein gegensätzlich zu ihm bestimmtes, selbständiges oder wirkliches Ding ist, weil es in dem, was klar und deutlich eingesehen wird, das Gegebensein feststellt – es hat die Gewißheit, daß das Etwas (quid) ein Ding (res) sei. Es hat aber auch nur die bloße Gewißheit, weil es unterdessen – in der ersten Erkenntnis – die Erfahrung eines anderen Maßes gemacht hat: des Maßes der Notwendigkeit. Die Notwendig-

---

denkt, ist immer noch auf unklare und undeutliche Weise vom Vorstellenden als solchem unterschieden und daher nicht nur für sich, sondern erstlich von dessen Zweifelhaftigkeit her zweifelhaft. Das in der Implikation Vorgestellte ist nichtig, solange nicht ich, der Implizierende, nämlich Vorstellende, außer Zweifel stehe. Sehr wohl ist es erlaubt im Horizont des alltäglichen Verstehens und seiner begriffsschriftlichen Funktionalisierung „ich" zu transformieren in „es gibt genau einen Gegenstand, der irgendwie tätig ist" (z. B. denkt), aber im Horizont der natürlichen Vernunft entstellt diese Transformation die unmittelbare (nicht reflektierte) Identität von Vorstellendem und Vorgestelltem im Gegensatz gegen alles zunächst nur als Vorgestelltes Vorgestellte – die erste Erkenntnis zieht im cogito das sum hervor als von allem est verschieden (und verabschiedet es deshalb radikal vom Menschen, vgl. AT VII, 25 f.). Das Interesse, die cartesische erste Erkenntnis gegen das, was sie der ganzen neueren Philosophie bis zu Hegel zu denken gegeben hat, in jene Implikation zu zersetzen, die nichts anderes als ihre Banalität ausweist, ist freilich kein bloß gelehrtes: die „dritte Aufklärung" will den Gedanken, mit dem die neuere Philosophie als erste Philosophie ihren Anfang gemacht hat, als eine Mystifikation entdecken, um ihn in die sog. „schlechte Aufklärung" fallen lassen zu können. Sie gehorcht damit der Feuerbachschen Forderung, alle „Theologie" und „spekulative Philosophie", oder was auch nur im Verdacht einer solchen steht, vor der Unbedingtheit einer wissenschaftlichen (praktischen) Anthropologie verschwinden zu lassen, auch wenn sie an deren Feuerbachsche Bestimmung nicht mehr gebunden sein möchte.

keit war allerdings das Maß der wahren Erkenntnis des als vorstellend vorgestellten Dings – aber sie ist nicht das Maß der Erkenntnis des als ausgedehnt vorgestellten Dings. Und genau deswegen ist das ausgedehnte Etwas nicht schon notwendig Ding, denn ebenso wie das Urteil möglich ist: „Das Ausgedehnte existiert oder ist ein Ding", bleibt das entgegengesetzte Urteil möglich: „Das Ausgedehnte existiert nicht, sondern ist als Gegebenes bloß vorgestellt." Die Feststellung dessen, was nur klar und deutlich eingesehen wird, folgt ja nicht aus der unmöglichen Wahrheit des Sichwidersprechenden; sie ist nicht notwendig, sondern tunlich (utilis). Bei dieser tunlichen Gewißheit hätte sich das Bewußtsein zu beruhigen; und es könnte sich bei ihr beruhigen, wenn es ihm hier überhaupt um die Tunlichkeit ginge. Aber weil es einmal die Erfahrung einer unerschütterlichen, weil notwendigen, Wahrheit gemacht hat, ist es durch das Ausbleiben der Notwendigkeit beunruhigt und erfährt erneut die Aufdringlichkeit der eigenen Unterstellung: der Möglichkeit eines alles entstellenden und verstellenden Gebens.

Das Bewußtsein spricht diese Möglichkeit aus als den metaphysischen Zweifel (AT VII, 36), der über die bloße Gewißheit des Ausgedehnten hinausweist in einen Grund, aus dem her mit Notwendigkeit einzusehen wäre, daß in der klaren und deutlichen Erkenntnis zugleich die Wahrheit des Gegebenen vorliegt. Und dieser Grund muß ein anderer sein als die klare und deutliche Erkenntnis selbst, weil sie eben diejenige Notwendigkeit vermissen läßt, die die unerschütterliche Festigkeit der ersten Erkenntnis bestimmte. Der Zweifel fragt also aus der Erfahrung eines notwendig Wahren der in der bloßen Gewißheit des Ausgedehnten fehlenden Notwendigkeit nach, „ob Gott sei (der erstlich Gebende), und, wenn er ist, ob er ein Betrüger sein könne (ob sein Geben entstelle oder verstelle); wird dieses nämlich nicht gewußt, scheint mir, ich könne niemals irgendeines anderen Dings schlechtweg gewiß sein" (AT VII, 36). Noch einmal: Warum begnügt sich das Bewußtsein nicht mit der Klarheit und Deutlichkeit seiner Erkenntnis, warum begnügt es sich nicht mit der Gewißheit? Schließlich genügt sie vollauf, die Welt der Gegenstände „zum Nutzen des Lebens" (Princ. Phil. IV § 204) festzustellen und zu verrechnen; mit ihr tritt der Mensch die Herrschaft über die Körperwelt an, und ihre Tunlichkeit hatte Descartes bereits in den Traktaten dargetan, die dem Discours angehängt sind. Und gleichwohl ist diese Gewißheit unzureichend – aber der Grund dafür liegt nicht unmittelbar offen in der Unterstellung des genius malignus, der hier bestimmt als Betrüger (deceptor) angesprochen wird: so gewiß das Bewußtsein seiner Gegenstände sein kann, so gewiß kann es schließlich auch des betrügenden Gottes als einer bloßen Unterstellung, eben einer Fiktion sein.

Aber das Bewußtsein, dem es zuerst um das Wissen (scientia), nicht um die Tunlichkeit (utilitas) geht, hat die Erfahrung der Verzweiflung gemacht – und in der äußersten Finsternis der natürlichen Vernunft ist eine Unmöglichkeit ans Licht gekommen: die Unmöglichkeit, daß ein schlechthin entstellendes und verstellendes Geben das Bewußtsein über seine Existenz täuschen, es so betören könne, daß es davon abließe, sich als auffassend-beurteilendes Ding zu erfassen, als dasjenige, das das Wahre vom Falschen zu unterscheiden vermag. Der Grund, an der Gewißheit zu zweifeln, liegt nicht darin, daß die Gewißheit etwa ihrer selbst ungewiß wäre, der Grund ist vielmehr der Ort, in dem sich die Gewißheit findet, das Bewußtsein selbst, das in seiner Verzweiflung die Erfahrung der Notwendigkeit gemacht hat.

An der ersten Erkenntnis fanden sich die Merkmale Klarheit und Deutlichkeit; aber sie war mehr als klar und deutlich: sie war notwendig. Ihre Gewißheit war unmittelbar die Gewißheit eines wahren Dings. Aber darin zeigte sich auch: Klarheit und Deutlichkeit sind keine Bürgen für die Wahrheit derjenigen Vorstellung, der die Notwendigkeit fehlt oder die nicht noch mehr ist als klar und deutlich. Das Urteil über diese Vorstellung gelangt daher nur zum ausgedehnten Etwas, nicht zum ausgedehnten Ding. Die Entscheidung über das unentstellte und unverstellte Gegebensein dieses Etwas als Ding ist daher nocht nicht gefallen. Allerdings wäre sie schon mit der ersten Erkenntnis erreicht, wäre die Vorstellung des Ausgedehnten ebenso einfach wie die des Vorstellenden: „. . . denn in der Tat, nähme ich die Vorstellungen selbst nur als Weisen meines Vorstellens und bezöge sie nicht auf etwas anderes, könnten sie mir kaum irgendwelchen Stoff zum Irrtum geben" (AT VII, 37). Aber die Gewißheit bezieht das ausgedehnte Etwas ja gerade auf etwas anderes, auf ein Ding, mit dem es übereinstimmen soll. Wo findet sich die Notwendigkeit, wo findet sich die Wahrheit dieser Gewißheit? Denn die Vorstellung des Ausgedehnten macht, gegen die des vorstellenden Dings gehalten, einzig die Abwesenheit der Notwendigkeit bemerklich. Insoweit also die Vorstellung des Ausgedehnten nicht einfach ist, kann die Bewahrheitung dieser Gewißheit nur über die vollständige Unterscheidung der Seiten der Vorstellung erreicht werden.

Diese Analyse eröffnet einen Gegensatz und eine Beziehung: (a) es ist nämlich anzunehmen, „daß das Wesen der Vorstellung selbst so beschaffen ist, daß sie keine andere wirkliche Sachheit (realitas formalis = actualis) von sich her vorbringt als die sie von meinem Vorstellen leiht, dessen Weise sie ist. (b) Daß aber diese Vorstellung vorgestellte Sachheit (realitas objectiva) enthält – diese oder jene eher als eine andere –, dies muß sie in der Tat (c) von irgendeiner Ursache haben, in der mindestens ebensoviel wirkliche Sachheit ist, wie sie selbst

vorgestellte Sachheit enthält" (AT VII, 41)[3]. Darin liegt: die Seiten der Vorstellung werden auseinandergesetzt und auf ihr Gegebensein hin betrachtet. Dabei zeigt sich die Form der Vorstellung (realitas actualis ideae als unterschieden von der realitas actualis extensi) als Weise des Vorstellens selbst – und insofern ist sie nicht ihrerseits wieder bloß vorgestellte Sachheit (realitas objektiva), deren Vorstellung wieder nur vorzustellen wäre usf. – diesen Regreß einer leeren Reflexion lehnt Descartes eigens ab (vgl. Resp. ad VI. obj., AT VII, 422). Die in der ersten Erkenntnis liegende Notwendigkeit hat nämlich gar nichts anderes ans Licht gebracht als die Selbigkeit des vorgestellten (objektiven) mit dem existierenden (actualen = formalen) Ich, und die erste Erkenntnis „Ich bin, ich existiere" spricht diesen Sachverhalt aus. Also: das Vorstellen ist für das Vorstellen selbst nicht nur vorgestellt, sondern wirklich, weil es als der Inhalt dasselbe ist wie die Form der Vorstellung, weil die Einsicht in die mögliche Nicht-Selbigkeit von Form und Inhalt (ihren Widerspruch) die Selbigkeit beider notwendig voraussetzt – es käme anders gar nicht zum „Ich". Nicht so mit dem Inhalt dieser für sich selbst seienden Form des Vorstellens: er ist zuerst nur vorgestellt (realitas objectiva) oder ausgedehntes Etwas. Seine Selbigkeit mit einer Wirklichkeit (res = realitas actualis) steht in Frage, weil er der Form der Vorstellung, dem Vorstellen, als dasjenige entgegen-steht, was zwar vorgestellt, aber gerade nicht vorstellend ist. Hier wird vollends einsichtig, daß die Merkmale Klarheit und Deutlichkeit überhaupt nur von der vorgestellten Sachheit (realitas objectiva) gelten können, weil sie gar nichts anderes angeben als die gegensätzliche Bestimmtheit, die ein vorgestellter Inhalt gegen das vorstellende Bewußtsein hat (alle Empfindungsqualitäten sind nur deswegen „verworren und dunkel", weil sie den Gegensatzcharakter nicht haben, der einzig dem Ausgedehnten gegen das Vorstellen zukommt, vgl. AT VII, 43–45). Die vorgestellte Sachheit also, insofern sie klar und deutlich ist, wird gänzlich von der wirklichen Sachheit der res cogitans her als gegensätzlich bestimmt. Zugleich weiß diese sich aber durchaus als auffassend und nicht als hervorbringend oder setzend. Sie muß daher fordern, daß das von ihr klar und deutlich Eingesehene nicht ihre Setzung, sondern das ihr unentstellt und unverstellt Gegebene ist; sie muß fordern, daß das klar und deutlich als entgegengesetzt Eingesehene von ihr unabhängig, also selbständig oder selbst Ding, wirkliche Sachheit, sei[4]. Das unmittelbare Kriterium

[3] Für die scholastische Vorgeschichte des Begriffs der objektiven Realität sei verwiesen auf *T. J. Cronin S. J.*, Objective Being in Descartes and in Suarez (Rom 1966).

[4] Hegels Phänomenologie des Geistes, in der sich die Geschichte des neuzeitlichen Bewußtseins beschließt als der Weg seiner „Verzweiflung" (Einl. § 6), macht den Anfang mit einer abstrakten Bestimmung (Einl. § 10), die das Vorstellen genau in jene beiden Seiten auseinanderlegt, um derentwillen die Meditationen sich nicht mit

ihrer Erkenntnis, die Klarheit und Deutlichkeit, steht oder fällt sonach in der Prüfung, ob dasjenige, dessen sie so gewiß ist, auch wirklich existiert. Und das Bewußtsein gerät in die Aporie, daß die wirkliche Sachheit ja nicht wiederum vorzustellen und mit der vorgestellten Sachheit zu vergleichen ist – ein Vergleich, eine Prüfung der Wahrheit ihres Kriteriums, der Gewißheit, scheint unmöglich.

So bliebe denn die Übereinstimmung von Vorstellung und Sache doch immer noch möglich – bloß möglich allerdings und also zweifelhaft. Aber wenn dem so wäre, wie stünde es dann mit dem Bewußtsein? Fand sich dieses doch als das Vermögen bestimmt, richtig zu urteilen, nämlich das Wahre vom Falschen zu unterscheiden; und dazu war es nur dadurch fähig, daß es gerade das Zweifelhafte für falsch nahm. Muß es jetzt aber, um nicht in einen verzweifelten Skeptizismus zu verfallen, die ganze Welt der Körper als etwas bloß Wahrscheinliches zugeben, dann ist es mit seiner Aufgabe gescheitert, „etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften zu gründen" (AT VII, 17) – und dann ist das Vermögen, das Wahre zu unterscheiden, selbst Schein, und der genius malignus, der deceptor, nicht weniger wahrscheinlich, nur weniger tunlich als der „beste Gott". Hier ist der methodische Zweifel zum zweiten Male beim genius malignus angekommen, bei der Finsternis der natürlichen Vernunft, die eine wirkliche Finsternis ist gegen die bloße Fiktion der Ungewißheit der Gewißheit. Mag diese Fiktion immerhin in den Gottesbeweisen aufgelöst werden – solange die Vorstellung von Gott keine andere Würde hat als die des Ausgedehnten, nämlich nur klar und deutlich oder gewiß zu sein, gründet sie kein Wissen, sondern stärkt einzig das Vertrauen auf die Tunlichkeit des Kriteriums „klar und deutlich". Hier muß der Zweifel meta-physisch werden, muß hinaus über die bloße Tunlichkeit im Umgang mit den Körpern, und der entstellende und verstellende Gott tritt auf als die Ein-Bildung der als Unwahrheit zu

einer ursprünglichen Identität von Gewißheit und Wahrheit begnügen dürfen: das Bewußtsein der Phänomenologie „unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas für dasselbe; und die bestimmte Seite dieses Beziehens oder des Seins von etwas für ein Bewußtsein ist das Wissen" – die cartesische realitas objectiva. „Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir aber das Ansichsein; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als seiend auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt Wahrheit" – die cartesische realitas actualis der res. Sowohl in der Phänomenologie wie in den Meditationen ist die Wahrheit (realitas formalis s. actualis) der Maßstab des Wissens (realitas objectiva); während diese Seiten aber in der ersten Position der neueren ersten Philosophie durch die Mitte der idea Dei – als des an und für sich existierenden Prinzips – zusammengeschlossen sind, begreift sich in der letzten Position das absolute Wissen – das Element des spekulativen Begriffs – als die unendliche Mitte, in die die Extreme des Bewußtseins und seines Gegenstandes ihre Selbständigkeit aufgeben. Zum Weg, den das Bewußtsein der neueren Philosophie bis an die Schwelle dieser seiner vollendeten Erscheinung gegangen ist, vgl. Die Selbstentfaltung der methodischen Reflexion als Prinzip der Neueren Philosophie. Von Descartes zu Hegel (Freiburg/München 1973).

nehmenden Zweifelhaftigkeit der Gewißheit, des radikalen Entzugs allen Wissens über die abstrakte Identität des Ich im Urteil „Ich existiere" hinaus.

Das Bewußtsein – in der Sorge, angesichts dieser Möglichkeit die Wirklichkeit seiner Gegenstände loslassen zu müssen – mag doch an die praktische Absicht erinnert sein, die den methodischen Zweifel auf seinen Weg brachte, nämlich die Grundlage zu schaffen dafür, daß die Menschen mit den Mitteln der Physik, Medizin und Mechanik (Principes, Lettre de l'Autheur, AT VIII-2, 14) „Herren und Besitzer der Natur" (Discours, AT VI, 62) und mit denen der Moral Herren ihrer selbst werden; es mag sich, als natürliches Bewußtsein, damit begnügen wollen, „von der Natur gelehrt" worden zu sein (AT VII, 38), daß es, hat es erst einmal seinen Zweck festgestellt, seiner Gewißheit ganz natürlich vertrauen könne.

III. Die Wahrheit der Gewißheit

Das hobbessche Denken, das sich die Einrichtung für diesen Zweck nicht durch metaphysischen Zweifel verkümmern läßt, ist von Beginn an auf diesem Weg. Von einem Beginn an, der nicht ausgezeichnet ist durch den Schritt aus der vollkommenen Verfinsterung der natürlichen Vernunft in die Notwendigkeit des Urteils „Ich bin, ich existiere", sondern durch den Bestand des Menschen im Gedankenexperiment, in dem dieser die Welt aufhebt: „Ich sage also, es werden jenem Menschen die Vorstellungen von der Welt und allen Körpern bleiben, die er vor ihrer Aufhebung mit den Augen angeblickt oder mit anderen Sinnen vernommen hat – die Vorstellungen, d. h. die Erinnerung und Einbildung der Größen, Bewegungen, Klänge, Farben usf., sowie auch deren Anordnung und Teile. Wenn das alles auch nur Vorstellungen und Phantasmen sind, die dem Einbildenden selbst innerlich zukommen, werden sie nichtsdestominder wie etwas Äußeres, von der Vorstellungskraft gar nicht Abhängiges, erscheinen. Ihnen wird er deshalb Namen beilegen, diese wird er voneinander abziehen und zusammenrechnen" (Hobbes, De Corp. II, VII § 1).

Das natürliche Bewußtsein, das sich die Verzweiflung erspart hat und die Finsternis der natürlichen Vernunft nur an den Anderen, als das „Reich der Finsternis" (Leviathan [1651], Teil IV), nicht an sich selbst vernimmt, erfährt sich nicht als das auffassend-beurteilende Ding, sondern als eine Funktion des Menschen. Es ist deswegen auch nicht als das Vermögen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, vor die Möglichkeit einer anfänglichen Entstelltheit und Verstelltheit des Wahren gestellt, sondern es ist ein um des Menschen willen verfügbares Mittel – ein verrechnendes Vorstellen, denn „unter Folgerung verstehe ich Verrechnung" (De Corp. I, I § 2). Aber wie jenes,

das auffassend-beurteilende Ding, so ist diese, die verfügbare Leistung des Verrechnens, wesentlich gegeben. Zwar gilt hier das Vorstellen nicht als ein Entgegengesetztes in der ihrem Inhalt nach zu begründenden Vorstellung, sondern vielmehr als „der erste innere Anfang der Willkürbewegung" (Lev. I, VI, 23), dem die Phantasmata des Menschen entstammen; aber auch in dieser Bestimmung kann sich die Gewißheit nicht als zureichender Grund des Wissens einrichten, weil ihr wie der cartesischen Gewißheit des ausgedehnten Etwas die Notwendigkeit fehlt. Der metaphysische Zweifel, der sich nicht mit dem nur klar und deutlich aufgefaßten Gegenstand begnügt, kann somit nur von der urteilslosen Gewißheit verdrängt sein, sich des gewissen Gegenstandes unmittelbar versichern zu können. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins gründet dann aber auch nicht in einem notwendigen Urteil, sondern ist identisch mit dem vor-gegebenen Bestand des Menschen.

Niemand wird der hobbesschen Einsicht Klarheit und Deutlichkeit bestreiten können – das hobbessche Bild vom Menschen ist unerbittlich in seiner Klarheit und Deutlichkeit. Aber weil in der zweifelnden Aufhebung der ganzen Welt (die in drei Sätze zusammengedrängte Parallele der ersten Meditation) nicht das Bewußtsein als auffassend-beurteilendes Ding, sondern eben der Mensch in der Erinnerung, im Behalten, als ausgedehntes Ding übrigbleibt – ein Körper unter Körpern – kann die Erkenntnis des Vorgestellten gegenüber der des Vorstellenden keinen bestimmenden Unterschied mehr machen. Das cartesische Ich ist an ihm selbst notwendig Ding, das Ausgedehnte nur möglicherweise – und deswegen zuerst nur als etwas Vorgestelltes genommen, dessen Selbigkeit mit einem Ding, oder dessen Existenz erst noch zu begründen ist. Aber der hobbessche Mensch und seine Gegenstände sind gleichmäßig klar und deutlich erkannt – und nichts weiter. Die Differenz von vorgestelltem Etwas und Ding ist somit unwesentlich; ob Ding, ob bloße Vorstellung, es genügt, den Gegenständen Namen beizulegen und sie zu verrechnen. Diese zugreifende Gewißheit kümmert sich nicht um die Möglichkeit eines entstellenden und verstellenden Gebens, weil sie die Gegenstände ohnehin nur nach ihrer Tunlichkeit bestimmen will und kann, weil sie ohne weiteres Urteil darauf vertrauen muß, daß die bloße Klarheit und Deutlichkeit sich als Maßgabe der Tunlichkeit bewährt. Ein solches natürliches Vertrauen aber ist – wie auch Descartes weiß – als urteilslose Gewißheit ein Trieb: „Wenn ich hier sage, ich sei in dieser Weise von der Natur belehrt, dann verstehe ich darunter nur, daß mich irgendein ungebundener Trieb (spontaneus impetus) dazu bringt, dies zu glauben, nicht, daß mir vermittels irgendeines natürlichen Lichtes gegenwärtig sei, dies sei wahr" (AT VII, 38). Auch dann also ist die Gewißheit kein Grund, wenn das Bewußtsein in Folge der überwältigen-

den Überzeugungskraft der klaren und deutlichen Erkenntnis dasjenige Licht der natürlichen Vernunft nicht zu brauchen meint, das aus der Verfinsterung der ersten Meditation als die Helle eines notwendigen Urteils aufschien. Es erfährt nur statt der begründenden Notwendigkeit einen nötigenden Trieb als Ursprung der Gewißheit.

Das Wesen des entstellenden und verstellenden Gebens, das vorhin bloß privativ als der radikale Entzug des Wissens zu nehmen war, kommt somit affirmativ als ein natürlicher Trieb hervor. Aber das cartesische Bewußtsein hat die Erfahrung der Notwendigkeit der natürlichen Vernunft gemacht – und diese Erfahrung kann es auch in der Drangsal des Wissensentzuges nicht vergessen. Auf dem Weg der Bewahrheitung seiner Gewißheit, das ausgedehnte Etwas sei ein ausgedehntes Ding, in der Rückbindung dieser Gewißheit an jene Notwendigkeit, bleibt ihm nur, dasjenige auszuschließen, was abstoßend gegen die Notwendigkeit auftritt und sich frei gegen sie erhält: die Gesamtheit der Leidenschaften, Triebe oder Affekte, die, „obwohl sie in mir sind, doch von meinem Willen unterschieden zu sein scheinen" (AT VII, 39). – „Aber was die natürlichen Triebe anlangt, habe ich schon seinerzeit oft geurteilt, ich sei von ihnen auf die schlechtere Seite gedrängt worden, wenn es sich darum handelte, das Gute zu wählen, und ich sehe nicht, warum ich ihnen in irgendeiner anderen Angelegenheit mehr trauen sollte" (l. c.).

Vor dem Blick auf die hier hervortretende ganze Wirklichkeit des entstellenden und verstellenden Gebens ist, wegen des Unterschieds, der sich im Geben zeigt, eine kurze Überlegung zu dem Grund [5] erforderlich, aus dem das cartesische Bewußtsein der Wahrheit seiner Gewißheit inne wird: derjenigen Wahrheit des klaren und deutlichen Einsehens, die sich an den „Gottesbeweis" knüpft – an den Aufweis eines mit Notwendigkeit Gebenden –, und die Descartes in den letzten drei Meditationen vollständig durchgeht.

---

[5] In seinem für die Frage nach dem Verhältnis von vorgestellter und wirklicher Sachheit sehr instruktiven Aufsatz „Realitas objectiva (Descartes – Kant)": ZPhF 21 (1967), 325–340, behauptet *H. Wagner*, daß Descartes der Versuch, die Wahrheitsfrage mit Bezug auf die Idee auszuarbeiten, mißlinge, weil er „an die Stelle der objektiven Geltung der Idee ... das Herstammen der Idee vom Gegenstande" treten lasse und so aus der Wahrheitsbeziehung eine Seinsbeziehung mache, „und zwar ohne jeden Rest". Das Herstammen der Vorstellung vom Ding im Zusammenschluß von wirklicher Sachheit der Idee und des Dings über die Mitte der vorgestellten Sachheit bleibt jedoch ganz beiläufig gegenüber dem allein wahren Grund dieses Zusammenschlusses, der einzigen vorgestellten Sachheit, die schon an ihr selbst ihre Wirklichkeit zeigt: der Idee Gottes. Die Auffassung, D. habe das Problem der objektiven Geltung der Idee „pervertiert", wäre nur annehmbar, wenn man mit dem Verfasser das cartesische Wissen bereits vom Standpunkt des kantschen aus beurteilte, das man wiederum für die richtige Lösung eines Problems nähme – aber die Frage nach der Richtigkeit verfehlt hier wie sonst die Eigenart philosophischen Wissens.

Die erste Erkenntnis war klar und deutlich, aber darüber hinaus notwendig, insofern das ihr widersprechende Urteil unmöglich war. Die Erkenntnis des ausgedehnten Etwas war klar und deutlich, aber die Bestimmung des Etwas als Ding nicht notwendig. Auch die Erkenntnis Gottes ist klar und deutlich. Wie steht es mit ihrer Notwendigkeit? Die erste Erkenntnis hatte gezeigt: etwas klar und deutlich einsehen heißt, es als Gegebenes feststellen. Das Bewußtsein nimmt das ausgedehnte Etwas nun zwar auf diese Weise, zweifelt aber an der Unentstelltheit und Unverstelltheit in dessen Gegebenwerden; seine Realität kann im Übergang in die Vorstellung entstellt oder auch im Vorstellen selbst verstellt sein. Ein solches Entstellen und Verstellen ist bei der Sache der ersten Erkenntnis unmöglich, weil sich hier eine Differenz weder zwischen dem Ding und seiner Vorstellung, noch zwischen Form und Inhalt der Vorstellung selbst auftun kann – so wie das Bewußtsein für sich ist, ist es sich wahrhaft gegeben. Als das notwendig Gegebene ist es aber unmöglich das erste Gebende, wie die dritte Meditation zeigt, weshalb notwendig auch das Gebende dieses Gegebenen existiert. Sonach ist zumindest das Gegebenwerden des auffassend-beurteilenden Dings unentstellt und unverstellt. Aber dieses Ding findet sich unmittelbar als auffassend das Ausgedehnte, das sich, klar und deutlich eingesehen, ebenso als Gegebenes zeigt. Wäre nun das Gegebenwerden des Ausgedehnten unwahrhaft, dann wäre das Geben selbst gegensätzlich bestimmt – und d. h. widersprüchlich, weil unmöglich bezogen in einer höheren Einheit, der ja wiederum, gegen die Willkür des Entstellens und Verstellens, Notwendigkeit zukommen müßte: das Begründen geriete in den Regreß. Ferner kann weder das wahrhafte Geben im unwahrhaften noch das unwahrhafte im wahrhaften Geben seinen Grund (seine Notwendigkeit) haben – das eine läßt das andere nicht zu. Aber das wahrhafte Geben hat in der Notwendigkeit der ersten Erkenntnis bereits seine Wirklichkeit gezeigt, die damit das unwahrhafte Geben aus dem Grundverhältnis ausschließt[6].

[6] Der zweite sog. ontologische Gottesbeweis der fünften Meditation gründet insofern im ersten, als dieser allererst die Wahrheit dessen erbracht hat, was klar und deutlich vorgestellt wird. Der Würde der Vorstellungen nach wird aber erstlich Gott klar und deutlich vorgestellt als das Seiende, zu dessen Vollkommenheit notwendig die Existenz gehört: die Folgerung von der Vorstellung Gottes auf seine Existenz ist nur dann unbezweifelbar, wenn demzuvor die Wahrheit der Gewißheit der Vorstellung eingesehen ist. Diese Abhängigkeit des zweiten cartesischen Gottesbeweises vom ersten wirft Licht auf sein Verhältnis zum anselmschen und dessen thomasische Ablehnung (S. Th. I, q. 2, art. 1, ad 2; zum anselmschen Gottesbeweis zuletzt G. *Thamm*, Zum Proslogionbeweis des hl. Anselm: ThGl, 65. Jg. (1975), 289–292): Thomas bindet die Gültigkeit des Beweises an die Vorgabe, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest, aber: quod non est datum a ponentibus Deum non esse – cartesisch gewendet: dies mag zwar klar und deutlich vorgestellt sein, aber wodurch wäre gleichwohl die Wahrheit einer solchen Vorstellung einsichtig, einer Vorstellung, die sich weder auf die Sinnlichkeit berufen kann noch auf die Offen-

Dies allein, daß Gott in der Notwendigkeit der ersten Erkenntnis seine Wahrhaftigkeit zuerst dargetan hat, macht die Würde dieser ersten Erkenntnis als einer ersten aus, macht das cartesische Ich zum „Prinzip" des methodischen Erkennens [7].

In dem aber, was um dieses methodischen Weges willen ausgeschlossen, nämlich, weil zweifelhaft, als falsch gesetzt werden muß, zeigt sich gleichwohl eine eigene Wirklichkeit, offenbart sich die alles Wissen erschütternde (concutiens) Gefahr eines entstellenden und verstellenden Gebens. Zuerst trat dieses auf (a) als die Finsternis der natürlichen Vernunft, aus der sich das Bewußtsein in die Helle des notwendigen Urteils „Ich bin, ich existiere" rettete – unter Aufopferung des Menschen als eines Beginns und Prinzips von Erkenntnis. (b) In veränderter Gestalt erschien es als der Entzug des Wissens in der Vorstellung eines Gegenstandes, der dem auffassend-beurteilenden Ding entgegengesetzt ist. Diesem Entzug ist das Bewußtsein in der Notwendigkeit desjenigen Anfangs entnommen, der das Gebende schlechthin und in seinem Geben unmöglich entstellend und verstellend ist. (c) Näher aber drängte sich dem Bewußtsein der Ursprung jenes Wissensentzuges als der Trieb auf, in der Natürlichkeit und Tunlichkeit seiner Gewißheit zu verharren. Und angesichts dieses Triebes entdeckte es das Unvermögen seines Begründens, ihn aufheben zu können ins Bezogensein der beiden Seiten der Vorstellung – des Vorstellens selbst und des Ausgedehnten – auf den notwendigen Grund ihrer Wahrheit und Existenz, auf das Geben des „besten Got-

---

barung berufen darf? Thomas bestreitet demnach der natürlichen Vernunft das Vermögen, aus ihr selbst heraus (und nicht von der Unmittelbarkeit des sinnlich Vernehmbaren her, wie dies in den quinque viae geschieht) einzusehen, was in Wahrheit ist. Auf diese Weise schließt er die prinzipielle Selbständigkeit der natürlichen Vernunft aus, hält ihre Abhängigkeit von der Sinnlichkeit fest und rettet so in der Tat das Licht der Offenbarung als den herrschenden Anfang des Wissens. Indem Descartes nun dem Gottesbeweis aus dem Begriff den Beweis der Wahrheit der Gewißheit voraufschickt, rechtfertigt er im Horizont der mens sibi permissa ebensowohl die thomasische Kritik, wie er der natürlichen Vernunft zugleich und zuerst die prinzipielle Selbständigkeit vindiziert, in deren Wissen eine neue Epoche der Metaphysik beginnt.

[7] Sowenig dieses Prinzip in den Vergangenheiten der Philosophiehistorie aufgebahrt sein will, sowenig darf es umgekehrt als geschichtslose Gegenwart mißverstanden werden. Anzuerkennen ist allein, daß und wie es der für sich selbst durchsichtige Anfang der neueren Philosophie gewesen ist. Ebenso ist die in der neueren Philosophie selbst zum Austrag gekommene Kritik dieses Prinzips mit ihm zusammen, nicht gegen es, anzuerkennen, weil sie wie es das Bewußtsein zum Horizont ihrer geschichtlichen Bewegung bestimmte. Eine andere als diese geschichtliche Gegenwart hätte der cartesische Gedanke nur, wenn sich der gegenwärtige Mensch wesentlich als Bewußtsein und sein Denken als ein Handeln der natürlichen Vernunft begreifen dürfte. Solche Einbildung ist aber von Marx, Nietzsche und Heidegger radikal abgeschnitten worden (vgl. *H. Boeder*, Was vollbringt die Erste Philosophie?, Mitteilungen der TU Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig, Jg. VIII, Heft III [1973] 1–10, und: Das Verschiedene im „anderen Anfang", in: Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschr. für Werner Marx zum 65. Geburtstag [Hamburg 1976] 3–35).

tes". Weil dieser Trieb unmöglich klar und deutlich einzusehen ist, weil er als ein caecus impulsus (AT VII, 40) im Widerspruch zum auffassenden Beurteilen bleibt und sich abstoßend gegen die Beziehung von allem Aufgefaßten auf dessen Grund und sogar abstoßend gegen die Prüfung der Übereinstimmung des klar und deutlich Vorgestellten mit der Wahrheit des Dings verhält (drängt sich diese Übereinstimmung doch als ganz „natürlich" auf), deshalb kann das an seinem metaphysischen Zweifel festhaltende Bewußtsein nur eines tun: es muß diesen Trieb, eben seiner Blindheit wegen, aus dem Grundverhältnis ausschließen.

Dies hat eine in der Geschichte der neueren Philosophie schwerwiegende Folge – das Wahre des cartesischen Denkens ist damit nämlich nicht mehr das Seiende in seinem Sein, sondern allein das klar und deutlich Vorgestellte, insofern sich die Gewißheit, die das Bewußtsein davon hat, in der Rückbeziehung auf das erstlich Gebende als wahr erwies. Das heißt aber gerade nicht, daß nunmehr alles Seiende zum Vorgestellten würde und so durch die Gewißheit bewahrheitet wäre. Denn zum einen ist in der Vorstellung nicht die wirkliche Sachheit (substantia, res), sondern eben nur die vorgestellte; das ausgedehnte Ding wird demnach nur als etwas Ausgedehntes, es wird nur das Attribut „Ausdehnung" aufgefaßt, dessen wirkliche Sachheit zuerst gefordert und dann über den Gottesbeweis erschlossen ist. Zum anderen ist der seiende Widerstand gegen diesen Schluß – der Trieb, in der unmittelbaren Natürlichkeit der Gewißheit zu beharren – aus der Grund-Beziehung sogar ausgeschlossen.

Sonach ziehen sich die vielen Unterschiede des cartesischen und hobbesschen Denkens auf einen einzigen einfachen Unterschied zusammen: auf das Gegeneinander von geschlossener Wahrheit und natürlicher Gewißheit innerhalb der natürlichen Vernunft selbst. Wäre dem nicht so, dann hätte Hobbes gegen Descartes nicht mehr als eine andere Ansicht. Ist aber jener Trieb ein Wirkliches, das in seinem Widerstand gegen den cartesischen Schluß ungebunden bleibt, dann kann das gleichzeitige Denken mit Recht aus ihm, nicht als aus einem Grund, sondern als aus einem Ursprung, die Totalität seines zu Denkenden entspringen lassen – und bedarf dabei keineswegs eines Einflusses (wiewohl ja die Einflüsse im Verhältnis Descartes – Hobbes auf der Hand liegen). Dieses gleichzeitige Denken aber ist deshalb nicht auf Einflüsse angewiesen, weil der Ursprung, den es nimmt, in der natürlichen Vernunft (ratio naturalis) bereits liegt, insofern diese gemeinsame Sphäre des cartesischen und hobbesschen Denkens ebensowohl die Seite des natürlichen Vermögens zu urteilen wie des natürlichen Triebes hat. Gerade die methodische Vollständigkeit, mit der die Meditationen alle (wenn auch unausgefalteten) Möglichkeiten der na-

türlichen Vernunft ausgehen, läßt in der Scheidung von certum judicium und caecus impulsus blitzartig, weil nur im und als Moment, die geschichtliche Scheidung in die zwei Richtungen („Rationalismus" und „Empirismus") hervorscheinen, in denen sich die neuere Philosophie in den Gedanken Kants bestimmt.

IV. Der entzweite Anfang der natürlichen Vernunft

Der von der Grundbeziehung in der Vorstellung Gottes ungebundene Ursprung des natürlichen Bewußtseins breitet sich im hobbesschen System aus als ein Ganzes der natürlichen Gewißheit über den Körper, über den seiner unmittelbar selbst gewissen Körper Mensch und über den von diesem herzustellenden Körper Staat. „Jedes Durchsprechen (discourse), das beherrscht ist vom Verlangen nach Kenntnis (knowledge), hört schließlich dadurch auf, daß sein Zweck erreicht oder aufgegeben wird ... Kein Durchsprechen kann zur unbedingten (absolute) Kenntnis einer vergangenen oder zukünftigen Tatsache kommen. Denn die Kenntnis einer Tatsache ist ursprünglich Empfindung (sense), und danach immer Erinnerung (memory). Und die Kenntnis einer Folge, die, wie ich schon sagte, Wissenschaft genannt wird, ist nicht unbedingt, sondern bedingt ... und nicht ein Ding folgt aus einem anderen, sondern der Name eines Dings auf einen anderen Namen desselben Dings" (Lev. I, VII, 30).

Auch das cartesische Wissen hat keine unbedingte Kenntnis einer vergangenen oder zukünftigen Tatsache – gleichwohl hat es die unerschütterliche Erkenntnis einer schlechthin gegenwärtigen Tatsache, nämlich des ausgedehnten Etwas als eines Dings, insofern dessen klare und deutliche Erkenntnis zurückbezogen ist auf die unbedingte Bedingung, auf das erstlich Gebende. Das hobbessche Vorstellen jener beiden Weisen der Kenntnis (knowledge of fact, knowledge of consequence) aber findet sich – weil es das Erkennen als ausgeschlossen aus einer solchen Rückbeziehung auf den höchsten Grund nimmt – vielmehr auf seinen Ursprung bezogen, der das blinde Treiben, der Drang selbst ist (conatus): „Diese winzigen Anfänge der Bewegung im Körper des Menschen werden, bevor sie als Laufen, Sprechen, Schlagen und andere sichtbare Tätigkeiten erscheinen, gemeinhin Drang genannt" (Lev. I, VI, 23). Und die in Zukehr (appetite, desire, die „affirmatio" des cartesischen Urteils) und Abkehr (aversion, die „negatio") ursprünglich auf den Gegenstand angewiesenen, in diesem Bezogensein demnach selbst vorstellenden Dränge, sind die Ursprünge, „die inneren Anfänge der Willkürbewegungen, gemeinhin Leidenschaften (passions) genannt" (l. c.). Die sich gegen die cartesische Rückbeziehung auf den ersten Grund erhaltende Gewißheit hat ihren Ursprung in den vom Urteil ausgeschlossenen, aus der Scheidung des

Wahren vom Falschen frei gelassenen Leidenschaften, diese in ihrem bedrängenden Wesen, im Drang selbst. Der Drang wiederum geht gegen seinen Gegen-Stand auf Selbsterhaltung. „Das Recht der Natur, das die Schriftsteller gemeinhin jus naturale nennen, ist die Freiheit, die jeder Mensch hat, seine eigene Macht zu benützen, wie er selbst will, zum Zwecke der Selbsterhaltung (preservation) seiner eigenen Natur, d. h. seines eigenen Lebens" (Lev. I, XIV, 64) [8].

Der Ursprung aller Willkürbewegungen, näher der gegen den Tod auf Selbsterhaltung drängende Drang, zeigt sich jetzt in seiner grundlosen, weil von der Rückbeziehung auf den höchsten Grund nicht begriffenen, Wirklichkeit als der Drang nach Macht. „So daß ich an die erste Stelle, als eine allgemeine Neigung der ganzen Menschheit, ein andauerndes und ruheloses Verlangen nach Macht und abermals nach Macht setze, das einzig im Tod aufhört. Und die Ursache davon sind nicht immer die Hoffnungen eines Menschen nach intensiverem Genuß, als er bereits erreicht hat, oder daß er nicht mit einer bescheideneren Macht zufrieden sein könnte, sondern weil er die Macht und die Mittel, gut zu leben, die er gegenwärtig hat, nicht sichern kann, ohne die Aneignung von mehr" (Lev. I, XI, 47). Dieser Drang nach Macht ist die äußerste Bestimmung der Wirklichkeit jener Verfinsterung der natürlichen Vernunft, die von den Meditationen als genius malignus und deceptor gefaßt wurde.

Aus der Perspektive der radikalen Natürlichkeit dieser Gewißheit muß demnach auch das Licht der natürlichen Vernunft diejenige Erstlichkeit einbüßen, auf die Descartes den Gottesbeweis gegründet hatte, der gegen den Trieb, sich der Vorstellung des Gegenstandes unmittelbar als seiner Wirklichkeit zu bemächtigen, vielmehr zuerst die Wahrheit des Dings erschloß und den Trieb so wenigstens aus der Begründung des Wissens entfernte, wenn er auch umgekehrt nicht aus diesem Wissen zu begründen war. Das Licht der Vernunft zeigt sich in der Selbständigkeit des natürlichen Ursprungs als ein Abkünftiges; es ist zuerst eben die Philosophie, die jedem Menschen eingeboren ist (De Corp., I, I § 1), eingeboren aber nur als die Frucht eines ursprünglicheren Vermögens, das wegen seiner unmittelbar sinnlichen Allgemeinheit das natürliche Instrument schlechthin und die Basis des ganzen Systems ist: das Vermögen des verrechnenden Vorstellens (reasoning) ist nämlich eine Folgeerscheinung des Gebrauchs der Sprache (Lev. IV, XLVI, 367), und näher tatsächlich gar nichts anderes als die Sprache selbst, die allerdings durch und durch nutzbar gemachte Sprache: „Das Licht des menschlichen Geistes sind durch-

[8] Zum Verhältnis von conatus und menschlicher Freiheit vgl. *J. W. N. Watkins*, Hobbes's System of Ideas. A Study in the Political Significance of Philosophical Theories (London 1965).

sichtige Wörter" (Lev. I, V, 21/22) – vorweg durch genaue Definitionen verbessert und von Zweideutigkeiten gesäubert. Der Zweck, sagt Hobbes in diesem Zusammenhang einmal mehr, ist das Wohlergehen der Menschheit, welches seinen Ursprung nur in der hergestellten Gesellschaftsordnung nehmen kann – insofern ist diese verfügbare Sprache das Wesen der von der hobbesschen Position her begriffenen Technik.

„Die Natur (die Technik, vermittels deren Gott die Welt hergestellt hat und lenkt) wird von der Technik des Menschen, wie in vielen anderen Dingen, so auch darin nachgeahmt, daß sie ein künstliches Lebewesen herstellen kann ... Die Technik geht noch weiter und ahmt dieses rationale und vorzüglichste Naturprodukt, den Menschen, nach. Denn vermittels der Technik ist dieser große Leviathan geschaffen, den man Gemeinwesen oder Staat nennt ..." (Lev., Intr., 1; vgl. auch De Corp., Ad lect.). Die auf sich selbst beharrende Gewißheit, die sich im Verfügen der Sprache ebensowohl ihres Ursprungs wie ihrer Absicht versichert hat, vergleicht ihr Tun aber nicht nur mit der Natur, sondern im Schließen von Pakten und Verträgen auch unmittelbar mit dem Tun Gottes, den sie, da das hobbessche Bewußtsein gar keine Vorstellung von ihm hat, auch nicht als den Grund finden, dem sie nur als dem Ursprung die Ehre geben kann (vgl. Lev. II, XXXI, 190 und die hobbesschen Einwände zu den Meditationen, AT VII, 180).

Ebenso wie das cartesische Denken, dessen Absicht auf die Begründung des Wissens zum Zwecke eines späteren Nutzens geht, muß auch das hobbessche Denken, in der Absicht einer durchgreifenden Sicherstellung des Staatskörpers, seinen Ausgang nehmen von einem Prinzip, einem allem zuvor festzustellenden Verhältnis (ratio), aus dem sich, als dem Maß, die Verhältnisse dessen, was es zu wissen gibt, bestimmen. Dieses Verhältnis erscheint in den Meditationen als die radikale Unterscheidung der Wahrheit der existierenden Dinge von der Gewißheit, in der sie vorgestellt werden, und liegt in De Corpore zugrunde als die Gleichgültigkeit einer solchen Unterscheidung gegen die Gewißheit, die im Verrechnen der Vorstellungen, näher ihrer eindeutigen Merkmale, der Namen, ihre ganze Tunlichkeit für den Menschen ausweist. Für diese Tunlichkeit bleibt mit Recht auch die Unterscheidung des auffassend-beurteilenden Dings vom Menschen eine bloße Subtilität und ebenso überflüssig wie der Fortgang der reinen Überlegung von einer ersten Erkenntnis über das erste Gebende zur Wahrheit des Gegebenen und so erst zur Gleichheit des wirklichen Dings mit seiner vorgestellten Sachheit – oder zur Wahrheit der Gewißheit. Beide dem jeweiligen System zuvor festzustellenden Bestimmungen des Verhältnisses gehören aber zusammen als der entzweite

Anfang, in dem die natürliche Vernunft vollständig erscheint, nachdem sie sich zuerst aus der Botmäßigkeit freigemacht hat, in der die Sacra doctrina des mittelalterlichen Denkens sie hielt, d. h. nachdem sie sich aus der Vermittlung – in die Offenbarung – zusammengezogen hat auf ihre unmittelbare Natürlichkeit [9].

Diese natürliche Vernunft ist, in der Wendung Bacons, die mens sibi permissa, das sich selbst überlassene Bewußtsein. Im Anfang der neueren Philosophie muß dieses Sich-selbst-Überlassensein noch durchweg als Gegebensein gedacht werden, weil das Bewußtsein sich nicht anders erfährt als auffassend und die Klarheit und Deutlichkeit bzw. die Verrechenbarkeit des Aufgefaßten beurteilend. Wie aber wird dieses unmittelbare Gegebensein gewußt, nachdem die natürliche Vernunft nicht mehr in die Gerichtsbarkeit der Sacra doctrina fällt (vgl. dazu Thomas, S. Th. I, q. 1, art. 6, ad 2)? Die cartesisch-hobbessche Antwort auf diese Frage läßt die Unmittelbarkeit verschwinden, in der sich das Bewußtsein in Bacons Novum Organum zur Inquisition der Natur entschlossen hat, und eröffnet seine Bestimmung aus einem Prinzip des Wissens, in welchem als dem allem zuvor festzustellenden Verhältnis von Wahrheit und Gewißheit sich das sich selbst überlassene Bewußtsein gegeben weiß. Insofern dieses Verhältnis selbst als die Verhältnislosigkeit oder Gleichgültigkeit der Wahrheit gegen die Gewißheit zugrunde liegt, kann dem Bewußtsein alles das gleichgültig bleiben, was außerhalb des Horizonts der Tunlichkeit, außerhalb seines Zugriffs liegt, und seine Gewißheit hat ihr Gewußtes an der Konkretion aus sinnlicher Erfahrung und der Folgerichtigkeit der durchgängig verfügbar gemachten Sprache. Angesichts des sichergestellten Material-Charakters oder des technischen Wesens der Gegenstände ist dann die Einsicht nicht beunruhigend, daß „die Prinzipien der natürlichen Wissenschaft ... uns weder unser eigenes Wesen, noch das des geringsten lebendigen Geschöpfs beibringen können" (Lev, II, XXXI, 191).

---

[9] Unter allen gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit der neueren Philosophie und näher ihrem cartesischen Anfang stellt m. E. allein die Heideggers – seit den Nietzsche-Vorlesungen – die Aufgabe, sich nicht nur auf den geschichtlichen und als solchen unsere Gegenwart bestimmenden Gedanken einzulassen, sondern überhaupt des im metaphysischen Wissen jeweils erstlich Anerkannten in seiner Erstlichkeit, nicht als Beispiel einer gegen die Sache des Denkens wesentlich gleichgültigen historischen Basis, eingedenk zu sein. Heideggers Eingrenzung einer „metaphysischen Grundstellung" ist durchweg aus dem Ganzen seiner Bestimmung der Metaphysik erbracht, angesichts deren vereinzelte Kritik trotz philosophie-historischer Richtigkeit kraftlos bleibt. In diesem Sinn muß die Frage offengehalten werden, was für einen Unterschied das hier sich ergebende Verhältnis von Wahrheit und Gewißheit bei Descartes gegen das Verschwinden der Wahrheit vor der Gewißheit bei Hobbes im „Wandel des Wesens der Wahrheit von der Richtigkeit der denkenden Aussage zur Gewißheit des Vorstellens" (Nietzsche II, S. 425, vgl. 147–192) macht, den Heidegger dem Anfang der neueren Philosophie ansieht. Aber sie bekommt ihr Gewicht gerade aus dem, was der heideggersche Gedanke schon erbracht hat.

Gegenüber der „ersten Philosophie" der Meditationen aber kann eine solche Gewißheit nur eine Abstraktion sein: sie ist – vor deren Wissen gebracht – in Wahrheit gestellt auf den Entzug des Wissens. Daß jedoch diese hobbessche Gewißheit eine fällige, und im Abstoß vom cartesischen Anfang sogar notwendige, Erscheinung der natürlichen Vernunft ist, darüber kann deswegen allein die Überlegung Descartes' Aufschluß geben, weil einzig sie, aller Tunlichkeit und unmittelbarem Nutzen vorgreifend, zuerst eine Begründung des Wissens im Horizont derjenigen natürlichen Vernunft unternimmt, die sich von der Offenbarung verabschiedet hat. Indem dieses Denken, um entscheiden zu können, unterscheidend den Ort, in dem es sich gegeben ist, ausgeht, trifft es auf einen Widerstand, den es nicht begründen, den es aus dem Begründungszusammenhang nur ausschließen kann, um das Begründen selbst in seiner durchsichtigen Notwendigkeit zu retten.

Im Widerstand der unvermittelten Natürlichkeit des Triebs treffen sich das cartesische und das hobbessche Denken; in seiner Geringfügigkeit bezeichnet der Ort dieses Widerstandes die Unüberbrückbarkeit ihres Gegensatzes, ihr wechselseitiges Ausschließen. Das Wesen dieses Ausschließens konnte demzufolge weder bei Descartes noch bei Hobbes bedacht sein. Es blieb deshalb nicht unbedacht. Es eröffnete aber den doppelten Weg der neueren Metaphysik.

Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht „Gunstbewerbung", sondern „Form aller Handlungen"

Von Alois Winter

Sich über eine Sache Aufschluß von jemandem zu versprechen, der unter ihre Gegner gerechnet zu werden pflegt, ist nicht eben üblich, obwohl auch eine karikaturistische Verzeichnung aus gegnerischem Blickwinkel, sofern sie überhaupt ihren Gegenstand noch erkennen läßt, von eigentümlichem Wert sein kann. Sollte dieser angebliche Gegner aber in Wirklichkeit um eines (wenn auch utopischen) Besseren willen der Feind jenes Guten sein, das er selbst vielleicht nur sehr unvollkommen und einseitig kennengelernt hat, und so seine Ablehnung eher einem „placet iuxta modum" gleichkommen, dann könnte das Aufgreifen seiner Bedenken vor allem dann von Interesse sein, wenn er im übrigen ernst genommen zu werden verdient oder wenn er gar zu jenen Großen zählt, die die Geschichte des Denkens geprägt haben. Immanuel Kant, dessen kritische Einstellung zu den Fragen der Gottesverehrung hier erörtert werden soll, hat selbst mancherlei Veranlassung dazu gegeben, daß viele seiner Zeitgenossen (und nicht nur sie) ihn trotz seiner allgemein anerkannten hohen moralischen Integrität [1] für einen Gegner des Gottesdienstes überhaupt und des Ge-

[1] „Kant war gross und bewunderungwürdig durch seinen Geist und den Umfang seines Wissens: doch nicht minder gross und erhaben steht er da durch seinen Charakter, die Festigkeit seines Willens, seine Wahrheitsliebe, seine ächte Humanität. *Kant lebte, wie er lehrte!*" (*F. W. Schubert*, Immanuel Kant's Biographie, Teil 11, 2 von: Immanuel Kant's sämmtliche Werke, hrsg. v. K. Rosenkranz u. F. W. Schubert [Leipzig 1842] 184). „*Er lebt, wie er lehrt!*" wurde schon zu seinen Lebzeiten formuliert (Kant's Leben, eine Skizze. In einem Briefe eines Freundes an seinen Freund [Altenburg 1799] 19), später zitiert: „Kant lebte, wie er lehrte!" (Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von *L. E. Borowski*, *R. B. Jachmann* und *A. Ch. Wasianski*, repr. Nachdruck d. v. F. Groß hrsg. Ausg. Bln. 1912 [= Dt. Bibl. 4] [Darmstadt 1968], hier *Jachmann*, Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund [1804] 141), wieder aufgegriffen und abgewandelt: „*Kant* lebte so, wie er lehrte, ... Seine Lehre ist der Inbegriff seiner Handlungen." ([J. Ch. Mortzfeld], Fragmente aus Kants Leben. Ein biographischer Versuch [Königsberg 1802] 97 f.). Das wird nicht widerlegt durch den Hinweis auf die damals üblichen übertriebenen Höflichkeitsformeln oder gelegentliche „falsch klingende Töne" in Kants Briefen (*R. Malter* u. *J. Kopper*, Einleitung zur 2., erw. Aufl. von Immanuel Kant, Briefwechsel, hrsg. v. O. Schöndörffer [1924] [Hamburg 1972] L–LVII; vgl. dazu die Stellungnahme G. *Funkes* in den Actes du Congrès d' Ottawa sur Kant dans les Traditions Anglo-Américaine et Continentale tenu du 10 au 14 Octobre 1974, ed. P. Laberge, F. Duchesneau, B. E. Morrisey [Ottawa 1976] in seinem Beitrag: Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts, S. 36–76, hier: 37). Wenn also „wenige Einzelne, die sich von ihm verdunkelt sahen",

betes im besonderen gehalten haben [2]: In seinen späteren Jahren besuchte er die Kirche nur noch in jenen Ausnahmefällen, in denen dies aus Gründen der Repräsentation unumgänglich war [3], und wenn man an seinem gastlichen Tisch „Anstalten zum Beten machen wollte, so unterbrach er sie, durchs Nöthigen zum Sitzen" [4]. Damit ist freilich nichts bewiesen; das bekannte Sprichwort vom Sein und vom Scheinen [5] läßt sich schließlich auch mindestens im Hinblick auf das

---

„eine Insinuation gegen ihn" vorbringen wollten, nahmen sie sich „seine religiösen Grundsätze" zur Zielscheibe; denn „Sein unbescholtener sittlicher Charakter bot der Anklage keine Blöße dar" (*F. Th. Rink*, Ansichten aus Immanuel Kant's Leben [Königsberg 1805] 43). „Ja, wenn ich unter seinen intellectuellen und moralischen Anlagen eine Vergleichung anstellen sollte: so würde ich *Kant* mehr wegen seiner *gereinigten, sokratisch-heiteren Moralität*, als wegen seines *metaphysischen Scharfsinnes* den Zoll meiner Hochachtung abstatten" (Immanuel Kant's Biographie. Erster Band [Leipzig 1804] 123).

[2] *Rink* ebd.: „... so ist es doch nicht zu leugnen, daß Kant durch eine gewisse scheinbare Gleichgültigkeit gegen den äußern Cultus, selbst die Veranlassung dazu hergab." Der auch sonst mißgünstige *J. D. Metzger* behauptet, Kant habe sich „– um das wenigste zu sagen – zum Indifferentismus in der Religion bekannt" (Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste [Königsberg 1804] 24), welchen Kant selbst jedoch negativ beurteilt (vgl. Ca. [= Immanuel Kants Werke, hrsg. v. *E. Cassirer* (Berlin[1]1912–1921 = [2]1922–1923)] 293, 295). Nach *K. Vorländer* (Immanuel Kants Leben, neu hrsg. v. R. Malter [Hamburg [3]1974] 10) hat sich Kant aufgrund seiner extrem pietistischen Frömmigkeitserziehung „später von der Gefühlsseite der Religion ganz abgekehrt" und behielt auch sonst „gegen Gemeindegesang und Gebet zeitlebens eine auffallende Abneigung". Es läßt sich demgegenüber zeigen, daß Kant die ganz tiefen Gefühle der Erhabenheit kannte und empfand (vgl. *A. Winter*, Theologische Hintergründe der Philosophie Kants, in: ThPh 51 [1976] 1–51, bes. 24–27), und dies sogar bei scheinbar geringfügigem Anlaß (vgl. *A. Ch. Wasianski*, Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren [1804] a. a. O. 293, oder *Jachmann* a. a. O. 172). Das „Singen in der Kirche" war für ihn vor allen Dingen deshalb „nichts als Geplerre", weil es ihn an das häufige Singen aus dem nahen Gefängnis erinnerte, das ihm auf die Nerven ging (*J. G. Hasse*, Lezte Aeußerungen Kant's von einem seiner Tischgenossen. Zweyter Abdruck [Königsberg 1804] 29; vgl. dazu *L. E. Borowski*, Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidiert und berichtigt [1804] a. a. O. 57). Inwiefern sich Kants Abneigung gegen das Gebet richtete, wird im folgenden zu erötern sein

[3] Er schritt an der Kirchtür vorbei, „wenn er nicht selbst Rector geworden war" (*C. F. Reusch*, Kant und seine Tischgenossen. Aus dem Nachlasse des jüngsten derselben [Königsberg o. J.]). Vgl. dazu auch *Jachmann* a. a. O. 170: „Ob er in seinen früheren Jahren in religiöser Absicht die Kirche besucht habe, ist mir nicht bekannt. In seinem Alter bedurfte er wenigstens keiner äußern Mittel mehr, um seine innere Moralität zu beleben." *Borowski* a. a. O. 91: „Von Herzen wünschte ich, ... daß er ... dem öffentlichen Kultus beigewohnt und an den segensvollen Stiftungen unseres Herrn Anteil genommen hätte."

[4] *Hasse* a. a. O. 15.

[5] Das von Graf A. von Schlieffen geprägte Wort begegnet sinngemäß schon im Altertum und entspricht einem um 1735 weithin bekannten Moralspruch (*G. Büchmann*. Geflügelte Worte. Der Zitatenschatz des deutschen Volkes [Berlin [32]1972] 763 f.). Ein Beleg für den religiösen Schein in: Eine Sammlung auserlesener Moralischer und Satyrischer Meister-Stücke, Aus dem Englischen. Die Dritte Probe ... (Berlin u. Leipzig 1739) 233: „Die Heucheley wünschet lieber gut zu scheinen, als also zu seyn: Die Redlichkeit wünschet lieber gut zu seyn, als also zu scheinen." 241: „Der Redliche hat vielmahls GOtt in seinem Hertzen, wenn sein Mund nichts

Tischgebet verwenden und sogar – wäre das so ausgeschlossen? – zugunsten der Heuchelei in sein Gegenteil verkehren. Seine Biographen sind denn auch zumeist vorsichtiger bei der Beurteilung derartiger Angaben [6]. Welche Interpretation aber die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, ist nicht allein aufgrund einer Zusammenstellung aller einschlägigen Stellen aus Kants Werken zu entscheiden [7], auch wenn dies im Kontext seiner Religionsphilosophie versucht werden sollte [8]. Solange jedoch der Blick auf das Ganze seiner Philosophie in ihrem Woher und Woraufhin nicht derart unverstellt und zuverlässig

---

von GOtt gedencket: Der Heuchler hat GOtt öffters in seinem Munde, wenn der Thor in seinem Hertzen spricht: *Es ist kein GOtt.*" Schon früh (1764–1765) notiert sich Kant: „Das Lächerlichste ist dieses, daß man den schein so lange gegen andere macht bis man sich selbst einbildet er sey warheit so machen es Kinder mit der religion / Der Schein wenn ihn der so ihn intendirt vor die Sache selbst hält ist der Wahn" (Ak [= Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königl. Preuß. (später Preuß., dann Deutschen) AkadWiss, neuerdings AkadWiss der DDR (Berlin 1910 ff.)] 20/181). Über Kants Einstellung *Jachmann* a. a. O. 145: „Er selbst wollte nie anders scheinen, als er wirklich war, aber ihm war auch nichts so sehr zuwider, als wenn er eitle Anmaßungen an andern Menschen bemerkte. So sehr er wirkliche Verdienste ehrte, so sehr verachtete er den gleißnerischen Schein derselben."

[6] *Rink*, der behauptet, daß durch das Übermaß der Frömmigkeitsübungen im Collegium Fridericianum „in dem Herzen des Knaben das Interesse für Religiosität, durch Gewohnheit, die am Ende immer Erkaltung bewirkt, verkümmert ward" (a. a. O. 16), spricht demgegenüber von einer nur „scheinbare(n)" Gleichgültigkeit des erwachsenen Kant (a. a. O. 43), der nach *Jachmann* „im wahren Sinne des Worts ein Gottesverehrer" gewesen ist (a. a. O. 169), auch wenn er nach *Mortzfeld* vom Gebet „seine eigene Meinung" hatte (a. a. O. 94), wobei sich dieser auf *Hippel* beruft. Es ist bezeichnend, in welchem Zusammenhang *Th. G. v. Hippel* auf Kant zu sprechen kommt: „So kann es Beter geben, die es nicht zu Gebetsgedanken, Geberden und Worten kommen lassen, deren Gemüth aber rein und klar ist. Vielleicht ist dies der höchste Grad, den ein Kind Gottes erreichen kann. / Oft hab' ich mich mit *Kant* über das Gebet gestritten, und ich glaube fast, daß in dem gewöhnlichen Sinn, in welchem das Wort Gebet genommen wird, ihm der nicht beten wollte, nicht viel entgegen zu setzen seyn wird" (Nekrolog auf das Jahr 1796, Enthaltend Nachrichten von dem Leben merkwürdiger in diesem Jahr verstorbener Deutschen. Ges. v. *F. Schlichtegroll*. 7. Jg., 2. Bd. [Gotha 1800] 194 f., entsprechend *Th. G. v. Hippel's* sämmtliche Werke, 12. Bd. Hippel's Leben [Berlin 1835] 9 f.). Damit stimmt in etwa zusammen, was *C. J. Kraus* als Fußnote zu „Wald's Gedächtnisrede" hinzusetzte: „Er hatte sich eine Idee vom öffentlichen Gottesdienst gemacht, die, wenn sie je realisiert worden wäre, ihn zum fleißigen Kirchgänger gemacht hätte" (Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften. Hrsg. v. *R. Reicke*, Separat-Abdruck aus d. Neuen Preuß. Prov.-Blättern [Königsberg 1860] 10). Fest steht, daß Kant eine „Abneigung" „gegen die Regelung und Mechanisierung der Frömmigkeit empfunden hat" *(E. Cassirer*, Kants Leben und Lehre, Ca 11/15). Auch wenn ihm dadurch der „eigentliche(n) religiöse(n) Sinn des Gebets verdunkelt" wurde *(H. Noack*, Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants, als Einleitung zu: Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hsrg. v. K. Vorländer [= Phil. Bibl. 45] [Hamburg ^{6}1956] XLIV), kann dennoch offenbleiben, ob ihn diese Einseitigkeit nicht manches schärfer sehen ließ.

[7] Vgl. das fingierte Gespräch zwischen Kant und v. Hippel über das Gebet im 2. Band der Leipziger Biographie (1804) 97–103.

[8] Immer noch empfehlenswert die reich dokumentierte Schrift von *P. Kalweit:* Kants Stellung zur Kirche (Schriften d. Synodalkomm. f. ostpreuß. Kirchengesch. 2) (Königsberg 1904).

möglich ist, daß dadurch alle darüber bestehenden Kontroversen beigelegt würden (falls das überhaupt je erreichbar sein sollte), bleibt uns in Anerkennung der Grenzen unserer Erkenntnis vorläufig nichts weiter übrig, als seiner Philosophie im ganzen (mindestens hypothetisch) von der Theologie her eine positive Ausrichtung zuzutrauen, um das Ergebnis nicht von vornherein negativ zu präjudizieren. Das ist möglich, ohne der Absicht und dem Werk Kants Gewalt anzutun, wenn man es nicht vorzieht, eine derartige Einschätzung für die einzig angemessene überhaupt zu halten, wofür gute Gründe sprechen [9]. So gelangt man zu einer Interpretation, die um der vermuteten Positivitäten willen bereit ist, dem Philosophen Kant theologisch eine „hülfreiche hand zu bieten und die Fehler als nebensachen zu tractiren" [10].

Zunächst ist festzustellen, daß sich Kants Stellung zu Gebet und Gottesdienst nicht unter die einfache Alternative „Gegnerschaft oder nicht" bringen läßt, weil sich in seinem Werk und in seinen Biographien sowohl positive als auch negative Aussagereihen finden. Wenn man sich nicht mit der bei Kant wenig angemessenen Ausrede begnügen will, er habe sich vielleicht schwankend und uneinheitlich geäußert, stellt sich die Frage nach seinen Kriterien: Unter welcher Perspektive kommt Kant zu seiner z. T. brüsken Verurteilung und Ablehnung, und inwiefern findet er einen Zugang, den er für redlich hält und schließlich als den einzig vertretbaren ansieht? Die Antwort darauf läßt sich nicht unvermittelt aus seiner pietistischen Erziehung im Elternhaus und im Fridericianum herleiten, obwohl sie von daher beeinflußt ist; denn die gleiche Ambivalenz kennzeichnet auch sein Urteil über den Pietismus: Einerseits lehnt er ihn ab als „Frömmelei", die „eine *knechtische* Gemütsart ankündigt" [11] und gekennzeichnet ist durch „die phantastische und bei allem Schein der Demut stolze Anmaßung sich als übernatürlich-begünstigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenngleich ihr Wandel, so viel man sehen kann, vor dem der von ihnen so benannten Weltkinder in der Moralität nicht den mindesten Vorzug zeigt" [12], und andererseits soll er gesagt haben: „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damahligen Zeit . . . und die Begriffe von dem, was man Tugend nannte, nichts weniger als deutlich und gnügend: so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug! die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie

---

[9] Vgl. *Winter* a. a. O.
[10] Ak 18/54.
[11] Ca 6/335.
[12] Ca 7/369. In dem letzteren Vorwurf wird ein entscheidender Zug seiner Frömmigkeitskritik sichtbar, der uns hier beschäftigen wird.

besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen innern Frieden, die durch keine Leidenschaft beunruhigt wurden. Keine Noth, keine Verfolgung setzte sie in Mißmuth, keine Streitigkeit war vermögend sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Wort, auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen."[13] Die so nur sehr vorläufig bestimmte „Sache", das Eigentliche, der Kern dessen, was alle Frömmigkeit (aus seiner Sicht) im Grunde bewirken soll, war ihm bis an sein Lebensende heilig, und sie ist es schließlich, die seine an sich der Aufklärung zuzurechnende Position zu einer unverwechselbar eigenständigen macht und in einem wenn auch sehr labilen Gleichgewicht erhält. Von hier aus wird deutlich, daß der Umgang mit Kants Auffassungen in diesem Bereich ihren Ursprung als innerprotestantische Kritik, d. h. als gegenläufige Denkbewegung gegenüber erlebten einseitigen Frömmigkeitsformen durchgängig in Rechnung zu stellen hat[14].

Der Rahmen, in den unsere Thematik eingebettet ist und der hier nur in groben Zügen skizziert werden kann, ist Kants Unterscheidung zwischen dem reinen „Vernunftglauben"[15] einerseits, der natürlicherweise erreichbar ist (wenigstens in praktischer Hinsicht) und als Inbegriff aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote[16] die eine und einzig verbindliche, weil allgemeingültige[17] „Religion des guten Lebenswandels"[18] ausmacht, in der alles „aufs *Tun*" ankommt[19], und den verschiedenen Erscheinungsformen des „Offenbarungsglau-

---

[13] *Rink*, a. a. O. 13 f.

[14] Dabei kann die Betonung einer entgegengesetzten Einseitigkeit eher als normal gelten und braucht aufs Ganze gesehen dem Finden einer ausgewogenen Mitte nicht zuwider zu sein; im Gegenteil bedarf die Bestimmung der Mitte als solcher geradezu eines gleich weit entfernten Bezugspunktes auf der gegenüberliegenden Seite, womit freilich nicht gesagt sein soll, daß die Wahrheit immer oder auch nur meistens in der Mitte liegt und etwa nicht mehr wäre als die zufällige Abhängige vorgegebener Positionen.

[15] Kant verwendet dafür verschiedene Bezeichnungen. Er spricht vom „reinen", „praktischen" oder „moralischen" „Vernunftglauben" (Ca 3/555; 4/359, 361 f.; 5/137, 155 f., 158; 6/247, 276, 312; 7/319, 358; 8/380, 383), vom „reinen" „Religionsglauben" (Ca 6/247, 255; 7/361 f.), von der „Vernunftreligion" (Ca 5/139 f., 516; 6/150, 255, 257, 259 f., 267, 300), von der „natürlichen" (Ca 6/314) oder der „moralischen" „Religion" (Ca 6/316, 192). Die Vernunftreligion umfaßt neben der „Tugendlehre" auch die „Gottseligkeitslehre", die „den Begriff von einem Gegenstande, den wir uns in Beziehung auf unsere Moralität als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks vorstellen", enthält, und der ersteren lediglich als Mittel dient (Ca 6/333).

[16] Vgl. Ca 3/545, 549; 5/92 f., 140, 142, 482, 524; 6/244; 7/347; Ak 19/650; 23/95, 401.

[17] Vgl. Ca 6/249, 253, 260 f., 306, 359; 7/361, 363.

[18] Ca 6/325, 192. Vgl. dazu in unserem Kontext: Ca 6/309, 320 f., 326, 328 f.; 7/358, 360.

[19] Ca 7/352; vgl. dazu 6/280, auch 6/208, 219.

bens“ [20] andererseits. Dem Vernunftglauben als dem unverzichtbaren Kern eines jeden Offenbarungsglaubens [21] gilt Kants uneingeschränkte Zustimmung und sein volles Engagement. Gegen den Offenbarungsglauben hat er keine prinzipiellen Einwände, sondern im Grunde nur einen zentralen Vorbehalt, der sich dann in seine einzelnen Komponenten zerlegen läßt: Der Offenbarungs- oder Kirchenglaube ist nur ein Hilfsmittel zur Beförderung der Gesinnung [22]; seine geschichtlich begründeten Statuten sind Zutaten [23], Beigeselltes (accessorium) [24], das den vernunftgemäßen Kern nicht verdrängen darf [25], sondern nur die weitergehende Form für die Anwendung in der Praxis liefern soll [26]. In diesem Sinne ist auch das Christentum von seinem Stifter begründet worden [27], und gerade durch seine einzig dastehende und geradezu erstaunliche Übereinstimmung mit der Vernunftreligion weist es sich aus als genuin und von göttlichem Ursprung [28]. Wird aber nun das Mittel zum Selbstzweck gemacht, werden statutarische „Observanzen“ [29], die nicht an sich, sondern nur bedingterweise Gott wohlgefällig sind, zur Richtschnur dessen gesetzt, was Gott schlechthin wohlgefällt [30], dann wird die Religion zum abergläubischen „Wahn“ [31], durch Handlungen, die an sich keinen unmittelbaren Wert haben, etwas zu erlangen, was der Mensch nur erhoffen, aber nicht hervorbringen kann [32]. Der „Dienst Gottes“ verkehrt sich dadurch in ein „Fetischmachen“ und in die Ausübung eines „Afterdienstes“, „der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Soviel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbin-

---

[20] Ca 6/247, 253, 312; 7/360; weitere Bezeichnungen: „Kirchenglaube“: Ca 6/247, 251 f., 253–258, 260, 269 f., 283; 7/347, 356 f., 361, 378; „Geschichtsglaube“: Ca 6/257, 326; 7/373, 377, 379; „historischer Glaube“: 6/267; „gottesdienstliche Religion (cultus)“: 6/251, die zum „Kirchendienst“ führt: 6/326.

[21] Vgl. das Bild von den konzentrischen Kreisen Ca 6/150.

[22] Ca 6/328, auch Ca 6/249, während seine „Förmlichkeiten“ nicht als Mittel oder Bedingung angesehen werden dürfen, „die Erhaltung seiner Wünsche unmittelbar von Gott zu erwarten“ (Ca 6/328). Vgl. auch Ca 6/331 ff. Der Kirchenglaube hat die Funktion eines „Vehikels“ (Ca 6/251 f., 283, 329; 7/348), das aufgelöst werden wird, wenn schließlich Gott „alles in allem ist“ (Ca 6/282, vgl. auch 6/267). Die Wahl verschiedener Mittel macht die Sektenunterschiede aus (Ca 7/365).

[23] Ca 7/348.

[24] Ca 7/376.

[25] Hier liegt für Kant der Ansatzpunkt seiner Kritik der ihm bekannten Gebets- und Gottesdienstpraxis.

[26] Ca 7/362.

[27] Ca 6/278, 307.

[28] Ca 6/251 f. ... Nur von Gott selbst kann die Ausführung eines solchen Werkes erwartet werden, obwohl auch hierin der Mensch so verfahren soll, „als ob alles auf ihn ankomme“ (Ca 6/245).

[29] Ca 6/328 ff.; Ca 7/362.

[30] Ca 6/329.

[31] Ca 6/324, 327 f. „Der schwärmerische Religionswahn“ ist „der moralische Tod der Vernunft“ (Ca 6/325). Vgl. Ca 7/377.

[32] Ca 6/328.

den will, an der Ordnung, in der man sie verbindet."[33] Die Umkehrung der Ordnung schlägt unmittelbar zurück in die Moralität: Wird eine bestimmte Dogmatik (z. B. aus der Gnadenlehre) nicht nur eingeräumt[34], sondern in die Maxime des Handelns aufgenommen[35], dann besteht die dringende Gefahr, daß die unvermeidliche Inadäquatheit des menschlichen Ausdrucks (als eines „bloß" theoretischen[36], der zudem eine höhere Ordnung anzielt, der er begrifflich nicht voll gewachsen ist und die er so notwendigerweise „verkleinert"[37]) die vernunftgegebene Sicherheit der moralischen Verpflichtung[38] verdrängt und durch ein Zerrbild ersetzt, das u. U. sehr unmoralisch sein kann. Im Bereich der Theorie lassen sich Unzulänglichkeiten leichter in Rechnung stellen, wenn auch nicht immer extrapolieren; als Vorlage für die Praxis dagegen führen sie zu konkreten Konsequenzen[39]. Es spricht für Kant, wenn er andererseits zugesteht, daß auch der Vernunftglaube einen „*theoretischen* Mangel" habe, den „zu ergänzen" die Offenbarung „dienlich und zur Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und der Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich" sei[40].

Vor diesem Hintergrund erfolgt die Wertung allen Gottesdienstes:

„Der wahre (moralische) Dienst Gottes, den Gläubige, als zu seinem Reich gehörige Untertanen, nicht minder aber auch (unter Freiheitsgesetzen) als Bürger desselben zu leisten haben, ist zwar, so wie dieses selbst, unsichtbar, d. i. ein *Dienst der Herzen* (im Geist und in der Wahrheit) und kann nur in der Gesinnung, der Beobachtung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in ausschließlich für Gott bestimmten Handlungen bestehen. Allein das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentiert, ja, was noch mehr ist, durch dieses zum Behuf des Praktischen begleitet, und obzwar es intellektuell ist, gleichsam

[33] Ca 6/327–329.

[34] Wenn man unter „Dogmatik" die schulmäßige und -spezifische Ausdeutung und Systematisierung des Dogmas versteht, die nicht in jeder Hinsicht für den Glauben verbindlich ist, dann braucht solches „Einräumen" die unbedingte Festigkeit des Glaubens selbst nicht von vornherein zu beeinträchtigen.

[35] Ca 6/194; vgl. auch Ak 23/104.

[36] Ca 5/556, 564.

[37] Ca 6/146, 245. Vgl. dazu den Anfang von *Rousseaus* Émile.

[38] Die „praktische" Vernunft steht mehr als die „theoretische" bei Kant noch unter dem Vorzeichen der aufklärerischen Vernunfteuphorie, die wir heute nicht mehr übernehmen können.

[39] Das ist einleuchtend z. B. am extremen Beispiel eines theologischen Prädestinatianismus, der jegliche Moral zu zerstören imstande ist. Aber auch gewisse überspitzt erscheinende Formulierungen Luthers lassen sich hier einordnen; so z. B. die Stelle in seinem Brief an Melanchthon v. 1. Aug. 1521: „Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi. Peccandum est, quamdiu hic sumus; ... Sufficit, quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccatum mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus. Putas, tam parvum esse pretium redemptionis pro peccatis nostris factum in tanto ac tali agno?" (WA Briefwechsel Bd. 2 [Weimar 1931] 372). Kants Stellungnahme zur Gnadenlehre z. B. Ca 6/342.

[40] Ca 7/319. Vgl. dazu Ak 20/57.

(nach einer gewissen Analogie) anschaulich gemacht zu werden; welches, obzwar ein nicht wohl entbehrliches, doch zugleich der Gefahr der Mißdeutung gar sehr unterworfenes Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen, durch einen uns überschleichenden *Wahn* doch leichtlich für den *Gottesdienst* selbst gehalten und auch gemeiniglich so benannt wird." [41]

Das eigentliche Problem liegt also nicht im Gottesdienst selbst, auch nicht in seiner unvermeidlichen sichtbaren Gestaltung an sich, sondern allein in der „Gefahr der Mißdeutung", die für Kant allerdings einen sehr hohen Stellenwert hat vor dem Hintergrund der von ihm geforderten letzten Aufrichtigkeit und Redlichkeit vor Gott [42]. Dies gilt auf verschiedene Weise für alle „vier Pflichtbeobachtungen", in die der Dienst Gottes „durch die Vernunft" eingeteilt werden kann: 1. die feste Gründung und wiederholte Befestigung der sittlich guten Gesinnung *„in uns selbst"* – „(das Privatgebet)"; 2. die *„äußere Ausbreitung"* und Mitteilung des „Sittlichgute(n)" und der entsprechenden Gesinnungen „durch öffentliche Zusammenkunft" an bestimmten Tagen – „(das Kirchengehen)"; 3. seine *„Fortpflanzung"* auf „neu eintretende(n) Glieder" – „(in der christlichen Religion die Taufe)"; 4. die *„Erhaltung dieser Gemeinschaft* durch eine wiederholte öffentliche Feierlichkeit, welche die Vereinigung dieser Glieder zu einem ethischen Körper ... fortdauernd macht; (die Kommunion)" [43]. Die mögliche Mißdeutung ist nun für Kant nicht ein bloßes Mißverständnis, sondern vielmehr der Ausdruck einer verfälschten Praxis, die im Sinne des oben genannten Grundvorbehaltes durch Einseitigkeiten in der theoretischen Bewältigung des Offenbarungsglaubens bedingt ist, die es zu erkennen und, soweit möglich, zu korrigieren gilt. Das ist vielleicht auf den ersten Blick weniger ersichtlich bei der zunächst befremdlichen Ablehnung des laut ausgesprochenen Privatgebets [44] mit der nicht sofort einleuchtenden Begründung, die uns aus seiner Vorlesungstätigkeit überliefert ist, daß es „widersinnig" sei, „mit Gott reden zu wollen", den man nicht sehen, sondern nur glauben kann [45]. „Widersinnig" ist hier jedoch nicht im Sinne von „unlogisch", sondern als „dem rechten Sinn zuwider" zu verstehen, der für Kant darin liegt, daß das Gebet sich an „ein Wesen" richtet, „das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf" [46] und dem „unsre Bedürfniße beßer als uns bekannt"

---

[41] Ca 6/343. [42] Vgl. Ca 6/133 ff., 341, 9/139. [43] Ca 6/343 f.

[44] Das öffentliche Gemeindegebet wird davon nicht berührt. Vgl. Ca 4/526, 6/348, Ak 19/637 f., 27,1/324.

[45] Ak 27,1/323 f.; vgl. auch: Eine Vorlesung Kants über Ethik hrsg. v. *P. Menzer* (Berlin 1924) 123.

[46] Ca 6/345; Ak 27,1/324. Vgl. *v. Hippel* über Kant: „Dieser exemplarische Philosoph, dessen Umgang mir allemal sehr schätzbar und lehrreich gewesen, ist der Meinung, daß es der Schwärmerei Thür und Thor öffnen hieße, wenn man Etwas Unsichtbares anreden wollte" (Werke 12,10 entspr. *Schlichtegrolls* Nekr. 195).

sind [47]. Wer sich „geübt hat, seine Gesinnungen in der Stille zu eröffnen, der darf nicht laut beten" wie „gemeine Menschen", die diesen „größern Nachdruck" brauchen [48]. Gewinnt der „Buchstabe" des Gebets aber darüber hinaus einen Eigenwert, der ihm nicht zukommt, beginnt die Verfälschung: es wird zum „Schleichweg", die „beschwerliche Bedingung" für die „Erhörlichkeit" des Gebetes, die für Kant in der Moralität liegt [49], zu umgehen in der dreisten Erwartung, Gott werde das Begehen „der Förmlichkeit" „für die Tat selbst annehmen". Kant sieht darin ein „faules" oder wohl auch „erheucheltes Vertrauen" auf eine überschwengliche Gnade Gottes [50], einen Ausdruck der „Selbsttäuschung" oder der Unlauterkeit des Menschen [51]. Das Gebet wird so selbst zur vermeintlichen Tat, die neben

---

[47] Ak 27,1/323.

[48] Ak 27,1/324. Dazu aus den Vorlesungen über prakt. Philosphie: „Es giebt Menschen die sich ihrer devotion schämen, andere die mit ihren devoten Gesinnungen prahlen, und das ist die ostentatio pietatis. Wenn es hier auf die Wahl ankäme, so sollte man diejenigen wählen, welche religieuse sind und es verheelen, denn die befürchten, man möchte sie für Heuchler halten. Diese Art von Blödigkeit und Schamhaftigkeit, Merkmahle in Ansehung der religieusen Gesinnungen blikken zu laßen, als im Zustande der devotion angetroffen zu seyn, ist das Betragen eines Menschen, der Aufrichtigkeit und Bescheidenheit bey sich führet, dagegen die ostentatio pietatis, die Bestrebung, seine Religion den Leuten in die Augen fallen zu laßen, ist verbunden mit einem Gemüth das leer von Religion ist" (Ak 27,1/186). „Im Evangelio wird wider das laute und öffentliche Gebet auf den Straßen geeifert. Das Gebet, welches in eine Formel eingekleidet ist, lehrt uns, daß man keine wortreiche Gebete haben soll, und enthält nur das nothwendigste unsrer Bedürfniße; es sollen die Gebete nur auf Gesinnungen gehn" (Ak 27,1/324). Das von Kant für seine Ethikvorlesung benutzte Kompendium von *A. G. Baumgarten,* Ethica Philosophica (Halae Magdeb. 1751), nachgedr. in Ak 27,2,1, betont dagegen das Bekenntnis und spricht vom „Intempestiuus pudor", der zu überwinden ist (768).

[49] Ca 6/347 in dem Sinne, daß nicht nur der Gegenstand des Gebetes ein moralischer sein muß, damit man „im Glauben", d. h. „erhörlich" darum beten könne, sondern daß auch dann die „Erhörlichkeit" als höchst ungewiß zu gelten habe, wenn man diesen moralischen Gegenstand (etwa „die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menschen, die Wiedergeburt genannt") „durch übernatürlichen Einfluß" erwartet, weil man sich „nicht selbst darum bemühen" wollte. Mit der „Erhörlichkeit" als reiner Gnadenwirkung kann Kant nichts anfangen: „Denn wenn der Beter den Glauben hat, so braucht er nicht darum zu bitten: hat er ihn aber nicht, so kann er nicht erhörlich bitten" (Ca 7/321); er wird „mit seinen Gnadenmitteln im Zirkel geführt" und weiß am Ende nicht, „wie er das Ding angreifen solle" (Ca 7/367). Zur „Erhörlichkeit" aus der Sicht der damaligen luth. Orthodoxie vgl.: Drey Stuffen des erhörlichen Gebets, und drey Haubt-Ursachen der Erhörung, in: Frühaufgelesene Früchte der Theologischen Sammlung von Alten und Neuen, worinnen nur die neuesten Bücher ... Abgefaßt von Einigen Dienern des göttlichen Worts. Fünffter Beytrag. Auf das Jahr 1737 (Leipzig) 243–246: Den drei Stufen: Ernstlich, geistlich und mit Freudigkeit beten entsprechen die drei Ursachen (principia) des „erhörlichen Gebets", nämlich die Bekehrung, die Rechtfertigung und die fortgesetzte Erneuerung.

[50] Der ganze, hier verkürzte Text in Ca 6/344. Zum „faulen Vertrauen" vgl. auch Ca 6/310 sowie *Baumgarten* Ak 27,2,1/760: „Fiducia de consequendis per quietem a deo iis, quae agendo consequi obligamur, est *fiducia pigra,* quae moratur officia, dei tentatio, hinc fugienda ..."

[51] Ca 6/343, 352.

die sittlich verpflichtende Tat tritt oder sie sogar zum Teil oder gänzlich verdrängt: eine Frömmigkeit „tatenlose(r) Wünsche" als „Surrogat" der Tugend [52], ein Herr-Herr-Sagen, „um nur nicht nötig zu haben, ‚den Willen des himmlichen Vaters zu tun'" [53]. Dies gilt nun freilich nicht allein für das Gebet, sondern für den Gottesdienst überhaupt, weil es keinen wesentlichen Unterschied ergibt, ob sich jemand eine solche Wirkung von Worten, von Gebärden oder Zeremonien verspricht. Es kommt dabei nur aufs (falsche) Prinzip an, und wenn ein noch so „mächtiger Abstand in der *Manier*" besteht [54]; vom „Opfer der Lippen" bis hin zu „der Art", Gott „gleichsam mechanisch zu dienen", ist dann „kein wesentlicher Unterschied" mehr, und es sind „weiter *keine* Grenzen" abzusehen [55].

Der gemeinsame Fehler einer die Moralität untergrabenden gottesdienstlichen Praxis wird von Kant als „Gunstbewerbung" bezeichnet. Das Grimm'sche Wörterbuch [56] führt für diesen Ausdruck als frühesten Fundort eine von C. W. Ramler zuerst 1756–58 veröffentlichte mehrfach neu aufgelegte Übersetzung einer Ästhetik von Ch. Batteux [57] an, wo er im Sinne der „captatio benevolentiae" in der Redekunst verwendet wird [58]. Dort könnte ihn Kant gefunden ha-

---

[52] Ca 6/335; „ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes" (Ca 6/323); „statt der Tugend" (Ca 6/353); „diese statt jener" (Ca 329); der Sache nach passim.

[53] Ca 6/352. In diesem Sinne über das Mißverstehen der ‚Erbaulichkeit': „So aber glauben sich Menschen (durch Anhören oder Lesen und Singen) recht sehr *erbaut*, indessen, daß schlechterdings nichts *gebauet*, ja nicht einmal Hand ans Werk gelegt worden; vermutlich, weil sie hoffen, daß jenes moralische Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Musik der Seufzer und sehnsüchtiger Wünsche von selbst emporsteigen werde" (Ca 6/350).

[54] Ca 6/326. Die Kirchen der Reformation stehen dabei gleichermaßen im Schußfeld der Kritik, soweit sie je auf ihre Weise Ansatzpunkte bieten (vgl. Ca 6/323, 7/362; ausführlicher in den Vorarbeiten Ak 23/447: „Es ist also protestatio facto contraria ... Überdem ist die Inconseqvenz in der Denkungsart die Ursache einer unvermeidlichen Veränderlichkeit in Glaubenssätzen und Trennung in Sekten." Die „Protestatio facto contraria" schon bei H. S. Reimarus, dem von Kant so genannten „Wolfenbüttelsche(n) Fragmentist(en)" (Ca 6/224) in: Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten, in: *G. E. Lessing*, Gesammelte Werke, Bd. 7 [Berlin u. Weimar 1968] 661). Für Kant verdienen die Sekten „gleichen Tadel, wenn sie die Form der Darstellung ... für die Sache selbst halten" (Ca 6/325). Vgl. dazu *A. Winter*, Kant zwischen den Konfessionen, in: ThPh 50 (1975) 1–37.

[55] Ca 6/322. Darum hat für Kant „ein jeder Kirchenglaube, sofern er bloß statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgibt, ... eine gewisse *Beimischung von Heidentum;* denn dieses besteht darin, das Äußerliche (Außerwesentliche) der Religion für wesentlich auszugeben" (Ca 7/361).

[56] Deutsches Wörterbuch v. *J. Grimm* u. *W. Grimm*, 4. Bd., I. Abt., 6. Teil (Leipzig 1935) 1120. Vgl. heute die ähnlich klingenden Wortbildungen „Gunstgewerblerin" für „Prostituierte" (Duden Rechtschr. [17]1973; dazu Kant: Ak 9/415) und „Gunstwettbewerb" (bei der Brüsseler Postenverteilung) (F. A. Z. v. 29. 12. 76).

[57] Einleitung in die Schönen Wissenschaften. Nach dem Französischen des Herrn Batteux, mit Zusätzen vermehret von *C. W. Ramler*, 4 Bde. (Leipzig 1756–1758), Übers. der „Principes de la litterature".

[58] A. a. O. Bd. 4, 55: „Man hat zweyerley Eingänge zu unterscheiden; einige werden durch den Weg der Gunstbewerbung gemacht"; gleichlautend die 3. u. verb.

ben[59], zumal er selbst den Beifall der Öffentlichkeit wiederholt mit dem Wort ‚Gunst' bezeichnet[60]. In seinem Schreiben vom 28. April 1775 an J. C. Lavater spricht Kant erstmals (soweit ich sehe) von „Bewerbung um Gunst durch Einschmeichelung und Lobeserhebung" im gottesdienstlichen Sinn[61]. In einer Fortsetzung dieses Briefes, die uns im Entwurf vorliegt, wird dann der Ausdruck „Gunstbewerbungen" eingeführt[62], am 28. März 1776 im Brief an Ch. H. Wolke wieder aufgegriffen[63] und fortan auch in den Druckwerken in dieser Bedeutung benutzt[64]. Diese Datierung scheint sich im Nachlaßwerk widerzuspiegeln, wo bis zu dem angegebenen Zeitpunkt Umschreibungen verwendet werden[65]; vielleicht ergibt sich von hier aus die Möglichkeit, die unsichere Datierung der Reflexion 8087[66] genauer einzugrenzen. Der Sache nach scheint sich Kant schon sehr viel früher mit diesem Fragenkomplex beschäftigt zu haben. Das geht z. B. aus seiner Bezugnahme auf das Bremische Magazin aus dem Jahre 1761 hervor, das die Übersetzung einer Erzählung (keinen „Originalbericht", wie P. Menzer schreibt[67]) aus der Feder J. Hawkesworths vorlegt[68]. Daß eine *Zunahme* der gottesdienst-

---

Auflage von 1769. Die 5. u. verb. Aufl. v. 1802 dagegen: „Die Eingänge werden mehrenteils durch den Weg der Gunstbewerbung gemacht" (55).

[59] Kant kommt in Ca 5/358 (KrUK) auf Batteux zu sprechen, während Ramler nie erwähnt wird, der ja eigentlich nur der Übersetzer ist, auch wenn er für den deutschen Sprachraum angepaßte Zusätze eingefügt hat. (Vgl. auch die Erwähnung Batteuxs im Brief J. G. Hamanns an Kant Ca 9/12). Ramlers Portrait zierte zwischen anderen preußischen Literaturberühmtheiten neben dem 1768 entstandenen Ölbild Kants den Kanterschen Buchladen in Königsberg (*K. Vorländer*, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Bd. I [Leipzig 1924] 183; *ders.* [I. K.s Leben] a. a. O. 58). Die vermutete Herkunft wird durch v. Hippel gestützt, der im Bericht über seine Gespräche mit Kant zur Frage des Gebets sogleich auf die Redekunst zu sprechen kommt: „Zugegeben, daß die Redekunst eine Kunst des Betruges und eine Gelegenheitsmacherin des Vorurtheils sei, und daß, wenn wir Sklaven der Worte werden, diese Sklaverei noch weiter gehe" (*Hippel* a. a. O. 10, bei *Schlichtegroll* a. a. O. 195).

[60] Vgl. Ca 3/73, 339, 505; ‚Gunst' als Stütze für mangelnde Einsichtigkeit: Ca 3/407, 429, 437, 482; 4/294; 5/503.

[61] Ca 9/141.

[62] Ca 9/143.

[63] Ca 9/149: „... ein Wahn, der, er mag auf Satzungen oder frey von Satzungen gestimmet seyn, alle moralische Gesinnung unsicher macht und auf Schrauben stellt, dadurch, daß er, ausser dem guten Lebenswandel noch etwas anderes als ein Mittel annimmt, die Gunst des Höchsten gleichsam zu erschleichen und sich dadurch der genauesten Sorgfalt in Ansehung des ersteren gelegentlich zu überheben, und doch auf den Nothfall eine sichere Ausflucht in Bereitschaft zu haben."

[64] Ca 5/336, 345; Ca 6/134, 192, 335; Ca 8/503. Vgl. auch Ca 10/133.

[65] Vgl. z. B. Ak 19, 121, 148; Ak 20/136, 153.

[66] Ak 19/630, die von *E. Adickes* von 1773–1779 angesetzt wurde. Hiernach wäre sie nicht vor 1775 abgefaßt.

[67] Ak 2/485, vgl. aber 483.

[68] Ca 2/247. Die genannte Herkunft ist durch Rückverfolgung der Abdrucksangaben zu erschließen. Damit kommt das literarische Erbe des englischen Deismus ins Spiel, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann.

lichen Emsigkeit des reichen Carazan in Proportion gesetzt wird zum Wachstum seines Reichtums und seines Geizes, ist eine Zutat Kants, die sich nicht in der Vorlage findet [69], aber genau die in der ‚Gunstbewerbung' enthaltene Surrogatfunktion anzielt, die sich später in den verschiedensten Varianten zum Thema durchhält: Der vermeintliche „Himmelsgünstling(s)" [70] verspricht sich von seiner Rolle als „Favorit" [71], die er sich durch Lobsprüche und Beobachtung von „Observanzen" erworben hat, die ihn wenig kosten [72] und ebensogut vom „ärgste(n)" [73] und „nichtswürdigste(n)" Menschen [74] vollbracht werden können, daß „ihm vieles nachgesehen" wird und er im Grunde „immer der lose Knecht" bleiben kann, „der er war" [75]. So übt er Frömmigkeit „statt der *Tugend*", bis ihn endlich gar die Tugend anekelt [76]. Sogar auf dem Sterbebett zieht er das „Opium" des Trostes für das Gewissen der Wahrnehmung der letzten Chance vor, noch etwas „Gutes zu tun" oder Böses zu „reparieren" [77]. Wer so das anvertraute Pfund unbenutzt läßt [78] und die göttlichen Gebote *verehrt*, um „nicht nötig zu haben, sie zu *beobachten*" [79], schließt die Rechnung nicht „zu seinem Vorteile" ab [80] und ist nach dem „Probierstein" des Evangeliums an seinen Früchten zu erkennen [81].

Das ist nun freilich die Karikatur eines Christenmenschen, die als (hoffentlich) nicht repräsentativ [82] außer acht bleiben könnte, wenn

---

[69] Es wird nur zueinander in Beziehung gesetzt: Zunahme von Reichtum und Macht bei gleichzeitiger Abnahme der Neigung, Gutes zu tun (Brem. Magazin zur Ausbreitung der Wissenschaften, Künste und Tugend. Von einigen Liebhabern derselben mehrenteils aus den Englischen Monatsschriften gesammelt und herausgegeben. Des vierten Bandes drittes Stück [Bremen und Leipzig 1761] 539 f.). Insgesamt erscheint Kants Stellung zu Fragen der Frömmigkeit in jener Zeit noch schwankend und unfertig, obwohl er die ‚Vierziger' bereits erreicht hatte (vgl. Ca 8/187). Hier wird auch biographisch der Zusammenhang mit dem späteren Durchbruch seiner kritischen Philosophie deutlich. Ablehnende Äußerungen gegen bestimmte Frömmigkeitsformen (z. B. Ca 2/254, 249 f., 299 f.) werden in den „Bemerkungen zu den Beobachtungen" (bis 1765) noch von uneinheitlichen Überlegungen begleitet (z. B. Ak 20/19, 22 f., 136, 153 gegenüber Ak 20/15, 23, 28, 57).

[70] Ca 6/353.

[71] Ca 6/352.

[72] Ca 6/322 f.

[73] Ca 6/328.

[74] Ca 7/362.

[75] Ca 6/352.

[76] Ca 6/353.

[77] Ca 6/220.

[78] Ca 6/192, 310; Ak 19/261; vgl. auch Ca 6/210 f., Ak 23/446.

[79] Ca 6/352.

[80] Ca 6/220.

[81] Ca 6/353.

[82] Es scheint, daß Kant dabei einschlägige Beispiele vor Augen hat, etwa aus dem Umkreis des Königsberger Pietismus, da er im allgemeinen nicht zu karikaturistischen Übertreibungen neigt. Ein unmittelbarer Anstoß für seine Überlegungen mag von *J. C. Lavaters* Schrift: Meine eigentliche Meynung von der Schriftlehre in An-

sie nicht gleichzeitig als Beispiel für eine unzulässige Theorie-Praxis-Übertragung dienen würde, auf die es Kant, wie oben angedeutet, entscheidend ankommt. Frömmigkeit als Ersatz für mangelnde Moralität ist gerade dann nicht mehr so ganz abwegig, wenn der Mensch etwa wegen seiner total verderbten Natur keine Möglichkeit hat, sich ernstlich zu einem guten Lebenswandel aufzuraffen, und seine einzige Chance darin besteht, alles von einer Gnade zu erwarten, die in keinerlei Beziehung zu Verdienst oder Schuld steht und also nach insofern unerfindlichen Maßstäben zugeteilt wird. Auch wenn diese Gnade über einen Glauben vermittelt wird, der selbst als gnadenhaft „vorgegeben" angesehen werden muß, läuft alles dabei auf einen „unbedingten Ratschluß Gottes" hinaus, der sich erbarmt, „welches er will, und *verstocket*, welchen er will", „welches nach dem Buchstaben genommen, der *salto mortale* der menschlichen Vernunft ist" [83]. Kants Vorwurf richtet sich dabei nicht gegen den Glauben an einen recht verstandenen Monergismus der Gnade [84], sondern gegen die unvermeidliche anthropomorphistische Verkürzung durch die Formel, die nicht zugleich das „allsehende(s) Wissen", das sich in der Ordnung der Erscheinungen als „Vorherwissen" darstellt, mit der Freiheit des Menschen und den übrigen Komponenten dieses Komplexes auf einen Nenner bringen kann (wodurch das Geheimnis durchschaut würde). Die Formel drückt das so aus, „als ob" es sich um ein „Vor-

---

sehung der Kraft des Glaubens, des Gebethes und der Gaben des heiligen Geistes (Verm. Schriften Bd. 1 [Winterthur 1774] ausgegangen sein, die der Verfasser ihm mit der Bitte um Stellungnahme zugesandt hatte, wodurch der o. a. Brief und der Entwurf eines weiteren Briefes veranlaßt wurde, in dem der Ausdruck ‚Gunstbewerbung' eingeführt wird. Lavater schwärmte von einer fast handhabbaren Kraft des Gebetes, wobei mehr von den Wünschen des Beters als vom Willen Gottes die Rede war: Gebet als ein „*Verlangen* nach solchen Dingen, deren Bedürfnis wir stark empfinden, und die sich sonst nicht erwarten liessen . . ." (a. a. O. 215). Vgl. auch RGG³ IV, 243 f.).

[83] Ca 6/267. Darum spricht Kant auch von einem „Hang zum Bösen", der der Willkür anhaftet und darum ein moralischer und kein physischer ist, der als Naturanlage zu betrachten wäre. Dieser Hang ist zwar radikal, weil er „den Grund aller Maximen verdirbt", aber es bleibt möglich, ihn „zu *überwiegen*", weil auch jetzt die Pflicht besteht, „sich zu bessern". Der Mensch ist deshalb für Kant „*nicht von Grund aus* (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig" zu betrachten (Ca 6/167–184).

[84] *J. Bohatec* ist der Auffassung, daß Kant den „unaufgebbaren Grundgedanken" des „Protestantismus", nämlich „den Monergismus der Gnade", verflüchtige (Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen [reprogr. Nachdr. d. Ausg. Hamburg 1938] [Hildesheim 1966] 629). Er berücksichtigt dabei nicht, daß auch katholischerseits ein wirklicher Monergismus der Gnade gilt, der darum nicht einfach mit einer bestimmten Position identifiziert werden darf (vgl. *K. Rahner S. J.*, Schriften z. Theologie, Bd. IV [Einsied. Zü. Kln. 1960] 256–260; *ders.*, Art. Synergismus in LThK² 9/1231). Kant vermeidet es lediglich, über die Gnade „an sich selbst betrachtet" etwas auszusagen. Sein ‚Pelagianisieren' betrifft nur das ‚Sich-Verhalten-als-ob'.

herbeschließen handele[85]. Dieses „Als-ob" darf nicht unterschlagen werden, ist aber so nicht praktikabel, wenn ihm nicht z. B. ein korrigierendes „Als-ob" entgegengesetzt wird: so zu handeln, „als ob" alles von uns selbst abhinge[86]. Geschieht das nicht, dann gewinnt die „Gunstbewerbung" vorrangige Bedeutung.

„Gunstbewerbung" verlegt sich ganz und gar aufs Bitten, wobei an sich nichts anderes als die Bitte selbst für die Gewährung spricht, was nicht eben viel ist. Darum wird (besonders im Zeitalter des Absolutismus) die erwünschte Gnade als ‚Gunst' des ‚gnädigen' Fürsten vorgestellt, die durch „Hofdienste"[87], welche der Eitelkeit des hohen

---

[85] Ca 6/267 Anm.

[86] Vgl. Ca 6/231: „Ebenso ist die moralische Besserung des Menschen ein ihm obliegendes Geschäfte, und nun mögen noch immer himmlische Einflüsse dazu mitwirken, oder zu Erklärung der Möglichkeit derselben für nötig gehalten werden; er versteht sich nicht darauf, weder sie sicher von den natürlichen zu unterscheiden, noch sie und so gleichsam den Himmel zu sich herabzuziehen; da er also mit ihnen unmittelbar nichts anzufangen weiß, so *statuiert* [Anm.: Heißt so viel als, er nimmt den Wunderglauben nicht in seine Maximen (weder der theoretischen noch der praktischen Vernunft) auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten.] er in diesem Falle keine Wunder, sondern, wenn er der Vorschrift der Vernunft Gehör gibt, so verfährt er so, als ob alle Sinnesänderung und Besserung lediglich von seiner eigenen angewandten Bearbeitung abhinge." Die gegenseitige Verschränkung des doppelten „Als-ob" würde so in die Nähe der dogmatisch korrekten „Scintilla Ignatiana" rücken, die lautet: „Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus", und der wichtigsten der ‚entschärften' Versionen: „Sic Deo fide, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus; ita tamen iis operam omnem admove, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet" wenigstens in ihrem zweiten Teil genau entsprechen (vgl. *K.-H. Crumbach*, Ein ignatianisches Wort als Frage an unseren Glauben, in: GuL 42 [1969] 321–328). In diesem Sinne ist auch der dritte Grundsatz der Schriftauslegung zu verstehen: „Das Tun muß als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend und nicht als Wirkung vom Einfluß einer äußeren höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden; die Auslegung der Schriftstellen, welche buchstäblich das letztere zu enthalten scheinen, muß also auf die Übereinstimmung mit dem ersteren Grundsatze absichtlich gerichtet werden" (Ca 7/353). Vor dem Hintergrund der vierten Interpretationsregel (Ca 7/354) wird der methodisch-kompensatorische Charakter dieser Redeweise deutlich. Damit unterscheidet sich unsere Interpretation allerdings grundsätzlich von der fiktionalistischen Auffassung, wie sie in der Nachfolge H. Vaihingers von *E. Fuchs* vertreten wurde in seinem Aufsatz: Das „Als Ob" – der immer notwendige Schutz der Frömmigkeit gegen ihre Vernichtung durch den Begriff, in: Die Philosophie des Als Ob und das Leben. Festschr. zu H. Vaihingers 80. Geburtstag, hrsg. v. A. Seidel (Berlin 1932) 190–201.

[87] Ca 6/302; vgl. Ca 6/248: Die Menschen „können sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgendeinem *Dienst* denken, den sie Gott zu leisten haben, wo es nicht sowohl auf den innern moralischen Wert der Handlungen, als vielmehr darauf ankömmt, daß sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven Gehorsam Gott zu gefallen. Daß sie ... in allem ihren Tun und Lassen, sofern es Beziehung auf Sittlichkeit hat, *beständig im Dienste Gottes* sind, und daß es auch schlechterdings unmöglich sei, Gott auf andere Weise näher zu dienen ... will ihnen nicht in den Kopf."

Herrn schmeicheln [88], erlangt werden kann. Damit wird sie zur ‚Vergünstigung' im Sinne einer Bevorzugung [89] gegenüber anderen, die sich dazu nicht bereitfinden, oder auch gegenüber Außenstehenden, die keinen Zugang haben. Wer aber schmeichelt, formuliert seine ‚Lobsprüche' eher auf die Person als auf die Wahrheit hin, die oft weniger schmeichelhaft wäre, so daß sich in der Verfolgung des angestrebten Zieles die „Heuchelei" fast wie von selbst ergibt [90] und die Moral bei alledem auf der Strecke bleibt. Man könnte gegen die Berechtigung einer solchen Vorstellung einwenden, daß beim Gebet von Schmeichelei insofern nicht die Rede sein kann, als kein noch so hoher Lobspruch Gottes „Größe gleichen kann", so daß der Heucheleivorwurf von daher gegenstandslos ist. Kant würde dies nicht bestreiten [91], aber sich doch nicht für widerlegt halten, weil es ihm einzig um die subjektive Seite [92] dabei geht: Für ihn wird der Weg der Redlichkeit schon verlassen, wenn der Beter mehr sagt, als er inner-

---

[88] Ebd.: „Weil ein jeder großer Herr der Welt ein besonderes Bedürfnis hat, von seinen Untertanen *geehrt* und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen *gepriesen* zu werden, ..." – „und so entspringt der Begriff einer *gottesdienstlichen*, statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion."

[89] „Himmelsgünstling(s)", „Favorit" (Ca 6/352 f.).

[90] Ca 6/349: Wenn Menschen „alles, was eigentlich nur auf ihre eigene moralische Besserung Beziehung hat, bei der Stimmung ihres Gemüts zur Religion gern in Hofdienst verwandeln, wo die Demütigungen und Lobpreisungen gemeiniglich desto weniger moralisch empfunden werden, je mehr sie wortreich sind ...", besteht die Gefahr, daß „alle jene devote Ehrfurchtsbezeugungen" „nichts als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben, der nicht in bloßen Gefühlen besteht," „bewirken". Für Kant liegen Heuchelei und Schmeichelei im Bereich der „Kriecherei" sehr eng beisammen: „Aber die bloß als Mittel zu Erwerbung der Gunst eines anderen (wer es auch sei) ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werts (Heuchelei und Schmeichelei) ist falsche (erlogene) Demut ..." mit der Anmerkung: „*Heucheln* (eigentlich häucheln) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßseufzer) abgeleitet zu sein; dagegen *Schmeicheln* vom *Schmiegen*, ..." (Ca 7/247 f.; vgl. auch 8/163, Ak 19/642). Nach dem Etymologie-Duden (Mannheim 1963) 264 hatte „heucheln" zunächst die Bedeutung von „schmeicheln" und stammt vermutlich aus der Wortgruppe „hocken" (= sich ducken), was zwar nicht Kants Etymologie, wohl aber seine Begriffsbestimmung bestätigt. Heuchelei ist für Kant auch gegeben, wenn der bezeugten Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz nicht das geforderte Übergewicht in der Maxime entspricht (Ca 6/182), oder sie besteht in der Religion darin, „sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Teilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen" (Ca 7/300). Geheuchelte Glaubensbekenntnisse aufgrund von Vorschriften: Ca 6/136, oder aus mangelnder Einsicht: Ca 6/302; innere Heuchelei (Ca 6/341) aus Gewissenszwang: Ca 6/281, die durch Gewöhnung „wie alle fehlerhaft genommene Prinzipien gerade das Gegenteil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war" (Ca 6/330 f.). Vom Temperament her ist für Kant besonders der Choleriker „in der Religion heuchlerisch, im Umgange ein Schmeichler" (Ca 2/264).

[91] Vgl. Ca 1/312, 332, 367; Ca 2/162 f., 412 f.; Ca 5/142, 150 ff., 335 f., 524 f., 563 f. usw. Das Problem liegt eher in der fehlerhaften und der göttlichen Vollkommenheit abträglichen Übertragung der Besonderheiten eines „menschlichen Oberherrn" mitsamt seinen Unzulänglichkeiten auf Gott (vgl. Ca 6/352).

[92] „*Religion* ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" (Ca 6/302).

lich nachvollziehen kann. Sich bloß zur Andacht zu zwingen bei Gebetsanreden, -beteuerungen und -formeln oder auch bei Glaubensbekenntnissen, hinter denen man nicht voll zu stehen vermag, ist für Kant bereits Heuchelei [93], denn der lediglich auf die Aufmerksamkeit gerichtete Willensakt, der die Zustimmung und damit den Entschluß zur Änderung der Gesinnung oder des Lebenswandels nicht mit einschließt, verselbständigt nicht nur das Gebet als Surrogat für die ausbleibende Tat, sondern degradiert es auch zum bloßen Werk der Lippen, dem das Herz fernbleibt [94], was Gott als dem „Herzenskündiger" [95] nicht verborgen bleibt. Ringt jedoch der Beter um die innere Zustimmung, dann ist der für jeden Gottesdienst wesentliche Bezug auf die Moralität im weitesten Sinne gegeben, der sich in Aufmunterung, Belebung und Erneuerung des guten Lebenswandels äußert [96], und der Vorwurf der Heuchelei bräuchte nicht erhoben zu werden, sonst könnte Kant selbst den Satz: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben" nicht als Ausdruck des guten Willens [97] akzeptieren oder J. G. Fichte als „Mittelweg" zur Lösung seiner Probleme mit der Zensur empfehlen [98]. Kant hat jedoch noch eine andere Verhaltensweise im Auge, bei der die heuchlerische Gunstbewerbung deutlicher zutage tritt, wenn nämlich die falsche „Sicherheitsmaxime" [99] hinzukommt. Der Beter sagt sich dann: Sollte es Gott nicht geben, habe ich durch meine Anstrengungen für Gebet und Gottesdienst nicht viel verloren; gibt es ihn aber, so habe ich alles gewonnen. Schaden kann mir die Frömmigkeit also auf keinen Fall [100]. Kant ist nun der Auffassung, daß gerade das Gegenteil zutrifft: Es ist eine „Verletzung des Gewissens" [101], eine heuchlerische „Prosopopöia", Gott anzureden, von dem man nicht sicher ist, daß es ihn gibt, und sich dann noch einzubilden, ein solches „Gebet" würde

---

[93] 1775 an J. C. Lavater: „Wissen Sie auch an wen Sie sich deshalb wenden? An einen, der kein Mittel kennt, was in dem letzten Augenblicke des Lebens Stich hält, als die reineste Aufrichtigkeit in Ansehung der verborgensten Gesinnungen des Herzens und der es mit HIOB vor ein Verbrechen hält, Gott zu schmeicheln und innere Bekenntnisse zu thun, welche vielleicht die Furcht erzwungen hat und womit das Gemüth nicht in freyem Glauben zusammenstimmt" (Ca 9/139). Vgl. auch Ca 6/136, 302; dazu das Zitat aus Hiob 13, 16: „Es kommt kein Heuchler vor Ihn" (Ca 6/132).

[94] Das „Opfer der Lippen", welches „am wenigsten kostet" (Ca 6/322), im Anschluß an Js 29, 13, Mt 15, 8 u. Mk 7, 6, oder der Verweis auf das Herr-Herr-Sagen ohne Tun (Ca 6/250 und 6/352) im Anschluß an Mt 7, 21.

[95] Ca 6/136, 208, 214, 244, 340; Ca 7/242, 251, 254, 320.

[96] Vgl. Ca 6/328, sowie die Betonung des Statutarischen als Mittel (Ca 6/249, 307), dem nicht „ein Wert an sich statt des Zwecks" beigelegt werden darf (Ca 6/320, 301).

[97] Ca 6/340.

[98] Ca 10/121 f.

[99] Ca 6/339.

[100] Ca 4/526, entspr. Ak 19/637 f.; vgl. auch Ca 6/346 Anm.

[101] Ca 6/339.

auch nur irgend etwas einbringen, weil „beim Gebet vorausgesetzt werden muß, daß derjenige, der es verrichtet, gewiß überzeugt ist, daß Gott existiert“ [102]. So birgt das vermeintliche „Klugheitsmittel“ die höchste Gefahr in sich [103].

Dies alles gilt auch für die sonstigen Werke der Frömmigkeit, sofern sie dazu dienen sollen, sich auf Wegen außerhalb der Moralität Gottes gnädige Gunst und Bevorzugung vor anderen Menschen zu erwirken. Je mühsamer und je unnützer sie für sich selbst betrachtet sind (unter Menschen und für Gott [104]), „desto heiliger scheinen sie zu sein“, weil ihre ausschließliche Bestimmung „zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott“ als Zeichen des guten Willens und des Gehorsams auf diese Weise um so klarer dokumentiert werden soll [105]. So *„machen wir uns einen Gott,* wie wir ihn am leichtesten zu unserem Vorteil gewinnen können und der beschwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerste unserer moralischen Gesinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben“ [106]. Das Ansinnen, das vom Volk, dem philosophische Überlegungen eher fremd sind, an die Adresse der Theologen gerichtet wird, wie nämlich trotz eines ruchlosen Lebens „kurz vor dem Toresschlusse“ ein „Einlaßbillet ins Himmelreich“ zu erhalten sei, liegt für Kant auf einer Linie mit den entsprechenden Ansprüchen, die den beiden anderen „obern Fakultäten“ gestellt werden: wie man, obwohl man Unrecht hat, den Prozeß gewinnen, und wie man trotz unbekümmerten Mißbrauchs der körperlichen Kräfte „doch gesund bleiben und lange leben könne“ [107]. Das Gemeinsame daran ist das auf den eigenen Vorteil

---

[102] Ca 4/526, entspr. Ak 19/638. Der hier folgende mißverständliche Satz: „Daher kommt es auch, daß derjenige, welcher schon große Fortschritte im Guten gemacht hat, aufhört zu beten; denn Redlichkeit gehört zu seinen ersten Maximen; – ferner, daß diejenigen, welche man beten findet, sich schämen.“ ist als knappste Kurzfassung nach den Stellen zu interpretieren, die darüber ausführlicher handeln. Gemeint dürfte sein, daß sich das Gebet mehr und mehr in die innerste Sphäre des Herzens verlagern muß, damit die Anbetung und die wortlose Mitteilung dort erfolgt, wo auch die Überzeugung von Gottes Dasein ihren Ort hat, während ein äußerlich wahrnehmbares Privatgebet eine gewisse Diskrepanz offenbart und peinlich sein kann für jemanden, dem man höhere Gebetsformen zutrauen kann. – Nicht berührt wird von Kants Einwand ein Gebet, das die Glaubensunsicherheit von vornherein mit einbringt: „Gott, wenn es dich gibt...“. Nach Kant „muß das *Minimum* der Erkenntnis (es ist möglich, daß ein Gott sei)“ zu „dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann,“ „subjektiv schon hinreichend sein“ (Ca 6/302).

[103] Ca 6/340.

[104] „Es gibt keine besondere Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, daß diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unsern pflichtmäßigen Handlungen überhaupt sei“ (Ca 6/302).

[105] Ca 6/319.

[106] Ebd.

[107] Ca 7/340.

abzielende Interesse an einem plausibel dargebotenen und leicht begehbaren „Schleichweg“ [108], „es mit beiden Parteien“ zu halten [109], d. h. die naheliegenden Möglichkeiten voll auszuschöpfen und doch der fernerliegenden nicht verlustig zu gehen. Es ist der angenehme, breite Weg durch die „weite Pforte“ [110], der ins Verderben führt. Darum fällt die Beobachtung statutarischer Observanzen „dem schlechtdenkendsten Menschen“ weitaus leichter „als dem Guten“ [111], der sich der Gefährlichkeit für die Moralität [112] bewußt ist. Darum bezeichnet es Kant als „Frondienst“, wenn solche Handlungen als Gehorsamspflicht auferlegt werden, auch wenn sie selbst als solche leicht zu vollbringen sind [113]. Kommt noch der „schwärmerische(n) Wahn vermeinter übersinnlichen (himmlischer) Gefühle“ hinzu, handelt es sich um „Andächtelei (bigotterie, devotio spuria)“ [114]. Hier erweist sich die Rede von der „Gunstbewerbung“ als Kritik am Pietismus (von Kant auch „Frömmelei“ genannt), der „kriechende Gunstbewerbung“ anpreist und die Tugend als einen „des Eigendünkels schon verdächtigen(er) Name(n) ins Heidentum“ verweist. Schuld daran ist freilich für Kant nicht der christliche Glaube selbst, sondern die „Art, wie er an die Gemüter gebracht wird, wenn ihm an denen, die es am herzlichsten mit ihm meinen“, ein solcher Vorwurf zu machen ist [115].

---

[108] Ca 6/344.
[109] Ca 6/340.
[110] Ca 6/309.
[111] Ca 7/372.
[112] Ca 6/318.
[113] Ca 6/330.
[114] Ca 6/335; vgl. auch Ak 19/642.
[115] Ca 6/334 f. Einen Kommentar dazu liefert die Reflexion 7060 (Ak 19/238 f.) „Der Lehrer des evangelii ... setzte die Bedingung hoch an und nach dem heiligsten Gesetz. Zeigte die Menschliche Gebrechlichkeit und bösartigkeit und nahm den moralischen Eigendünkel weg (Demuth) und, indem er das urtheil dadurch geschärft hatte, so ließ er nichts übrig als Himmel und Hölle, das sind Richtersprüche nach Der strengsten Beurtheilung. Er nahm noch alle unmoralische Hülfsmittel der religionsobservanzen weg und machte dagegen die Gütigkeit Gottes in allem dem, was nicht in unseren Kräften ist, zum Gegenstande des Glaubens, wenn wir so viel als in unsern Kräften mit aufrichtigkeit zu leisten bestrebt sind. Er reinigte die moral also von allen nachsichtlichen und eigenliebigen Einschränkungen. Das Herz von moralischem Eigendünkel. Die Hofnung der Glükseeligkeit von phantastischen Aussichten. Den Begriff der Gottheit von den schwachen Begriffen Nachsichtlicher Gütigkeit, imgleichen dem Dienstbedürftigen Willen observantzen zu verlangen, von kindischem Leichsinn leerer Hofnung und von knechtischer furcht kriechender Andächteley und gab ihm Heiligkeit des Willens als die norm der Gütigkeit seiner Absichten ...“. Als Stifter „der ersten wahren *Kirche*“ (Ca 6/307) hat er seine erste Absicht auf einen „reinen Religionsglauben“ gerichtet (Ca 6/278). Demnach ist für Kant das Christentum an sich „das vollkommenste System“ (Ak 18/693 im Anschluß an G. Chr. Lichtenberg), das nun, nachdem „der Erlöser nicht noch immer erwartet wird sondern längst gekommen ist nicht länger“ als „statutarische sondern allgemeine aus der Vernunft gegründete Seelen bessernde Religion“ angesehen werden muß (Ak 23/450; vgl. auch Ca 6/316, Ak 19/198). Erst die (späteren) Stifter der Gemein-

Kant war selbst, wie berichtet wird, alles andere als ein „Jaherr" und ‚Gunsteinschleicher' [116]. Bei seiner Vorliebe für die größtmögliche Aufrichtigkeit und Redlichkeit [117], die der Mensch nach seiner Meinung als einziges wirklich in seiner Gewalt hat [118], mußte es ihm zutiefst zuwider sein, seine innerliche und scheue Frömmigkeit auch nur im entferntesten in den Verdacht solcher Perspektiven geraten zu lassen, die ihm erstmals der Kontrast zwischen seiner religiösen Erziehung im Elternhaus und den Frömmigkeitspraktiken im Fridericianum nahegelegt haben mag [119]. Sein scheinbar distanziertes Verhältnis zu äußeren Formen der Religiosität läßt sich dadurch weitgehend erklären. Die theoretische Bewältigung führt, wenigstens was ihre Einordnung in das Theorie-Praxis-Verhältnis betrifft, in die Mitte seiner kritischen Philosophie und muß insoweit als integrierender Bestandteil seiner persönlichen Denkgeschichte angesehen werden. Die

---

den nahmen die „episodischen Anpreisungsmittel" und Elemente der jüdischen Religion mit hinein (Ca 6/316), besonders solche des Kultes und der Auserwählung (vgl. dazu Ca 6/222, 273 f.), so daß die eigentliche „*öffentliche* Revolution (der Religion)" „nicht gelungen", aber doch auch „nicht vereitelt" ist, weil sie nun in eine „sich im stillen, aber unter viel Leiden, ausbreitende Religionsumänderung übergegangen ist" (Ca 6/225). Kants Pietismuskritik ist im Grunde eine selbst pietistisch inspirierte Kritik an der reformatorischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre: Nach *W. Pannenberg* scheint Kant „vom Pietismus gerade das sich zueigen gemacht zu haben, was diesen von der Reformation trennte. So besonders die Vorordnung des Sittlichen vor die Gnade" (Theologische Motive im Denken Immanuel Kants, in: ThLZ 89 [1964] 897–906, hier 905).

[116] Altenburger Skizze (1799) 14–15. Ohne Angabe des Fundortes bezieht sich der Verfasser auf eine Stelle in der Anthropologie (Ca 8/163 f.): „Schmeichler, Jaherren, die einem bedeutenden Mann gern das große Wort einräumen, nähren diese ihn schwach machende Leidenschaft und sind die Verderber der Großen und Mächtigen, die sich diesem Zauber hingeben." *Borowski* a. a. O. 67: „Gegen das höhere Personale sah man nie, auch nicht ein einzigesmal, Kriecherei." *Jachmann* a. a. O. 143: „Sein eigner hoher Wert bewahrte ihn andrerseits vor Kriecherei und Menschenscheu." Refl. 4878 (Ak 18/17): „Wenn diese Schrift Gunst nothig hat, um durchzukommen, so mag sie immer verworfen werden."

[117] Ca 6/341: „O *Aufrichtigkeit!* du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab! ... *Aufrichtigkeit*, (daß *alles, was man sagt*, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei), muß man von jedem Menschen fordern können ..."

[118] Refl. 7169, Ak 19/262: „Man muß sich auf die Schwäche der menschlichen Natur niemals bey den Vergehungen wieder die Redlichkeit berufen; denn hierin kan man vollkomen seyn."

[119] Religiöse Heucheleien, die Kant in seinen Jugendjahren zu beobachten Gelegenheit hatte, werden schon früh seine innere Abwehr mobilisiert haben, die sich dann später immer klarer artikulierte (vgl. dazu *Winter* [Kant zwischen] a. a. O. 25 f.). Einen Zusammenhang zwischen der Abweisung von ‚Gunstbewerbung' und ‚Fetischmachen' und der Erziehung im Fridericianum sehen auch z. B. *B. Erdmann*, Martin Knutzen und seine Zeit, Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants (Leipzig 1876) 142; *Kalweit* a. a. O. 10 f.; *Cassirer* a. a. O. 16: „wurzelt" „in einer der frühesten und tiefsten *Lebenserfahrungen* des Denkers", der „sein eigenes Ideal der religiösen Jugenderziehung aus den Erfahrungen seiner Kindheit gleichsam *per antiphrasin* entwikkelt" (der o. a. Brief an *Wolke* v. 28. März 1776 handelt über den erzieherischen Geist des „Philanthropins"); *Noack* a. a. O. XII.

einzelnen Bausteine zur Theorie der „Gunstbewerbung" waren indes zum größten Teil bereits vorhanden als Produkte der Aufklärung besonders im englischen Sprachraum. Das soll hier andeutungsweise (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) belegt werden, wobei besonders diejenigen Werke von Gewicht sind, die Kant aufgrund einer greifbaren Übersetzung leichter zugänglich waren, soweit sie nicht in einer lateinischen oder französischen Fassung vorlagen.

Thomas *Hobbes* konnte noch unbefangen von äußeren Handlungen des Dienstes Gottes sprechen, die sich als solche nur durch die damit verbundenen Gedanken vom weltlichen Dienst unterscheiden (De Cive 1642/47) [120]. Sie sind von der Vernunft geboten und unterscheiden sich in natürliche und in durch Übereinkunft festgelegte Zeichen der Ehrerbietung [121]. Sie sind Gott angenehm und werden privat oder öffentlich dargebracht, um Gott gnädig zu stimmen. Wird der private Kult gemeinschaftlich ausgeübt, kann er „erheuchelt sein und auf eigennützigen Nebenabsichten beruhen" (De Homine 1658) [122]. „Bestandteile des Kults sind teils vernünftig, teils abergläubisch oder phantastisch". Zu den vernünftigen gehören Gebete, Danksagungen, Fasten und Geschenke [123]. Im „Leviathan" (1651) ist statt von der ‚Heuchelei' nur von der ‚Furcht' die Rede, und der „Gehorsam gegen die Gesetze der Natur" wird „der wichtigste Gottesdienst" genannt [124]. Hier zeichnet sich die künftige Entwicklung ab. Edward Lord *Herbert of Cherbury* war glücklich wie Archimedes über seine Entdeckung der fünf Grundartikel jeder Religion und gestattete auch Riten und Zeremonien nach Analogie des Königskultes [125], allerdings nicht als wesentliche Teile (essentiales partes) der Religion [126]. John *Locke* hatte 1689 noch nichts dagegen einzuwenden, daß die Gottesverehrung in der Absicht geschieht, „Ihm zu gefallen und sich Seine Gunst zu verschaffen" (and procure his favour) [127], wobei es auf eine Verachtung Gottes hinauslaufe, ihm etwas darzubringen, was ihm mißfällig ist [128], oder gar um des Seelen-

[120] *Th. Hobbes*, Vom Menschen / Vom Bürger. Eingel. u. hrsg. v. Gawlick (PhBibl. 158) (Hamburg 1959) 253, vgl. auch in: De Homine a. a. O. 47.
[121] A. a. O. 248 ff.
[122] A. a. O. 47.
[123] A. a. O. 48 f.
[124] *Th. Hobbes*, Leviathan. Erster und zweiter Teil. Übers. u. hrsg. v. J. P. Mayer (Reclam 8348–51) (Stuttgart 1974) 300, 304.
[125] *E. Lord H. of Cherbury*, De religione gentilium errorumque apud eos causis. Faks.-Neudr. d. Ausg. Amsterd. 1663, hrsg. u. eingel. v. G. Gawlick (Stuttg.-B. Cannst. 1967) 218, 2, 210, 7.
[126] *Ders.*, De Veritate, Ed. Tertia, De Causis Errorum, De Religione Laici, Parerga, Faks.-Neudr. d. Ausgabe London 1645, hrsg. u eingel. v. G. Gawlick (Stuttg.-B. C. 1966) 222.
[127] *John Locke*, Ein Brief über Toleranz, übers., eingel. u. i. Anm. erl. v. J. Ebbinghaus (Phil. et Communauté mondiale) (Hamburg ²1966) 62 f.
[128] Ebd.

heiles willen Glaubensbekenntnisse zu heucheln [129]. 1695 bemängelt er die „äusserliche Gestalt des Gottesdienstes", wie sie besonders in den „unzehliche(n), prächtige(n) und beschwerliche(n) Ceremonien" zum Ausdruck kommt, weil ihr „überflüssige(n)r Gebrauch" von unserem „Heyland CHristus JEsus" abgeschafft sei zugunsten der wahrhaftigen Anbetung „in Geist und in der Wahrheit" (nach Jh 4, 23) [130]. Darin wird ein Indiz für die „Vernünftigkeit" des Christentums gesehen, die auch von John *Tillotson*, dem von den Aufklärern sehr geschätzten Erzbischof von Canterbury, in seinen ab 1795 veröffentlichten Predigten betont wird [131]. Tillotson kommt auch auf den für uns wichtigen Gedanken des religiösen Selbstbetrugs zu sprechen, der darin bestehe, „das Haupt-Wesen der Religion über den Hauffen zu werffen, und etwas anders dafür an die Stelle zu setzen, welches ... eben so gut seyn soll, indem es eben so großen Schein der Andacht und der Hochachtung gegen GOtt hat, und ... in der That mehr Mühe und Geld kostet, als dasjenige, was GOtt ... erfordert" [132]. So kamen die Menschen dazu, „mit solchem Vorwande des Gehorsams und Dienstes GOtt zu hintergehen, mit welchem kein weiser Fürst oder Vater auf Erden sich von seinen Unterthanen oder Kindern wird hintergehen lassen" [133], und auf diese Weise seien „unzählbare Arten des *Aberglaubens* entstanden" [134]. Schon 1690 hatte Arthur *Bury* geargwöhnt, daß die „Gründung auf die Zueignung *Christi* oder auf die ergriffene und zugerechnete Gerechtigkeit" mit der „Verabsäumung eines gottseligen Wandels" einhergehen könnte [135]. Der Vorwurf einer Surrogatfunktion der Frömmigkeit

---

[129] A. a. O. 78: „A sweet religion, indeed, that obliges men to dissemble, and tell lies both to God and man, for the salvation of their souls!"

[130] The Reasonableness of Christianity, as delivered in the scriptures, in dt. Übers.: Johann Locts (sic!) gründlicher Beweiß, daß die Christliche Religion, So wie sie uns in der Heil. Schrift vorgestellet wird, Höchst billig, Vernünftig, und Raisonable sey. Allen Irr-Geistern zu deutlicher und genugsamer Überzeigung, übersetzt herausgegeben, von D. Joh. Christoph Meiningen (Braunschweig 1733) 297 f., vgl. auch 268 f.

[131] Übersetzung: *Johann Tillotsons* Ertz-Bischoffs ... Auserlesene Predigten über wichtige Stücke Der Lehre JEsu Christi mit besonderem Fleisse aus dem Engl. übersetzet, und mit nützlichen Anmerkungen versehen. Zweyte Fortsetzung (Helmstädt 1732) 158. Im 6. Band (= 5. Forts.) wird durchgängig die seltene (nordd.) Mehrzahlform „Gebeter" benutzt (ab S. 217: Von dem Herrn Ertz-Bischoff verfertigte Geistreiche Gebeter), die Kant nur bei seiner frühesten Erwähnung des Gebetes in der o. a. Fußnote in Ca 2/247 verwendet; ein schwacher Anhaltspunkt, daß Kant diese Predigten vielleicht gelesen haben könnte. 1774 erst die abweichende Form „Gebether" bei Lavater a. a. O. 216. Zu dieser Form vgl. *Grimm*, Dt. WB, 4/1,1 Sp. 1740.

[132] Bd. 3 (= 2. Forts.) 242 in der Predigt über das „Gleichniß von den zehn Jungfrauen".

[133] A. a. O. 245. [134] A. a. O. 243.

[135] The naked Gospel ... [London] 1690, hier zit. nach einer Zusammenfassung in: Dritter Band der Nachrichten von einer hallischen Bibliothek so das 13te bis 18te Stück enthält (Halle 1749) 232 (im 15. Stück).

wird in jener Zeit in England besonders im Zusammenhang mit den äußeren Riten des Gottesdienstes erhoben, die als wichtiger Streitpunkt eine Rolle spielten bei den Auseinandersetzungen zwischen der High Church einerseits und den sog. Dissenters bzw. der gemäßigteren Low Church Party andererseits, zwischen denen noch die Broad Church Party (Latitudinarismus), zu der auch Tillotson gerechnet wurde, zu vermitteln suchte. Besonders nach dem Toleranzgesetz von 1689 stellte sich diese Frage grundsätzlicher im Hinblick auf Religion überhaupt, also auch unabhängig von den konfessionellen Auseinandersetzungen [136]. Den Latitudinariern nahe stand auch der ursprünglich katholische und später zum Pantheismus neigende John *Toland*, der als erster (v. W. Molyneux) als „Freidenker" bezeichnet wurde [137], mit seiner berühmten Erstlingsschrift: „Christianity not mysterious" (1696) [138]. Aus seiner besonderen rationalistischen Perspektive hält er Zeremonien eher für verwirrend und vom wahren Wesen der Religion ablenkend: wer sie genau beobachtet (was gewöhnlich nicht schwerfällt), hält sich bereits für genügend religiös [139]. Sie sind wie die Mysterien aus dem Heidentum übernommene Elemente, die dazu dienten, die jeweilige Gottheit günstig zu stimmen, und von Jesus Christus beseitigt wurden [140]. Toland war es auch, der im Jahre 1699 ohne Wissen des Verfassers die bereits 1691 geschriebene Erstlingsschrift „An Inquiry concerning Virtue" des zur Zeit der Abfassung zwanzigjährigen Anthony Ashley Cooper, des nachmaligen 3rd Earl of *Shaftesbury*, mit eigenen Zutaten versehen herausgab. Nach der Schlosserschen Übersetzung (1785) beginnt diese Fassung mit den Worten: „Tugend ... und Religion, scheinen auf das unzertrennlichste verbunden: doch gibts Leute genug die vielen Eifer für die Religion zu haben scheinen, und nicht einmahl die gemeine Menschliebe kennen; wenn andere die man für Atheisten hält, die reinste Moral beobachten" [141]. Von Gott heißt es dann wei-

[136] Vgl. dazu *G. V. Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, reprogr. Nachdr. d. Ausg. Stgt-Tübingen 1841 mit e. Vorw. u. bibliogr. Hinweisen v. G. Gawlick (Hildesheim 1965) passim. [137] Vgl. LThK² 10/234.

[138] Vgl. G. Gawlick in seiner Einleitung zu: *J. Toland*, Christianity not mysterious. Faks.-Neudr. d. Erstausg. London 1694 m. e. Einl. v. G. Gawlick u. e. textkrit. Anh. (Stgt-B. C. 1964) 13* ff.

[139] „These never fail to take off the Mind from the Substance of *Religion*, and lead Men into dangerous Mistakes: for *Ceremonies* being easily observ'd, every one thinks himself religious enough that exactly performs them. But there is nothing so naturally opposite as *Ceremony* and *Christianity*" (a. a. O. 171 f.).

[140] *J. Toland*, Briefe an Serena. Über den Aberglauben / Über Materie und Bewegung, hrsg. u. eingel. v. E. Pracht, Übers. v. G. Wichmann (Berlin 1959) 82 f.

[141] Ueber Schaftsbury von der Tugend, an Born von J. G. Schlosser (Basel 1785) 15 f. Im Text verwendet Schlosser die Form „Schäftsbury"; vielleicht eine Datierungshilfe für die Reflexion 6050 (Ak 18/434–437), wo Kant auch „Schaftsbury" schreibt (436). Die beiden ersten Erwähnungen Shaftesburys in Kants Druckwerken (Ca 2/325 und Ca 2/412) legen die Kenntnis dieser Schrift nach der 1747 in Berlin erschienenen Übersetzung von Spalding (vgl. Ueberweg III [14]1958 S. 382) nahe.

ter unten: „mahlt man ihn als ein Wesen, das wenigen, aus nichtswürdigen Ursachen günstig ist, und grausam gegen die übrigen; so ist es natürlich, daß man mit der Verehrung, mit der Anhänglichkeit an einen solchen Gott, eben diese Laster zu lieben, und ihnen anzuhängen lerne“ [142]. Später brachte Shaftesbury selbst eine verbesserte Fassung heraus, die er im zweiten Band seiner „Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times“ veröffentlichte [143]. Der erste Band dieser Sammlung enthielt das 1708 zuerst in London veröffentlichte Werk: „A Letter concerning Enthusiasm“, das schon 1709 in Den Haag in französischer Übersetzung vorlag [144]. Diese Schrift ist für unser Thema von besonderem Belang. Eine deutsche Übersetzung der ganzen „Characteristicks“ erschien 1768–79 in Leipzig [145]. Der erste Band (1768) mit dem „Schreiben über den Enthusiasmus“ war von C. A. Wichmann (anonym) übersetzt, mit der Übersetzung der Leibnizschen „Remarques“ dazu versehen und von ihm selbst kommentiert worden [146]; es spricht verschiedenes dafür, daß dieser Text von Kant benutzt worden ist [147]. In diesem „Schreiben über den Enthusiasmus“ illustriert Shaftesbury sehr eindrucksvoll, was Kant später mit dem Begriff „Gunstbewerbung“ ausdrücken sollte, und dies zudem in Kombination mit einer Version der „Sicherheitsmaxime“, deren Ähnlichkeit mit den beiden Kantschen Fassungen kaum zufällig sein dürfte [148]. Als Bestätigung der literarischen Abhängigkeit kann zu-

---

[142] A. a. O. 89.

[143] In Three Volumes (London 1711). Wir zitieren nach der zweiten verb. Aufl. (1714), Faks.-Nachdr. 1968 by Gregg I. P. L. 1 Westmead, Farnborough, Hants, Engl.

[144] Lettre sur l'Enthousiasme. Traduite de l'Anglois (A LA HAYE 1709).

[145] Übersetzungen von C. A. Wichmann (Bd. 1), Hölty u. J. L. Benzler (vgl. Ueberweg ebd.).

[146] Anton Ashley Cooper, Grafens von Shaftesbury Characteristicks, oder Schilderungen von Menschen Sitten, Meynungen und Zeiten, aus dem Engl. übers. Nebst einem Schreiben des Übersetzers, welches die Anmerkungen des Freyherrn von Leibnitz enthält (Leipzig 1768).

[147] Die bisher vor allem im Hinblick auf die Frage, ob Kant Hume's Treatise gelesen habe, diskutierte These B. Erdmanns, Kant sei des Englischen nicht mächtig gewesen, weil er z. B. englische Autoren nur soweit zitiert, wie Übersetzungen (oder anderssprachliche Zusammenfassungen) vorlagen, ist m. W. bisher nicht entkräftet worden (vgl. *B. Erdmann*, Kant und Hume um 1762, in: ArchGeschPhil 1 [1888] 62–67, 216–230; dazu *K. Gross*, Hat Kant Hume's Treatise gelesen? KSt 5 [1901] 177–181 zus. mit *H. Vaihinger*, Die neue Kantausgabe: Kants Briefwechsel, in: KSt 5 [1901] 73–115; *H. Lauener*, Hume und Kant. Systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren [Bern und München 1969] 8 f.; *A. Winter*, ThPh 50 [1975] 26). Kants spätere Erwähnungen Shaftesburys setzen die Kenntnis wenigstens des ersten Bandes der „Characteristicks“ voraus (vgl. z. B. Ca 4/496, 7/9, oder Ak 18/436).

[148] Darauf hat schon *Bohatec* hingewiesen: „Berührt sich in der Charakteristik und Beurteilung ... Kant eng, fast wörtlich mit *Shaftesbury*“ (a. a. O. 519). Vgl. auch *J.-L. Bruch*, La Philosophie religieuse de Kant (Analyse et Raisons) (Aubier 1968), der auch die Pascalsche „Wette“ zum Vergleich heranzieht (202 ff.). Dort wird als Verbindung zu Kant eine Lockesche Version genannt, während Bruch eine

dem gelten, daß der Einstieg für diese Überlegungen eine Hiob-Interpretation bildet, die genau wie Kants Hiob-Deutung die gunstbewerblerische Klugrednerei der Freunde Hiobs aufs Korn nimmt. Genau unter dieser Rücksicht wird Hiob für Kant zum Typ des „redlichen Mannes", dessen Erwähnung den ganzen Komplex der „reinesten Aufrichtigkeit" vor Gott und der Ablehnung religiöser Gunstbewerbung bezeichnet [149]. Nach Kants Darstellung sprechen Hiobs Freunde, „wie wenn sie insgeheim von dem Mächtigen, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urteil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mußten, daß sie sie nicht einsahen, und eine Überzeugung zu heucheln, die sie in der Tat nicht hatten, sticht gegen Hiobs gerade Freimütigkeit, die sich so weit von falscher Heuchelei entfernt, daß sie fast an Vermessenheit grenzt, sehr zum Vorteil des letztern ab" [150]. Bei Shaftesbury heißt es über Hiobs Freunde: „Sie machen sich ein Verdienst daraus, alles Gute, was sie können, von Gott zu sagen, so weit ihre Vernunft nur immer reichen will, und manchmal so gar weiter, als sie reicht. Allein dieses heißt, nach Hiobs Meynung, nichts andres, als Gott sch*meicheln*, Gottes *Person ansehen*, und so gar *ihn täuschen*." Demgegenüber gilt Hiob als „merkwürdiges Exempel" von *„Freymüthigkeit"*, der sich nicht einbildet, „daß ihn ein unparteyischer Gebrauch seiner Vernunft ... einer Gefahr in der Zukunft bloß stellen, und hingegen eine niedrige *Verläugnung seiner Vernunft*, und ein *geheuchelter Glaube* in irgend einem Puncte, der seinem Verstande zu schwer ist, ihn zu irgend einer Gewogenheit in einer andern Welt berechtigen könne. Dieß heißt nichts andres, als *Schmeichler* in der Religion, bloße *Schmarotzer* der Andacht seyn." Zur Illustration dessen bringt Shaftesbury den Vergleich zwischen „ausgelernten" Bettlern und den „Neulinge(n)" in diesem Metier:

---

direkte Kenntnis des Textes aus den „Pensees" nicht annimmt (vgl. auch *J.-L. Bruch*, Kant et Pascal, in: Akten des 4. Intern. Kant-Kongr. Mainz, 6.–10. April 1974, Teil III: Vorträge, hrsg. v. G. Funke [Berlin, New York 1975] 44–54, bes. 44 f.). Er berücksichtigt allerdings nicht die Reflexion 1571 (Ak XVI, 8 f.) mit den dazugehörigen Erörterungen in der Fußnote. Es gab noch eine andere Kontaktmöglichkeit, die Kant aber nicht genutzt zu haben braucht. Die o. a. französische Übersetzung „Lettre sur l'Enthousiasme" hat an der entsprechenden Stelle eine Randnote: „L'Archevêque Tillotson, Mr. Pascal & d'autres" (96). Auf diese Randnote bezieht sich Leibniz (Recueil de diverses Pieces, sur la Philosophie, ... Par Mrs. Leibniz, Clarke ... Tome II [Amsterdam ²1740)] 328 f.), und Wichmann bemerkt ausdrücklich in seinem Kommentar zu dem deutsch wiedergegebenen Leibniz-Text, daß eine solche Bemerkung sich in seinem englischen Exemplar nicht finde, und er geht dann noch auf den „Gedanken Pascals" ausführlicher ein (LXIII ff.). Wenn also Kant die „Pensées" doch gekannt haben sollte, wäre hier die Verbindung hergestellt.

[149] Vgl. Kants Hiob-Interpretation in Ca 6/131–134; die Erwähnung Hiobs in dem o. a. Brief an Lavater Ca 9/139; Ak 19/632; Ak 23/85, 544; Hiob als bloßes Stichwort in Ak 18/604. [150] Ca 6/132.

Während diese etwa bloß *„Lieber Herr!"* sagen, wenn eine Kutsche vorbeifährt, rufen die „alten Füchse(n)" mindestens *„Lieber gnädiger Herr!"* oder gleich *„Ihro Hochgeborne Gnaden!"* „Denn sollte es wirklich ein vornehmer *Edelmann* seyn, so wären wir verloren, (sagen sie,) weil wir ihm seinen Titel nicht gegeben hätten: sollte aber die Person kein *Edelmann* seyn, so ist dieß doch keine Beleidigung; es wird nicht übel genommen werden. / Eben so ist es in der Religion . . ." [151]. Daran schließt sich die Erläuterung der „große(n) Maxime" an: „Man müsse sich bestreben, Glauben zu haben, und aufs äußerste zu glauben: denn wenn auch bey dem allen nichts an der Sache wäre, so würde es doch kein Schade seyn, sich solchergestalt betrogen zu finden; wäre aber etwas daran, so würde es unglücklich für den seyn, der nicht völlig geglaubt hätte." Damit könne jedoch die Vernunft keine Ruhe finden, „die den Betrug kennt", noch lasse sich der Glaube nicht auf eine „so schimpfliche Vorstellung" Gottes gründen[152]. Im Jahre 1713 ließ der mit dem greisen Locke befreundete Anthony *Collins* in London sein aufsehenerregendes Buch „A Discourse of Free-Thinking" anonym erscheinen, das zunächst Toland zugeschrieben wurde [153]. Darin spricht er (soweit es unsere Frage-

---

[151] Characteristicks (Wichmann) a. a. O. 38–42. Engl. Text a. a. O. 34 f.: „We have a notable Instance of this *Freedom* in one of our sacred Authors. As patient as JOB is said to be, it cannot be deny'd that he makes bold enough with GOD, and takes his Providence roundly to task. His Friends, indeed, plead hard with him, and use all Arguments, right or wrong, to patch up Objections, and set the Affairs of Providence upon an equal foot. They make a merit of saying all the Good they can of GOD, at the very strech of their Reason, and sometimes quite beyond it. But this, in JOB's opinion, is *flattering* GOD, *accepting of* GOD's *Person*, and even *mocking him*. And no wonder. For, what merit can there be in believing GOD, or his *Providence*, upon frivolous and weak grounds? . . . But if a Man has not any such Ill-will to stifle his Belief, he must have surely an unhappy Opinion of GOD, and believe him not so good by far as he knows *Himself* to be, if he imagines that an impartial Use of his Reason, in any matter of Speculation whatsoever, can make him run any risk Hereafter; and that a mean *Denial of his Reason*, and an *Affectation of Belief* in any Point too hard for his Understanding, can intitle him to any Favour in another World. This is being *Sycophants* in Religion, mere *Parasites* of Devotion. 'Tis using GOD as the crafty Beggars use those they address to, when they are ignorant of their Quality . . ." (Bei *„flattering"* ist ein Verweis auf Hiob 13, 7–10; bei „Beggars" ein Hinweis auf Band III, 125–128, wo in den „Miscellaneous Reflections" dieser Gedankengang unter dem Stichwort „the *illiberal sycophantick* manner of Devotion" wieder aufgegriffen und aus antiken Schriftstellern belegt wird.)

[152] Characteristicks (Wichmann) a. a. O. 41 f., engl. 36 f.

[153] *A. Collins*, A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by The Rise and Growth of a Sect call'd FREE-THINKERS. Faks.-Neudr. m. dt. Paralleltext hrsg., übers. u. eingel. v. G. Gawlick, m. e. Geleitwort v. J. Ebbinghaus (Stuttg.-B. C. 1965). 1714 erschien eine französische Fassung, vermehrt um einen „Brief eines arabischen Arztes". Als Erscheinungsort ist angegeben „A LONDRES", in Wirklichkeit wurde es im Haag bei Johnson gedruckt (vgl. Nachr. v. e. hall. Bibl. 2, 133). In deutscher Sprache erschienen zunächst nur kürzere Zusammenfassungen (vgl. *U. G. Thorschmids*, des ehrwürdigen . . . Critische Lebensgeschichte Anton Collins, Des ersten Freydenkers in Engelland. Mit einigen Anmerkungen . . [Dresden u. Leipzig 1755]

stellung betrifft) von abergläubischen Menschen, die Gott für fähig halten, „Nationen und Völker ohne Rücksicht auf ihr Verdienst zu bevorzugen, andere ohne ihr Verschulden zu benachteiligen" und daher eher „Dämonisten" als „Theisten" heißen sollten [154]. Daß Gott „ein gewisses Volk zu seinen Lieblingen erwählen" sollte, während die übrigen Menschen „seiner Gunst entbehren" müßten, lehnte auch Matthew *Tindal* in seinem erst 1730 erschienenen, aber als „Bibel des Deismus" berühmt gewordenen Alterswerk „Christianity as old as the Creation: or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature" ab [155], wogegen Martin *Knutzen*, Extraordinarius an der Königsberger Universität, den Kant „vor allen Lehrern am meisten" schätzte [156], in einer eigenen Schrift Stellung bezog [157]. Knutzen zitiert sowohl den englischen Titel als auch die 1741 anonym erschienene Übersetzung (von J. L. Schmidt) [158], so daß Kant, der von Knutzen aus seiner reichhaltigen Bibliothek mit Büchern versorgt wurde [159], wohl auch direkten Zugang zu Tindals Werk hatte [160]. Tindal faßt die bisherigen Einwände gegen den christlichen Gottesdienst zusammen und radikalisiert sie vor dem Hintergrund seiner als „vollkommen" angesehenen natürlichen Vernunftreligion: Gott ist nicht ruhmsüchtig wie die Menschen [161] und verlangt deshalb keine

113–134; *ders.:* Versuch einer vollständigen Engelländischen Freydenker-Bibliothek, in welcher alle Schriften der berühmtesten Freydenker ... Erster Theil [Halle 1765] 73–106 u. andere).

[154] „They make him *(who equally beholds all the Dwellers upon earth)* to have favorite Nations and People, without any Consideration of Merit. They make him put other Nations under Disadvantages without any Demerit. And so they are more properly to be stil'd *Demonists* than *Theists*" (a. a. O. 38 f.); „en lui atribuant de favoriser particulierement certains Peuples & certaines Nations, malgré leur indignité, ..." (a. a. O. 60).

[155] Faks.-Neudruck d. Ausg. London 1730, hrsg. u. eingel. v. G. Gawlick (Stgt.-B. C. 1967) 409: „CAN God, who equally beholds all the Dwellers on Earth, free from Partiality and Prejudice; make some People his Favourites, without any Consideration of their Merits; and merely because they believe certain Opinions taught in that Country where they happen to be born; while Others, far the greater Number, shall, from Age to Age, want this Favour; not upon the Account of their Demerits, but because destin'd to live in Places, where God, who always acts from Motives of infinite Wisdom and Goodness, thought it best to conceal from them all such Opinions." Dt. Übers. (s. u.) 719.

[156] *Borowski* a. a. O. 16.

[157] 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 in deßen Beweise, Daß das Christenthum so alt, als die Welt sey, enthalten, erwogen und widerleget werden (Königsberg 1747).

[158] 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).

[159] *Borowski* a. a. O. 76.

[160] Gegen G. Gawlick, der nur eine indirekte Wirkung auf Kant annimmt (Einl. d. Faks.-Ausg. a. a. O. 38*).

[161] *Schmidts* Übersetzung a. a. O. 75, 141.

überflüssigen Dinge bloß zum Erweis des Gehorsams wie ein Tyrann [162]. Glaubensbekenntnisse, -meinungen und Zeremonien sind nichts anderes als Mittel [163]. Wer mehr in ihnen sieht, macht die moralischen Tugenden zu scheinbaren Lastern [164], wird gleichgültig gegen die Forderungen der Sittlichkeit und entwickelt einen heuchlerischen Eifer für die „aufgebrachten" Dinge [165], die ihm einen Vergleich mit dem Himmel zur Aussöhnung seiner geliebten Laster versprechen [166] und aus deren Verschiedenheit die Sekten entstehen [167], wobei die Protestanten nicht ausgenommen werden [168]. Einzig der vernünftige Gottesdienst („reasonable service") [169] ist Gott angemessen, der unser Gebet kennt, bevor es noch ausgesprochen wird [170]. Von Tindal aus führen Verbindungslinien zu François Marie Arouet (de Voltaire) und Hermann Samuel Reimarus [171], den Kant sehr schätzte [172]. *Voltaire* läßt nur die Tat und eine reine Anbetung Gottes gelten, und er hält es für gefährlich, wenn die Vergebung für Verbrechen an bestimmte Zeremonien gebunden wird [173]. Die Grenzen der Superstition sind nach ihm allerdings schwer zu bestimmen [174]. *Reimarus* schildert in den „Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" die natürliche Vernunftreligion und die entsprechende Gottesverehrung in leuchtenden Farben [175], während seine kritische

---

[162] A. a. O. 237, 300, 320.
[163] A. a. O. 267, 277, 190, 187.
[164] A. a. O. 254.
[165] A. a. O. 240, 236.
[166] A. a. O. 238.
[167] A. a. O. 279.
[168] A. a. O. 257, 262, 265.
[169] A. a. O. 10, 104, 312, 324, 328, 352.
[170] A. a. O. 141.
[171] Vgl. *Gawlicks* Einleitung a. a. O. 37* f.
[172] „Von Philosophen gieng ihm *Reinmarus* über alle" (*Hasse* a. a. O. 30).
[173] Vgl. die in der dritten Ausgabe (Amsterd. 1765) seines „Dictionnaire philosophique portatif" erschienenen Artikel „Dogmes", „Confession"; die Artikel „Baptême" und „Superstition" der Erstausgabe 1764, den letzteren mit dem späteren Zusatz II (*Voltaire*, Dictionnaire Philosophique, comprenant les 118 articles ... avec introd., variantes et notes par J. Benda, texte établi par R. Naves [Paris/Garnier 1954]). Vgl. auch die Antwort des Weisen in Eldorado im „Candide": „Wir erflehen nichts von ihm, ... wir brauchen ihn um nichts zu bitten; er hat uns alles gegeben, wessen wir bedürfen; wir danken ihm ohne Unterlaß. ... Lieber Freund, ... wir alle sind Priester; der König und alle Familienoberhäupter singen allmorgendlich feierliche Dankeshymnen; und fünf- oder sechstausend Musiker begleiten sie" *(Voltaire*, Candid oder Die beste der Welten, dt. Übtr. u. Nachw. v. E. Sander [Reclam] [Stgt. 1973] 52. Kant hat den „Candide" bis spätestens 1762 gelesen: Sein Zitat im „Beweisgrund" Ca 2/138 stammt aus dem „Candide" und nicht aus dem „Dict. phil. port." [wie P. Menzer in Ak 2/473 annimmt], das erst 1764 erschien, ein Jahr nach dem „Beweisgrund").
[174] Dict. phil. a. a. O. 396.
[175] „Aber die Religion läßt uns den Adel unserer Seele, und das in ihr ausgedruckte Bild der Gottheit, nebst den weiten Grenzen unserer bevorstehenden Vollkommenheit und Dauer, sehen, welches ja der vernünftigsten Eigenliebe nicht anders als höchst angenehm seyn kann, und das Gemüht zu edleren Absichten und Bemühun-

Position in der bis vor kurzem unveröffentlicht gebliebenen „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ [176] und auszugsweise in den von G. E. Lessing veröffentlichten „Fragmente(n) eines Ungenannten“ zum Ausdruck kam, auf die sich Kant bezieht, ohne den Autor zu kennen [177]. Hier bekennt sich Reimarus zu einer natürlichen Religion, in der „die gesunde Vernunft und das Naturgesetz ... die eigentliche Quelle aller Pflichten und Tugenden“ ist [178], in der „Gott nach einer vernünftigen Erkenntnis demütigst“ verehrt wird [179]. Jeder Glaube ist blind, „der nicht auf die Anfangsgründe einer vernünftigen Religion gebauet ist“ [180]. Jesus hat das Christentum gegen die Scheinheiligkeit der Pharisäer als „innere Bekehrung des Herzens“ und nicht als „Zeremoniengesetz“ eingeführt [181], während die Apostel das „jüdische(s) System“ hineingemischt und ihren Nachkommen immer mehr „Zeremonien und Glaubensformeln zu stiften“ Gelegenheit gegeben hätten [182]. Aufgrund von Furcht und Zwang fänden sich dadurch bei Benutzung der „äußerliche(n) Gnadenmittel“ „manche Heuchler, und in ihrem Herzen bloße Unchristen, und höchstens nichts als vernünftige Heiden“ [183]. Der letzte Schritt auf englischer Seite wurde von David *Hume* besonders in seiner „The Natural History of Religion“ vollzogen, die Kant in der Übersetzung von 1759 gelesen hat [184], und in den postum erschienenen „Dialogues concerning Natural Religion“, deren Übersetzung sich Kant (im Manuskript) im Dezember 1780 von J. G. Hamann für einen Monat ausgeliehen hat [185]. Abgesehen von sprachli-

---

gen ermuntert, die den Vorgeschmack größerer Güter geben.“ Es ist „eine innere Belohnung der Frömmigkeit, daß ein Mensch willig, gerne, und mit Lust thut, was ihm oblieget; daß er die Süßigkeit eines ordentlichen Wandels empfindet, und, indem er dadurch sein eigen Bestes bewirkt, zugleich die Freude hat, daß er auf solche Art, dem vollkommensten Wesen zu gefallen, versichert ist“ (*H. S. Reimarus*, Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet, Zweyte verb. Aufl. [Hamburg 1755] 720 f.).

[176] Im Auftrag der Joachim-Jungius-Ges. d. Wiss. Hamburg hrsg. v. G. Alexander, II Bde. (Frankfurt/M. 1972).

[177] Ca 6/224: „der Wolfenbüttelsche Fragmentist“.

[178] *G. E. Lessing*, Gesammelte Werke, 7. Band (Berlin u. Weimar 1968) 657 (Von Duldung der Deisten. Fragment eines Ungenannten – 1774 erschienen).

[179] A. a. O. 654.

[180] A. a. O. 666.

[181] A. a. O. Bd. 8, 287 f. (Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger – 1778 erschienen).

[182] A. a. O. Bd. 7, 653.

[183] Ebd. 654.

[184] Vier Abhandlungen, 1. Die natürliche Geschichte der Religion. 2. Von den Leidenschaften. 3. Vom Trauerspiel. 4. Von der Grundregel des Geschmacks. von David Hume, aus d. Engl. Übersetzt (Quedlingburg u. Leipzig 1759). Vgl. *Winter*, ThPh 50 (1975) 26, Anm. 227.

[185] Hier zit. nach *D. Hume*, Dialoge über natürliche Religion. Neu bearb. v. G. Gawlick (Phil. Bibl.) (Hamburg [4]1968). Zu Hamanns nie erschienener Übersetzung vgl. die Einl. d. Hrsg. XXXVI f.

chen Entsprechungen [186] stellt Hume in der „Natural History" das Standardrepertoire der Frömmigkeitskritik, daß man sich durch Gebräuche und Zeremonien als „Aussöhnungsmitteln" der Gottheit empfehle, um durch Schmeicheln bis hin zur Heuchelei ihre „Gunst zu gewinnen" [187], in den Dienst seiner Theorie der allmählichen Entstehung des Monotheismus [188], obwohl er zugibt, daß Gott damit entstellt [189] und auf die „niedere Ebene des Menschen" herabgezogen wird [190]. Von Interesse ist seine „Erklärung" dafür, wie es zu diesem letztlich unvernünftigen Verhalten kommt: Weil die sittlichen Pflichten schon im Bereich des menschlichen Zusammenlebens ihren Ursprung und ihre Sinnhaftigkeit offenbaren und dem innerweltlichen Zusammenhang so deutlich zugeordnet sind, daß eine darüber hinausgehende Verdienstlichkeit nicht leicht in den Blick kommt, sucht der Mensch nach etwas, was er rein und ohne Vermischung mit irdischen Zwecken bloß „um der Gottheit willen" tun könne. Je unnützer und je schwieriger derartige „Uebungen" sind, desto mehr hat er den Eindruck, in „direkte(r) Beziehung auf den Dienst Gottes" hin zu handeln. „Kein anderer Bewegungsgrund könnte ihn zu solchen strengen Uebungen vermögen. Durch diese unterscheidende Kennzeichen der Andacht, hat er nun die göttliche Gunst erworben; und kann in dieser Welt Schutz und Sicherheit, in jener aber die ewige Seligkeit dafür zur Belohnung erwarten." [191] Dies hat schädlichen Einfluß auf die

---

[186] Z. B. „*Prosopopoeien*" (32); „Ersetzungsmittel" im Kommentar des Übersetzers (142): bei Kant wird die Surrogatfunktion der Frömmigkeit in der Religionsschrift fünfmal durch „Ersetzung" bzw. „ersetzen" ausgedrückt; die Verbindung „die göttliche Gunst erworben" (entspr. engl.: „acquired the divine favour"): bei Kant „Gunst erwerben" Ca 3/73, Ca 6/322, Ca 6/335; „Erwerbung d. G." Ca 7/247.

[187] Vgl. Übers. 1759 S. 144, 66–72, 141, 150.

[188] A. a. O. 66 f.: „... und sich einen Gott als den Fürsten oder die höchste Obrigkeit unter den übrigen vorstellen, ... Es mag also dieser Gott als ihr besonderer Patron, oder als der allgemeine Monarch im Himmel betrachtet werden, so werden seine Anbeter sich jedesmal bemühen, sich bey ihm in Gunst zu setzen; und da sie glauben, daß er eben so als sie, an Lob und Schmeicheley Gefallen findet, wo werden sie in ihren an denselben gerichteten Gebeten keine Lobeserhebung, kein Herausstreichen sparen. Je nachdem die Furcht oder das Elend der Menschen dringender wird, erfinden sie auch immer neue Töne der Schmeicheley; ... Und so gehen sie immer weiter fort, bis sie zuletzt auf das unendliche selbst kommen, wo man nicht weiter gehen kann: und es ist ein Glück, wenn sie bey immer weiterm Bestreben, es einander zuvor zu thun, ... nicht ... die Vernünftige Natur ihrer Gottheit zerstören; worauf allein eine vernünftige Anbetung und Gottesdienst gerichtet seyn kann." Es scheint, daß Kant auch mit dieser Ursprungstheorie sympathisiert: vgl. Ca 6/325 f. und Hume dt. (1759): „Die ursprüngliche Religion der Menschen entsteht hauptsächlich von einer ängstlichen Furcht wegen der künftigen Begebenheiten; ..."

[189] A. a. O. 149. [190] Dialoge a. a. O. 120.

[191] NatGesch. (1759) 140 ff. „No other motive could engage him to such austerities. By these distinguished marks of devotion, he has now acquired the divine favour; and may expect, in recompence, protection and safety in this world, and eternal happiness in the next" (D. Hume, The Phil. Works, Ed. by Th. H. Green and Th. H. Grose, Vol 4 [Repr. of the ed. London 1882] [Aalen 1964]) 359. Mit dieser Erklärung will Hume dem Einwand begegnen, die Tugend sei schwerer als der

Moralität [192]; aber auch wenn es nicht dazu kommen sollte, daß sich die Frömmigkeit mit Heuchelei, Betrug und Verbrechen verbindet[193], so hat doch „die Aufrichtung einer neuen und nichtigen Art von Verdienst" und „die dadurch bedingte verkehrte Verteilung von Lob und Tadel die verderblichsten Konsequenzen" [194], wie das postume Werk abmildernd befürchtet. Das dergestalt von der übrigen Sittlichkeit abgetrennte und separat zu befördernde Interesse für die „ewige Seligkeit" ist dann „imstande, die wohlwollenden Gemütsregungen auszulöschen und eine engherzige, beschränkte Selbstsucht zuwege zu bringen" [195].

Obwohl sich noch verschiedene andere zeitgenössische Belege nennen ließen, auf die sich Kant direkt oder indirekt stützen konnte [196],

---

Kult. Kant wendet den Gedanken ins Prinzipielle: es bleibt allemal ein „Schleichweg" (Ca 6/344).

[192] A. a. O. 136.

[193] A. a. O. 143; Dialoge a. a. O. 114 f. Hier ist von der „gemeinen Beobachtung" die Rede, „daß höchster Religionseifer und tiefste Heuchelei weit entfernt unverträglich zu sein, oft oder gewöhnlich in demselben individuellen Charakter vereinigt sind". „Und wenn wir es mit einem Mann zu tun haben, der von seiner Religion und Frömmigkeit viel Aufhebens macht, hat dies einen anderen Einfluß auf viele, die für verständige Leute gelten, als sie auf der Hut vor Betrug und Täuschung sein zu lassen?" Vgl. damit Ca 6/340 Anm. das Sprichwort über einen „Hadgi".

[194] Dialoge a. a. O. 114.

[195] Ebd. 115. Vgl. zum Ganzen auch die Abhandlung „Von dem Aberglauben, und der Entusiasterey" in: Herrn D. Hume, Esqv. Moralische u. politische Versuche, als dessen vermischter Schriften Vierter und letzter Theil. Nach der neuesten und verb. Aufl. übersetzt (Hamburg u. Leipzig 1756) 128–137. Im zweiten Teil dieser Übersetzung (Hamburg u. Leipzig 1755) findet sich eine interessante Umschreibung der „captatio benevolentiae": „... da es ihnen beliebet, mich die Partey des Volkes vorstellen zu lassen: so schmeicheln sie sich selbst in meine Gunst, durch die Annehmung solcher Grundsätze, ein, von denen sie wissen, daß ich mich allezeit besonders daran gehalten" (321). Vgl. auch ebd. 296: „von der willkührlichen Wahl eines Volkes, als der Lieblinge des Himmels; und dieses Volk sind die Landsleute des Verfassers" (= Von den Wunderwerken).

[196] Vgl. dazu auch *Bohatec* a. a. O. 47 f., 513–517, 575–582. Nach dem bisher Gesagten kommt allerdings der Beziehung: „Hofdienste" bei Kant (Ca 6/302, 349) zu „Hofhaltung" bei Stapfer nicht mehr die angegebene Bedeutung zu. Eine mögliche Herkunftsbeziehung läßt sich dagegen bei „Kirchendienst" (Ca 6/300, 326) vermuten. Diese Bezeichnung wird von *P. Anton* in einem von ihm mit einer gleich nach Erscheinen zensurierten Vorrede versehenen Gesangbuch (Christliche Gesänge, theils alte, so viel derselben ..., Halle 1700) in einem Lied gegen das Wort „Gottesdienst" ausgetauscht. In der: Fortgesetzte(n) Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen ... Auf das Jahr 1734 (Leipzig) 930–933 wird darüber berichtet: „Es gehet aber seine Absicht dahin, wie er dem heuchlerischen Wesen und operi operato beym Gottesdienste steuren möge" (interessant die ähnliche Verwendung von „opus operatum" in Ca 6/335 Anm., entsprechend *Baumgarten* Ak 27, 2, 1/767: „Actiones, quae cultum externum constituere possunt, si sine interna religione, deo sufficienter placere statuuntur, sunt *opus operatum*, si simulantur, sunt *religio exterior* [politica]"). Schon 1734 galt ein Exemplar des Gesangbuchs mit dieser Vorrede als rar (FSmlg. ebd. 933). – *Th. Chubb*, The true Gospel of *Jesus Christ* asserted. Wherein is shewn .... (London 1738), der aposteriorische Paralleltraktat zu Tindals Schrift (vgl. *Lechler* a. a. O. 342), war für Kant nur in Besprechungen greifbar. Im 5. Band d. Nachr. v. e. Hall. Bibl. (Halle 1750) 210 werden als bei-

haben wir hiermit doch in der Hauptsache den Punkt erreicht, an dem Kants Position sowohl in ihrer Abhängigkeit als auch in ihrer Eigenständigkeit transparent wird. Er teilt weder die rationalistische und letztlich reduktionistische Vernunfteuphorie der Aufklärer, noch das resignative Offenlassen Humes [197]: bei aller ihm notwendig erscheinenden Kritik sucht er für die Frömmigkeit den Platz, der ihr angemessen ist, aber der Reichweite solcher Angriffe entzogen bleibt. Dabei fällt er nicht einfach auf das bis in die Antike zurückreichende philosophische Gebetsideal zurück [198], das als ein elitäres „eine

---

gemischte fremde Lehren angegeben: „daß Gott unbedungener Weise einen verdamme und den andern selig mache" und „daß man auf die gottesdienstlichen Gebräuche viel Vertrauen setzen müsse". In der Fortges. Smlg. 1738 wird referiert: „Nichts anders als die Lebens-Besserung mache uns für *Gott* angenehm" (568) und: das Christentum sei „eigentlich *auf die Vernunfft gegründet*" (570). In den dazugehörigen „Frühaufgelesene(n) Früchte(n)" v. 1738: „Die beyden Sacramente sind seiner Einbildung nach nur Ceremonien, welche allerhand gute moralische Erinnerungen geben", und: „Die zugerechnete und Glaubens-Gerechtigkeit verwirfft er gäntzlich sammt der Genugthuung und Vorbitte Christi; ja er hält sie vor schädlich" (208). Auch *G. Berkeley* äußert sich in seinem Sermon II (1709–1712) einschlägig: „And indeed it is a common observation that the most zealous Bigots are proportionably less exact in the principal points and duties of Religion. They who are careful to pay tithe of mint and annise and cummin, too often omit ..."; seine These: „That Sanctity of Life and Faith are to be preferred before outward ordinances is plain ..." führt zu der Schlußfolgerung: „For our part We think no particular ceremonies to be either necessary to or destructive of Salvation" (The Works of G. Berkeley, Bischop of Cloyne. Ed. by A. a. Luce and T. E. Jessop) (London Edinburgh ... 1948–1957) Vol. 7, 16–26. Sehr vorsichtig äußert sich *C. A. Crusius:* „Man hat auch keinen Grund zu behaupten, daß das Gebet die tugendhafteste Verrichtung unter allen überhaupt sey, weil der Grad der Tugend in einer Handlung lediglich aus dem Grade der Uebereinstimmung derselben mit dem Gesetze zu ermessen ist." (Anweisung vernünftig zu leben, Nachdr. d. Ausg. Leipzig 1744, hrsg. u. m. e. Einl. vers. v. G. Tonelli (Hildesheim 1969) 398. Da Kant auch *J. Swift* gelesen hat, sei eine Stelle aus seinem „Unmaßgebliche(r)n Vorschlag, Das Aufnehmen der Religion und Die Verbesserung der Sitten betreffend. An die Gräffin von Berckeley. Im Jahre 1709" angeführt: „Mit was vor Munterkeit wird man also nicht der Tugend und Frömmigkeit nachjagen, wenn man gewis versichert ist, daß man sich dadurch Gunst erwerben und sein Glücke bestätigen könne" (Anderer Theil des Mährgens von der Tonne, So zum allgemeinen Nutzen des menschlichen Geschlechts abgefasset worden, Von Einen gewissen elenden Scribenten, Insgemein genant Der Autor des Ersten. Aus d. Engl. ins Teutsche übersetzet [Altona 1729] 175). Der von Kant gern zitierte *A. Pope:* „Was das harte Herz des Lords versaget, giebt seine liebreiche Eitelkeit" (Herrn *A. Pope* Esq. sämmtliche Werke. Mit W. Warburtons Comm. u. Anm. aus dessen neuester und bester Ausgabe übersetzt (Altona 1758 bis 1764]) 3. Bd., 328. Zur religiösen Heuchelei vgl. auch *Baumgarten* Ak 27, 2, 1/767: „Religio exterior ad apparentem utilitatem propriam consequendam decreta est *hypocrisis*"; 773: „Abstine a signis pietatis quae putantur signa, hinc et ceremoniis, operis operati, religionis exterioris, & hypocriticis". Kant dazu (Ak 27, 1/330): „Äußere Religion ist ein Widerspruch. Alle Religion ist innerlich."

[197] Wenn bloß die „sittliche Rechtschaffenheit" maßgebend wäre und dies in Predigten eingeschärft würde, dann würden die Leute „eben das Anhören solcher Predigten selbst eher zum Wesen der Religion machen, als es in Tugend und guten Sitten" zu setzen (NatGesch. a. a. O. 137). Vgl. auch die Schlußsätze der NatGesch, der Dialoge und auch der Unters. über den menschl. Verstand.

[198] Vgl. *F. Heiler*, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung (München [5]1923) 202–219.

Etappe im Auflösungsprozeß des Gebets“ [199] darstellt. Kants Lösung trägt die Züge seines eigenen tiefen religiösen Erlebens, das nicht verallgemeinerbar ist, auch wenn es kein im engeren Sinne mystisches war [200]. Wenn das nicht beachtet wird, ist der eher greifbare philosophische Anteil leicht mißdeutbar [201].

Für Kant, der bis spätestens 1775 in seinen Aufzeichnungen gestand: „Daher bete ich und arbeite“ [202], stellt in seinen Vorlesungen über Ethik ab 1775 in Übereinstimmung mit späteren Aussagen fest: „Auf den Geist des Gebets kommt alles an.“ „Der Geist des Gebetes findet ohne alle Buchstaben statt.“ Gemeint ist „die Gott devote Gesinnung, die Richtschnur des Herzens zu Gott, sofern wir im Glauben zu ihm das Vertrauen fassen, er werde unsere moralische Gebrechlichkeit ergänzen und die Glückseligkeit erteilen“ [203]. Diese Formulierung stimmt der Sache nach überein mit Kants Reflexion zur Trinitätslehre, wo dem „heiligende(n) Geist“ u. a. die gleichen Funktionen zugeschrieben werden, nämlich unsere Mangelhaftigkeit zu ergänzen und uns „zugleich der Seeligkeit näher“ zu bringen [204]. Er wird ausdrücklich als „moralisch belebende und erhaltende Kraft Gottes“ bezeichnet, die dem Geschöpf zwar nicht das Vermögen (wegen der Zurechnung), aber doch das Zutrauen zu diesem Vermögen und den Mut, dem im Sohne Gottes gegebenen Urbild als dem Muster seines Handelns ähnlich zu werden, verleiht, wozu das Geschöpf „aus sich selbst“ heraus nicht fähig wäre [205]. Von daher dürfte sich die Deutung des „Geist(es) des Gebetes“ im Sinne einer bloßen psychologistischen Reduktion verbieten, was immer man im übrigen von der (dezidiert einseitig philosophischen) Trinitätsspekulation Kants halten

---

[199] Ebd. 218.

[200] Insofern läßt sich das Gebet der Stoiker und Aufklärer und das der Mystiker nicht als strenge Alternative gegenüberstellen, wenn man Kant überhaupt noch zu den Aufklärern rechnen will (vgl. Heiler a. a. O. 207).

[201] Heiler unterschätzt Kant, wenn er ihm vorwirft, sein „Geist des Gebets“ sei „kein Gebet mehr, sondern ein moralisches Surrogat des Gebetes“ (a. a. O. 209), nachdem Kant das Gebet als Surrogat der Tugend (und „Förmlichkeiten als ein Surrogat der Gesinnungen“ Ak 18/603) ablehnte und er mehr suchte als eine bloße Vertauschung der Vorzeichen.

[202] Ak 19/626: „Ich weis, daß alles nach gottlichem Wohlgefallen 1. durch außerordentliche direction geschehen kan. / 2. Auch durch ordentliche. Daher bete ich und arbeite.“ Zur Unsicherheit der Datierung vgl. Ak 19/623 f. Der Name Hiob taucht hier noch zusammen mit „Candide“ auf als Beleg für „Glück und Unglück. Üppigkeit.“ Die Tinte hat große Ähnlichkeit mit dem Briefentwurf an Lavater 1775. Vgl. auch Ak 19/618.

[203] Nach *Menzer* a. a. O. 124, vgl. Ak 27, 1/324. Menzer datiert seinen Text als Wiedergabe der Vorlesungen von 1775–1780, während die Moralphilosophie Collins aus dem WS 1784/1785 stammt nach der Aufschrift. Die Abweichungen sind übrigens geringfügig, soweit unsere Frage betroffen ist.

[204] Ak 18/599 (Refl. 6307).

[205] Ak 18/600 (Refl. 6307) in Verbindung mit Ak 18/606 (Refl. 6310).

mag [206]. Im Vertrauen darauf, daß, was Gott dabei tut, geschieht, obwohl wir es nicht durchschauen [207], beschränkt sich Kant auch in seiner Gebetslehre auf den Anteil, den wir dabei zu übernehmen haben [208], und reduziert die Verweise auf den alles ermöglichenden und tragenden Grund auf ein Minimum. Weil es einen „Geist" gibt, der „lebendig macht" [209], kann Kant leichten Herzens auf den Buchstaben verzichten: „Der Buchstabe ist nur ein Mittel, zum Geist zu gelangen" [210]; deshalb kann er subjektiv (und vorläufig) erforderlich sein[211], ist aber „an und für sich selbst" „tot" [212]. „Der Geist des Gebets, der uns zu guten Handlungen geschickt macht, ist das Vollkommene, was wir suchen" [213]. Er „kann und soll" „‚ohne Unterlaß'" in uns stattfinden [214] und stellt sich uns subjektiv dar als ein „herzlicher Wunsch, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betrei-

---

[206] Man wird hier an die Stelle Rö 8, 26 f. erinnert, die von Kant in seiner (leider verschollenen) Bibel mit folgenden Unterstreichungen versehen wurde (von mir dem Luthertext von 1544 unterlegt): „DEsselbigen gleichen auch der Geist hilfft vnser schwacheit auff. Denn wir wissen *nicht* / was wir *beten* sollen / wie sichs gebürt / Sondern der Geist selbs vertrit vns auffs beste / mit *vnaussprechlichem seufftzen*. Der aber die hertzen forschet / der weis / was des *Geistes sinn* sey / Denn er vertrit die Heiligen nach dem das Gott gefellet." (Verzeichnis der Unterstreichungen bei *H. Borkowski*, Die Bibel Immanuel Kants (Veröff. n. a. d. Staats- u. Univ.bibl. zu Königsb.Pr. 4) (Königsberg Pr. 1937) hier: 28; statt „beten" steht dort „bitte", was wohl ein Druckfehler ist statt „bitten" in der mir nicht greifbaren Textfassung). In dieser Bedeutung auch der „Geist des Gebets" in dem genannten Aufsatz in den „Frühaufgel. Früchten" 1737: „Durch die Wiedergeburth und Rechtfertigung, welche unzertrennlich an einander hängen, erlangen und geniessen wir den Geist GOttes, den Geist des Gebets, daß wir eigentlich *im Nahmen JEsu* bitten können, welches die Erhörung mit sich bringet" (245 f.).

[207] Vgl. Ca 6/320 f.

[208] Vgl. Ca 6/286 f.

[209] Jo 6, 63. „Er geht vom Vater aus und ist vom Sohne gesandt" (Ak 18/600, vgl. Ca 6/294). Der eine Gott will wegen seiner dreifachen „Function" (Ak 28, 2, 2/1074, 1183) oder seiner „3 Eigenschaften" (Ak 28, 2, 2/1285) „in einer dreifachen spezifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein" (Ca 6/289), während das theoretische Bekenntnis dieser Dreiheit zum Kirchenglauben gehört und Gegenstand der Theologie ist (Ca 6/294).

[210] *Menzer* 125 (Ak 27,1/325). [211] *Menzer* 123 (Ak 27,1/323).

[212] *Menzer* 124 (Ak 27,1/324). [213] *Menzer* 125 (Ak 27,1/325).

[214] Ca 6/346; das „ohne Unterlaß" ist von Kant selbst in Anführungszeichen gesetzt, vielleicht als Zitat von 1 Th 5,17, ohne daß die Stelle jedoch genannt wird (vgl. auch Lk 18,1). *M. Luther* (Der große Katechismus) in der Einleitung zur Erklärung des Vaterunser: „ohn Unterlaß zu beten" („ad indesinenter orandum") (Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Hrsg. i. Gedenkjahr der Augsb. Konf. 1930 [Göttingen [6]1967] 667). Die „oratio continua" ist für Luther die der „creatio continua" entsprechende Verwirklichung der Geschöpflichkeit (vgl. G. Wertelius, Oratio continua, Das Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers (Studia theol. Lundensia 32) (Lund 1970) 17, 166; dort auch der Hinweis, daß Luther (in der Vorl. über 1. Mose) die „captatio benevolentiae" zur Erklärung des Lob- und Dankgebetes heranzieht (37)). *Baumgarten* Ak 27,2,1/763: Homo „1) optima quaevis appetens, 2) eorum nullum omnio positum in sua potestate, 3) sed omnia dependere a deo et 4) a bonitate ipsius fidenter exspectanda esse, ardenter, et habitualiter certus, *continuo precabitur*".

ben“ [215]. Wenn wir nun „die Gott ergebene Gesinnung in unsern Handlungen äußern“, dienen wir Gott [216]. Der „wahre Gottesdienst besteht“ somit „in den Gott geheiligten Gesinnungen, die im Leben durch Handlungen thätig sind“ [217]. Weil aber alle Handlungen dazu geeignet sind, kann ein gottesfürchtiger Mensch sein ganzes Leben zu einem „unaufhörliche(r)n Gottesdienst“ werden lassen, ohne deshalb auf „besondere Handlungen“ angewiesen zu sein: „Die Gottesfurcht und der Gottesdienst sind keine besondre Handlungen, sondern die Form aller Handlungen“ [218]. Damit sind alle unsere Handlungen von dieser „Form“ als einer „Bestimmung“ [219] in einem einheitlichen Zusammenhang einer auf das Ganze zielenden Sinnperspektive noch einmal bestimmbar, auch solche, die sich ihrer „bloße(n) *Form*“ nach „*zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*“ [220], so daß der „in An-

---

[215] Das ist nicht fiktionalistisch gemeint, sondern im Sinne von „als im Dienste Gottes geschehende“ zu verstehen (Ebd.). Vgl. die Vorarbeiten dazu Ak 23/124.

[216] Ak 27,1/325 (entspr. *Menzer* 125). Wir zitieren von hier ab nach der Moralphilos. Collins. [217] Ak 27,1/328 (*Menzer* 130).

[218] Ebd. *Bohatec* nimmt hier einen unmittelbaren Einfluß von C. *Garve* an (509), der die Hume'sche Erklärung der „ungewöhnliche(n) Anstalten“ aufgreift, ohne ihn zu nennen (Philos. Anmerkungen u. Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten, Anmerkungen zu dem Zweyten Buche [Breslau 1784] 65), und dann zu dem Resultat kommt, „daß eigentlich keine Handlung ein Gottesdienst ist, oder daß es alle gute Handlungen sind“; aber: „Gebeth, und Uebungen der Andacht, gehören mit darunter“, und: „Die wahre Religion stört die Rangordnung weder der Tugenden, noch der Pflichten. Sie bringt keine neue hervor ...“ (76). Die erste Auflage war 1783 erschienen und kam damit für Kant (Vorlesungen) zu spät. Hingegen ist *J. F. Stapfers* Einfluß nicht von der Hand zu weisen, der das „Herz“ als Grundlage des Gottesdienstes betont und die Statuten als Hilfsmittel (adminicula) nicht zu Hauptbestandteilen erhoben wissen will (Bohatec a. a. O. 511). Dann sollte aber auch *J. J. Rousseau* nicht vergessen werden, den Kant gelesen hat (*Borowski* a. a. O. 79): „Ne confondons point le cérémonial de la religion avec la religion. Le culte que Dieu demande est celui du cœur; & celui-là, quand il est sincere, est toujours uniforme“, oder: „le culte essentiel est celui du cœur. Dieu n'en rejette point l'hommage, quand il est sincere; sous quelque forme qu'il lui soit offert.“ (Émile ou De l'Éducation, Tome troisiéme [Amsterdam 1762] 124 u. 170). *Crusius* (a. a. O. 397) unterscheidet das „*vollkommene Gebet*“, bei dem „man sonst nichts anderes thut“ vom „*unvollkommene*(n)“, „welches mit Verrichtung anderer Geschäfte verknüpft wird, und dahero eine beständige Pflicht ist“. Auf eine bemerkenswerte Beziehung weist jüngst *F. Lötzsch* unter Berufung auf eine Stelle in der Ethikvorlesung (*Menzer* a. a. O. 3, entspr. Ak 27,1/244) hin, wonach „Spalding allen vorzuziehen“ sei, der in seiner Predigt „über den beständigen Gottesdienst eines Christen“ wie Lötzsch herausgefunden hat, dazu auffordert, daß „die Empfindung von Gott und von dem was wir ihm schuldig sind, herrschend sey, daß dieß die erste große *Triebfeder* und die *allgemeine Regel* unserer *Gesinnungen* und unseres Verhaltens werde“, und daß dieser Gedanke „wirklich unser Thun und Lassen leite“ (*F. Lötzsch*, Vernunft und Religion im Denkens Kants. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant [Böhlau Philosophica 2] [Köln Wien 1976] 18 u. 139. Die Abhandlung konnte als ganze leider nicht mehr berücksichtigt werden). Die „Form aller Handlungen“, also alles zum Gebet werden zu lassen, erinnert an die „gute Meinung“, die der Sache nach eine lange Tradition hinter sich hat und bis in die Väterzeit zurückreicht (vgl. die Belege dazu bei *I. Hausherr S. J.*, La Prière Perpétuelle du Chrétien, in: *ders.*, Hésychasme et Prière [OCA 176] [Roma 1966] 255–306).

[219] Ca 3/228. [220] Ca 5/31.

sehung" „der Idee von Gott" gegebenen *„Religionspflicht"*, alle unsere Pflichten *„als* (instar) göttliche(r) Gebote" zu erkennen[221], an sich sogar die Möglichkeit entsprechen würde (der Kant jedoch aus Angst, das „Verdienst" könnte die „Pflicht" verdrängen (Ca 5/167), geflissentlich ausweicht), auch nichtpflichtmäßige Handlungen in dieser Weise zu bestimmen, soweit das nicht (z. B. bei „Gunstbewerbung") als Widerspruch erscheint. Der Wunsch, dieser grundsätzlichen und umfassenden Bestimmbarkeit des Menschseins im Ganzen zu entsprechen, atmet den „Geist des Gebets", sein Vollzug ist „Gottesdienst" im eigentlichen Sinn, der „vernünftige(r) Gottesdienst", wie ihn Kant auch aus der Bibel herauslas[222]. Von hier aus wird der Maßstab zur Beurteilung formulierter Gebete gewonnen: ihr Gegenstand muß „allgemein" und darf „nicht bestimmt" sein, außer wenn sie „auf moralische Gesinnungen" gehen, um die man „categorisch und unbedingt bitten" kann. Die „bestimmte Bitte", bei der man hinzufügen muß: „wofern es Gott anständig ist" (wodurch die Bestimmung bereits aufgehoben wird), ist „unnöthig", „vorwitzig(e)", ja sogar „ungläubig(e)", obwohl sie wegen der menschlichen Schwachheit vom Evangelium erlaubt wird und in Notfällen nicht zu verdenken ist[223]. Das unerreichte Vorbild ist das „Vater-unser", das „den Geist des Gebets ganz vortrefflich" ausdrückt und den Buchstaben entbehrlich macht[224]. Für Kant steht fest, daß im privaten Bereich der Buchstabe dem erstarkenden „Geist des Gebets" schließlich hinderlich wird, weil er als Ausdruck der Anbetung vor der Unaussprechlichkeit Gottes versagt[225]. Es scheint, daß Kant damit persön-

[221] Ca 7/256.

[222] Kant hat diese Stelle in seiner Bibel unterstrichen: „ICH ERMANE EUCH / LIEBEN BRÜDER / DURCH DIE Barmherzigkeit Gottes / Das jre ewre Leibe begebet zum Opffer / das da lebendig / heilig / vnd Gott wolgefellig sey / welchs sey ewer *vernünfftiger Gottesdienst.*" (Rö 12,1; vgl. *Borkowski* a. a. O. 13). Vgl. auch die Bezugnahme auf Mt 5,24 in Ca 6/308.

[223] Ak 27,1/324 ff. (*Menzer* a. a. O. 125 ff.). Zu „bedingt" und „categorisch" vgl. *Baumgarten* Ak 27,2,1/763: „Ergo indesinenter precare preces fidentes ... in diuinamque voluntatem totaliter resignatas ... Quales semper habent hanc vel expressam vel tacitam hypothesin: si deo visum ita fuerit. Quodsi de hoc priori iam certi sumus, preces legitimae dicuntur categoricae." Kant selbst zum Vorwitz bedingter Gebete: „Ich würde selbst erschrecken, wenn mir Gott besondre Bitten gewähren sollte, denn ich könnte nicht wißen, ob ich mir nicht selbst Unglück erbeten hätte." (Ak 27,1/325). *P. Annet* verwandte das Bild von den Seeleuten, die ihren Anker auf einen Felsen geworfen haben: sie tun, als wollten sie den Felsen heranziehen, in Wirklichkeit ziehen sie sich selbst zum Felsen hin (Supernaturals esamined, zit. nach *Lechler* a. a. O. 321).

[224] Ca 6/346; vgl. auch Ak 27,1/324 f. (*Menzer* a. a. O. 124 f.).

[225] Ca 6/349: „So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im großen ... eine solche Kraft, das Gemüt nicht allein in diejenige dahin sinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende Stimmung, die man *Anbetung* nennt, zu versetzen, sondern es ist auch in Rücksicht auf seine eigene moralische Bestimmung eine so seelenerhebende Kraft, daß dagegen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters *David*, (der von allen jenen Wundern wenig wußte), wären, wie leerer Schall

liche Erfahrungen andeutet, so daß es vielleicht nicht ganz zufällig ist, wenn er im hohen Alter bei der Schilderung solcher Situationen vom Aufheben und Falten der Hände und vom Niederfallen spricht, von Zeichen also, die nichts Eingrenzendes mehr enthalten [226]. Der Überschwang der Jugend hat sich nach innen verlagert, die Lobgesänge des Herzens sind nicht mehr hörbar [227]. Das Herr-Herr-Sagen bleibt zweideutig [228]; von den beiden Brüdern im Evangelium war der Ja-Sager der „Gunstbewerber (Complimentarius)" [229], während der andere, der „Schwierigkeiten machte", sich als der gute Sohn erwies.

Durch diese sich nur philosophisch artikulierende Frömmigkeit sind freilich die christlichen Möglichkeiten keineswegs auch nur annähernd ausgeschöpft. Die Konzentration der Kritik auf das Bittgebet, das das Lob in den Dienst nimmt, mag sich aus der kirchlichen Tradition erklären, in der Kant beheimatet war [230], und vielleicht auch aus dem Umstand, daß das „Für-sich-selbst-beten" besonders gefährdet ist. Durch den inkarnatorischen Charakter des Christentums sind viele Bedenken überholt, die den äußeren Kult betreffen, der insofern nicht von der privaten Frömmigkeit abgetrennt werden darf. Trotzdem wird natürlich das Gebet „durch Jesus Christus" nicht bloß durch die nachgestellte Formel zu einem solchen, sondern es muß sich

---

verschwinden müssen, weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist." Das ist mehr als nur „wortfreier(n) Gesinnungsgeist", wie *Bohatec* a. a. O. 579 meint. Vgl. auch die frühe Stelle in der Allg. Naturgesch. (1755): „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." (Ca 1/369). Vgl. *Augustinus* (Conf. X,II,2): „Confessio itaque mea, Deus meus, in conspectu tuo tibi tacite sit, et non tacite; tacet enim strepitu, clamat affectu." Nach *Heiler* gehört das Zurücktreten der Bitte mehr dem mystischen (361), das aktivethische Element eher dem prophetischen Gebetstyp an (355, vgl. 255), so daß Kant auch hier zwischen den Fronten steht.

[226] Nach der Beobachtung einer bewunderungswürdigen Instinkthandlung einer Schwalbe: „Da stand mein Verstand stille, da war nichts dabei zu tun, als hinzufallen und anzubeten" (*Wasianski* a. a. O. 293; vgl. auch *Hasse* a. a. O. 27). Über seine Sterbestunde: „wenn ich's in dieser Nacht fühlte, daß ich sterben würde, so wollte ich meine Hände aufheben, falten und sagen: Gott sei gelobt!" (*Wasianski* a. a. O. 235; vgl. auch *Hasse* a. a. O. 19).

[227] Vgl. Ca 1/324 f.: „Die veränderlichen Scenen der Natur vermögen nicht, den Ruhestand der Glückseligkeit eines Geistes zu verrücken, der einmal zu solcher Höhe erhoben ist. Indem er diesen Zustand mit einer süßen Hoffnung schon zum voraus kostet, kann er seinen Mund in denjenigen Lobgesängen üben, davon dereinst alle Ewigkeiten erschallen sollen" (1755).

[228] Ca 6/250, 352. Vgl. Kants Betonung der Buße bei Erwähnung des „Buß- und Bettages" Ak 21/150, dazu *Hasse* a. a. O. 27; vgl. auch Ca 6/443 Anm.

[229] *Menzer* a. a. O. 135; richtiger „Complementarius" (als Rücklatinisierung) nach Collins Ak 27,1/332. Vgl. Mt 21,28 ff.

[230] Der Pietismus war offenbar stärker auf den eigenen Heiligungsgang fixiert (vgl. *A. Altenähr*, Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietr. Bonhoeffer (Std. z. Theol. d. geistl. Lebens VII) (Würzburg 1976) 145 f.

auch thematisch daraufhin ausrichten, um „in Seinem Namen" gelten zu können. Damit ist dem Anliegen Kants entsprochen, das in der Bevorzugung des „Vater unser" zum Ausdruck kommt [231]; denn ein noch so andächtiges und inbrünstiges Gebet kann trotzdem vorlaut, vermessen oder ichsüchtig sein, auch als Gemeindegebet, und es kann zum Alibi werden, wenn man sich einbildet, nun (etwa für die Hungernden) das Seine getan zu haben [232]. Die Berufung der Arbeiter der ersten Stunde ist keine Bevorzugung: sie sollen nicht um die Erhöhung ihres Lohnes nachsuchen, sondern es ist ihre Pflicht zu arbeiten, damit auch andere für weniger Leistung den gleichen Denar erhalten [233]. Eine die Nutznießermentalität allmählich überwindende Selbstentäußerung in der Christusnachfolge bis an die Grenze des „anathema esse ... pro fratribus" (Rö 9, 3) liegt in der freilich so nicht mehr wahrgenommenen letzten Konsequenz der sich gegen eine sich selbst versorgende Kirchlichkeit wendenden Kantschen Kritik religiöser Praxis, für die sich vom Standpunkt des Philosophen aus gesehen kein anderer Ausweg bot, als die uneigennützige Erfüllung der Pflicht nicht von der Beantwortung bestimmter Fragen (z. B. aus der Gnadenlehre) abhängig zu machen, die ihrem Wesen nach undurchschaubar bleiben, wodurch sich für Kant der eigentliche Unglaube verrät [234]. Der im 2. Vatikanischen Konzil erfolgte Durchbruch zur reiferen Auffassung von der Weltverantwortung der Kirche zieht notwendigerweise einen allmählichen Wandel auch der kirchlichen Gebetstexte nach sich, was sich an den sich kurzfristig ablösenden Vorschlägen für die Fürbitten besonders deutlich zeigen läßt. Vielleicht sind wir darum gegenüber früheren Rezeptionsversuchen [235] heute eher in der Lage, das Ringen Kants um ein Beten, das bei aller inneren Redlichkeit auch nach außen hin (was nicht selbstverständlich ist) alle Merkmale der Glaubwürdigkeit an sich trägt, unbefangen zu würdigen und sein Erbe zinspflichtig zu bewahren.

---

[231] Dem „Vater unser", dessen Bitten die Ergebenheit in die überindividuelle Perspektive des Willens Gottes und des Kommens seines Reiches zum Ausdruck bringen, könnte man als Ergänzung für den Individualbereich das „Suscipe" des hl. Ignatius gegenüberstellen: beides sind Normgebete, die nicht Übereinstimmung, aber Kompatibilität aller übrigen Gebete verlangen.

[232] Unsere Bitte richtet sich ja an den, der nicht nur die Nöte der Menschen besser kennt als wir, sondern uns auch beauftragt hat, seine Güte und Menschenfreundlichkeit hier und jetzt durch unsere Tat sichtbar zu machen. Vgl. Ca 6/345 f., Ak 27,1/323.

[233] Mt 20, 1–16; schon das Buch Jona gehört in diesen Zusammenhang.

[234] Vgl. Ca 6/321 f.

[235] Zu nennen wären zu unserer Thematik z. B. die Mainzer Kantianer *F. A. Blau* und *A. J. Dorsch* mit ihrer anonym veröffentlichten Schrift: Beiträge zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes in der kath. Kirche, Bd. I,1 (Frankfurt 1789), vor allem aber *Vitus Anton Winter*, dessen Reformvorstellungen unangefochten eine Fülle Kantscher Motive enthielten (vgl. dazu *J. Steiner*, Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters [FrbThSt 100] [Frb.Bs.Wn. 1976]).

Hegels Trinitätslehre

Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption*

Von Ludger Oeing-Hanhoff

I.

Als Philosophiehistoriker sieht man sich oft mit der christlichen Trinitätslehre konfrontiert. Das beginnt schon bei Philon von Alexandrien, der den Logos nicht nur „Ebenbild" und „Abglanz Gottes", sondern auch seinen „erstgeborenen Sohn" nennt. Nachdem aber, wie das J. Prévert hinreichend anstößig für fromme Ohren formuliert hat, das Geschäft der göttlichen Idee des Guten von der christlichen Firma „Vater, Sohn & Hl. Geist" endgültig übernommen war, und nachdem Augustinus – zugleich mit der philosophischen Entdeckung menschlicher Subjektivität – die innergöttlichen für diese neue Firma konstitutiven Beziehungen erstmals dem philosophischen Verstehen offenzulegen sich bemüht hatte, war die Ausarbeitung der Trinitätslehre nach dem Urteil H.-G. Gadamers „die wohl wichtigste Aufgabe, die dem Denken des christlichen Mittelalters gestellt war" [1]. Wie sehr die bewußte Ausklammerung der Trinitätslehre Descartes' Neubegründung der Philosophie bestimmt hat, wird im folgenden noch zu skizzieren sein. Einen vorerst letzten Höhepunkt der trinitarischen Spekulationen bilden dann die Systeme Hegels und des späteren Schelling.

Aber die christliche Trinitätslehre begegnet dem Philosophiehistoriker auch wiederum in unserem Jahrhundert. Ich verweise auf Teilhard de Chardins Lehre von der „Trinitisation" der absoluten Einheit, die sich „spalte" und wiederum „einige" [2]. Das klingt und ist hegelisch, während Teilhards Lehre von einer zur eschatologischen „Plérômisation" führenden „Theogenese" der These Hegels von der geschichtlich schon vollendeten Versöhnung widerspricht. Einschlägig trinitarisch, weil so geschichtlich begründet und für das Verständnis der Trinität fundamental, ist schließlich das, was H.-G. Gadamer als „diese erste und diese letzte Einsicht" hermeneutischer Ontologie herausgestellt hat, daß nämlich „Sein Sichdarstellen" (vor allem im Wort) ist [3].

* Überarbeiteter Text eines am 12. 7. 1976 an der Evgl. Theol. Fakultät der Universität München gehaltenen Vortrags. Das Thema wurde von Herrn Prof. Dr. W. Pannenberg D. D. erbeten, dem ich dafür herzlich danke.

[1] *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode (²1965) 376.

[2] Vgl. dazu *Thomas Broch*, Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin (Diss. Tübingen 1975), bes. 429 ff.

[3] *Gadamer* a. a. O. 459.

Wenn Gott als das selbständige, vollkommene Sein gedacht wird, muß er sich demnach also auch darstellen, zwar nicht in vielen Wörtern unserer Sprache, sondern in seinem einen göttlichen Wort, dem Logos. Bisher hat gegenwärtige Theologie diesen Gedanken Gadamers nicht aufgenommen und trinitarisch appliziert, wie es seit Augustinus immer wieder, eindrucksvoll ja auch von Melanchthon in den Loci von 1559, geschehen ist. Sollte man in diesem Gedanken immer noch ein „somnium stultae rationis et philosophiae" ohne Schriftgrund, einen Traum der törichten Vernunft und Philosophie, sehen [4]?

Diese Hinweise zeigen, daß man der Philosophiehistorie die Aufgabe zuerkennen muß, historisch auch über die christliche Trinitätslehre zu handeln. Es würde also an mir, nicht an der Kompetenz meines Faches liegen, käme das Wesentliche der Hegelschen Trinitätslehre nicht zur Sprache. Aber es geht mir im folgenden nicht lediglich um Historisches, sondern ich möchte philosophisch und aus Gründen, für die ich einzustehen habe, für die kritische Rezeption der Hegelschen Trinitätslehre plädieren. Solches Überschreiten der Grenzen bloßer Historie ist dann freilich naheliegend, wenn man Philosophiehistorie um der Philosophie willen betreibt. Es heißt nämlich nichts anderes als die Wahrheitschancen wahrzunehmen suchen, die uns die Geschichte des philosophischen Gedankens darbietet. Eine erste kritische Frage an vorliegende Trinitätsspekulationen ist dabei fast selbstverständlich und auf dem Boden der Historie selbst zu beantworten: ob nämlich wirklich der christliche Trinitätsglaube, wie er im „Credo" und in den Bekenntnisschriften formuliert ist, gedacht und expliziert wird oder ob die kirchliche Lehre modifiziert wird und welche Motive und Konsequenzen das dann hat. Ist Hegels Trinitätslehre, wie er – mitunter geradezu emphatisch – erklärt, wie aber schon zu seiner Zeit bestritten wurde, wirklich orthodox?

Aber eine mit dem Anspruch auf Vernünftigkeit auftretende Trinitätslehre ist zweitens auch auf ihren nachvollziehbaren Wahrheitsgehalt hin zu befragen. „Läßt man es nämlich bei der Kenntnis dessen, was überliefert ist" – so schreibt ja auch Hegel [5] – „dann überliefert man auch sich selber, verzichtet auf das, wodurch der Mensch Mensch ist, auf das Denken". Was aber soll kritisches Denken, das eine vorliegende philosophische Trinitätslehre zu „hinterfragen" sich anschickt, mit ihr machen? Soll man sie gleich als Hirngespinst abtun oder muß man sie als vielleicht doch berechtigte Theorie ernst nehmen? Ein befreundeter Kollege hat eine solche Alternative vor einiger Zeit, als er eine Habilitationsschrift über Schelling zu beurteilen

[4] Vgl. *C. H. Ratschow*, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung II (1966) 90; *Luthardt-Jelke*, Kompendium der Dogmatik ([15]1948) 439.

[5] Einleitung in die Geschichte der Philos. (hg. Hoffmeister) ([3]1959) 133 (im folgenden Einl. Gesch. Phil. zitiert).

hatte, in seinem Gutachten so ausgedrückt: er habe bei der Lektüre geschwankt, ob er die trinitarische Spekulation Schellings als Vorform der Gruppendynamik, vielleicht auch als Blochschen Vorschein auf eine vollkommene, drittelparitätisch organisierte Gesprächsgemeinschaft zu entziffern oder sie als Vorschule der visio beatifica anzusehen habe, gewissermaßen als den Baedeker fürs Jenseits, der über das Absolute auch schon im Detail seiner relationalen Struktur informiert.

II.

Zwar wird eine solche Alternative vermutlich auch der Schellingschen Problemführung nicht gerecht, aber die mit ihr gestellte Frage nach dem berühmten „Sitz im Leben" der Trinitätslehre ist unumgänglich; für Hegel ist ihr „Sitz im Leben" aber offenkundig nicht eine Vorschule jenseitiger Gottesschau, sondern nach seiner Überzeugung ist die Offenbarung und die Offenbarkeit des trinitarischen Lebens Gottes die entscheidende Möglichkeitsbedingung gegenwärtiger, voller menschlicher Freiheit. Denn Freiheit schließt nach Hegel die „Wiedergeburt" im göttlichen Heiligen Geist ein[6], weil es Freiheit nur in Gott, nicht in der Natur und unter Naturbestimmungen, aber auch nicht unter einem solchen allmächtigen Schöpfergott geben kann, der über seine Geschöpfe wie über Tongeschirr oder Knechte verfügt. Deshalb hat „das Christentum durch die Offenbarung der Dreieinigkeit im Unterschied zur jüdischen Religion ... die wahrhafte Befreiung gebracht"[7]. Daher ist dies, daß Gott „als der Dreieinige gewußt wird ..., die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht"[8], die ja die Geschichte des Bewußtseins der Freiheit ist.

In solcher Weise ist nach Hegel unsere Freiheit der Bereich, in dem allein auch seine Trinitätslehre denkend nachzuvollziehen und allenfalls in ihrer Rationalität zu kritisieren ist. Indem man vom Faktum und den Möglichkeitsbedingungen der Freiheit redet, hat man aber offensichtlich schon den festen Boden positiver oder formaler Wissenschaft (auch der Historie) verlassen und sich, um mit Hegel zu reden, ins „spekulative Wasser"[9] der Metaphysik begeben. Dagegen sträubt sich zwar ein heute verbreitetes Vorurteil, demgemäß man erst durch logische, sprachanalytische und wissenschaftstheoretische Übungen erproben soll, ob man sich vielleicht doch in dieses spekulative Wasser hineintrauen könne. Gegen solches antimetaphysische Vorurteil ist aber nicht nur mit Hegel zu sagen, daß es „ungereimt" ist, schwim-

[6] Berliner Schriften (hg. Hoffmeister) (1956) 61, 74.
[7] Vorlesungen über die Philos. der Religion (hg. G. Lasson) (1966) II, 1, 91 (im folgenden Phil. Rel. abgekürzt).
[8] Vorl. über die Philos. der Weltgeschichte (hg. Lasson) III, 722 (im folgenden Weltgesch. zitiert).
[9] Vorl. über die Gesch. der Philos. WW (hg. Glockner, 17, 217).

men lernen zu wollen, ohne sich ins Wasser zu wagen [10], sondern man sollte auch sehen, daß man mit diesem positivistischen Vorurteil die zentralen Lebensfragen, die uns immer gestellt sind, den Weltanschauungen, Ideologien und religiösen Vorstellungen überläßt, ohne auch nur zu versuchen, hier die der Philosophie eigene kritische Rationalität zur Geltung zu bringen. Der Einwand gegen Metaphysik und gegen philosophische Spekulation, man verlasse mit ihr den Boden exakter Wissenschaftlichkeit und „schwimme", ist also durchaus berechtigt; nur kommt es gerade darauf an, Freischwimmer zu werden, statt sich von den Wellen der Ideologien treiben zu lassen und darin unterzugehen. Um Hegels These zu verdeutlichen, Freiheit sei angemessen nur spekulativ und letztlich eben nur im Rahmen der christlichen Offenbarung des trinitarischen Lebens Gottes zu verstehen, muß ich also die nicht empirisch zu verifizierende Tatsache unserer Freiheit voraussetzen. Ich denke freilich, daß das jeder tut und tun kann, der etwa fähig ist, Schuld auf sich zu nehmen, sich also nicht vor sich und vor anderen mit Hinweis auf diese oder jene Gründe zu ent-schuldigen, sondern für sein Tun und Lassen die Verantwortung zu übernehmen. Solche Gewißheit von der freien Selbstbestimmung unseres Urteilens und dem ihm folgenden Handeln kann Philosophie mit Recht voraussetzen, aber das Philosophieren hat sie auch geschichtlich in nicht geringem Maße vermittelt und kann sie auch jetzt noch vermitteln. Denn Philosophieren läßt – und eben darin liegt seine humane Bedeutung und die Befriedigung, die es gewährt – die Freiheit erfahren, vorgegebene Überzeugungen und Weltanschauungen kritisch zu überprüfen, ihnen zuzustimmen, sie abzulehnen oder sich hinsichtlich dieser oder jener These des Urteils zu enthalten und sich so ein eigenes Urteil zu bilden.

Das schließt mit der Bindung allein an die Wahrheit – sonst urteilte man ja blind und willkürlich – das Bewußtsein der Freiheit von Naturbestimmungen und Naturgesetzen ein: das freie Urteil ist ja nicht durch den naturgesetzlich ablaufenden Prozeß in den 80 Milliarden Ganglienzellen der Großhirnrinde determiniert. Indem man sich frei denkt – und um frei zu werden, muß man sich halt frei denken wie man sich im Wasser vor der Furcht des Untergehens freischwimmen muß –, indem man also Freiheit denkend sich frei und als freie Person denkt, hat man sich aber über das Reich der Natur erhoben und weiß sich zuhause im geistigen, intelligiblen Reich der Freiheit. Mit dem Bewußtsein erlangter Freiheit ist der Bereich der naturhaft-empirischen Wirklichkeit transzendiert, eine meta-physische Realität erreicht, und so ist das Freiheitsbewußtsein ein legitimer Ansatz spekulativer Philosophie. Daß der Mensch in seiner Selbstbestimmungs-

[10] Enzyklopädie der philos. Wissenschaften (hg. F. Nicolin u. O. Pöggeler) (1959) 43 (im folgenden Enz. abgekürzt).

macht ein nicht unter Naturgesetzen stehendes, also materielles Wesen ist – was er in seiner Leiblichkeit ja auch ist –, sondern Geist und Vernunftwesen, das hat die Metaphysik zwar immer betont. Hegels besonderer und weithin neuer Beitrag zum Verständnis unserer Freiheit scheint mir aber vor allem im folgenden zu liegen:

Erstens hat Hegel die wesentlich *geschichtliche Vermittlung* wirklicher Freiheit herausgestellt. Wir sind ja zunächst nur an sich Geist, wie Hegel das nennt, frei also, frei zu werden. Um wirklich frei zu werden, muß man nicht nur in die Sprachgemeinschaft aufgenommen werden, also angesprochen worden sein, ohne schon antworten zu können, um das Sprechen und Antworten zu lernen. Das ist eine unverzichtbare Bedingung dafür, sich frei denken zu können. Die berühmten Wolfskinder in Indien blieben nur der Möglichkeit nach frei, waren es aber nicht wirklich. Um im Unterschied zum noch naturhaften Dasein als unzurechnungsfähiges Kind ein wirklich freies, sittliches Wesen und Verantwortung tragende Person zu werden, um sich auch selbst ins sittliche und rechtliche Reich der Freiheit zu erheben, muß man aber schon vorgängig zur eigenen Freiheitsentscheidung als frei, als selbstverantwortliche Person, interpersonal anerkannt worden sein. Ein Kind, das nicht in dieser Weise freigegeben und mit Gewährung eines eigenen Freiheitsraumes zur eigenen Entscheidung ermächtigt wird, dem vielmehr sein Handeln autoritär und wie in einer Dressur äußerlich durch Lohn und Strafe auferlegt würde, käme solange nicht zur Mündigkeit und Verantwortungsfähigkeit. Erreichte Freiheit aber ist wesentlich interpersonal und geschichtlich vermittelt, ist also der Herkunftsgeschichte verdankte Freiheit.

Zweitens hat Hegel zugleich die *institutionelle* Bedingtheit wirklicher, konkreter Freiheit aufgewiesen. Wie Sprechen eine geschichtlich vorgegebene Sprache voraussetzt – die Sprachen sind ja die grundlegenden Institutionen menschlichen Lebens –, so müssen der grundlegenden sittlichen Entscheidung, in der man erstmals die interpersonal zugetraute Verantwortung und das eigene Person-Sein übernimmt, *vernünftige* soziale Handlungsnormen vorgegeben sein, welche die gegenseitige Anerkennung ermöglichen und vermitteln und ein freies Zusammenleben garantieren. Wären die vom einzelnen vorgefundenen sozialen Verhaltensregeln nur unvernünftige Tabus, denen gegenüber der einzelne nichts gilt und in denen seine Freiheit nicht anerkannt wird, so gäbe es ohne solche, wie Hegel sich ausdrückt, „objektive Freiheit" vernünftiger, sittlicher und rechtlicher Normen auch nicht die Möglichkeit, zu konkreter Freiheit zu gelangen [11]. Da-

[11] Vgl. Enz. 416, 422; Rechtsphilos. VII, 329 und zur hier nur skizzierten Freiheitslehre Hegels insgesamt: *L. Oeing-Hanhoff*, Konkrete Freiheit, Grundzüge der Philos. Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung: StZ 187 (1971), 372–390.

her ist wirkliche Freiheit in der Unterscheidung von Willkür grundlegend, vor aller eigenen Bemühung um ihre Vermehrung, verdankte Freiheit [12].

Schon von hier aus mag verständlich sein, daß Hegel die in unserer Geschichte erreichte sittliche, rechtliche und politische Freiheit letztlich auf das Christentum zurückführen zu müssen glaubt, weil erst „durch das Christentum das Wissen in die Welt gekommen ist", daß „das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes ist", und zwar „unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usw.", ... daß also „der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist" [13]. Bekanntlich ist nach Hegel der aus der Reformation und dem Prinzip der Französischen Revolution hervorgegangene moderne Rechtsstaat die geschichtliche Institution, die unsere politische, rechtliche und sittliche Freiheit ermöglicht und prägt. Denkt man sich im Sinn der Hobbesschen Hypothese einen schlechthin vorstaatlichen „Naturstand" mit dem dann unausweichlichen Kampf aller gegen alle, so kann man schon dessen inne werden, daß es ohne staatliche Rechtsordnung auch keinen Raum für Sittlichkeit gäbe. Andererseits ermöglicht der freiheitliche Staat aber nicht nur Sittlichkeit, sondern er setzt sie auch zu seinem Bestand voraus. Die Freiheit ermöglichenden und garantierenden staatlichen Gesetze herrschen ja nicht naturhaft wie Naturgesetze in der Natur, vielmehr müssen „die Bürger sie herrschen machen" [14], indem sie diese frei – nicht unter Polizeidruck – befolgen, d. h. aufgrund ihrer sittlichen Bildung sie als gerecht und notwendig anerkennen. Auch dieses staatstragende Ethos der Anerkennung der Freiheitsrechte aller ist Frucht des Christentums, das sich so als „die Religion der Freiheit" [15] zeigt. Derart ist unsere geschichtlich vermittelte politische, rechtliche und sittliche Freiheit Frucht der Erlösung durch Christus, der uns „zur Freiheit befreit hat" (Gal 5, 1), Frucht einer Erlösung aus Unfreiheit, die ja nicht „Erlösung *von* der Geschichte" ist – das wäre sie bei allgemeiner Erfüllung der Naherwartung gewesen –, sondern „Erlösung *der* Geschichte" [16], in welcher das Prinzip Freiheit zu verwirklichen ist.

Wenn wir so durch unseren Staat und durch das ihn tragende Ethos wesentlich und tiefgreifend durch unsere christliche Herkunftsgeschichte bestimmt sind, ist die Frage nach dem Wahrheitsanspruch

---

[12] Vgl. *W. Pannenberg*, Gottesgedanke und menschliche Freiheit (1972) 45, wo gleichfalls der Charakter der Freiheit als „Geschenk" dargelegt wird.
[13] Einl. Gesch. Phil. 63 und Enz. 388.
[14] Phil. Rel. I, 1, 310.
[15] Ebd. II, 2, 35; Rechtsphil. VII 364.
[16] Vgl. *M. Seckler*, Das Heil in der Geschichte (1964) 259.

der christlichen Verkündigung gerade um der Freiheit willen unverzichtbar. Denn wer seine christliche Herkunftsgeschichte mit ihrem Anspruch, die Wahrheit über Gott, Welt und Mensch und über unsere Freiheitsgeschichte zu sagen, nur aus Gewohnheit oder Bequemlichkeit willkürlich bejaht oder ablehnt, steht unfrei in der ihn bestimmenden Geschichte. Nur die Wahrheit und die Bindung an sie macht ja frei. Zwar haben nach Hegel [17] das Christentum selber durch seine Entgötterung der Welt und dann die Ausbildung der empirischen Wissenschaften den neuzeitlichen Atheismus möglich gemacht, aber wie es angesichts des Bewußtseins der Freiheit Bewußtlosigkeit ist, das Wirkliche – die wesentlich geistige Freiheit ist aber das höchste Wirken – insgesamt für nur materiell zu halten, indem man Freiheit zu einem Epiphänomen der Materie erklärt, so ist es, wie Hegel lehrt, „Bewußtlosigkeit", die Offenbarkeit des Unendlichen im Denken und seine Existenz zu bestreiten. Schon die Rede vom Endlichen oder Beschränkten enthält ja „den Beweis von der Wirklichkeit und Gegenwart des Unendlichen"; denn „als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, indem man zugleich darüber hinaus ist" [18]. So kommt es also sozusagen *nur* darauf an, Wesen und Leben des wahrhaft Unendlichen und Absoluten zu erkennen. Diese Aufgabe stellte sich Hegel in seiner Zeit gegenüber der rationalistischen Fixierung des Unendlichen nur in ein Jenseits, gleichermaßen gegenüber dem spinozistischen Verständnis eines alles Besondere verschwinden lassenden, gegensatzlosen Unendlichen, nicht zuletzt aber auch angesichts der Bestreitung menschlicher Freiheit im Christentum selber, sofern wegen der Sünde oder der Allmacht Gottes freie menschliche Eigenmacht negiert wird. In seinen Frühschriften hat Hegel das als Rejudaisierung des Christentums und als Zerstörung des wahren Gottesbegriffes kritisiert, da man so Gott ein Nicht-Respektieren der Freiheit zutraut und ihm damit Moralität und Heiligkeit abspricht [19].

Bis heute ist uns ja diese Alternative geläufig: Entweder es gibt Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit, dann kann es solcher Allmacht gegenüber keine menschliche Eigenmacht und Selbstbestimmung geben, oder es gibt – und das ist ein erfahrbares Faktum – menschliche Freiheit, dann kann es den in seiner allmächtigen Vorsehung die Welt absolut und absolutistisch regierenden Gott nicht geben.

---

[17] Vgl. *W. Kern*, Atheismus – Christentum – Emanzipierte Gesellschaft. Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels: ZKTh 91 (1969), 289-321.

[18] Heidelberger Enz. VI, 46 f.

[19] Hegels theol. Jugendschriften (hg. H. Nohl) 65 (im folgenden Nohl abgekürzt); vgl. dazu *L. Oeing-Hanhoff*, Hegels Religionskritik. Über die geschichtlichen Bedingungen ihres Wandels, in: Denken im Schatten des Nihilismus (hg. A. Schwan) (1975) 196–211.

Hegel sieht das Verkehrte an dieser Alternative in der absoluten Trennung des Unendlichen von der endlichen Wirklichkeit; die Auflösung dieser „Antinomie" liegt nach ihm aber gerade in der christlichen Offenbarung, insofern sie die Einheit von Gott und Mensch zum zentralen Inhalt hat und damit jenen abstrakten Gegensatz überwindet. „Der Kultus", in dem sich das Subjekt „das Bewußtsein der Einheit mit Gott gibt" [20] ist – so schreibt Hegel [21] – „die Auflösung" eben dieses „Konfliktes für jedes Selbstbewußtsein". Gott wird also in seiner wahren Unendlichkeit, die das Endliche nicht ausschließt, sondern gerade einschließt, nur dann erfaßt und zureichend gedacht, wenn seine in Christus geoffenbarte Selbstunterscheidung von sich, seine Entäußerung in das Andere seiner und sein Bei-sich-Bleiben in diesem Anderen erkannt und anerkannt werden. Wahre Unendlichkeit, die so Endlichkeit und Geschichtlichkeit einschließt, ist daher die Einheit ihrer selbst und ihres Anderen. Nur so, also in dem Endliches von sich nicht ausschließenden Gott, nicht in der Natur oder gegenüber einem abstrakt gedachten, sich nicht entäußernden allmächtigen Gott, ist menschliche Freiheit möglich. Hegel faßt das Verhältnis von Gott und freiem endlichen Geist einmal folgendermaßen zusammen [22]:

„Der Geist stellt sich als sein Anderes sich gegenüber und ist aus diesem Unterschiede Rückkehr in sich selbst. Das Andere in der reinen Idee aufgefaßt ist der Sohn Gottes" (in der immanenten Trinität), „aber dies Andere in seiner Besonderung ist die Welt, die Natur und der endliche Geist: der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt. So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten, und dies Enthaltensein kann so ausgedrückt werden, daß die Einheit des Menschen und Gottes in der christlichen Religion gesetzt sei. Diese Einheit darf nicht flach aufgefaßt werden, als ob Gott nur Mensch und der Mensch ebenso Gott sei, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt".

Diese Aufhebung der Natürlichkeit und Endlichkeit ist das schon dargelegte Sich-frei-Denken der Freiheit und ihr Sich-Hineinstellen ins Reich der Freiheit, indem die Freiheit die sie vermittelnden und verwirklichenden sittlichen und rechtlichen Normen will, indem also „die Freiheit die Freiheit will" [23]. Im derart „freien Willen hat das wahrhaft Unendliche Wirlichkeit und Gegenwart" [24]. So ist die Aufhebung der endlichen Natürlichkeit Erhebung zum nicht mehr natürlichen, sondern geistigen und göttlichen Leben im Reich der Freiheit, also zugleich die Wiedergeburt im Hl. Geist [25]. Hegels Theorie der

[20] Jenaer Realphilos. (hg. Hoffmeister) (1967) 269; vgl. Phil. Rel. I, 1, 69.
[21] Phil. Rel. II, 2, 212 f.
[22] Weltgesch. III, 734.
[23] Rechtsphil. VII, 73.
[24] Ebd. 72.
[25] Vgl. oben Anm. 6; ferner z. B. Phil. Rel. II, 2, 207.

Freiheit bestätigt demnach die Wahrheit des Bibelwortes: „Wo der Geist des Herrn, da Freiheit" (2 Kor 3, 17) und zeigt zugleich die Konvertibilität dieses Satzes auf: Wo Freiheit (statt bloßer Willkür), da der Geist des Herrn.

III.

Gegenüber der damit vom Problem unserer Freiheit her entwickelten und vorläufig skizzierten Trinitätslehre Hegels wurden und werden von seiten der Theologie vor allem zwei Einwände erhoben: Erstens sei Gott und besonders sein trinitarisches Leben der Vernunft unzugänglich, die Trinität sei das größte Glaubensgeheimnis schlechthin, das verstehen zu wollen Hybris sei. Zweitens wird anläßlich etwa folgender Erklärung Hegels, es gehöre zum Sein und Wesen Gottes, Schöpfer zu sein, Gott sei also nicht aufgrund eines wahlfrei gefaßten Entschlusses Schöpfer [26], die Freiheit Gottes in der Erschaffung der Welt gegen Hegel eingeklagt. Dieser Einwand ist zentral. Nach W. Pannenberg „dürfte er wohl überhaupt allen anderen theologischen Vorwürfen gegen Hegels Philosophie zugrundeliegen" [27]. Demgemäß soll vor allem diese Frage erörtert werden.

Zum ersten Einwand, das trinitarische Leben Gottes sei der Vernunft unzugänglich, kann man darauf hinweisen, daß Hegel sich mit seinem Bemühen um vernünftiges Verstehen der Trinität in guter theologischer Gesellschaft befindet: Augustinus hat „De Trinitate" ja ausdrücklich auch für nichtgläubige Philosophen geschrieben, die Scholastik gab seit Anselm von Canterbury „notwendige Beweisgründe" (rationes necessariae) in ihrer Trinitätslehre an, Thomas von Aquin hielt wenigstens den Hervorgang des wesensgleichen göttlichen Wortes für notwendig und einsichtig [28] und bejaht im übrigen ausdrücklich zwar nicht demonstrative Beweise im Sinne der aristotelischen „Zweiten Analytiken", wohl aber „probable" Argumente für Gottes Trinität [29]. Nicolaus von Kues hat dann am Ende der Scholastik wiederum erklärt: „Trinitas negari nequit" [30].

Waren alle diese hervorragenden Theologen hybrid? Vermutlich verstanden sie Demut anders, etwa so, wie S. Weil es ganz im Sinne Hegels formuliert hat: „Demut bedeutet sich zu weigern, außerhalb Gottes zu existieren" [31]. Kann man sich als Christ verstehen, sich also durch Christus von Gott an Kindes Statt angenommen wissen, im

---

[26] Phil. Rel. II, 2, 74.

[27] *Pannenberg*, a. a. O. 104.

[28] Thomas von Aquin Pot. 10, 1, 6; 9, 5; S. Theol. I, 27, 1; vgl. zum Problem: *L. Oeing-Hanhoff*, Thomas von Aquin und die gegenwärtige kath. Theologie, in: Thomas von Aquino (hg. W. P. Eckert) (1974) 276 f.

[29] Thomas, S. Theol. I, 32, 1, 2.

[30] Nikolaus von Kues, De pace fidei, IX.

[31] S. Weil, zit. nach Davy, Die geistige Erfahrung der S. Weil: ZPhF 8 (1954), 127.

geschenkten Hl. Geist, in dem Gott als „Vater" angerufen wird, frei zu leben hoffen, ohne die trinitarische Differenz Gottes zu denken? Mir ist es stets unverständlich geblieben, wie man an die Trinität soll glauben können – und glauben heißt nach Augustinus neben dem Vertrauen auf Gott ja auch „cum assensione cogitare", d. h. „mit Zustimmung denken", wenn andererseits, wie behauptet wird, diese Grundwahrheit des christlichen Glaubens doch nicht in ihrer Wahrheit gedacht werden könne oder dürfe. Unverstandene Sätze nachzuplappern sollte man doch den Papageien überlassen. Noch ärger ist die Zumutung, das Trinitätsdogma als Glaubenswahrheit anzunehmen, obwohl es für die Vernunft „absurd und unmöglich" sei [32]. Wenn Wahrheit stets Sache nicht nur des Wissens ist, sondern auch des Gewissens, besagt das doch die Zumutung, mit dem Bekenntnis zum christlichen Glauben gegen das Gewissen zu handeln. Das aber ist unmenschlich, also widergöttlich. Man müßte ferner die bei der theologischen Behauptung der Undenkbarkeit oder Unerkennbarkeit der Trinität meistens vorausgesetzte scholastische Unterscheidung von „natürlichem" Wissen (es handelt sich aber sicher um geschichtlich vermitteltes Wissen) und „übernatürlichem" Glauben kritisch hinterfragen [33], aber mir erscheint ein von Hegel selber genannter Aspekt des Problems als noch wichtiger: Ist es eigentlich christlich und human, eine biblische und kirchliche Lehre anzunehmen und für wahr zu halten, weil an dieser Annahme das Heil hänge, weil sie nicht zu akzeptieren – so hat auch die altprotestantische Dogmatik hinsichtlich der Trinitätslehre erklärt [34] – Verdammung nach sich ziehe? Kann man überhaupt etwas aus einem anderen Grunde legitim für wahr halten, als weil man es eben für wahr hält? Das als wahr Erkannte auch anzuerkennen, gehört zum autonomen Gesetz unserer Freiheit. „Die Fähigkeit aber zu einem solchen positiven Glauben" – so schreibt Hegel angesichts der von der Kirche heteronom auferlegten Wahrheiten [35] – „setzt notwendig Verlust der Freiheit der Vernunft ... voraus".

IV.

Der wichtigere theologische Einwand, Hegel wahre nicht die Freiheit Gottes in der Erschaffung der Welt, nennt ein Grundproblem der neuzeitlichen philosophischen Theologie. Es ist schon bei Descartes virulent, nach dem Gottes Erschaffen zwar von nichts Außergöttlichem abhängig, aber doch auch notwendig ist, was ein Motiv für Spinozas Pantheismus bildet. Seit Spinoza, der es ablehnt, Gott Person zu nen-

[32] Vgl. zu dieser These Quenstedts *J. Baur*, Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium (1962) 79.

[33] Vgl. *W. Pannenberg*, Grundfragen systematischer Theologie (²1971), 245.

[34] Vgl. *Ratschow*, a. a. O. 84: „... schon das Ignorieren, das unausgedrückte Zur-Seite-Stellen, ist nur unter Verlust des Heils möglich." [35] Nohl 234.

nen [36], verknüpft sich damit auch das Problem der Personalität Gottes. Soll man philosophisch Gott als Person, als *eine* Person bestimmen können, während er doch als dreipersönlich geglaubt wird? Und könnte Gott überhaupt *eine* Person sein, wenn, wie es der moderne Personbegriff besagt, es ohne ein Du kein Ich gibt? Wie diese Alternative in der neuzeitlichen Philosophie mit der Frage nach Gottes Freiheit bei der Erschaffung der Welt verknüpft ist, soll im Ausgang von der Problemführung Descartes' in Grundzügen dargelegt werden.

Descartes hat sich zwar nicht zu der Frage geäußert, ob Gott philosophisch als „Person" verstanden werden könne; aber das Problem der Freiheit Gottes bildet einen Hauptpunkt seiner Philosophie, wobei Descartes sich freilich weigerte, auf die nach ihm rein theologische Frage der Trinität einzugehen. Und das hatte weitreichende Konsequenzen. Bekanntlich war Descartes überzeugt, in seiner Metaphysik durch das Aufdecken unserer ersten und grundlegendsten Erkenntnis eine eingeborene Gotteserkenntnis aufzeigen zu können. Denn – darauf läuft eine genauere Interpretation des Schlusses der Dritten Meditation und der Fünften Meditation hinaus [37] – die unbezweifelbare Selbsterkenntnis des Bewußtseins ist noch nicht die erste Erkenntnis, da das Bewußtsein sich nicht nur als bewußtes Sein, sondern als begrenztes, unvollkommenes Sein erkennt. Wie aber Blindheit nur im Blick aufs Sehenkönnen, Unvollkommenes als solches nur im Blick auf das Vollkommene erkannt und artikuliert werden kann, so impliziert auch die Erkenntnis des unvollkommenen Seins das Wissen vom göttlichen unendlichen Sein, das sich im Spiegel des endlichen bewußten Seins zeigt und mit den Augen des Geistes zu sehen ist. Was aber derart vom göttlichen Sein erkannt wird, ist seine Unbegreiflichkeit und seine absolute Einfachheit. Natürlich muß Gott als Fülle aller Vollkommenheiten auch Erkennen und Wollen sein, aber das können in der göttlichen Einfachheit keine verschiedenen Akte sein. Sie sind sein Wesen, sein Sein selber und können auch untereinander nicht verschieden sein, nicht einmal gedanklich unterschieden werden, „ne quidem ratione", wie Descartes einschärft [38].

Dann aber will Gott etwas nur, sofern er es zugleich erkennt, und umgekehrt erkennt er etwas nur, sofern er es zugleich will, es kann also keine von seinem Willen unabhängigen ewigen Wahrheiten über mögliche Welten, keine Ideen im göttlichen Geist geben. Diese traditionelle Annahme, die Descartes durch seine Lehre von der Erschaffung der ewigen Wahrheiten ersetzt, ist nach ihm Resultat der anthropomorphistischen Vorstellung, Gott erkenne zunächst etwas und

[36] Spinoza, Cog. Met VIII (WW hg. Gebhardt) 1, 264.
[37] Vgl. *L. Oeing-Hanhoff*, Der Mensch in der Philosophie Descartes', in: Die Frage nach dem Menschen (hg. H. Rombach) (1966) 375–409.
[38] Descartes, WW (hg. Adam-Tannery) I, 153.

mache es dann zum Gegenstand seines Wollens. Auf die Frage, ob damit nicht auch die Lehre von der Produktion des Verbum in Gott unmöglich werde, hat Descartes geantwortet, in theologische Fragen mische er sich nicht ein [39]. Er brauchte auch einen Widerspruch seiner philosophischen Gotteslehre zum Trinitätsglauben nicht zu fürchten, denn er hatte ja von Suárez gelernt, die Trinität könne ohne Offenbarung nicht als möglich gedacht werden, könne also gar nicht in das Blickfeld der Philosophie treten.

Wenn es aber keinerlei Differenz zwischen Erkennen und Wollen in Gott gibt, dann ist das Schaffen einer Welt auch nicht durch eine vorgängige Erkenntnis verschiedener dem Wollen vorgegebener Möglichkeiten vermittelt, ist also nicht wahlfrei, keine Auswahl aus zuvor erkannten Möglichkeiten. Descartes war so konsequent, genau das auch ausdrücklich zu lehren [40]. Das aber ist eine im Wortsinn fatale Konsequenz. Zwar schließt sittlicher, auf die Freiheit anderer gerichteter Freiheitsvollzug Notwendigkeit nicht aus, wie auch ein vollkommen Liebender eben lieben muß, aber die Freiheit, Sachen herzustellen oder über sie zu verfügen, schließt notwendig Wahl und Willkür ein. Sonst handelte es sich eben um ein naturnotwendiges Produzieren. Wäre Gottes Freiheit in der Erschaffung der Welt keine Wahlfreiheit, wäre seine Freiheit gegenüber Sachen geringer als die entsprechende menschliche Freiheit. Das kann nicht sein.

Ist Gott aber in der Erschaffung der Welt wahlfrei, muß sein auf die Welt gerichteter Willensentschluß durch seine Vernunft vermittelt sein. Wie eine solche Vermittlung und damit eine Priorität des Erkennens vor dem Wollen angenommen werden kann und muß, trotz der Identität von Erkennen und Wollen in Gott, hatte die scholastische Trinitätslehre expliziert. Diese Antwort der Tradition auf die cartesianische Aporie ist sogar verhältnismäßig einfach. Denn die Differenz, die Möglichkeitsbedingung der Wahlfreiheit ist, braucht gar nicht in einer realen Verschiedenheit der *Akte* des Erkennens und Wollens zu liegen. So lehren auch fast alle Scholastiker, daß Gott in einem und demselben Akt sich erkennt und will, sich also erkennend bejaht, und dieses Sich-Bejahen ist der identische Akt seines Erkennens und Wollens. Nicht also formell das Erkennen und Wollen müssen um der Wahlfreiheit willen verschieden sein, sondern das Erkannte als solches und das Gewollte als solches; denn Wahlfreiheit impliziert, daß das, was erkannt ist als möglicher Gegenstand des Wollens, nicht auch schon formell das Gewollte ist. So braucht die Differenz also gar nicht im Akt selbst, sie muß aber in den Resultaten des Aktes liegen.

[39] Ebd. 150.

[40] Entretien . . .; AT V, 166, vgl. *L. Oeing-Hanhoff*, Descartes' Lehre von der Freiheit, PhJ 78 (1971) 1–16.

Nun war es ja auch in der Philosophie seit Platon und Aristoteles eine geläufige Überzeugung, im geistigen Erkennen eine immanente Tätigkeit zu sehen, die weder im Einwirken auf anderes noch im passiven *Verändertwerden* besteht, wie sinnliches Empfinden ein Innewerden der erfahrenen Einwirkung ist. Als immanente Tätigkeit bringt das geistige Erkennen vielmehr das Erkannte als sein ihm immanentes Resultat hervor, ist daher eigentlich ein innerliches Sprechen, das einen Begriff oder eine Aussage *bildet*. Wenn geistiges Erkennen derart Aktivität, nicht ein Erleiden und Erfahren, als Spontaneität aber kein Einwirken auf anderes, sondern immanente Produktivität ist, wie auch das äußere Sprechen ein gesprochenes Wort zum ihm immanenten Resultat hat, dann muß auch das göttliche Erkennen, das primär Selbsterkenntnis ist, in solcher Weise als produktiv gedacht werden.

Während wir uns aber in unserer endlichen diskursiven Selbsterkenntnis mit noch so vielen Wörtern nicht vollkommen aussagen können, weil wir uns nicht restlos erkennen – die im Wort und Begriff „Ich" gefaßte Vorstellung ist ja allgemein und sehr leer – sagt Gott sein Sein kraft seiner unendlichen Erkenntnisfähigkeit vollständig aus. Sein, zuhöchst aber das göttliche Sein, ist also nach Gadamers Grundgedanken Sich-Darstellen im Wort. Gott hat notwendig einen vollkommenen Begriff – Melanchthon sagte „Idee" – von sich; und dieses Wort Gottes ist, da Gott sich ganz und vollständig aussagt, Gott selbst im Modus des ausgesagten Erkanntseins. Zwar ist das sagende Erkennendsein Prinzip des gesagten Erkanntseins, das also sein Prinzipiat ist; was aber hier sagend – erkennend und ausgesagt – erkannt ist, bleibt das numerisch identische unendliche einfache göttliche Sein. Die Differenz in ihm ist also bei völliger Wesensidentität nur relational: die Weise, der Modus des Erkennendseins ist vom Modus des ausgesagten Erkanntseins nur durch den Gegensatz jener Relation verschieden, die zwischen ihnen besteht und durch die sie konstituiert werden. Da Gott sich aber naturnotwendig erkennt und da aus dem aktiven Erkennen naturhaft das von ihm gebildete und von ihm nicht wesensverschiedene Wort hervorgeht, kann dieser Hervorgang Zeugung genannt werden. Noch im Neukantianismus hieß es ja, die Vernunft *erzeuge* ihre Gegenstände als das von ihr Erkannte. So war es der spekulativen Trinitätslehre nicht schwer, die ihr vorgegebene Rede von Vater und Sohn in der Gottheit zu übernehmen. Hegel hielt das freilich für eine unangemessene sinnliche Vorstellungsweise [41].

[41] Phänomenologie des Geistes (hg. Hoffmeister) (⁶1952) 535; Phil. Rel. II, 2, 58 und 70; Gesch. Phil. XVII, 273.

V.

Schon an dieser Stelle des ja noch nicht abgeschlossenen Gedankenganges wieder auf Hegel zu verweisen, liegt nahe, weil Hegel den bisher entwickelten Grundgedanken der christlichen Logos-Lehre kennt und akzeptiert. In einer präzisen, knappen Zusammenfassung seiner Trinitätsspekulation in der Geschichte der Philosophie [42] heißt es: „Das Denken, das sich selbst denkt, der (göttliche) NOUS . . . ist also erstens das Denken; dieses hat zweitens ein NOETON . . .“ Da dieses NOETON, das Gedachte, im folgenden das Andere zum Denken genannt wird, braucht man wohl nicht daran Anstoß zu nehmen, daß Hegel das vom Denken hervorgebrachte Andere nicht NOEMA nennt, was freilich genauer wäre. Anderswo nennt Hegel dieses NOETON aber auch ausdrücklich das vom „Aussprechenden ausgesprochene Wort“ [43], womit die Differenz in Gott ja ausgesagt wird. Hegel deutet aber die traditionelle Trinitätslehre bis zu ihrer Negation um, wenn er fortfährt: „. . . drittens diese Beiden (das Denken und sein NOETON) sind identisch, das Denken hat in seinem Gegenstand sich selbst. Das sind drei, das Eine und das Andere und die Einheit Beider. Diese konkrete Idee ist . . . als die Dreieinigkeit gewußt.“

Nun behauptet natürlich auch die traditionelle Trinitätslehre die bleibende Einheit, ja, die strenge Wesensidentität der im Prozeß der Selbsterkenntnis konstituierten verschiedenen göttlichen Personen; denn jede Person ist ja auch das eine göttliche Sein. Während aber Hegel erklärt: „. . . dieser Unterschied (von Vater und Sohn) in seiner Einheit ist der Geist“ [44] oder: „Der Geist ist die Einheit im Anderssein mit sich“ [45], wird nach der traditionellen Trinitätslehre durch diese sich in der Verschiedenheit und im Anderssein der Personen durchhaltende Einheit ja keineswegs die dritte göttliche Person konstituiert. Und das leuchtet ein, denn die bleibende Identität des göttlichen Wesens mit jeder der in seiner Entfaltung konstituierten gegensätzlichen relationalen Seinsweisen bedeutet, daß etwa *im* Sohn als dem ausgesagten Erkanntsein mit dem göttlichen Sein auch der Modus des Erkennendseins, also der Vater ist. Deshalb erkennt der Sohn durch das ihm mitgeteilte Sein sich und alles übrige, aber doch ohne wiederum ein neues Verbum zu erzeugen, da das Erkennendsein in ihm, sofern es zeugend ist, der Vater in ihm ist, von dem er ja nur durch den Beziehungsgegensatz verschieden ist. Dieses mit der Wesensidentität gegebene Ineinandersein der Personen oder ihre Immanenz ineinander heißt bekanntlich Perichorese: Der Vater ist im Sohn, der

---

[42] Gesch. Phil. XIX, 13.
[43] Phän. 534.
[44] Weltgesch. III, 734.
[45] Nürnberger Schriften (hg. Hoffmeister) (1938) 447.

Sohn im Vater, weil nur die gegensätzliche Beziehung des Sagendseins und des daraus hervorgehenden Ausgesagtseins die Personen konstituiert. Indem Gott sich erkennt, sagt er nicht wie wir die allgemeine Vorstellung „Ich", sondern er zeugt sein ewiges Wort, womit er sich, da auch notwendig dieses Zeugen und Gezeugtsein in seiner Gegensätzlichkeit erkannt ist, als Du und Ich ewig konstituiert: „Heute habe ich Dich gezeugt" (Ps 2, 7; Hebr 1, 5) – besser kann man das nicht sagen! Hegel versteht nun eben diese bleibende Wesensidentität zwischen Vater und Sohn mit der sich aus ihr ergebenden Perichorese als den Geist: „ . . . daß diese zwei Unterschiedenen *dasselbe* sind" (Wesensidentität) . . . „und das eine *in* dem anderen bei sich selber ist (Perichorese), dies . . . ist der Geist" [46]. Statt die kirchliche Lehre spekulativ zu begründen, daß in der ewigen Selbstentfaltung des göttlichen Wesens nicht nur in dem das Wort zeugenden Erkennen („generatio") sich Vater und Sohn konstituieren, sondern auch aus der gegenseitigen fruchtbaren Liebe („spiratio") von Vater und Sohn die dritte göttliche Person hervorgeht, reduziert Hegel also die Dreipersönlichkeit Gottes auf eine Zweieinigkeit. F. von Baader hat diesen entscheidenden Punkt klar herausgestellt: „So meinen Viele die Sache getroffen zu haben, wenn sie sagen, daß der Geist die Liebe, d. h. die Einheit des Vaters und des Sohnes sey, womit sie aber das Dogma oder Princip der Trinität verläugnen, indem sie statt eines dreieinigen Gottes einen zweieinigen aufstellen" [47].

Wenn Hegel den „heiligen Geist . . . die ewige Liebe" nennt [48], versteht er Liebe in der Tat als jene Zweieinigkeit, die mit dem Bewußtsein der Identität Verschiedener gegeben ist: „Das Bewußtsein, Gefühl dieser Identität, dies, außer mir und in dem Anderen zu sein, ist die Liebe." Daher sind die Liebenden „nur dies Bewußtsein ihres Außersichseins und ihrer Identität" [49]. Dieser Zustand aber ist in Gott mit der Verschiedenheit von Vater und Sohn bei ihrer bleibenden Wesensidentität und in ihrem wechselseitigen Ineinandersein zweifellos gegeben. Der Hervorgang des Hl. Geistes aus der Liebe zwischen Vater und Sohn meint jedoch anderes und mehr, und das dürfte auch vom Phänomen menschlicher Liebe her einsichtig zu machen sein.

Selbstverständlich hat nämlich auch Hegel das Phänomen „Liebe" im Blick, wenn er vom „Außersichsein" des Liebenden spricht, dessen Sein und Leben nicht mehr abgeschlossen in sich ruht, sondern so sehr im Bezogensein auf das geliebte Du bestehen *kann*, daß er ohne Gegenliebe nicht mehr meint leben zu können – zum „Widerspruch" mit

[46] Phil. Rel. II, 2, 74 f.
[47] *F. v. Baader*, WW (hg. F. Hoffmann und J. Hamberger) IX, 413.
[48] Phil. Rel. II, 2, 75.
[49] Ebd.

sich werdend, wie Hegel das ausdrückt, „der auseinanderfällt“ [50]. Die Seinsweise der Liebenden als wesentliches Bezogensein aufeinander entspricht daher der Seinsweise der göttlichen Personen, die nur sind, indem sie sich in je verschiedener Weise aufeinander beziehen. Diese Analogie in der Seinsweise zwischen Liebenden und den göttlichen Personen wird noch größer, wenn Hegels schönes Wort aus den „Jugendschriften“ gilt: „Die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigentum.“ [51] Vorbehaltloses Sich-Mitteilen – wie in Gott der Vater, ohne Eigenes zu behalten, im Sich-Aussagen das ihm ursprungslos eigene göttliche Sein ganz und ungeteilt dem Sohne mitteilt – charakterisiert die göttlichen Personen, ist aber doch auch die Intention der Liebenden. Zwar scheint „das Gefühl der Identität“, die Empfindung einer solchen Vertrautheit, als hätte man – wie die Dichter sagen – in einem vorigen Leben schon zusammengelebt oder sei gar eines gewesen, konstitutiv für Liebe zu sein, aber in diesem Gefühl ist doch auch nur vorweggenommen, was im Vollzug der Liebe erst zu realisieren und unter der Bedingung der Zeitlichkeit eben höchstens approximativ zu verwirklichen ist. Die Realisierung der in der Empfindung antizipierten Identität der Verschiedenen geschieht zwar auch im Sich-Sagen, indem die Liebenden sich selbst das Persönlichste anvertrauen – und das setzt schon Vertrauen und Liebe voraus –, aber radikal und im letzten Ernst des Sich-Mitteilens doch erst in der ganzen Liebeshingabe, deren legitimer Ort daher, weil vorbehaltloses Sich-Mitteilen den bekundeten Willen einschließt, sich fürs ganze Leben zu verbinden, die – wie auch Hegel lehrt [52] – „an sich unauflösliche Ehe“ ist.

Von diesem konkreten Vollzug der für die Liebe konstitutiven gefühlsmäßigen Identität spricht Hegel jedoch nicht, um die ewige göttliche Liebe zu verstehen. Gemäß seinem Begriff von Liebe als Identität Verschiedener ist Liebe auch in Gott nicht als Selbstliebe anzusetzen, die ja auch noch nicht eigentliche personale Liebe ist, sondern als die wechselseitige Liebe von Vater und Sohn. Sie bedürfen nun offenkundig wegen ihrer Wesensidentität nicht erst eines „Gedankenaustausches“, um sich ganz zu verstehen. Wohl aber äußert und realisiert sich ihre Liebe – analog zur ehelichen Liebeshingabe, aus der im Mitteilen des eigenen Lebens aneinander neues Leben entstehen kann –, indem sie sich, d. h. das göttliche Sein, wie sie es in ihrem je eigenen Modus besitzen und vollziehen, vorbehaltlos und ganz einander schenken. Aus diesem Sich-einander-Schenken als einem – wie die Tradition das nannte – fruchtbaren „Liebeshauch“ geht als dritter Modus des göttlichen Seins der HI. Geist hervor. Er ist das göttliche

[50] Ebd.
[51] Nohl 380.
[52] Rechtsphil. VII, 243.

Sein in der relationalen Weise des durch liebende Hingabe Geschenktseins oder – es ist ja eine rein geistige, gleichwohl nicht worthafte Hingabe – in der Weise des Gehauchtseins. Deshalb heißt ja auch die so aus der gegenseitigen Liebe hervorgehende dritte göttliche Person das in vorbehaltloser, heiliger Liebe Gehauchte: „spiritus dicitur, quia spiratur" (sie heißt Hauch – Geist –, weil sie gehaucht wird) [53].

So ist der Hl. Geist das „Unterpfand" der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn, aber diese sind jedoch nur *ein* Prinzip seines Hervorgangs, weil sie sich durch diesen Akt gegenseitiger Liebe nicht voneinander unterscheiden. Wenn so der Hl. Geist auch innergöttlich, nicht erst im Verhältnis Gottes zu uns, als „Geschenk", die ihm eigene göttliche Seinsweise als Geschenktsein angegeben wird, wie schon Augustinus das „donum esse" des Geistes vom „natum esse" des Sohnes abhob [54]; wenn folglich gar gelehrt wird, das gezeugte Wort gehe „nach Art der Natur", der Hl. Geist aber „gemäß der Weise schenkenden Wollens" hervor [55], dann darf diese schenkende Liebe selbstverständlich nicht als zufällige Willkür gedacht werden: sie ist notwendig wie der Seinsvollzug Gottes überhaupt, der sich mit der Konstituierung von Vater und Sohn in der göttlichen Selbsterkenntnis zur schenkenden Liebe entfaltet. Wahlfrei hingegen ist Gott gegenüber dem von ihm erschaffbaren Endlichen.

Blickt man von hier aus auf die Problemführung Descartes' zurück, besonders auf die Konsequenz, die er unter bewußter Ausklammerung der Trinitätslehre aus der Annahme einer schlechthin nicht zu differenzierenden Identität von göttlichem Erkennen und Wollen gezogen hat, dann bestätigt sich, daß in der Tat *nur* die Annahme innergöttlicher Hervorgänge die Behauptung eines virtuellen Unterschiedes von Erkennen und Wollen, damit eine Priorität des Erkannten vor dem Gewollten und somit ein in Wahlfreiheit erfolgendes Erschaffen der Welt ermöglicht. Genau das hat Thomas von Aquin ausdrücklich gelehrt [56]. Ist aber Gottes Wahlfreiheit in der Erschaffung der Welt in seiner Trinität begründet, dann verweist der von W. Pannenberg genannte zentrale theologische Einwand auf Hegels Verkürzung der christlichen Trinitätslehre: Hegel, der Philosoph des Geistes, hat den Hl. Geist vergessen, genauer: seine ihm eigene personale Seinsweise

---

[53] Thomas, S. Theol. I, 36, 1, 2; Bonaventura, 1 Sent. 10, 2, 3.

[54] Augustinus, De Trin. IV, XX, 29.

[55] Bonaventura, 1 Sent. 12, art. un. 4; vgl. 1 Sent. 10, 2, 1, wo der amor conjugalis als „exemplum" des Hervorgangs des Geistes genannt wird.

[56] Thomas, 1 Sent. 14, 1, 1: processiones (personarum) aeternae sunt causa et ratio totius productionis creatuarum. Vgl. die Zusammenstellung von Paralleltexten bei Seckler, a. a. O. 85; nach S. Theol. I, 32, 1, 3, ist „die Kenntnis der göttlichen Personen notwendig . . ., um über die Erschaffung der Dinge richtig zu denken". Das schließt nämlich u. a. „einen naturnotwendigen Hervorgang der Dinge" aus. Nur Gottes trinitarische Differenz ermöglicht auch nach Thomas sein wahlfreies Schaffen.

unberücksichtigt gelassen und die kirchliche Rede von ihm völlig umgedeutet. Das ist, da zwar der aus dem göttlichen Erkennen hervorgehende Logos, nicht aber der aus der personalen Liebe hervorgehende Hl. Geist ins System eingeht, eine präzise Erneuerung des alten Vorwurfes gegen dieses System, Panlogismus zu sein. Dieser Einwand kann aber das Gewicht einer immanenten Kritik beanspruchen, sofern Hegel in oft heftiger Polemik gegen den Unitarismus der Aufklärungstheologie erklärt: „... diese Lehre des Christentums mit Inbegriff der Dreieinigkeit ... hat ihren Zufluchtsort in der spekulativen Philosophie gefunden", die also „jetzt wesentlich orthodox" sei [57].

VI.

Aber auch wenn sie den zentralen Inhalt des christlichen Glaubens verkürzt und umdeutet, stellt Hegels Philosophie den wohl bedeutendsten Beitrag der Neuzeit zur Trinitätslehre dar. Für die katholische Theologie hat H. Rahner konstatiert, daß sie „seit dem Konzil von Florenz ... in diesen Fragen (der Trinitätslehre) kaum mehr Fortschritte gemacht" habe, „außer hinsichtlich der Erforschung der früheren Geschichte" [58]. In der evangelischen Theologie der Gegenwart führt J. Moltmann ausdrücklich die Erweiterung der traditionellen Auffassung der Trinität zur Einsicht in die „trinitarische Geschichte Gottes" auf Hegel, den „Philosophen der Trinität", zurück [59]. Und schon am Ende des vorigen Jahrhunderts hieß es in der „Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" [60]: „Der Hegelschen Spekulation ... gebührt zumeist das Verdienst, das Nachdenken über die Trinitätslehre wieder angeregt zu haben nach der Zeit jenes Rationalismus, der in ihr nur ein zum Schaden von Wissenschaft und Kirche mitgeschlepptes Theologumenon sehen konnte." Zu den geschichtlichen Bedingungen, in denen Hegels Trinitätslehre steht, können hier nur die folgenden Hinweise gegeben werden.

Hegels Verständnis oder besser Mißverständnis des Hl. Geistes, den er nicht als eigene relationale und personale Seinsweise Gottes versteht, sondern als die bleibende Wesensidentität von Vater und Sohn, geht auf G. E. Lessing zurück. Daß Vater und Sohn „zusammen nur eins sind", diese „größte Harmonie" nennt Lessing mit Berufung auf die Schrift „den Geist, welcher vom Vater und Sohne ausgehet" [61]. Hegel, der konsequenter war, erklärt freilich, es sei „eine der Wahrheit nicht angemessene ... Vorstellung", zu sagen, daß „der Geist ... als ein Drittes ... ausgehe von Vater und Sohn"; er sei die „reelle Einheit" dieser „beiden ersten Momente" [62].

---

[57] Berl. Schriften 186; Phil. Rel. II, 2, 26.
[58] LThK² s. v. „Dreifaltigkeit".
[59] *J. Moltmann*, Gedanken zur „trinitarischen Geschichte Gottes": EvTh 35 (1975) 208–224.
[60] Real-Enz. prot. Theol. u. Kirche (²1885) s. v. „Trinität".
[61] *Lessing*, Das Christentum der Vernunft, §§ 9 f.
[62] Berl. Schriften 14.

Vielleicht zeigt sich die weitreichende Wirkung der Trinitätskonzeption Hegels nirgends eindringlicher als in der Tatsache, daß auch K. Barth in seinem spekulativen Verständnis der Trinität, das er „rational", obzwar nicht „rationalistisch" nennt[63], genau dem bekanntlich sonst von ihm kritisierten Hegel folgt, indem er „demselben Gott, der in unzerstörter Einheit der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist, ... auch in unzerstörbarer *Verschiedenheit* in sich selber gerade diese dreifache Weise von Sein" zuschreibt[64]. Wird so, und zwar ausdrücklich auch für die immanente Trinität[65], die Wesensidentität und die reale Verschiedenheit der göttlichen Seinsweisen dahingehend verstanden, daß der Geist das Offenbarsein Gottes des Offenbarers und seiner worthaften Offenbarung ist, dann besagt auch das nur eine Zweieinigkeit, weil das Offenbarsein Gottes gar keine dritte neue Seinsweise gegenüber seinem Offenbaren und seiner Offenbarung ist.

Das wird meinem Urteil nach unübersehbar, wenn man Barths Ausgangssatz, der „die Wurzel der Trinitätslehre" sei: „Gott offenbart sich"[66], gemäß dem klassischen Ansatz der spekulativen Trinitätslehre, aber ohne Änderung des entscheidenden Sinnes, so umformuliert: „Gott sagt sich aus". Offensichtlich bilden nun zwar das Aussagendsein und das Ausgesagtsein zwei relational entgegengesetzte Weisen, in denen Gott existiert. Aber sind, entsprechend der Barthschen Unterscheidung von Offenbarung und Offenbarsein, das Wort oder die Aussage und das Ausgesagtsein real verschiedene und zwei relational entgegengesetzte Seinsweisen?

Wie die Darstellung einer Tatsache ihr Dargestelltsein, die Aussage eines Sachverhaltes oder eines Wesens deren Ausgesagtsein ist, so ist doch auch die worthafte Offenbarung das ins Wort gebrachte Offenbarsein dessen, was offenbart wird oder sich offenbart. Gottes ewiges Wort ist sein Ausgesagtsein oder sein Offenbarsein für ihn. Hier ist keine reale Verschiedenheit anzusetzen.

Andererseits wird aber nicht nur in diesem eigentlichen Sinne das Wort oder eine Aussage ausgesagt, sondern in einem weiteren sachlich notwendigen Sinn heißt es auch, daß die dem Erkennen oder Aussagen vorgegebene, von ihnen darzustellende Sache oder Tatsache ausgesagt oder offenbart wird[67]. Daher wird mit dem Satz: „jeder Mensch ist sterblich", nicht nur eine im Erkennen und Sagen gebildete wahre Aussage, sondern auch in der weiteren Bedeutung von „Aussagen" der damit dargestellte und erkannte, unabhängig von seinem Ausgesagtsein bestehende, sprachunabhängige wirkliche Sachverhalt ausgesagt[68]. Ebenso ist in Gott eigentlich sein ewiges Wort ausgesagt, in weiterer Bedeutung aber auch das, was so im Wort dargestellt, offenbart oder ausgesagt wird: Gottes sich in drei Seinsweisen differenzierendes Wesen. Dieses Erkannt-, Offenbar- oder Gesagtsein Gottes in seinen drei verschiedenen Seinsweisen, die ja nicht verborgen und unerkannt sind, ist als Wahrsein eine notwendige transzendentale Bestimmung seines Seins oder seines Wesens, wie sein Einessein oder Gutsein, keineswegs aber eine seiner drei relational entgegengesetzten Existenzweisen. Wohl ist nämlich das vom aussagenden Erkennen gebildete aus ihm hervorgehende Wort von seinem Prinzip auch real verschieden, aber das in ihm vollständig, also auch in der trinitarischen Differenz, erkannte und ausgesagte göttliche Wesen bildet in diesem seinem Erkanntsein keine besondere, unmitteilbare, relational einer anderen entgegengesetzte göttliche Seinsweise, sondern ist das den

---

[63] *Barth*, Die Kirchliche Dogmatik (abgekürzt KD) I, 1 (⁵1947), 312.
[64] Ebd. 311, 315.
[65] Ebd. 352.
[66] Ebd. 312 (hier auch Rückverweis auf die frühere Formel: „Gott redet") und 331.
[67] Thomas, S. Theol. I, 34, 1, 3 und Pot. 8, 1, 11, wo es heißt, nicht das, was erkannt wird, stamme vom Erkennenden, sondern das Wort.
[68] Vgl. dazu auch *G. Patzig*, Sprache und Logik 1970, 39 ff.: Satz und Tatsache.

göttlichen Personen gemeinsame göttliche Wesen, das in seiner trinitarischen Entfaltung in realer Identität erkennend und erkannt ist.

Indem K. Barth das Ausgesagt- oder Offenbarsein Gottes des Offenbarers und seiner worthaften Offenbarung als dritte göttliche Seinsweise ausgibt, obwohl es das dem Vater und Sohn gemeinsame erkannte oder ausgesagte göttliche Wesen ist, wiederholt er der Sache nach Hegels These, die bleibende offenbare Wesensidentität von Vater und Sohn sei der Geist. Im Licht der „klassisch" zu nennenden Trinitätslehre der Scholastik ist Barths Fehler offenkundig: er unterscheidet weder das notionale, personbildende, „zeugende" Erkennen vom essentialen, das mit dem einen göttlichen Wesen identisch und den göttlichen Personen gemeinsam ist, noch das notionale, personbildende, „gezeugte" Ausgesagt- und Erkanntsein vom essentialen Ausgesagt- und Erkanntsein, das allen göttlichen Personen zukommt[69].

Im Unterschied zu Hegel, der den Ausgang des Geistes von Vater und Sohn als eines Dritten eine unangemessene Vorstellung nannte, rezipiert Barth den kirchlichen Sprachgebrauch und sucht ihn als sachgemäß zu rechtfertigen. Seine Darlegung über den „ewigen Geist", d. h. über die dritte Seinsweise der immanenten Trinität, wird gar so sehr als Auslegung der Bibel, der kirchlichen Lehre und der vorhegelschen dogmatischen Tradition durchgeführt, daß seine eigene rationale Konzeption des Geistes als des „Offenbarseins Gottes" mit keinem Wort mehr erwähnt wird[70]. Das könnte freilich darin begründet sein, daß sie sich zwar auf Hegel, aber eben nicht auf die von Barth angeführten Zeugnisse zurückführen läßt. Aber in der Interpretation der genannten kirchlichen Zeugen und Zeugnisse zeigt sich dann doch seine nicht mehr eigens angeführte spekulative Konzeption der Trinität als das leitende und maßgebende Prinzip, das sich schließlich gegen die kirchliche Tradition durchsetzt: auch Barth nimmt glaubend an und auf nur das, was er denken kann. Und das dürfte so ja auch wohl notwendig sein: um zu glauben, muß man gedacht haben. Bekanntlich kann man aber auch inkonsequent und falsch denken.

Barth führt nun zwar zunächst die maßgebliche Bestimmung der kirchlichen Tradition an, der Hl. Geist sei „Werk" („Frucht" wäre sicher der angemessenere Ausdruck) der „gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes"[71]. Aber den Geist „das Ergebnis ... der gemeinsamen Hauchung" zu nennen, sei doch nur ein begriffloses Bild: „Die Bildlichkeit dieser Wendung braucht nicht betont zu werden"[72]. Begrifflos aber ist dieses Bild, weil zwar das göttliche „Zeugen" rational als Erkenntnis, die das „Wort" hervorbringt, begriffen werden kann – hier liegt „ein wahres und bedeutsames, aber inadäquates Verständnis vor"[73] –, nicht aber das den Geist hervorbringende gemeinsame „Hauchen". Hinsichtlich des „Unterschieds von Zeugung und Hauchung" muß es beim Bekenntnis des „ignoramus" bleiben[74], ja „dieser Unterschied ist sicherer und besser zu ignorieren als zu erforschen", wie Barth mit F. Turrettini sagt[75].

Daß eine Umdeutung und Verkürzung des kirchlichen Trinitätsdogmas der Preis für solches Preisen der Ignoranz ist, zeigt sich dann, wenn man fragt, was „Liebe" zwischen Vater und Sohn dann noch besagen soll. Personale sich schenkende gegenseitige Liebe zweier wirkender oder „zusammenwirkender ‚Personen' " ist sie nach Barths Ansatz nicht, denn nicht derart wirkende Personen sind Vater und Sohn,

---

[69] Vgl. Thomas, S. Theol. I, 34, 1, 3 und Ver. 4, 2 und ad 3.

[70] KD I, 1, 489–514. – In der „spekulativen Darlegung" wird das „Offenbarsein" mit dem Geist identifiziert, vgl. 383.

[71] Ebd. 493.

[72] Ebd.

[73] Ebd. 499.

[74] Ebd. 500.

[75] Ebd. 498.

„sondern zwei Seinsweisen des einen Gottes", die „an sich" nicht personal sind, also nicht Subjekt schenkender Liebe sein können[76]. Daher muß „Liebe" in Gott verstanden werden als „Gemeinschaft" zwischen Vater und Sohn[77]. Solche „volle konsubstantiale Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn", wie Barth „das Wesen des Geistes" nennt[78], ist aber doch schon im höchsten Sinn mit ihrer in der Verschiedenheit bleibenden Wesensidentität gegeben. Gemeinschaft, Liebe muß also wiederum als Zustand der „Identität Verschiedener" verstanden werden, wie Hegel das formuliert hat. Statt Selbstmitteilung (communicatio sui) als wesentlich für das akthafte, wirkende göttliche Sein zu erkennen[79], die aber nicht nur Selbstmitteilung in der Weise des mit dem Erkennen gegebenen naturhaften, zeugenden Sich-Darstellens im identischen Anderen ist (generatio), sondern auf Grund dieser Selbstdifferenzierung auch personale Selbstmitteilung in der Weise liebenden Sich-Schenkens (spiratio) wird, reduziert auch Barth das „ewige Sichselbsthervorbringen und Aussichselberhervorgehen" Gottes auf das sich in sich darstellende Zeugen: „*Indem* ... der Vater den Sohn hervorbringt, bringt er hervor den Geist der Liebe; denn *indem* er den Sohn hervorbringt, verneint Gott schon in sich selbst ... das Einsamsein ...; Gott ... will nicht ohne den Anderen sein, ... will sich selber nur ... in dem anderen haben"[80]. Wie Barth so die schon mit der Wesensidentität gegebene „konsubstantiale Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn" Geist nennt, so gibt er dann auch das mit der Perichorese gegebene „Miteinander des Vaters und des Sohnes", ihr „aktives Zueinander und *Ineinander*" als den „Heiligen Geist" aus[81]. Das aber ist Hegels Geist.

Barths spekulativer Begriff des Hl. Geistes als der Seinsweise des Offenbarseins Gottes führt ihn aber nicht nur dazu, die Wesensidentität von Vater und Sohn als Geist, d. h. als bewußte oder gelebte „konsubstantiale *Gemeinschaft*", und ebenso ihr mit der Wesensidentität gegebenes Ineinandersein als Geist, d. h. als bewußtes, „aktives" Zueinander und Inneinander anzusetzen, sondern hat eine noch weiter reichende Konsequenz. Ist Gott nämlich erst in der Seinsweise des Geistes sich offenbar und selbstbewußtes, ichhaftes Subjekt – und das ist ja eine unverzichtbare Bedingung fürs Personsein –, dann konstituieren sich im „Sichselberhervorbringen" Gottes nicht drei ihrer selbst bewußte göttliche Personen, sondern die eine göttliche Person als „in und für sich seiendes Ich"[82]. Dieses „eine göttliche Subjekt"[83] ist aber in der Selbstkonstitution Gottes durch drei Seinsweisen vermittelt, die „an sich" je ein „Es", nicht ichhaft-personal sind[84]. Was die klassische Trinitätslehre und das kirchliche Dogma die drei göttlichen Personen nannte, sind also nur „Momente" des „Gottseins Gottes"[85], in denen er sich als eine Person konstituiert.

---

[76] Ebd. 511: „Gott der Vater und Gott der Sohn, die ja eben nicht zwei entweder für sich oder zusammenwirkende ‚Personen' sind, sondern zwei Seinsweisen des einen Seins Gottes." Ebd. 512 heißt es dann, „an sich (das gilt auch vom Vater und vom Sohn) sei der Geist ein ‚Es' ".

[77] Ebd. 504.

[78] Ebd. 505.

[79] Thomas, 1 Sent. 4, 1, 1.

[80] KD I, 1, 507.

[81] Ebd. 492 und 511.

[82] Ebd. 378.

[83] Ebd. 492 f.

[84] Ebd. 512.

[85] Ebd. 401 f. – In KD III, 2, 390 nennt Barth jedoch, bei der Frage der Ebenbildlichkeit des Menschen als Mann und Frau mit Gott, Vater und Sohn ein „Ich und Du", was ja der Tradition entspricht. In KD IV, 2, 46 oder 859 wird jedoch die einschlägige Lehre des ersten Bandes wiederholt.

Auch diese Umdeutung der christlichen Trinitätslehre, die man die Negation zwar nicht ihrer eben uminterpretierten metaphysischen Begrifflichkeit, wohl aber ihres Sinnes wird nennen müssen, wiederholt genau die entsprechende Position Hegels. Denn Hegel hat in Auseinandersetzung mit der schon erwähnten Kritik Spinozas an der Personalität Gottes ebenfalls die trinitarischen Personen zu Momenten der einen absoluten Persönlichkeit Gottes erklärt: „Im Christentume ist Gott in seiner Wahrheit und deshalb als in sich durchaus konkret, als Person, als Subjekt und ... als Geist vorgestellt. Was er als Geist ist, expliziert sich für die religiöse Auffassung als Dreiheit der Personen, die für sich zugleich als eine ist“[86]. Gott als eine Person ansetzen aber heißt für Hegel das, was „die religiöse Auffassung“ als drei Personen „vorstellt“, als Momente der Selbstkonstituierung des absoluten Subjektes begreifen: „... die drei Personen sind so nur als verschiedene Momente gesetzt“[87]. Hegel war freilich konsequent genug, diesem einen absoluten Subjekt und selbstbewußten Wesen die Freiheit abzusprechen, eine Welt und endliche Geister zu schaffen oder nicht zu schaffen: „Freundlos war der große Weltenmeister / Fühlte Mangel, darum schuf er Geister“, ohne die er nach dem Schlußwort der „Phänomenologie des Geistes“ „das leblose Einsame wäre“[88].

So wurde es die Hauptaufgabe des „spekulativen Theismus“ des 19. Jhs., die Personalität Gottes gegen ihre Auflösung in der Immanenz von Welt und Geschichte darzulegen. E. von Hartmann, der diese Bemühungen, Gott als ein- oder dreipersönlich aufzuweisen, sämtlich für gescheitert hielt, hat die Differenz solchen christlich sein sollenden „Theismus“ zum christlichen Glauben mit einem schlichten Argument herausgestellt, dem man sich nur entziehen kann, wenn man in der Trinitätslehre Widersprüchlichkeit und Absurdität für das Zeichen der Wahrheit hält, was freilich selbst ein Dogmatiker vom Range P. Althaus' für den Gipfel der Weisheit auszugeben sich nicht scheute[89]. E. von Hartmann schreibt: „Der Theismus, der ... seinen Gott als *eine* selbstbewußte Persönlichkeit ansieht, hat bereits ... mit dem Christentum gebrochen; denn es ist ein Widerspruch, daß ... eine Person zugleich drei Personen sein soll. Wer da annimmt, daß der unus Deus zwar Selbstbewußtsein, aber nur ein Selbstbewußtsein (nicht drei) habe, der ist gänzlich außer Stande, die geschichtliche Genesis der drei christlichen Gottheitspersonen ... zu respektieren ...; er kann konsequenter Weise nur beim Modalismus oder Unitarismus enden“[90].

Daß in der Theologie unseres Jahrhunderts gleichwohl wieder der theistische, im Sinne des modernen Personbegriffes einpersönliche Gott propagiert wurde, dem man freilich wegen der Tradition drei an sich eshafte Seinsweisen zuschrieb, ist wesentlich auch auf die Neuscholastik zurückzuführen, sofern sie auf dem ontologischen Personbegriff der Scholastik beharrte und den modernen Personbegriff für ihre Gotteslehre ablehnte. K. Barth beruft sich für seine These, es gäbe in Gott nur „*ein* Selbstbewußtsein“ – folglich nur ein Ich, folg-

---

[86] Ästhetik (hg. Bassenge) I, 78.

[87] Phil. Rel. II, 2, 71; Phän. 528; Berl. Schriften 14. – Vgl. die Barths Formulierungen fast vorwegnehmende Zusammenfassung der spekulativen Trinitätslehre bei *C. F. Göschel,* Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen ... (Berlin 1838) 13: „Es ist eben Gott, welcher offenbart, es ist Gott, welcher geoffenbart wird, es ist Gott, welchem die Offenbarung geschieht ... Die Trinität ist so das Prinzip der absoluten Persönlichkeit.“

[88] Vgl. Gesch. Phil. XVII, 108; Phän. 564.

[89] *P. Althaus,* Die christl. Wahrheit ([7]1966) 697.

[90] *E. v. Hartmann,* Das religiöse Bewußtsein der Menschheit. 2. Aufl. o. J. 600 f.

lich nur eine Person im neuzeitlichen Sinn des Wortes –, auf die Dogmatik F. Diekamps [91]. Von hier aus und darin in Übereinstimmung mit Barth lehnt auch K. Rahner – und das ist die vorherrschende Lehre katholischer Theologie geworden – „drei verschiedene Bewußtseine in Gott" und die Verwendung des Personbegriffes in seinem modernen Sinn für das Verständnis der Trinität ab [92].

Bereits J. Kleutgen, der im deutschen Sprachraum maßgeblich die neuscholastische Bewegung prägte, hatte die neuzeitliche These abgelehnt, Selbstbewußtsein sei für die Person konstitutiv. Dann, so argumentiert er, müsse man in Gott drei verschiedene Selbstbewußtseine annehmen, und so könne „man dem Irrtum der Tritheisten nicht entgehen" [93]. Andererseits hält Kleutgen aber doch daran fest, daß in Gott „jede Person nicht bloß sich, sondern auch die anderen ... erkennt", ihr also das Bewußtsein von ihrer unmitteilbaren nur ihr eigenen Seinsweise nicht fehlt. Inwiefern dann Selbstbewußtsein doch nicht unabdingbar für die Personalität der göttlichen Personen sein soll, wie zugleich behauptet wird [94], bleibt mir unerfindlich. Zwar erkennen sich die göttlichen Personen natürlich nicht mittels eines durch das Wort „Ich" oder „ego" bezeichneten sehr leeren Begriffes, aber angesichts der in Gott gegebenen völligen Identität von Sein und Wahrheit, d. h. von Sein und bewußtem offenbaren Sein, ist es unmöglich, den real verschiedenen Seinsweisen real verschiedene Weisen bewußten Seins, also ichhaftes Bewußtsein ihrer besonderen Existenzweise, abzusprechen. So hinderte ihr Antimodernismus die Neuscholastik, sich auch ihr eigenes Erbe voll zu eigen zu machen. Wenn nämlich das göttliche Sein, die unbegreifliche Fülle lebendigster Wirklichkeit, wesentlich in sich bleibende (immanente) Selbstmitteilung ist, die sich vom Selbstdarstellen zur liebenden Selbsthingabe differenziert, so daß es in bleibender Wesensidentität in drei nur relational verschiedenen Weisen vollzogen wird, dann sind diese Weisen, in denen Gott existiert und die das göttliche unendliche Leben als dessen Träger und Subjekte vollziehen, „personal" gerade und genau im Sinn des modernen Personbegriffes: dialogisch so wesenhaft aufeinander bezogen, daß ihr persönliches Eigensein und Selbstbewußtsein nur in solchem Bezogensein aufeinander besteht, während sie gemeinsam ohne Vorbehalt eines je Eigenen das eine ungeteilte, aber mitteilbare göttliche Leben vollziehen, also als der eine absolut in sich ruhende

---

[91] KD I, 1, 377.

[92] *K. Rahner*, Schriften zur Theol. IV, 131; *ders.* „Trinität", Sacramentum Mundi IV, 1018; *ders.* Ein kleiner Katechismus für Erwachsene, in: Notwendige Bücher (H.-Wild-Festschrift) (1974) 131; dem folgt auch *J. Splett*, Hegels Trinitätslehre (1965) 148.

[93] *J. Kleutgen*, Die Theologie der Vorzeit, I (1867) 329.

[94] Ebd. 369.

Gott leben [95]. Wenn die Theologie, statt so die personale, dialogische Struktur des göttlichen Lebens als Grund und Maß jeglichen personalen Lebens zu explizieren, einen einpersönlichen nicht in sich relationalen Gott im Sinne des philosophischen Theismus lehrt, was sie in der Neuzeit weithin getan hat und tut; wenn infolgedessen „die Christen ... in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe fast nur ‚Monotheisten' sind" [96], dann könnte solcher Theologie erneut Hegels auf die Preisgabe der Trinitätslehre gemünztes Wort entgegengehalten werden: „Das Salz ist dumm geworden" [97]. Aber solche Selbstkritik hat die Theologie, sofern sie sich von der Neuscholastik oder der Theologie Barths gelöst hat, inzwischen doch schon selber geübt. So liegt nach J. Ratzinger das Neue des christlichen Offenbarungsgeschehens wesentlich in der Erfahrung, daß Gott „kein einfaches Ich" ist, sondern, obwohl unaufhebbar einer, dialogisch lebt und im Wort und in der Liebe „als Ich und Du und Wir besteht" [98]. Von dieser

---

[95] Unter der in der älteren Tradition selbstverständlichen Voraussetzung (vgl. Thomas, S. Theol. I, 34, 1, 3), daß jede göttliche Person oder Existenzweise sich und die anderen erkennt, also notwendig ihrer selbst bewußt ist, dürfte die Kongruenz und Affinität des traditionellen „ontologischen" Personbegriffes, wie er in der Trinitätslehre gefaßt wurde, mit dem modernen dialogisch-relational verstandenen Personbegriff unschwer einleuchten. Von Gott ausgesagt, bezeichnet nämlich nach Thomas (S. Theol. I, 29, 4) der Ausdruck „Person" „direkt eine Relation, mitfolgend das Wesen". Eine Relation als „etwas in der göttlichen Natur Subsistierendes" denken heißt aber, unter Preisgabe der hier unangemessenen aristotelischen Kategorien, das göttliche Sein oder Gottes Substanz als in relationalen Modi existierend denken, also als zeugendes Sagendsein, gezeugtes Ausgesagtsein und gehauchtes Geschenktsein. Zwar anerkennt auch Thomas die traditionelle Auffassung, die Personen in Gott seien je besondere „modi existendi" (S. Theol. I, 30, 4, 2; Pot. 9, 5, 23), aber Richard von St. Viktor hat das klarer und enger mit dem Personbegriff verknüpft: „persona est existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum" (De Trin. IV, 24). Wenn die göttlichen Personen so im Modus des Bezogenseins aufeinander und als diese Modi existieren, liegt insofern eine genaue Entsprechung zum dialogischen Personbegriff vor: Kein Ich ohne Du.

Die Grenze des scholastischen ontologischen Personbegriffs scheint mir nicht darin zu liegen, daß er ontologisch war, sondern darin, daß er sich zu sehr an der aristotelischen, am Modell unpersonaler Dinge gewonnenen Ontologie orientierte, was nur (Dietrich von Freiberg ausgenommen) in der Trinitätslehre durchbrochen wurde. Ist das Selbst- oder Ichbewußtsein, ferner das Anerkanntsein, das die sittliche und rechtliche Freiheit der Person konstituiert, ontologisch ein Akzidens einer Substanz oder nicht vielmehr auch – wie die göttlichen Seinsweisen – Modi, in denen und als die ein Wesen existiert? Auch Sprache, die Sprechen ermöglicht und im Sprechen je besonders vollzogen wird, sprengt ja das aristotelische Schema von Substanz und Akzidens. Könnte vielleicht auch Sprache als Modus des Seins der in ihr lebenden Menschen verstanden werden, als die Weise, wie sie sich und ihre Welt je schon verstanden und dargestellt haben, als Modus also des Erkannt- und Dargestelltseins? Vielleicht könnte eine schon oft als Desiderat angemeldete „trinitarische Ontologie" solche Wege gehen.

[96] Rahner, Schriften ... IV, 105.

[97] Phil. Rel. II, 2, 230.

[98] *J. Ratzinger*, Zum Personverständnis in der Dogmatik, in: Das Personverständnis in der Pädagogik (hg. J. Speck) (1966) 160 f. und 169; *ders.*, Einführung in das Christentum ([6]1968) 142.

Einsicht her hat W. Kasper vor kurzem die Trinitätslehre K. Barths und K. Rahners entschieden kritisiert: Den Personbegriff in der Trinitätslehre aufgeben und „statt dessen von Seins- bzw. Subsistenzweisen" sprechen, hieße „diese um ihren ‚Ertrag'" bringen, um die Aussage nämlich, „daß die Wirklichkeit als ganze zutiefst personal bzw. interpersonal strukturiert ist" [99]. Und jüngst hat W. Pannenberg die Strukturgleichheit der Trinitätslehre Barths und Hegels aufgezeigt und die von ihnen vollzogene Umdeutung der trinitarischen Personen in Momente bzw. Seinsweisen eines dadurch konstituierten einzigen göttlichen Personsubjektes als unhaltbar zurückgewiesen: man müsse „die Auffassung des einen göttlichen Wesens als Person im Sinne von Selbstbewußtsein als die Häresie des christlichen Theismus beurteilen" [100].

Dem ist höchstens hinzuzufügen, daß die in der Theologie seit langem verbreitete Auffassung, in Gott gäbe es nur ein Selbstbewußtsein und ein Ich freilich keine formelle Häresie ist, weil die Bischöfe und Kirchenleitungen darin anscheinend keine Entstellung und Aushöhlung der überlieferten, ihrem Glaubenszeugnis anvertrauten Offenbarungswahrheit sehen. Sollte man das Problem aber nur für eine hochspekulative Frage halten, die ohnehin keinen Bezug zur christlichen Lebenspraxis habe, wäre das ein Bruch mit der älteren kirchlichen Tradition, die in der Erkenntnis der Trinität das Salz christlicher Existenz sah: „In tantum vivimus, in quantum beatam Trinitatem agnoscimus" [101].

VII.

Trotz solcher grundsätzlichen Kritik an seiner Trinitätsspekulation Hegel als den „Philosophen der Trinität" zu rühmen, mag paradox sein. Wenn das Christentum jedoch die Religion der Freiheit ist, Christus die Menschheit zur Freiheit befreit hat und wenn andererseits erst Hegel die Selbstentäußerung des trinitarischen Gottes als Möglichkeitsbedingung endlicher, wesentlich geschichtlicher Freiheit herausgestellt hat, die deshalb nie nur menschliche, sondern göttlich-menschliche Freiheitsgeschichte ist, dann ist die gegenwärtig besonders von J. Moltmann geforderte „Erweiterung ... der traditionellen Auffassung der Trinität" zur Konzeption einer „trinitarischen Geschichte Gottes" in der Tat „Hegel, dem Philosophen der Trinität zu verdanken" [102], und dann bleibt seine aus der Analyse unserer Freiheit entwickelte Freiheitslehre trotz aller Einseitigkeit und Verkürzung von epochaler Bedeutung.

---

[99] *W. Kasper*, Jesus der Christus (1974) 219.

[100] *W. Pannenberg*, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre: Kerygma u. Dogma 23 (1977), 25–40.

[101] Rupert von Deutz, De. Trin. IX, 24, PL 167, 1828 A.

[102] *Moltmann*, a. a. O. (wie Anm. 65).

Soll es nämlich sittliche Freiheit auch vor Gott und Gott gegenüber geben – das ist ja Hegels Grundgedanke – dann muß, wenn es Freiheit nur im Prozeß gegenseitiger Anerkennung gibt, auch Gott die endliche Freiheit als gleichberechtigt anerkennen, also in den Prozeß gegenseitiger Anerkennung eintreten und somit selber sich seiner Ewigkeit entäußernd geschichtlich und endlich werden. Schöpfung und Befreiung zur Freiheit zusammendenkend erklärt Hegel daher: „Wie göttlicher Wille und menschliche Freiheit zu vereinigen sei, gehört zum absoluten, göttlichen Leben, das göttlicher Geist ist“ [103]. Soll aber die Rede von Gott „als Geist kein leeres Wort sein, so muß er als dreieiniger Gott gefaßt werden“, der „sich zum Gegenstand seiner selbst macht“ (im Sohn und im endlichen Geist), ... „dann in diesem Gegenstand bleibt, ferner in dieser Unterschiedenheit seiner von sich selbst zugleich den Unterschied aufhebt und in ihm sich selbst liebt, d. h. identisch mit sich ist“ [104]. „Im freien Willen hat“ daher „das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart“, weshalb es „der Gang Gottes in der Welt“ ist, „daß der Staat ist“, und zwar als „die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ [105]. So verwirklicht sich Gott, weil er nicht wahlfrei schafft und frei sich entäußert, erst voll und ganz in der Geschichte, und zwar schließlich im voll verwirklichten Reich der Freiheit, das mit dem freiheitlichen Staat, der christlichen Gemeinde, deren Geist Gott ist, und mit der Gott begreifenden spekulativen Philosophie gegeben ist: „Gott“, ... der „in der christlichen Gemeinde zu seiner vollkommenen Wirklichkeit und Wahrheit gelangt“, ... muß als Heiliger Geist erkannt werden [106]. Ohne ewige vorzeitliche Vollendung der Selbstkonstitution Gottes in der immanenten Trinität kann es – das ist konsequent – auch keine nachzeitliche Vollendung in der eschatologischen Verklärung der Schöpfung geben.

Aber gerade dann, wenn Gott gegen Hegel als freier Schöpfer der Natur begriffen wird, muß erst recht anerkannt werden, daß endliche, unter Naturbedingungen stehende Freiheit, die in ihrer Freiheit auch Gott anerkennen, lieben soll, sich ihm aber auch versagen kann, von Gott zuvor als mit ihm gleichberechtigte Freiheit anerkannt sein muß. Solche endliche Freiheit ermöglichende Anerkennung durch Gott bedeutet aber – analog der Zuerkennung der Freiheitsrechte an einen sonst als Sache behandelten Sklaven – Erhebung aus dem Reich der Natur, über das Gott als absoluter Herr verfügen kann, auf das Niveau seiner eigenen Freiheit, Erhebung also zur Gleichberechtigung und Partnerschaft mit ihm im Reich der Freiheit, das Gott und Mensch verbindet. Daher ist das vom „physischen Reich der Natur“

[103] Phil. Rel. II, 2, 125.
[104] Ebd. I, 1, 41.
[105] Rechtsphil. VII, 74 u. 336 f.
[106] Enz. 381, Z.

unterschiedene Reich der Freiheit, wie schon Leibniz erkannt hat, „Reich der Gnade“ [107]: Gleichberechtigung mit göttlicher Freiheit und Partnerschaft mit Gott kann es für ein Geschöpf nämlich nur durch frei gewährte Teilhabe an göttlicher Freiheit geben, also durch die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an seine vernünftigen Kreaturen, die dadurch zu neuem, freien Leben wiedergeboren werden.

Für Gott aber bedeutet solche Selbstmitteilung seiner Freiheit an die Geschöpfe und die Konstituierung des Endliches und Unendliches verbindenden Reiches der Freiheit freie Entäußerung seiner Allmacht zugunsten endlicher Freiheit, Eintritt in die Geschichte, Geschichtlichwerden, somit auch Verendlichung und mit dem Sich-Öffnen für geschichtliche Partner das Eröffnen einer Zukunft auch für ihn. Ziel und Ende der göttlich-menschlichen Freiheitsgeschichte aber ist dann, wenn Gott sein bereits in sich vollendetes Leben frei für andere öffnet, nicht schon die durch seine Selbstentäußerung ermöglichte gegenseitige Anerkennung der zur Verwirklichung des Reiches der Freiheit berufenen Menschen im Staat und ihre geschichtliche Erkenntnis und Anerkennung Gottes in der Religion und spekulativen Philosophie, sondern erst die Vollendung des Reiches der Freiheit in Anteilgabe an göttlichem Leben im Modus nichtentäußerter ewiger Seligkeit, damit auch die Rückkehr Gottes aus seiner Selbstentäußerung zu seinem um sein Reich bereicherten ewigen Leben. Vollendet aber wird das Reich der Freiheit erst durch solche Teilhabe am ewigen Leben Gottes, weil es – das hat Marx mit Recht gegen Hegels Konzeption des Reiches der Freiheit geltend gemacht [108] – auch die „Aufhebung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur“ bringen muß, was offenkundig aber nicht die klassenlose Gesellschaft, sondern allein die volle Vergöttlichung auch der Natur bringt, die nur in solcher Verklärung endliche durch sie bedingte Freiheit nicht mehr hemmt und oft „ungerecht“ unterdrückt, sondern, mit ihr versöhnt, erfüllt. Schließlich vollendet sich auch Gottes Liebe zu seinen Geschöpfen, zu seinem Volk, nicht schon in der Erhebung in den Stand der Partnerschaft, sondern erst in der endgültigen Vereinigung mit ihm, in der sich die auch von ihm nicht erzwingbare gegenseitige Liebe ewig erfüllt.

Wenn die menschliche Freiheitsgeschichte derart durch eine Selbstentäußerung und Selbstmitteilung Gottes ermöglicht ist, dann muß auch von hier her eine personale Differenz in Gott anerkannt werden. Denn für die Freiheitsgeschichte und in ihr existiert Gott als allmächtiger und – in der absoluten Respektierung endlicher Freiheit – ohnmächtiger, als ewiger und geschichtlicher, als unwandelbarer und werdender, als vollkommener und durch sein Reich noch zu vervoll-

[107] *Leibniz*, Monadologie §§ 84–90.
[108] *Marx*, Ökon.-philos. Manuskripte, MEW Ergänzungsband, I, 536.

kommnender Gott; das göttliche in sich ruhenbleibende und sich entäußernde Leben kann also nicht von nur einer göttlichen Person vollzogen werden.

Hegels Konzeption der Trinität – das sollte hier im Umriß dargelegt werden – ist nicht nur zu kritisieren, sondern wegen ihrer engen Verknüpfung mit der erhellenden Kraft seiner Freiheitslehre auch zu rezipieren. Dazu scheint die Zeit reif zu sein: Zwar hat die christliche Theologie seit alters gelehrt, der Mensch könne sein letztes Ziel, das auch Thomas von Aquin die „höchste Freiheit" genannt hat [109], nur erreichen kraft göttlicher Gnade als Teilhabe an der göttlichen Natur, also aufgrund der Selbstmitteilung göttlicher Freiheit an die vernünftigen Kreaturen [110]; aber daß „Freiheit ein eigentlich theologischer Begriff" sei, da „in strengster Identität die Gabe des Heils selber", wie K. Rahner formuliert hat [111], ist so bisher doch noch nicht gesehen worden. Wenn sittliche Freiheit als interpersonales Geschehen, wie dargelegt, wesentlich Geschenk ist, das, indem es gewährt wird, freilich auch abgelehnt werden kann [112], dürfte ihre Identität mit Gnade aber unschwer einleuchten. Und daß es endliche Freiheit nur geben kann, wenn Gott so frei ist, nicht mehr nur für sich, sondern für andere zu leben, in einer Herablassung zu seinen endlichen Partnern sich seiner Allmacht zu entäußern und mit der Ermöglichung endlicher Freiheit, deren nicht programmierte Handlungen apriori nicht wißbar sind, auch seine Allwissenheit aufzuheben: das haben jüngst F. Van Steenberghen und W. Pannenberg dargelegt [113]. Hier einschlägig ist endlich auch das heute verbreitete Problembewußtsein, ob Gott in der christlichen Theologie nicht lange zu sehr im Sinne der griechischen Metaphysik als nur unveränderlich, ewig und leidensunfähig gedacht wurde – unter Negation seiner ja von Hegel wieder geltend gemachten Veränderlichkeit, Geschichtlichkeit und Leidensfähigkeit, zu der er sich freilich selbst bestimmt [114].

---

[109] Thomas, Opuscula Theol. (hg. Spiazzi) II, 288.

[110] Thomas, S. Theol. I, II, 62, 1.

[111] *K. Rahner*, Schriften ... II, 105; vgl. im selben Sinn *W. Pannenberg*, Gottesgedanke ..., a. a. O. 41.

[112] Nach Hegels Freiheitsanalyse ist nur sittliche Freiheit wahre Freiheit (Enz., 380; Phil. Rel. II, 1, 115). Das Versagen der Freiheit und ihr Mißbrauch als unsittliche Willkür ist Beharren im bloß Natürlichen, also Verweigerung der Erhebung ins Reich der Freiheit. Vgl. *Oeing-Hanhoff*, Konkrete Freiheit, a. a. O. 337 f.

[113] Vgl. *F. Van Steenberghen*, Connaissance divine et liberté humaine: RTL 2 (1969) 46–68; *Pannenberg*, Gottesgedanke ..., a. a. O. 40.

[114] *W. Pannenberg*, Die Aufnahme des philos. Gottesbegriffs als dogmatisches Problem ... in: Grundfragen ..., a. a. O. 296–346; *H. Küng*, Menschwerdung Gottes (1970) 522–557 und bes. 647–670. – Wenn Gott, obwohl in sich ewig, unveränderlich usw., in seinem liebenden Bezogensein auf seine Geschöpfe sich zur Geschichtlichkeit, zum Werden und Leiden bestimmen kann, aber auch um seiner endlichen Partner willen ebenfalls unendlich, allmächtig usw. bleiben muß (sonst wären Dank- und Bittgebet und die Hoffnung auf endgültige Erlösung nicht mehr möglich), liegt

Mit all dem konvergiert, daß von seiten der Philosophie angesichts der gegenwärtigen „epochalen Veränderung des Bewußtseins" geltend gemacht wird, hierbei dürfe „das Bewußtsein von Gott nicht leer ausgehen", Gott müsse neu, als „vollkommene Freiheit", die endliche Freiheit ermögliche, gedacht werden. H. Krings kommt in seinen wegweisenden Darlegungen darüber zu der These, daß „die Entäußerung Gottes der notwendige Bezugsrahmen" sei, „innerhalb dessen der Entschluß transzendentaler Freiheit aufgegeben ist" [115]. Geschieht aber Freiheit notwendig in gegenseitiger Anerkennung, ist, um Gottes Sein zu denken, die Konzeption eines relationalen Seinsbegriffes erforderlich, der Sein als „In-sich-Bezogensein" (Sich-in-Selbstmitteilung-Differenzieren) zu verstehen erlaubt – im strikten Gegensatz zum griechischen apersonalen „Identitätsmodell", demgemäß etwas um so seiender und vollkommener ist, je mehr es abgeschlossen in und bei sich selbst ist. Es dürfte bemerkenswert sein, daß die Forderung nach einer solchen neuen Seinskonzeption, die auch, wie schon die sowohl metaphysische wie geschichtsphilosophische Philosophie der Freiheit, die Grenzen zwischen den traditionellen philosophischen Disziplinen überschreiten müßte, gerade auch von Theologen wie J. Baur und W. Kasper erhoben wird – und zwar von der Trinitätslehre und Christologie her! [116] Diese verschiedenen Ansätze gälte es zusammenzufassen und historisch und „systematisch" zu entfalten.

Bedeutsam dürfte das unter anderem aus folgenden zwei Gründen sein: Erstens zeigt sich dann, wenn mit Hegel nicht nur die Wiedergeburt im Hl. Geist als konstitutiv für sittliche Freiheit anerkannt wird, sondern damit auch „die eigene Geschichte . . . als Gottesgeschichte zu begreifen" ist [117], eine bereits von J. Moltmann überzeugend herausgestellte Übereinstimmung mit jüdischer Theologie. Wird nämlich in der Geschichte des Reiches der Freiheit Gott schließlich derart alles in allem, daß dann der zu ihrer Ermöglichung nach „außen" gesandte Hl. Geist wieder mit seinem innertrinitarischen Ursprung vereinigt wird, die Freiheitsgeschichte also auch Einigung Gottes mit sich selbst ist, dann scheint sich das fast völlig mit der jüdisch-mystischen Lehre von der „Schechina" zu decken, die der Geist Gottes ist, der Israel,

---

es nahe, in der „Sendung" des Sohnes und des Geistes nach „außen" die Selbstentäußerung Gottes anzusetzen, statt – wie es in der Tradition, z. B. bei Thomas, geschieht (S. Theol. I, 43, 2, 2) – auch die Lehre von der missio der göttlichen Personen unter das Axiom ihrer Unveränderlichkeit zu stellen. Wo und wann das – etwa in der Geschichte der Kenosis-Theologie – bereits geschehen ist, bleibt nachzutragen: „Lesen ist gut gegen Originalität"!

[115] *H. Krings*, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken: PhJ 77 (1970) 225–37; *ders.*, „Freiheit", Handbuch philos. Grundbegriffe (hg. H. Krings u. a.) (1973) 493–510.

[116] *J. Baur*, Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin 1274/1974 (hg. L. Oeing-Hanhoff) (1974) 161–174; *W. Kasper*, a. a. O. 22 („geschichtliche und personale Ontologie").

[117] *J. Moltmann*, a. a. O. 213.

d. h. dem einen Volk Gottes, auch und gerade in seiner Leidensgeschichte einwohnt und dessen Einigung mit Gott das endgültige Heil ausmache[118]. Bereits bei F. H. Jacobi aber wird die Lehre von der Schechina mit dem Wesen der Freiheit zusammengedacht: „Der Eingang ins Allerheiligste ist im Menschen selbst, oder nirgend . . .; seine Freiheit ist die verborgene Schechina“[119]. Sollte die so verstandene Trinitätslehre, statt entscheidendes Hindernis im jüdisch-christlichen Gespräch zu sein, vielleicht gar eine verbindende Brücke werden können? Zweitens – und das liegt auf der Hand – ist die herkömmliche Unterscheidung von Philosophie und Theologie, die zumeist an den Gegensatz zwischen einem ungeschichtlich gedachten „natürlichen Wissen“ und dem „übernatürlichen“ Glauben gebunden ist, zu revidieren, wenn Freiheit auch philosophisch in sowohl geschichtlicher wie spekulativer Reflexion derart gedacht werden muß, daß die in Jesus Christus erfolgte Offenbarung der Trinität die Angel der Weltgeschichte ist. Muß man in dieser Problemsituation nicht mit W. Pannenberg[120] die Chance einer Vermittlung in dem Streit zwischen Philosophie und Theologie darin sehen, daß „Philosophie selbst theologisch wird oder“ (von ihr sich unterscheidende, nämlich vom kirchlichen Glaubensbewußtsein, das sie rational zu rechtfertigen hat, ausgehende) „Theologie als wahre Philosophie zu überzeugen vermag“?

[118] Ebd. 219 und *ders.:* Der gekreuzigte Gott (²1973) 261 ff.
[119] F. H. Jacobi an Herder 30. Juni 1784, WW (hg. F. Köppen) III, 491.
[120] *W. Pannenberg*, Gottesgedanke . . ., a. a. O. 62.

Neue Literatur zur Problematik von „Sein und Zeit"

Von Gerd Haeffner, S. J.

Zehn Jahre vor seinem Tod und fast vierzig Jahre nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes schrieb Heidegger einen Brief an den Organisator eines ihm gewidmeten Symposions amerikanischer Philosophen. Dort sagte er: „Als kleinen Beitrag zum Symposion möchte ich die folgenden Fragen zu bedenken geben: Ist überhaupt die in ‚Sein und Zeit' gestellte Frage nach dem ‚Sinn von Sein' (als Sein) als Frage aufgenommen? Wenn ja, in welcher Weise wurde die Frage und nach welchen Hinsichten erörtert? Hat die Kritik jemals gefragt, ob die gestellte Frage möglich oder unmöglich ist? ... Wo liegen die Grenzen der Fragestellung in ‚Sein und Zeit'? ... In welchem Verhältnis steht das Denken der Seinsfrage zur modernen Wissenschaft, die durch den absoluten Vorrang der Methode gegenüber ihren möglichen Gegenständen ausgezeichnet ist?" [1] Angesichts der überwältigenden Fülle von Literatur, die sich mit Heideggers Werk beschäftigt, muten diese Fragen als bloßer Ausdruck der Geringschätzung all dieses Bemühens an. Tatsächlich jedoch findet man unter den zahlreichen Veröffentlichungen über Heidegger zwar eine ganze Reihe guter Interpretationen, aber nur sehr wenige, die (mit einigem Erfolg) versucht hätten, den Ansatz selbst und seine sachlichen wie methodischen Probleme zu klären. Unter den vielen ungelösten Problemen der Heidegger-Auslegung ist das dunkelste, weil zentrale, immer noch das nach dem Sinn der „Seinsfrage". Je mehr diese Einsicht wächst, desto schärfer wird das Bewußtsein von den Schwierigkeiten, die sich einer kritischen Rezeption des Spätwerkes entgegenstellen. Manch einer, der darangegangen war, dieses oder jenes Motiv des Heidegger „nach der Kehre" gründlich zu entschlüsseln, sah sich genötigt, seine Arbeit mit dem Anfang, mit „Sein und Zeit" (SZ), anzufangen. Noch heute bleibt die Aneignung des Projekts, das sich im vorliegenden Teil von SZ niedergeschlagen hat, die wichtigste Aufgabe, wenn man mit Heidegger in ein Gespräch treten will, das diesem überragenden Gesprächspartner Raum gibt.

Auf den folgenden Seiten sollen wichtige Hilfen zum Verständnis des zentralen Anliegens des Freiburger Meisters vorgestellt und kritisch diskutiert werden. Es handelt sich um Bücher sehr verschiedener Eigenart: zunächst um eine Vorlesung Heideggers selbst, die, kurz nach der Publikation von SZ vorgetragen, die Seinsfrage auf etwas andere Weise aufnimmt. Dann sollen zwei Autoren zu Wort kommen, die sich eine Erschließung des Programms von SZ vorgenommen haben: der eine in zurückhaltender Darstellung der Sache, der andere mehr in kritischer Analyse der Methode. Schließlich überschreiten wir die Schranke des Buches SZ, um uns dem systematischen Problem von Sein und Zeit, m. a. W. der Frage einer möglichen Auseinandersetzung zwischen dem Heideggerschen und einem metaphysisch-theologischen Denken, zuzuwenden.

[1] Brief an Prof. Arthur H. Schrynemakers vom 20. 9. 1966, in: John Sallis (Hrsg.), Heidegger and the Path of Thinking (Pittsburgh 1970), p. 9 f., Duquesne Univ. Press.

I.

Als erster Band der bei Klostermann erscheinenden, auf über 70 Bde. berechneten Gesamtausgabe der Schriften Heideggers ist die Vorlesung über die „Grundprobleme der Phänomenologie“, die er 1927 in Marburg gehalten hat, veröffentlicht worden[2]. Das besondere Interesse dieses Buches liegt darin, daß es von H. in einer Randbemerkung zum Manuskript als „neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von ‚Sein und Zeit‘“ gekennzeichnet worden ist.

Die *Einleitung* (1–33) umreißt das Thema der Vorlesung. In einer Atmosphäre intellektueller Neugier an der modischen Erscheinung „Phänomenologie“ sollen deren „Grundprobleme“ vorgestellt werden, – Mißverständnisse berichtigend, andere Auffassungen kritisierend, – dies alles nicht im Stil eines Berichtes über Phänomenologie, sondern unmittelbar in der Vorführung phänomenologischer Analysen. Dabei sind zwei Behauptungen leitend: Erstens: Phänomenologie ist nicht eine spezielle Richtung der Philosophie, sondern nichts anderes als die radikalisierte Form echter, d. h. wissenschaftlicher, Philosophie überhaupt. Was wissenschaftliche Philosophie sei, erhellt aus der Abhebung gegen ihr Un-wesen, gegen die „Weltanschauung“, d. h. gegen eine aus den Lebensimpulsen herauswachsende und dem leibenden Leben dienende Darstellung des Ganzen der Wirklichkeit und seines Sinnes. „Weltanschauung ... ist setzendes Erkennen von Seiendem und setzende Stellungnahme zu Seiendem, – nicht ontologisch, sondern ontisch ... Philosophie [dagegen] ist die theoretisch-begriffliche Interpretation des Seins, seiner Struktur und seiner Möglichkeiten. Sie ist ontologisch“ (15). Damit ist die zweite Behauptung erreicht: „Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie“ (15). (Vgl. SZ 38: „Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie.“) Die so gesetzte These wird in den drei (geplanten) Teilen der Vorlesung entfaltet und gerechtfertigt. Zunächst werden, um sowohl mit ontologischen Problemen wie mit deren phänomenologischer Behandlungsart vertraut zu machen, vier Thesen über das Sein aus der Geschichte der Philosophie vorgeführt: Kants These, daß „Sein“ kein reales Prädikat sei; die antik-mittelalterliche These, daß jedes Seiende aus Dasein und Wesen zusammengesetzt sei; die neuzeitliche These, daß „Geist“ und „Natur“ die beiden Grundweisen des Seins darstellten; die These der „Logik“ vom Sein als der Kopula von Aussagen. Es zeigt sich jedesmal, daß die Problematik in die Frage nach dem Sinn von Sein mündet, zu deren Lösung eine Analyse des apriori seins-verstehenden menschlichen Daseins gehört. „Die Diskussion der Grundfrage nach dem Sinn von Sein überhaupt und der aus ihr entspringenden Probleme ist das, was den Gesamtbestand der Grundprobleme der Phänomenologie in ihrer Systematik und Begründung ausmacht“ (21). – In einem *zweiten* Teil wird die ontologische Differenz erörtert, die die „Dimension“ aller Ontologie ist. Diese Differenz soll gegen Verschüttungen dadurch gesichert werden, daß sie auf ihren ermöglichenden Grund, die transzendentale „Zeitlichkeit“, zurückgeführt wird. Von da aus sollen die vorher dargelegten vier Thesen über das Sein in ihrem relativen Recht und aus ihrem bisher verborgenen Grund dargestellt werden. Diese Überlegungen bieten dann im *dritten* Teil einen Ansatzpunkt, um zum Ausgang: zum Begriff der Phänomenologie und Philosophie überhaupt, zurückzukehren. Als Problemkreise werden genannt: „Die erste Aufgabe innerhalb der Aufklärung des Wissenschaftscharakters der Ontologie [ist] der Nachweis ihres ontischen Fundaments und die Charakteristik dieser Fundierung“ (27); denn obwohl die Philosophie keine positive, sondern eine rein ontologische Wissenschaft ist, hat sie doch – gegen Hegel und Husserl –

---

[2] *Martin Heidegger*, Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung SS 1927, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann (Gesamtausgabe, Bd. 24). 8° (X u. 473 S.) Frankfurt 1975, Klostermann.

ein ontisches, faktisches Fundament: das endliche Dasein. An zweiter Stelle muß die entsprechende Gegengröße geklärt werden: die Apriorität des Seins (hinsichtlich des Seienden) und der Ontologie (hinsichtlich des positiven Wissens). Daraus ergibt sich die Phänomenologie als die Methode der Ontologie. Ihre drei Momente heißen Reduktion, Konstruktion und Destruktion. Reduktion meint die Rückführung des Blicks von der Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins des Seienden, d. h. auf das Entwerfen des Seienden auf die Weise seiner Unverborgenheit. Konstruktion heißt, daß das Sein „jeweils in einem freien Entwurf in den Blick gebracht werden" muß, damit die Wendung vom Seienden zum Sein überhaupt eine Richtung habe (29). Die Destruktion ist der „kritische Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind" (31). – Sowohl in der Vorlesung i. J. 1927 wie in der Publikation i. J. 1975 ist dieser Plan nur bis zum 1. Kap. des zweiten Teils durchgeführt worden. Da die weiteren Stücke des zweiten Teils fragmentarisch schon im ersten vorweggenommen worden sind, ist diese Lücke leichter zu verschmerzen als das völlige Fehlen des dritten Teils, der auch systematisch wichtiger wäre. Aus dem Nachwort des Herausgebers wird nicht deutlich, ob H. die nicht mehr vorgetragenen Partien schon irgendwie ausgearbeitet hatte oder nicht; wenn solche Manuskripte (wie zu vermuten ist) vorlagen, wäre es sicher wünschenswert gewesen, sie als Anhang der Vorlesungspublikation beizugeben.

Der *erste Teil* des veröffentlichten Textes trägt den Titel „Phänomenologisch-kritische Diskussion einiger traditioneller Thesen über das Sein" (35–320). Der Reihenfolge nach, weil sachlich, an erster Stelle steht eine Diskussion der These Kants: Sein ist kein reales Prädikat (35–107). H. schildert die Auffassung Kants, daß „Sein" kein reales, d. h., kein aus einer Washeit entwickeltes Prädikat sei, sondern eine Beziehung des sachhaltig betrachteten Objekts auf die Idee der Wahrnehmbarkeit bezeichne. Zwar bleibe Kant mit seiner Auslegung „am äußersten Rande des Problemfeldes stehen" (103), aber die Richtung dieser Auslegung stimme. Kant nehme in seiner Weise auf, was die großen Denker vor ihm auch schon ansatzweise gesehen hätten, wenn sie das Sein durch Rückgang auf den Logos bzw. auf die Tätigkeit der „Seele" (aletheuein, idein) zu bestimmen suchten. Freilich fordert H. jetzt eine „grundsätzlichere Fassung" dieser Einsicht (67): die Wahrnehmungsfähigkeit des Subjekts ist auf ihren ermöglichenden Grund, die Intentionalität und das in ihr liegende Seinsverständnis zurückzuführen. Die Intentionalität ist vor allem gegen zwei Mißverständnisse zu schützen: gegen das objektivistische zunächst: „Die Intentionalität ist nicht eine vorhandene Beziehung zwischen Vorhandenem, Subjekt und Objekt, sondern eine Struktur, die den Verhältnischarakter des Verhaltens des Daseins als solchen ausmacht", – aber auch gegen die subjektivistische Verzeichnung: „Die intentionale Struktur der Verhaltungen ist nicht etwas, was dem sog. Subjekt immanent ist und allererst der [erkenntnistheoretisch gefaßten] Transzendenz bedürfte, sondern [sie] ... ist gerade die *ontologische* Bedingung der Möglichkeit jeglicher Transzendenz" (91). Was „Subjekt" heißt, muß also von der Intentionalität her begriffen werden, nicht umgekehrt. In dieser aber liegt nun ein Verständnis von Sein. Denn die Intention der Wahrnehmung geht – erfüllt oder nicht – auf Vorhandenes; jede solche Intention ist also geleitet von einem Vor-begriff von „Vorhandensein". Dieser Vor-begriff ist – neben den Vor-begriffen von anderen Seinsarten: wie Zuhandenheit, Gelten, Dasein usw. – eine besondere Modifikation des apriorischen „Verstehens" von Sein. Dessen „Erschlossenheit" ist die Ermöglichung für die „Entdecktheit" von Seiendem (jeweils besonderer Seinsart). „Ontologische Differenz" meint nichts anderes als den „Unterschied zwischen dem in der Entdecktheit entdeckten Seienden und dem in der Erschlossenheit erschlossenen Sein" (102).

Im 2. Kap. geht es um „die auf Aristoteles zurückgehende These der mittelalter-

lichen Ontologie: Zur Seinsverfassung eines Seienden gehören das Wassein (essentia) und das Vorhandensein (existentia)“ (108–171). Anders als die Antike, die diesen Unterschied bloß als Faktum entdeckte, und anders als das Mittelalter, das ihn im Horizont der Schöpfungslehre nur näher zu bestimmen suchte, fragt H.: Woher stammt dieser Unterschied selbst? Ist er wirklich eine Struktur alles Seienden? Die Gedankenreihe beginnt wieder mit einer Vorstellung der Begriffe und ihres aristotelisch-scholastischen Verständnisses. H. kennt (wenngleich nur oberflächlich) die Diskussion zwischen Thomisten, Scotisten und Suarezianern, orientiert sich aber besonders an Suárez („der am stärksten die neuzeitliche Philosophie beeinflußt hat“, „der die mittelalterliche Philosophie, vor allem die Ontologie, zum erstenmal systematisiert hat“, [112], „der wohl das Problem am schärfsten und richtigsten gesehen hat“ [113]). Denn obwohl Suárez (als vor-kritischer Metaphysiker) keine letztlich befriedigende Lösung findet, versucht er doch echt philosophisch das Problem „am gegebenen Wirklichen selbst“ zu lösen, während Thomas die Distinktion nur aus dem Postulat ableitet, daß Schöpfung möglich sein soll. Als Ergebnis eines ersten Gangs durch die traditionellen Daten ist festzuhalten: „Alles hängt davon ab, wie überhaupt die *Verwirklichung* als Übergang eines Möglichen zu seiner Wirklichkeit gedacht wird. Schärfer . . .: ob man überhaupt die Interpretation des Seins im Sinne der Existenz auf Verwirklichung, auf Schaffen und Herstellen hin orientiert“ (137 f.). Damit ist auch schon der „Geburtsbrief“, die „phänomenologische Genealogie“ von esse/essentia angegeben: „Die beiden Begriffe . . . sind einer Interpretation des Seienden mit Rücksicht auf das herstellende Verhalten entwachsen.“ (147) Diese Behauptung beweist H. durch eine Analyse der griechischen Ausdrücke für essentia (eidos, to ti en einai, physis, teleion, horismos) und für esse (ousia, hypokeimenon): 149–155. Wichtig ist nun, daß die hermeneutische Funktion des herstellenden Verhaltens für die Auslegung des Seienden als einer esse-essentia-Komposition in der Antike nicht eigens reflektiert worden ist. Von einer solchen Reflexion aber darf man eine weitere Klärung des genannten Unterschieds erwarten, wenn wirklich „Sein“ (und also auch seine Gliederung ins Daßsein und Wassein) nur in einem bestimmten Verhalten des Daseins erschlossen ist. Gegenüber der mittelalterlichen (schöpfungstheologischen) Universalisierung der esse-essentia-Struktur, die „selbstverständlich geworden, d. h. entwurzelt, bodenlos und unverstanden in ihrer Herkunft“ (166) auch die neuzeitliche Ontologie noch bestimmt, ist kritisch zu bemerken: Nicht *jedes* Seiende hat diese Struktur, bzw. diese Struktur hat jeweils einen sehr verschiedenen Sinn: bei einem Vorhandenen einen anderen als etwa beim Dasein, dessen „Was“ ein „Wer“ wird und dessen Daß den Charakter der in die Existenz aufgenommenen „Faktizität“ hat (vgl. SZ 12, 56). Was „Sein“ heißt, differenziert sich also mehr und mehr.

Das 3. Kap. geht dieser Differenzierung nach, wie sie sich der neuzeitlichen Ontologie darstellte: als die Gliederung des Seins in „das Sein der Natur (res extensa) und das Sein des Geistes (res cogitans)“ (172–251). Kronzeuge für diese Auffassung ist Kant. Anders als Descartes, für den auch der cogitans noch eine res ist, unterscheidet Kant scharf zwischen der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Person, welche durch Selbstzwecklichkeit und ein vom Bewußtsein des Sittengesetzes rückgespiegeltes Selbstbewußtsein gekennzeichnet ist. Doch findet man bei ihm keine Ontologie des Ich und somit weder den Zusammenhang der drei Momente der Person (personalitas transcendentalis, psychologica, moralis) noch eine echte Verbindung von Natur und Geist im Sein. Schuld daran ist Kants Identifikation des Seins mit dem Sein der res, d. h. der nach dem überlieferten technischen Modell ausgelegten Dinge. Daß das Ich in diesem Sinne sowohl seiend wie nichtseiend genannt werden muß, ist ebenso deutlich und (gegen die idealistische Aufhebung des Daseins in reines Bewußtsein) berechtigt, wie es eine grundlegende theoretische Insuffizienz anzeigt. Die Frage nach der Seinsart des Ich (des Daseins) fordert also

eine Revision der Ontologie überhaupt. Kann diese bei der Subjekt-Objekt-Korrelation ansetzen? Nein, denn das Seiende geht nicht darin auf, Objekt zu sein, und dies gilt auch für das entdeckte Seiende. Freilich gehört es „zum Wesen des Daseins, so zu existieren, daß es immer schon bei anderem Seiendem ist" (224): im alltäglich-besorgenden Sein ist sich das Selbst unreflex mitenthüllt. Die primäre Gegebenheit ist die Selbstgegebenheit im Modus der Uneigentlichkeit: „Das echte, wirkliche, obzwar uneigentliche Verstehen des Selbst vollzieht sich so, daß sich dieses Selbst, als welches wir gemeinhin in den Tag hinein existieren, aus dem her ‚reflektiert', woran es ausgegeben ist" (228). Diese Art von Selbstgegebenheit setzt das In-der-Welt-Sein als Seinsverfassung des Daseins voraus. Nur wenn Welt ist, kann besorgtes Zeug sein; „Welt [aber] ist nur, wenn und solange ein Dasein existiert. Natur kann auch sein, wenn kein Dasein existiert" (241). Das andere Moment des In-der-Welt-Seins ist die Je-meinig-keit, d. h. das Sich-selbst-überlassen-Sein oder die Selbstzwecklichkeit; sie ist die Basis für die Modifizierbarkeit des uneigentlichen Verstehens zum eigentlichen, autonom-sittlichen. Zum In-der-Welt-Sein (der Intentionalität) gehört also jeweils ein vorgängiges Verständnis des Seins des begegnenden Seienden *und* meines begegnenlassenden Selbstseins. „Dieses Seinsverständnis, das alles Seiende in gewisser Weise umgreift, ist zunächst indifferent, ... aber jederzeit differenzierbar" (250). Worin kann die Einheit dieses Seins noch liegen, wenn die Seinsart des Vorhandenen so radikal von der des Daseins zu unterscheiden ist – gegen die bisherige Gewohnheit, entweder das Subjekt auch als ein (wenngleich besonderes) Vorhandenes oder als ein Nicht-Seiendes zu begreifen?

Diese Frage leitet über zum 4. Kap., das der „These der Logik" über das Sein als Kopula gewidmet ist (252–320). Das in der Aussage verwendete „ist" kann drei Bedeutungen haben: Es kann die Existenz einer bestimmten Sache anzeigen; es kann die Zugehörigkeit eines sachlichen Prädikats zu einer bestimmten Sache meinen, gleichgültig, ob diese als existent supponiert wird oder nicht; sie kann die Wahrheit eines Sachverhalts ausdrücken. Eine Interpretation dieser Mehrdeutigkeit muß sowohl die (letztlich undurchführbare) nominalistische Trennung von semantisch-analytischen und empirisch-synthetischen Sätzen wie die Theorie an-sich bestehender Sätze (Wahrheiten) meiden. Vielmehr muß man von der Aussage in ihrer vollen Konkretion ausgehen, die die Elemente des Wortes, der Bedeutung, des Denkens, des Gedachten und des Seienden enthält. Woher ist diese Vielheit in ihrer Einheit zu bestimmen? Als „mitteilend bestimmende Aufzeigung" (300) ist die Aussage eine in den verschiedensten Enthüllungsmodi des Daseins fundierte Weise des In-der-Welt-Seins. Als solche ist sie nicht die primäre Weise des Zugangs zu den Sachen, sondern setzt diesen jeweils schon voraus und vollendet ihn. Ihrer Form (dem immer gleichen „ist") nach ist sie den verschiedenen Weisen der Enthüllung und somit der jeweiligen Seinsart des Enthüllten gegenüber indifferent; daraus folgt, daß das, was „Sein" heißt, nicht von der Aussage und ihrem gleich-gültigen „ist" her, sondern von dem ursprünglich differenziert-einen Seinsverständnis des In-der-Welt-Seins her bestimmt werden muß. Von diesem aus läßt sich auch, wie früher schon das Was- und das Daß-Sein, das Wahr-Sein klären. Dieses hat seinen Sitz „am" Vorhandenen, sofern dieses entdeckt ist, nicht im Vorhandenen (als ein re-ales Prädikat); gleichursprünglich hat es seinen Sitz im enthüllenden Dasein (in intellectu), insofern dieses wesenhaft durch intentionale und selbsthafte Erschlossenheit ausgezeichnet ist.

Der unvollendete *zweite Teil* der Vorlesung ist systematisch der wichtigere gegenüber dem eher vorbereitenden ersten Teil. Er trägt die Überschrift „Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Die Grundstrukturen und Grundweisen des Seins" (321–469). Wie der zweiteilige Titel andeutet, ist dieses Kapitel – was die im Buch abgedruckte Gliederung eher verdeckt – aus zwei

Stücken aufgebaut: Zunächst wird die Frage nach dem Sinn von Sein *überhaupt*, d. h. nach der Einheit in der Vielheit der Bedeutungen von „Sein“, gestellt; als der Horizont dieses einheitlich-differenzierbaren Seinsverständnisses erweist sich die „Zeit“, genauer gesagt, die „Temporalität“, aus der nicht nur die verschiedenen Seinsweisen, sondern auch das, was man gewöhnlich unter „Zeit“ versteht, „abgeleitet“ werden können. Diese Darlegungen sind das Zentrum des Buches; in ihnen findet sich einiges von dem, was, dem Entwurf nach, den Inhalt von SZ I, 3 hätte ausmachen müssen. Das zweite Stück dieses zweiten Teils hätte nun, entsprechend den 4 Kap. des ersten Teils, die ins einzelne gehende Ableitung der verschiedenen Grundweisen des Seins aus der Zeitlichkeit bringen sollen. Davon ist nur die (Fragment gebliebene) temporale Interpretation des Begriffes der Vorhandenheit (der Kantischen „Existenz“) zum Zuge gekommen (431–445). Das Schlußstück des Buches (452–469) gehört überhaupt nicht mehr zum zweiten Teil, sondern deutet in knappen Formulierungen an, was der Gegenstand des dritten Teiles hätte werden sollen.

Mit der Unterschiedenheit von Sein und Seiendem steht und fällt die Wissenschaft, die „Ontologie“ heißt. Diese ist nur möglich, wenn es ein „Verstehen“ des Seins als Seins gibt: nämlich im undifferenziert-unthematischen Selbstvollzug des Daseins, als dessen apriorische Bedingung der Möglichkeit – und, der frei zu ergreifenden Möglichkeit nach, als thematische, wissenschaftliche Auslegbarkeit dieses apriori „Verstandenen“, in der Fundamental-Ontologie. *Daß* die Analytik des seinsverstehenden Daseins auf die Zeitlichkeit als dessen Grundstruktur führt, übernimmt Heidegger einfach aus SZ; im Rahmen dieser Vorlesung beschränkt er sich darauf, dieses Ergebnis zu erklären und (teilweise) zu bewähren. Die These lautet: „Die Zeitlichkeit übernimmt die Ermöglichung des Seinsverständnisses und damit die Ermöglichung der thematischen Auslegung des Seins und seiner Artikulation und vielfältigen Weisen, d. h. die Ermöglichung der Ontologie“ (323). Heidegger nähert sich dem transzendentalen Begriff der „Zeit“ durch eine Analyse des „vulgären“ Zeitbegriffs, so wie ihn Aristoteles in Phys. IV, 10–14 dargestellt hat. Aristoteles erfasse die Zeit nicht in ihrem ursprünglichen Sein, sondern nur nach der Weise eines bestimmten, nämlich durch den Uhrgebrauch umgrenzten, Zugangs zu ihr: „Die zählende Wahrnehmung der Bewegung als Bewegung ist zugleich die Wahrnehmung des Gezählten als Zeit“ (362). Die „objektive“ Zeit als das Gezählte an einer gleichförmigen Bewegung aber ist nur die objektivierte Gestalt der endlichen Zeit, mit der wir rechnen. Diese Zeit ist die Zeit des In-der-Welt-Seins; ihre Eigenschaften sind Bedeutsamkeit (lang, kurz, recht usw.), Datierbarkeit (immer bezogen auf konkretes Geschehen), Erstrecktheit (in die drei Dimensionen), Öffentlichkeit (Unabhängigkeit von meinen besonderen Zeit-Erlebnissen). Diese Welt-Zeit, mit der wir rechnen, ist ihrerseits wieder fundiert in der existenzialen Zeitlichkeit des Daseins selbst, d. h. in jenem wesenhaften Außer-sich (Ek-stase), in dem wir aus unserer eigensten Möglichkeit auf uns „zu-kommen“ als auf die, die wir jeweils „schon gewesen“ sind, und dies im „Gegenwärtigen“ (Präsentwerden-Lassen) von Seiendem, das wir nicht selbst sind. Von dieser ursprünglichen Zeitlichkeit läßt sich „wiederholend“ die Zeit, mit der wir rechnen, in ihren einzelnen Zügen begreifen; daß wir für gewöhnlich sowohl die Welthaftigkeit der Zeit wie erst recht die existenziale Zeit zugunsten der „objektiven“ Zeit übersehen, erklärt sich aus der Tendenz des Daseins zum „Verfallen“, d. h. dazu, alles nach dem Modell der Vorhandenheit zu interpretieren.

Durch seine „Zeitlichkeit“ ist das Dasein ek-statisch, über sich hinaus, so daß es auf sich zurückkommen und Anderes begegnen lassen kann. Insofern aber etwas immer aus einem Horizont her verstanden wird, muß mit der Zeitlichkeit auch jener letzte Horizont entworfen sein, aus dem (oder: als der [?]) „Sein“ in seiner welthaft gliederbaren Einheit erschlossen ist, so daß auf diesem Grunde der verste-

hende Entwurf des welthaft begegnenden Seienden und des Daseins selbst auf jeweils ihr Sein möglich wird, sei es in der unthematischen Weise des gelebten Lebens oder sei es in der Weise der onto-logischen Thematisierung. Die „Zeit erweist sich so als das von Platon gesuchte Epekeina tes ousias, – als das, was nicht nur Seiendes, sondern Sein selbst und Seinsverständnis ermöglicht. Denn durch die Zeitlichkeit, die „in sich der ursprüngliche Selbstentwurf schlechthin" ist (436), sind horizont-ale „Schemata" entworfen, schematische Vor-zeichnungen dessen, worauf sich das Dasein verstehend entwirft. H. führt dies kurz nur für die Gegenwart aus; Entsprechendes gelte für die anderen Ekstasen. „Als Entrückung zu ... ist die Gegenwart ein Offensein für Begegnendes, das somit im vorhinein auf Präsenz verstanden ist" (436). Präsenz aber ist der gemeinsame Grund von Anwesen und Abwesen; Anwesenheit kann sich gliedern in Zuhandenheit und Vorhandenheit (alias existentia). „Sein verstehen wir demnach aus dem ursprünglichen horizontalen Schema der Ekstasen der Zeitlichkeit", die unter dieser Rücksicht den Namen „Temporalität" trägt (436). „Die früher erwähnte Folge der einander gleichsam vorgeschalteten Entwürfe: Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit, hat ihr Ende am Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit. Ursprünglicher können wir dies hier nicht begründen; wir müßten dabei auf das Problem der Endlichkeit der Zeit eingehen. An diesem Horizont hat jede Ekstase der Zeit, d. h. die Zeitlichkeit selbst, ihr Ende. Aber dieses Ende ist nichts anderes als der Anfang und Ausgang für die Möglichkeit alles Entwerfens" (437). – Damit ist der Höhepunkt der Vorlesung erreicht. Was folgt, sind nur noch Skizzen, der Form nach oft nur Behauptungen. H. versichert, nicht nur die Anwesenheit, sondern auch deren Modifikation zur Abwesenheit – also das „nicht" selbst – lasse sich aus der „Zeit" begründen. Er zeigt, daß Kants These über das Sein als absolute Setzung als notwendigen Bezugspunkt eine Idee von Sein impliziert, die als Horizont zum ekstatisch-gegenwärtigenden Subjekt gehört (445–452).

Die Überlegungen des Schluß-Paragraphen, der die Stelle des fehlenden *dritten Teiles* vertritt, beschäftigen sich mit der ontologischen Differenz und dem Begriff der Philosophie. Die Philosophie steht immer in der Gefahr (der sie meistens erlegen ist), entweder das Ontologische zu verkennen und ontisch wegzuerklären oder „alles Ontische in das Ontologische aufzulösen (Hegel)" (466). Ihre erste Aufgabe muß also sein, ihr eigenes Element, die ontologische Differenz, dadurch zu sichern, daß diese auf ihren Grund, die Temporalität, zurückgeführt wird. (H. nennt diese Aufgabe, gibt aber keine Durchführung.) Dann gilt es, aus der Unauflöslichkeit der ontologischen Differenz die methodische Konsequenz zu ziehen: Ontologie kann nur „transzendental" (als Analyse der zeithaften Transzendenz des Daseins auf das Sein als solches) und „phänomenologisch" (als „Wieder-erinnerung" an das „Vergessene", aber als temporales Apriori Bekannteste: das Sein) durchgeführt werden. Die Ontologie ist als Vergegenständlichung dessen, was niemals ein Seiendes ist, immer von höchster Unsicherheit geprägt, – doch ist „ihre existenzielle Notwendigkeit im Wesen des Daseins begründet" (455). – Damit ist in groben Strichen der Inhalt der Vorlesung gezeichnet. Einige *kritische Fragen* sollen sich anschließen: zum Verhältnis zu SZ, zum systematischen Entwurf und zur Edition.

Inwiefern kann diese Vorlesung als eine neue Ausarbeitung von SZ I,3 gelten? Inhaltlich neu gegenüber SZ I, 1–2 sind vor allem die Diskussionen der vier vorgefundenen Thesen über das Sein; aber sachlich ist darin eher eine (ausgezeichnete!) historisch-systematische Hinführung zum Problem und Entwurf von SZ zu sehen als eine Weiterführung dieses Entwurfs selbst. Diese beschränkt sich fast völlig auf die letzten beiden Paragraphen (429–469), besonders auf den § 21 (429–452). Das bleibt fragmentarisch genug – wohl nicht zufällig wird das temporale Schema der Zukunft und der Gewesenheit (in Richtung auf „Möglichkeit" und „Wesen"?) nicht ausgeführt; aber immerhin läßt sich erkennen, was SZ I, 3 hätte sein sollen: eine

phänomenologische Genealogie aller Weisen von „Sein“ (d. h. aller ontologischen Begriffe) aus den in der ursprünglichen Zeitlichkeit des Daseins entworfenen horizontal-temporalen Schemata. Dieses Programm berührt sich in der Weite seines Anspruchs mit dem Vorsatz der „Logik“ Hegels; die Basis, aus der die ontologischen Begriffe entspringen, und die Art des Entspringens selber freilich sind ganz anders als bei Hegel. Ist es hier der sich selbst durchsichtige, mit dem Sein identische Geist, aus dem in dialektischer Notwendigkeit sich das System der ontologischen Bestimmungen entfaltet, so ergibt sich der Äther, der das Medium aller Seinsbestimmungen ist, für Heidegger aus der ontologischen Differenz, die ihrerseits ein anderer Name für die Zeitlichkeit, d. h. die innere Endlichkeit, des menschlichen Daseins ist. – Aus dieser Position entstehen nun allerdings einige Probleme, die kurz angedeutet werden sollen. H. schreibt (436), die Zeitlichkeit sei „in sich der ursprüngliche Selbstentwurf schlechthin“. Was entwirft sich hier? Was heißt hier „selbst“? Gemeint kann weder die Zeit noch das Dasein sein; denn jene entwirft nicht, sondern ist Horizont des Seinsentwurfs, und dieses kann sich ja nicht nach Art des idealistischen Absoluten selbst ins Wesen setzen, zumal seine Selbsthaftigkeit, die Basis der Selbstsetzung wäre, nur *ein* Moment an seinem Wesen ist (226 f.). Will man diesem Dilemma entgehen, bleibt nur die Möglichkeit, diesen „Selbstentwurf“ als ursprüngliche Übernahme der Geworfenheit ins Seinsverstehen zu interpretieren, m. a. W. als Übernahme der Endlichkeit der Wahrheit des Seins, die das entwerfende Dasein „braucht“. Damit zeigt sich die „Kehre“ als unausweichliche Konsequenz des Ansatzes von SZ. – Sowohl in SZ wie in diesem Buch erscheint die Zeit als Horizont für das „Verstehen“ des Seins als Seins, mithin als etwas jenseits (epekeina) des Seins; das ist wohl eine Konsequenz aus dem transzendentalen Ansatz. Später wird „Zeit“ der „erst zu bedenkende Vorname für die allererst zu erfahrende Wahrheit des Seins“ (Wegmarken 206); damit hängt wohl zusammen, daß H. den transzendentalen Ansatz hinter sich läßt und, dem Sein eine gewisse Priorität über seine Wahrheit einräumend, die Sprache der Symbole aufgreift. Damit aber gerät er, mindestens dem Anschein nach, in die Nähe jenes „vornehmen Tons in der Philosophie“, gegen den er sich, mit Kant, in der abschließenden Stunde der Vorlesung von 1927 scharf gewandt hatte. Überall in dieser Vorlesung wird die Wissenschaftlichkeit der Philosophie gefordert, ohne Scheu wird von der „Vergegenständlichung“ des Seins in der Ontologie gesprochen, – ganz anders, als man dies von Heidegger gewohnt ist. Läßt sich diese Änderung des Tons begreifen? Ist sie nur Folge eines von seiner methodischen Höhe abfallenden Denkens oder vielmehr innere Konsequenz desselben? Sie ist wohl letzteres, d. h. eine Entfaltung der These über den Sinn der Philosophie, die in H.s Ansatz impliziert ist. Negativ formuliert: Bestünde der Sinn der Philosophie als Radikalisierung der Seinsmöglichkeit des Daseins (das als Seinsverstehen definiert ist) in der Vergegenständlichung des Seins, seiner Struktur und seiner Modi, dann bestünde der Sinn des Daseins im Wissen und der Sinn des Seins im Gewußtsein, – d. h. dann ergäbe sich eine systematische Position, die den Intentionen H.s zuwider in die Nähe der klassischen (vor allem: idealistischen) Onto-Logik käme. Sollen sich also jene Intentionen, die unter dem Motto der Endlichkeit stehen, durchsetzen, so muß das Ideal der Vergegenständlichung des Seins – und d. h.: die Philosophie als Wissenschaft selbst – aufgegeben werden. So hat es H. in der Folge ja auch getan. Freilich läßt sich auch bestreiten, daß sich die Alternative in dieser Ausschließlichkeit notwendig und unter allen Voraussetzungen stellt; vielleicht ergibt sie sich nur unter einer ganz bestimmten Voraussetzung: nämlich der Überzeugung, daß sich philosophische Aussagen einer bestimmten Reflexionsstufe mit Aussagen über die Bedingung der Möglichkeit der erstgenannten Aussagen in eine kohärente Theorie bringen lassen müssen. Im Anschluß an die Vorstellung des Buches von C. F. Gethmann werden wir diesem Problem wieder begegnen.

Abschließend einige Bemerkungen zur Edition! Der „Text ist auf Anweisung Heideggers" aus dessen Vorlesungsmanuskript und einer stenographischen „Nachschrift nach den von ihm gegebenen Richtlinien zusammengesetzt" (471). Dabei war es das Bestreben des Herausgebers, *Fr.-W. v. Herrmann*, „Handschrift und Nachschrift so ineinanderzufügen, daß kein handschriftlich fixierter oder während der Vorlesung konzipierter Gedanke verlorenging" (472). Das Ergebnis ist ein klar gegliederter, gut lesbarer Text, ohne kritische Quellenscheidungen. Bedauerlich ist das Fehlen eines Registers; wenigstens ein Namenregister wäre hilfreich gewesen: ein Wunsch für die weiteren Bände der Gesamtausgabe! Einige Satzfehler (die z. T. Leo Zimny, Brüssel, aufgespürt hat): 119 Z. 6: das „est" ist zuviel; 192 Z. 32: Grundlegung *zur* Metaphysik der Sitten; 283 Z. 20: nein, es ist nicht *wahr;* 337 Z. 10: Ein Stab bewege sich . . .; 365 Z. 6: um das*s*; 404 Z. 5 v. u.: sagt Plato von der *idea* agathou [weil es im Femininum weitergeht]; 460 Z. 1: *s*eine Begreifbarkeit.

II.

Der Herausgeber der „Grundprobleme der Phänomenologie" widmet sich in seiner Arbeit als Dozent an der Universität Freiburg/Br. schon seit längerer Zeit der Herstellung eines Kommentars zu SZ. Aus den Vorstudien zu diesem Werk hat er nun ein schmales Bändchen veröffentlicht[3]. Es soll den Leser der Heideggerschen Hauptschrift vor den „Gefahren der bewußtseins- und existenzphilosophischen Fehldeutungen bewahren und ihn hinführen zum recht verstandenen fundamentalontologischen Sachverhalt des *Daseins*" (13).

Die erste der vier Abhandlungen, die das Buch enthält, gibt „Leitlinien für die Interpretation von SZ" (15–43). Im Zentrum steht der Begriff des Daseins: „Die im Da des Daseins erblickte *Erschlossenheit* von Sein ist Erschlossenheit von Seinüberhaupt des Seienden im Ganzen *in* der selbsthaft-existenzialen Erschlossenheit des Menschen" (21). Das meint ein dialektisches Verhältnis: „Die je schon geschehene Aufgeschlossenheit von Sein, in die sich der Mensch geworfen erfährt, muß vom Menschen in seinem Existieren übernommen, und das heißt: eigens entworfen werden" (31). Auf der anderen Seite aber fällt die Erschlossenheit des Seins nicht einfach mit der selbsthaften Erschlossenheit des Daseins zusammen. Dies nicht gesehen zu haben, macht das existenzphilosophische Mißverständnis von SZ aus; SZ ist ja von der „Kehre" her entworfen (23). Aber auch jene, die SZ als ein Dokument der Bewußtseinsphilosophie in der Tradition Kants (41 f.) und besonders Husserls (15–20, 45–65) verstehen, irren sich; denn „das Selbstbewußtsein bzw. Bewußtsein [ist] *abkünftig* von der Erschlossenheit" (33): (Selbst-)Bewußtsein ist eine Modifikation der Sorge, die keineswegs mit dem Sein des Seienden im Ganzen identisch ist, sondern dessen Erschlossenheit entwerfend „austrägt" (42). – Diese Abhebung des Ansatzes von SZ gegenüber den beiden genannten Richtungen ist wirklich erhellend, – gerade deshalb, weil die Verwandtschaft mit beiden recht eng ist.

Im zweiten Aufsatz, „Lebenswelt und In-der-Welt-Sein" (44–65), geht es darum, Heideggers Begriff der Welt gegen den entsprechenden Begriff bei Husserl abzugrenzen. Der Verf. wendet sich dabei gegen die Auffassung, H.s „Welt" sei nur die konkretere Ausarbeitung der Husserlschen. Husserl fragt, wie die (der „wahren Welt" der Wissenschaft zugrunde liegende) Lebenswelt im Bewußtsein aufgebaut werde. Als diese selbst gilt ihm die „Gesamtheit des in Raum und Zeit verteilten Seienden als Universalhorizont für besondere Dingerfahrung" (59). H. dagegen versteht unter „Welt" „die mit dem daseinsmäßigen Worumwillen verklammerte

---

[3] *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit". 8° (91 S.) Frankfurt 1974, Klostermann.

Bewandtnisganzheit“ (59). Als solche liegt die Welt formal sowohl dem Selbstentwurf des Daseins auf bestimmte Existenzmöglichkeiten wie dem bestimmten Sich-Zeigen eines innerweltlichen Seienden ermöglichend voraus, so daß zwischen „Welt“ und „innerweltlichem Seiendem“ eine ontologische Differenz herrscht. *Diese* Welt übersieht Husserl. Die gemeinsame Basis für das wissenschaftliche und das lebensweltliche Objekt bleibt das un-umsichtig erfaßte *Ding*, auf dem dann (in ontologisch ganz undurchsichtiger Weise) Werte usw. „aufliegen“. Umgekehrt kann H. das Ding und das wissenschaftliche Objekt als Modifikationen des Zeugs aufweisen. Damit erweist sich die Husserlsche Intentionalität im In-der-Welt-Sein fundiert.

„Befindlichkeit und Verstehen in ihrer Stellung zur Seinsfrage“ (66–75) ist gegen die anthropologische Interpretation von SZ gerichtet. Befindlichkeit und Verstehen sind als grundlegende Strukturen des Da-seins zu sehen, d. h. des Vollzugs der Erschlossenheit des Seins-überhaupt (d. h. des Da). Die Analyse der Existenz steht ganz im Dienste einer Neubegründung der Ontologie. „Daß wir Sein von Seiendem in seiner Mehrfalt nur verstehen können in dem im vorhinein immer schon Erschlossenen des Einfachen des Seins, – daß diese Erschlossenheit und Offenheit selbst das einfache Wesen des Seins ist und daß wir, um das Seiende in seinem Sein ontologisch in angemessener Weise begreifen zu können, vor allem das Wesen der Erschlossenheit und Offenheit, das Aufschließen der Erschlossenheit und das Aufgehen der Offenheit bedenken müssen, ist Heideggers eigenster und tiefster Grundgedanke, der alle weiteren Einsichten seines Denkens nach sich zieht“ (80).

„Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins“ (76–91) bringt keinen neuen Gedanken mehr: analog zu den bisherigen Ausführungen wird nur gezeigt, daß die in eigentlicher oder uneigentlicher Weise vollzogene Zeitlichkeit von der Zeit als der Erschlossenheit des Seins selbst her zu verstehen ist. Zeitlich existierend hält das Dasein die Erschlossenheit von Sein-überhaupt offen (87); sofern es sich selbst in eigentlicher Weise (vorlaufend-wiederholend) vollzieht, ist es ent-eignet in die Wahrheit des Seins.

Wer eine Hilfe zum Verständnis des Ansatzes von SZ sucht, dem kann dieses Büchlein nachdrücklich empfohlen werden. Es ist in unprätentiöser, klarer Sprache geschrieben, die sich an die Formulierungen Heideggers anlehnt, ohne sie nur nachzuahmen. Mit Interesse schaut man der Publikation des Kommentars entgegen, der das gesamte Werk von SZ im einzelnen dem Verständnis näherbringen will. Die Grenze des v. Herrmann'schen Unternehmens liegt vielleicht darin, daß er sich schon sehr weitgehend mit dem Text, den er auslegt, identifiziert zu haben scheint. So unterbleiben viele Fragen, die für eine tiefergehendere Aneignung H.s wichtig sein könnten. Einige seien kurz angedeutet: Daß SZ „anthropologisch“ oder „bewußtseinstheoretisch“ mißverstanden worden ist, hat gewiß seine Gründe in einer mangelnden Lesefähigkeit und -willigkeit der Zeitgenossen; geben aber nicht gewisse Züge in SZ selbst dazu Anlaß? Gewiß sind die existenzialen Analysen von der fundamentalontologischen Fragestellung samt einer Art von „Kehre“ her zu verstehen; aber in SZ ist das „Überschießen“ der Erschlossenheit des Seins über deren Vollzug im Dasein eben doch noch nicht so konsequent durchgehalten wie in der Interpretation des Verf., so daß man die (ausschließlich am „Zeug“ orientierte) Darstellung des innerweltlich Seienden nicht von einem gewissen Subjektivismus freisprechen kann – gerade vom Standpunkt des späteren Heidegger. In welchem Verhältnis stehen zueinander die Begriffe „Dasein“ (als Vollzug des Da) und „Mensch“? Auf welchem Wege kommt H. dazu, das Da über seine traditionell angenommenen Koordinaten, das reine Denken (welches nur eine bestimmte, hochausgebildete Fähigkeit des Menschen meint) und das wahre Sein (welches eine einsichtige Struktur bezeichnet), hinaus auszuweiten? Was ergibt sich daraus für den zugleich ontologischen und ontischen Charakter des Daseins? Was ist überhaupt „ontisch“? Das sind einige Fragen, mit deren Hilfe der Heideggersche Text im Sinne

einer kritischen Aneignung aufgebrochen werden könnte, – Fragen, deren Fehlen aber den Wert von „Subjekt und Dasein" nicht aufhebt.

Ein sehr wichtiger Gesichtspunkt, unter dem SZ bisher kaum untersucht worden ist, ist der der *Methode*. Diese Lücke möchte die Bochumer Dissertation von *C. Fr. Gethmann* schließen[4]. Der Verf. geht von der Tatsache aus, daß Heideggers späteres Denken – und, wenn man seinen Weg für kontinuierlich hält, auch schon das Denken von SZ – wegen seines offensichtlich unmethodischen Charakters aus dem Diskussionsraum der kritischen Philosophie verstoßen worden ist. Er will ihm dort wieder Zugang verschaffen, indem er fragt, „was Heideggers philosophische Methode zur allgemeinen philosophischen Methodenlehre beitragen könne und inwieweit eine solche Methodenlehre schon selbst durch die zu untersuchende ‚Sache', die Seinsfrage, bedingt ist" (13). Die leitende Hypothese ist dabei die, „daß die Methode der *gesamten* Philosophie Heideggers nur von dem transzendental-philosophischen Grundsatz her zu verstehen ist" (12), einschließlich des Denkens nach der Kehre. „Durch die Kehre wird die Methodenuntersuchung so wenig negiert, daß gerade erst durch die Methodenuntersuchung bestimmt werden kann, was die Kehre sachlich überhaupt bedeutet" (29). Der Ansatzpunkt einer solchen Untersuchung aber muß natürlich jenes Wegstück des Heideggerschen Denkens sein, wo dieses deutlich methodischen Charakter trägt: SZ. So gliedert sich G.s Buch (nach der Einleitung) in drei Teile: Zuerst wird das methodologische Programm von SZ (also in etwa dessen §§ 1–8), dann dessen Durchführung in SZ und schließlich die Frage nach dem Verhältnis von Methode und Kehre abgehandelt.

Der *erste Teil* also betrachtet die „Methode der Ontologie im Entwurf" (31–126). Das Programm eines solchen Entwurfes besteht immer darin, daß er seine Rechtfertigung erst vom Ende her, d. h. der voll erkannten Sache her, gewinnen kann, weil sich die Methode ja von der Sache her bestimmen muß, – daß aber anderseits schon die ersten Schritte auf die Sache zu methodisch gelenkt sein müssen. Ein solcher Entwurf kann also nur vorläufige Gültigkeit beanspruchen. Seine Bestandteile sind notwendigerweise zwei: eine vorgreifende Bestimmung der „Sache", um die es geht, also des „Sinnes von Sein", – und eine erste Umgrenzung der Methode, die die Sache erschließen soll.

Was will Heidegger mit seiner „Seinsfrage"? Er will wissen, worin die verschiedenen Seinsweisen (Was-, Daß-, Wahr-Sein usw.) ihre Einheit haben. Diese kann nicht in einem objektiven Oberbegriff liegen, sondern muß, als die sich selbst differenzierende Einheit apriorischer Notionen, eine transzendentale Größe sein. So wird deutlich, daß sich die Seinsfrage „so wenig auf eine realistische Metaphysik bezieht, daß sie sogar nach dem Prinzip aller Transzendentalphilosophie fragt, nämlich nach der Synthesis a priori als Grund der Erkenntnis der Gegenstände der Erkenntnis und zugleich als Disjunktionsbasis aller Differenzierungen von Gegenstandsweisen und dadurch bedingter Urteilsformen" (39). Mit seiner Seinsfrage will H. also die Diskussion um die radikalere Fassung dessen, was Kant in seinem Obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile zu fassen suchte, neu eröffnen; er befindet sich dabei in einem teils offenen, teils impliziten Dialog mit anderen Auffassungen der ursprünglichen Synthesis (besonders Kant, Fichte, Hegel, Husserl), und der zünftige Transzendentalphilosoph sollte beim Lesen H.s merken: tua res agitur. Entscheidend für die typisch Heideggersche Fassung der ursprünglichen Synthesis

---

[4] *Carl Friedrich Gethmann*, Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 81). 8° (415 S.) Bonn 1974, Bouvier.

ist nun, im Positiven wie im Negativen, seine Herkunft von Husserl. Husserl geht von der Unterscheidung des Bewußtseins in eine Akt- und eine Gegenstandsseite aus. Die „Wahrheit“ gehört auf die Seite der konstituierenden Akte, während das „Sein“ – will man nicht dem Psychologismus verfallen – für ihn ausschließlich der Noëma-Seite zukommt. Die allgemeine Ontologie fällt so mit der Analyse des gegenständlich Konstituierten überhaupt zusammen; sie wird durch ein System von regionalen Ontologien, d. h. eine Lehre von den obersten materialen Gattungen von Gegenständen, ergänzt. Da das Bewußtsein seine Gegenstände nun jeweils als schon vorgegebene konstituiert, erhebt sich die Frage, was die Einheit mit dem Anderen sei und woher sie komme, in der das Bewußtsein offenbar schon vor jeder Konstitution, diese ermöglichend und leitend, stehen muß. Die Antwort, die Husserl in seinen Zeit-Analysen gibt, daß nämlich auch diese Synthesis schon eine Leistung des Bewußtseins sei, kann nicht befriedigen; denn das käme einer schlechthinnigen Selbstkonstitution des Bewußtseins gleich, das doch, insofern seine Gegenstände als schon vorgegebene erkannt werden, sich als endlich erweist. Vielmehr muß das Bewußtsein – so hakt H. hier ein – diese Synthesis sich selbst als sein Wesen immer schon voraussetzen: das transzendentale Leisten („Entwerfen“) ist ermöglicht durch ein ursprünglicheres Geleistetwerden („Geworfensein“). „Damit wird aber die Frage des Seins nicht mehr auf das Konstituierte beschränkt, sondern auf das Konstituierende mit bezogen; Konstituiertes und Konstituierendes stehen als Glieder unter dem Gesetz der Synthesis a priori“ (50). Der Sinn von Sein ist das „universale phänomenologische Konstituens“ (45). – Ebensowenig wie die „realistische Metaphysik“ reicht eine bloße sprachanalytische Ontologie (Carnap, Stegmüller) in die Dimension der Heideggerschen Frage, weil sie sich auf den Bereich des „ist“ der Aussage beschränkt, welches das ursprüngliche Seinsverständnis erst in mehrfach abgeleiteter Weise zum Ausdruck bringt (52–63). In der faktischen Synthesis von konstituierendem Bewußtsein und (als vorgegeben) zu konstituierendem Seienden liegt ein Verständnis von „Sein“; dieses faktische Verständnis, das das Dasein selbst ist, kann und muß ausgelegt werden: so wird eine Theorie des Sinnes des Seins in seiner „Allgemeinheit“ gewonnen, welche „ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete [regional-]ontologische Forschung, ... und nur das ...“ gibt (SZ 19). Ist dies jedoch wahr, so „fehlt in Heideggers Denksystem die entscheidende Bewährung für den Sinn der gesamten Fragestellung“ (67).

Welche Methode entspricht nun der so umrissenen Sache? Das Seinsverständnis bzw. das „verstandene“ Sein, das im Konstitutionsvermögen des intentionalen Daseins, dem Gefüge seiner Existenzialien = seiner eigenen Seinsmöglichkeiten, impliziert ist, muß expliziert werden. Es ist klar, daß diese Entfaltung sowohl aller (objektiven) Ontologie wie aller Anthropologie fundierend vorausgeht; sie ist Fundamental-Ontologie. Methodisch gesehen, ist sie Phänomenologie. Durch diese Bezeichnung setzt sich Heidegger (zusammen mit Husserl) gegen die „prinzipientheoretisch-logische“ (neukantianische) Form der Transzendentalphilosophie ab. Damit – d. h. mit seinem Begriff des Phänomens als des „Sich-an-ihm-selbst-Zeigenden“ – zieht er sich den Vorwurf zu, unkritisch Sein und Erscheinung zu identifizieren. Dieser Einwand besteht jedoch nicht zu recht; denn auf der einen Seite weiß H. wohl, daß ein Sich-von-ihm-her-Zeigen ein Veranlassen dieses Sich-Zeigens nicht nur nicht aus-, sondern einschließt, und auf der anderen Seite faßt er seinen Phänomen-Begriff so weit, daß erst auf dieser relativ neutralen Ebene das Problem von Erscheinung und Ding-an-sich erst gestellt werden kann. Im Vergleich mit Husserls Begriff der Evidenz (Selbstgebung) ist H.s Begriff des Sich-Zeigens grundlegender; denn das Erlebnis der Identität von Meinen und Erfüllung setzt voraus, daß schon das Meinen an der Sache selbst, die also irgendwie zugänglich gewesen sein muß, ihr Maß genommen hat, – sonst fällt der Unterschied zwischen Wahrheit und Schein dahin. Ursprünglicher als das Evidente und als die Leistungen der

Selbstgebung ist also die apriorische Synthesis von „Sein" und „Dasein". Diese Synthesis – die Erschlossenheit von Sein – ist im Dasein (und nur dort) immer schon „da"; so kann sie durch eine Analyse des Daseins als solchen gefunden werden. Weil aber der Sinn von Sein vom Dasein nur vollzogen, nicht gesetzt wird, und somit das Dasein sich selbst ontologisch das Fernste ist, muß einerseits der Sinn von Sein erst methodisch der Verborgenheit und Verdecktheit entrissen werden und ist anderseits der Sinn von Sein qua Apriori kein universales Deduktionsprinzip, sondern „nur" universaler, gerade auch Ontologie selbst ermöglichender Auslegungshorizont. M. a. W.: Phänomenologie als Darstellung des Sinns von Sein ist Hermeneutik: Auslegung und Auslegungslehre (68–126).

Welcher Methode SZ wirklich – über den Vorentwurf hinaus – folgt, kann erst die konkrete Anwendung lehren. So ist es die Aufgabe des *zweiten Teils* des Buches, die „Methode der Ontologie in der Durchführung" zu untersuchen (127–274). Bevor diese Arbeit jedoch begonnen werden kann, ist vorher „nach der Möglichkeit der Geltung ontologischer Aussagen überhaupt zu fragen" (127), was seinerseits die Frage nach dem Subjekt, das Geltung konstituiert, voraussetzt. – Die letztgenannte Frage wird unter dem Titel „Die transzendentale *Subjektivität* als Sorge" abgehandelt (127–156). Jede Transzendentalphilosophie „fordert als subjektives Korrelat" der erfragten apriorischen Einheit (d. h. des Sinnes von Sein) einen „Grundvollzug" (127). Die nähere Bestimmung dieses Grundvollzuges in der bisherigen Spekulation brachte nun aber gewisse Aporien mit sich, die dazu zwingen, die Basis dieser bisherigen Transzendentalphilosophie in Frage zu stellen. Diese Basis spricht sich in den beiden Gleichungen aus: Sein = Gesetztsein, Wissen = Setzung. Auf dieser Grundlage muß die Subjektivität als reines Wissen erscheinen. Eine kohärente Theorie des so verstandenen Subjekts aber ist aus zwei Gründen unmöglich: einmal ist die Subjektivität gerade als reines, nie gegenständliches Wissen definiert und soll doch zu gegenständlichem Gewußtsein gebracht werden, – und zum andern kann das reine Wissen nicht mit dem (inneren und äußeren) empirischen Selbstbewußtsein zu einer Vorstellung von der Einheit des Subjekts vermittelt werden. „Wenn die Subjektivität des Subjekts Setzung (setzendsein) ist, kann nicht mehr geklärt werden, wieso es eine Theorie von dieser Subjektivität geben kann" (136). Damit es diese geben könne, muß das faktische Subjekt zugleich das transzendentale sein – wobei jedoch diese Faktizität gerade nicht als Vorhandenheit, sondern als die Geworfenheit *im* Entwurf des Seins des Seienden zu nehmen ist. „Die transzendentale Urhandlung des Subjekts ist nicht das Sich-als-setzend-Setzen, sondern das Sich-als Gesetztsein-Setzen" (141), die Übernahme seiner selbst als des unverfügbaren Grundes („ursprüngliche Schuldigkeit"). Aus der Differenz zwischen dem Ergreifen des eigenen Grundes und dessen Unverfügbarkeit ergibt sich, daß es dem Dasein in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, d. h. daß das Sein des Daseins die Struktur der „Sorge" hat. Dieser Ausdruck bezeichnet also die unverfügbare innere Gelichtetheit der Vollzüge des Daseins, die eine widerspruchsfreie Theorie der Subjektivität überhaupt erst möglich macht. Der innere Grund der Sorge ist die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit. Nur von dort her, nicht von einer Ontologie der Dauer her, kann eines der schwierigsten und zentralsten Probleme der Transzendentalphilosophie – die Identität des Ich – geklärt werden. „Mit der Aussage von der Zeitlichkeit ist Heideggers Fundamentalontologie zugleich Vollendung und Überwindung der Philosophie der Subjektivität" (145, vgl. 156).

Der zweite Abschnitt soll „die Theorie der transzendental-ontologischen Konstitution als *Geltungstheorie*" (156–208) erweisen. „Mit dem Problem der Geltung ist die Frage gemeint, wie die Erkenntnis in ihrem noematischen Charakter vom Gegenstand gelten kann und mit Hilfe welcher Kriterien festgestellt wird, ob sie gilt" (365). Die Erkenntnis, um die es hier geht, ist die philosophische Erkenntnis selbst. Nur eine Philosophie, die hinsichtlich ihrer eigenen Aussagen die Geltungsfrage ge-

klärt hat, kann als methodisch betrachtet werden. Die Schwierigkeit, dieses Prädikat auch dem Denken Heideggers zuzusprechen, besteht nun darin, daß H. das Erkennen als fundierten Modus des In-der-Welt-Seins ansieht, während eine methodische, selbst-reflexive Philosophie im Erkennen den fundamentalen Seinsmodus erblicken zu müssen scheint (156). G.s These: Indem Heidegger das Erkennen in der ursprünglicheren Erschlossenheit der Sorge fundiert und somit sowohl Psychologismus wie Rationalismus unterläuft, begründet er erst die Möglichkeit, philosophische Erkenntnis zu reflektieren. G. begründet seine These in mehreren Schritten. Zunächst ist negativ (gegen die lebensphilosophische Deutung von SZ) zu zeigen, daß die von Heidegger gemeinte Fundiertheit des Erkennens ontologischen, nicht anthropologischen Charakter hat: „Der Vergleich mit Dilthey beruht auf einer unzulässigen Gleichsetzung von ‚Leben‘ [„einem in seiner Konstitution letztlich nicht mehr aufklärbarem ‚Ding an sich‘“] und ‚In-der-Welt-Sein‘ [das, weil in einer vor-ontologischen Gelichtetheit beruhend, ontologisch aufklärbar ist]“ (161). Die These vom Erkennen als einem fundierten Modus des Daseins steht also im Dienst der Geltungsfrage; sie ist sozusagen „meta-erkenntnistheoretisch“ (164). Positiv ist festzuhalten: „Das spätestens seit Descartes der Philosophie aufgetragene Geltungsproblem muß ... grundsätzlich als von Kant gelöst betrachtet werden ..., [nämlich in der These:] Die ‚Möglichkeit‘ geltender Erkenntnis liegt darin, daß das Seiende eine prinzipiengemäße ‚Leistung‘ der Vernunft ist ... Auch Heideggers Seinsfrage steht [unbeschadet der von ihm eingebrachten Modifikationen] auf diesem Boden“ (185 f.). Die Transzendentalphilosophie, d. h. eben diese Behauptung, daß das Seiende als solches das Produkt eines Vollzuges sei, ist nun aber nur möglich und legitimierbar, wenn dieser Vollzug reflektiert werden kann, d. h. wenn er an ihm selbst reflektiert (gelichtet) *ist*. Diese Gelichtetheit des Entwurfs heißt in SZ „Befindlichkeit“ (Geworfenheit). SZ stellt also die Basis für die Aufklärung des Erkennens bereit. Das gilt zunächst prinzipiell. Von da aus kann nun, konkretisierend, gefragt werden, was das positive und was das philosophische Wissen seien. Die Antwort auf die erste der beiden Fragen – also Heideggers Wissenschaftstheorie – kann nur aus gelegentlichen Bemerkungen rekonstruiert werden (196–203). Wichtiger ist die zweite Frage, welche Art von Entwurf das transzendental-philosophische Erkennen selbst kennzeichne (203–208). Es ist die *Auslegung* des wesenhaften Seins*verstehens;* ihre Struktur ist das (hermeneutische) „Als“, ihr Horizont die Zeit als der Sinn von Sein. Die Fundamentalontologie erweist sich so als ihre eigene Methodenlehre: „Die Analyse des existenzialen Verstehens und der Auslegung ist nicht nur faktisch methodisch, sondern als Zentrum der Methodenreflexion im engeren Sinne explizit methodo-logisch“ (207). Die methodische Darstellung der „Sache“ fällt mit der Rechtfertigung der Methode aus der Sache, d. h. aus der transzendentalen Wahrheit als der Bedingung der Möglichkeit der Methode, zusammen (208).

Im Sinne des Titels „Verstehen und Auslegung“ ist damit der Höehpunkt des Buches erreicht. G. hat nachgewiesen, daß Heidegger in SZ das Problem der Geltung seiner Aussagen erkannt und den Boden für eine Antwort bereitgestellt hat. Was jedoch fehlt, ist die Ausarbeitung dieser Antwort, d. h. die Darlegung von Regeln für das transzendental-ontologische Erkennen, die dessen intersubjektive Verbindlichkeit garantieren. Damit ist „die Seriösität dieser Philosophie in Frage gestellt“ (209). Um sie dennoch zu retten, versucht G. selbst aus den vorhandenen Bruchstücken „Elemente einer transzendental-ontologischen *Methodenlehre*“ zu rekonstruieren, d. h. jene Regeln, denen Heidegger faktisch folgt, auf den Begriff zu bringen. Das ist das Programm des dritten Abschnitts des zweiten Teils (208–274). Dieses Programm scheint aber sofort durch Heideggers Polemik gegen die „Logik“ im Keim erstickt zu werden. In Wahrheit jedoch – so G. – wendet sich Heidegger nur insofern gegen die „Logik“, als diese fraglos eine bestimmte Auffassung von Sein impliziere und somit die Seins*frage* nicht aufkommen lasse, – nicht aber gene-

rell. Vielmehr finde sich bei (dem späteren: 1958) Heidegger ein Versuch, die „Grundsätze des Denkens" – die Prinzipien der Identität und des Grundes – und damit die Methode der Philosophie transzendental-ontologisch zu „sichern". Freilich zeige H. dort nur, daß diese Prinzipien im Seinsverständnis gründen, lasse aber eine Deduktion der Grundsätze aus ihrem Grunde vermissen; „entgegen dem methodologischen Programm der Fundamentalontologie wird diese Frage dem Erkennen durch einen Sprung entzogen" (225), obwohl sie hätte beantwortet werden können, etwa so: „Die Methode der Ontologie als Auslegung der transzendental-ontologischen Wahrheit ist durch diese Wahrheit bedingt. Diese Wahrheit hat den Charakter des Grundes. Die Methode untersteht daher dem Prinzip vom Grund" (229). Freilich ist dieser Grund nicht die Selbstgewißheit des Ich; einen voraussetzungslosen „Anfang" (d. h. die Suspendierbarkeit aller Setzungen, d. h. die Identität von Sein [Gelten] und Gesetztsein) zu fordern, ist selbst eine (nicht einzulösende) Voraussetzung. Der „Anfang" ist das Dasein, das sich als ein faktisches, immer schon so oder so geprägtes Seinsverständnis voraussetzen muß (229–253). Die Selbstauslegung der Existenz ist also der Weg zur Auslegung des Seins. Dazu muß das Dasein als Verständnis von Sein angesetzt werden: diese Idee muß sich darin bewähren, daß es gelingt, die Existenzialien als Vollzugsweisen der Erschlossenheit von Sein zu interpretieren (m. a. W.: auf diese zu „reduzieren"). So soll diese selbst und ihr „Verhältnis zum" Dasein in immer tiefer gehenden „Wiederholungen" desselben Phänomenbestandes zu einer begrifflichen Ausdrücklichkeit kommen, von der her der Ansatz und die Schritte der Durchführung erst ihre letzte Rechtfertigung erhalten. Als treibende Kraft in dieser Vermittlung der Unmittelbarkeit fungiert die Dialektik von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit: „Grundsätzlich leiten sich alle defizienten Modi von den integren Modi her ... Im faktischen Methodenvollzug wird aber vom defizienten Modus aus angefangen. Seine ontologische Defizienz ist es, die die Methode weitertreibt" (273).

Der *dritte Teil* des Buches untersucht die „Methode der Ontologie in der ‚Verwindung'" (275–334). In Frage steht, angesichts der „Kehre", die Kontinuität des Heideggerschen Denkens. Oft versucht man, diese dadurch zu retten, daß man eine Verschiedenheit in der Methode zugibt und zugleich die Identität der Sache festhält – ein Versuch, der wegen der gegenseitigen Implikation von Sache und Methode fehlschlagen muß. Demgegenüber will G. zunächst die Kehre selbst als ein „transzendental-ontologisches Methodenelement" aufweisen (276–303), um dann erst die „geschichtsontologische" Art, wie diese Kehre faktisch durchgeführt wurde, gegen die Weise, wie sie hätte vollzogen werden müssen, abzuheben (303–334). – Es gehört zur transzendentalen Betrachtung selbst, daß sie auf ihrem Höhepunkt umschlägt in eine „ciszendentale" (Brelage); der Rückgang vom für uns Ersten zum an sich Ersten (das diesen Rückgang trägt) muß seine Vollendung in der Darstellung des „Wesens" dieses Ursprungs finden. H.s Kehre ist nur die ihm eigentümliche Ausprägung dieses allgemeinen Strukturgesetzes der Transzendentalphilosophie. Ihr besonderer Charakter muß also von dieser allgemeinen Struktur her gefaßt werden: „Die geschichtsontologische Fragestellung muß immer von der ciszendentalen ausgehen, welche ihrerseits nur als Resultat der [transzendentalen] Fundamentalontologie verständlich ist" (287). So durchschaut man den Anschein von Heteronomie und Realismus, den H.s spätere Rede vom „Sein" erweckt: Zwar hätte seine Sprache unmißverständlicher sein sollen und auch können, aber sachlich hat sich die Konzeption nicht geändert: Die transzendentale Wahrheit, die vom Menschen nicht gemacht werden kann, muß übernommen werden, um „sein" zu können.

Ein großes Problem aber bleibt: Heidegger hat seine Kehre anders durchgeführt, als sie in SZ entworfen war, und zwar so, daß sich daraus ein Dilemma ergibt: Einerseits bleibt der transzendentale Rückgang (samt der Rechtfertigung und Reflexion der transzendentalen Methode) die unerläßliche Grundlage auch des

Denkens von der Seinsgeschichte, andererseits aber wird in diesem letzten die Transzendentalphilosophie und das methodische („mathematische") Denken überhaupt als eine bestimmte Gestalt des neuzeitlichen Seinsentzugs kritisch dargestellt. „Die geschichtsontologische Kehre – selbst noch auf dem Boden des transzendentalen Ansatzes stehend – führt zu einer expliziten Negation des transzendentalen Denkens gleich welcher Modifikation" (311). Die Ursache dieses selbstzerstörenden Widerspruchs ist darin zu suchen, daß H. von dem rein transzendental konzipierten, vom Vorrang der Zu-kunft (d. h. der Freiheit) bestimmten Begriff der Geschichtlichkeit in SZ abgefallen ist zu einer von der Vergangenheitsdimension beherrschten „Historisierung der Seinsgeschichte" (318), die nun als ein an sich ablaufender Prozeß erscheint, in dem die Seinsvergessenheit in der Gestalt der Metaphysik mehr und mehr dominiert. Insofern nun H. betont, daß auch heute noch die Analysen von SZ den einzigen Zugang zu seinem Spätwerk bilden, lädt er den kritischen Philosophen zum Gespräch ein; insofern er aber gleichzeitig in diesem Spätwerk die transzendentale Methode selbst nicht mehr als verbindlich anerkennt, stellt er sich „außerhalb jeder kritischen Kommunikation sowohl im aktiven als auch im passiven Sinn" (430). Daraus ergibt sich folgendes Gesamturteil: „Durch den Übergang von der ciszendentalen zur geschichtsontologischen Fragestellung" haben die methodisch sehr hochstehenden Analysen von SZ „nur eine verzerrte Fortsetzung gefunden" (333); SZ wird bleiben – das seinsgeschichtliche Denken aber wird sich wegen seiner methodischen Unausweisbarkeit als eine „Sackgasse" der Philosophie (332) herausstellen. –

Was G. bietet, ist ein auf hohem Niveau angesiedelter Versuch, den Ansatz von SZ verstehend nachzuvollziehen. Dieser Versuch ist im wesentlichen als geglückt anzusehen: Zwar war schon seit längerem klar, daß der frühe Heidegger kein Existenzial-Anthropologe, sondern ein Transzendental-Phänomenologe sei – aber was dies genau heiße, hat G. sehr viel deutlicher gemacht. Ein umfangreicher Anmerkungsapparat sowie zwei Register helfen dem Leser, den Reichtum dieses nicht leichten Buches zu erschließen. (Ein Verzicht darauf, Abstrakta wie „die Philosophie" oder gar „die Methode" als handelnde Subjekte einzuführen, hätte die Sprache manchmal schlichter und verständlicher machen können, z. B. 261, 296.) Aufs Ganze gesehen, gehört G.s Werk zu den sehr wenigen Büchern, die ein echtes, kritisch fundiertes Verständnis von SZ vermitteln können. – Wie das Referat gezeigt hat, geht es dem Verf. nicht primär darum, die Methode, die H. in SZ faktisch anwendet, in detaillierten Beschreibungen herauszupräparieren. Ihm liegt vielmehr daran, SZ auf dem Prüfstand einer Vorstellung von wissenschaftlich-reflektierter Philosophie (die sich an H. Wagners Transzendentalphilosophie zu orientieren scheint) zu testen. Er wollte wissen, ob es gelinge, H.s Denken als methodisch vorgehende und ihrer Methodizität sich selbst versichernde Philosophie zu rekonstruieren; H. hat – jedenfalls als „Heidegger I" – diese Prüfung bestanden, wenngleich ihm zwei sehr wesentliche Versäumnisse (67, 209) zur Last gelegt werden mußten. H.s Denken liegt also keineswegs unter dem Niveau der Transzendentalphilosophie, sondern ist selbst als der erste gelungene Versuch einer echten Selbstbegründung der Transzendentalphilosophie zu sehen. Damit hat G. etwas sehr Richtiges und Wichtiges gesehen, von dem man nur hoffen kann, daß es endlich in das allgemeine philosophische Bewußtsein eingeht. Die Frage ist nur, ob die von G. beklagten Versäumnisse sowie die „geschichtsontologische" Fassung der Kehre wirklich nur Betriebsunfälle oder nicht vielmehr die Konsequenz der leitenden Intention Heideggers sind. Während G.s eigener Begriff der Philosophie – trotz aller Dialektik zwischen Sache und Methode – letzten Endes doch ein Übergewicht der Methode, der Verpflichtung auf universale intersubjektive Rechtfertigung, erkennen läßt, gilt für Heidegger von Anfang an – trotz, ja gerade in aller methodischen Reflektiertheit – der Primat der zu denkenden Sache vor dem (von ihr erst in seine Grundgestalt zu

bringenden) Denken – und dieser Primat stimmt zusammen mit der von H. gesichteten „Sache", nämlich der von sich her wesenden, vom Dasein nur vollzogenen Wahrheit des Seins. Gewiß besteht in SZ eine gewisse Spannung zwischen dieser leitenden Einsicht und dem Programm einer wissenschaftlichen Vergegenständlichung des Seinsverständnisses in seinen Gründen und Horizonten einerseits und in seiner genetischen Ausdifferenzierung in regionale Seinsweisen und ihr zugehöriges Verstehen. Dieses Programm aber wurde schon in SZ nur halb ausgeführt und später ganz fallengelassen, weil es dem innersten Kern der zu denkenden Sache nicht entsprach. Damit ist zugleich gesagt, daß die Gestalt des Denkens, in der ein solches Programm beheimatet ist, nämlich eben die Transzendentalphilosophie, aufgehoben ist – und zwar sowohl „aufgehoben" im Sinne von „bewahrt" und „erhoben" als auch von „überwunden". Sie ist bewahrt, insofern sie Bewegung der Selbstgründung des Denkens ist; sie ist erhoben, insofern diese Selbstgründung endlich in der Erschlossenheit den transzendentalen Grund findet; sie ist überwunden, insofern dieser Grund von sich aus etwas anderes ist und „sein will" als nur der Grund für ein System und eine Methode transzendentalen Philosophierens (im Sinne des „genetischen" Aufbaus einer Welt des Wissens). Das ist es ja, was die Rede vom „Nichts" und vom „Ab-grund" meint. Eine Transzendentalphilosophie, die so ihren abgründigen Grund gefunden hat, muß sich als vorläufige, nicht mehr letzte Gestalt des Denkens bekennen. Insofern hat man (im Prinzip) keine Wahl zwischen Heidegger I und Heidegger II, wie es G. am Ende (333) vorschlägt, sondern die Freiheit, den ganzen Heidegger (auf das uns hier Beschäftigende hin gesehen) anzunehmen oder zu verwerfen. Gilt das auch für die „geschichtsontologische" These und die methodologisch führungslose Sprache des späteren Heidegger? Zunächst zur „Geschichtsontologie"! G. hat sehr gut gezeigt, daß die Abhandlung der Geschichtlichkeit im Duktus von SZ eine Art Exkurs darstellt; er hat darauf hingewiesen, daß eine bestimmte Vorstellung einer gewissermaßen „an sich ablaufenden", immer größeren Seinsentzug bringenden Seinsgeschichte unter dem Diktat der Vergangenheitsform und damit der Uneigentlichkeit steht. Unbestreitbar scheint mir, daß H. selbst an manchen Stellen (etwa im 2. Nietzsche-Band) dieser Gefahr erlegen ist, daß aber, aufs Ganze gesehen, seine Idee von Geschichte des Seins durchaus anders konzipiert ist. Angezielt ist damit nichts anderes als die Geschichtlichkeit des Philosophierens (und damit der transzendentalen Wahrheit), – „Geschichtlichkeit" verstanden wie in den §§ 72–77 von SZ, die also eine grundlegende Bedingung des ganzen Unternehmens reflektieren und nicht nur „Motive ... im philosophiehistorischen Felde" haben (314). Das primäre Moment dieser Geschichte bleibt immer die Zu-kunft, nämlich die Wahrheit des Seins, die zu denken „heißt", das bisher Gedachte auf sein Ungedachtes hin wiederholend. – Muß der Philosoph wirklich, wenn er die Einsicht von SZ als gültig anerkennt, auch des späteren Heidegger Verzicht auf methodische Sicherung der Aussagen mitmachen und sich somit selbst aufgeben? Dieser Verzicht ist jedenfalls nicht universal. Er ist selbst durch methodisch gesicherte Einsicht vorbereitet und gefordert; er bezieht sich auf etwas, was seiner Natur nach nicht methodisch gesichert werden kann, nämlich auf heutige und morgige Weisen des geschichtlichen Daseins der Wahrheit des Seins. Man könnte sich zwar auch denken, daß dem je neuen geschichtlichen „Geheiß" des Seins durch die Aufstellung neuer, besserer Methoden und Ansätze entsprochen wird, gewissermaßen naiv; so ist es ja auch lange Zeit hindurch geschehen. Seitdem die Philosophie aber sich als universale und radikale Reflexion versteht, ist diese Naivität nicht mehr möglich. Nun tut sich jene – schon weiter oben erwähnte – Alternative zwischen einem durchgängig methodisch bestimmten Philosophieren auf, das als seine Sache nur noch den Geist bzw. das Ich anerkennen kann, und einem An-denken an die ab-gründige Wahrheit des Seins, das eben deswegen nicht mehr methodisch sein darf. Die Frage ist, ob nicht die gemeinsame Basis dieser Alternative selbst fraglich

ist: die Ansetzung der Re-flexion als des philosophischen Grundakts und Weges zur Wahrheit. Kann eine Reflexionsphilosophie überhaupt mehr als ein Komplement, als ein nicht noch einmal vermittelbares Komplement zu und mit einer (in „naiver“ Einstellung) auf das *Seiende* gehenden Philosophie sein? Die Frage mag hier so stehen bleiben.

III.

„Martin Heidegger und Thomas von Aquin“ [5] ist ein Buch, in dem die fast ein Leben lang währende Auseinandersetzung des Verf. mit dem Meßkircher Meister „einen gewissen Höhepunkt“ erreicht (9). Dies gilt vor allem für die letzte der vier Abhandlungen, aus denen es besteht; deren Überschrift gibt denn auch den Untertitel des ganzen Werkes ab: „Mensch – Zeit – Sein“. Weil dort die systematische Basis, die die Auseinandersetzung des Verf. mit Heidegger bestimmt, am klarsten hervortritt und nach einer bisher bei Lotz weniger ausgeführten Seite – der der Zeit – entfaltet wird, soll das Schwergewicht dieser Rezension auf jenem letzten und weitaus längsten Aufsatz ruhen.

Die drei ersten Abhandlungen haben einen vergleichsweise eher einführenden Charakter. Das gilt besonders vom ersten Stück, „Wie steht es nach Martin Heidegger um den Menschen?“ (13–40), dem ein Vortrag vor österreichischen Akademikern zugrundelag. Lotz nimmt dort Heideggers Gedanken von der Gefährdung des Menschen durch die Seinsvergessenheit auf, die aber – auf dem Wege über die Erfahrung des Nichts – zugleich die Möglichkeit einer Rettung des Menschenwesens enthält. – In der zweiten Abhandlung, „Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin“ (41–58), schlägt Lotz schon die entscheidenden Töne seines Traktats über die Zeit an. Dabei kommt es ihm darauf an zu zeigen, daß H. zu Unrecht auch Thomas unter das Verdikt der Seinsvergessenheit fallen lasse – daß dieser durchaus auch schon das Sein thematisiert habe, und zwar letztlich sogar tiefer als H. selbst, indem er nämlich bis zum subsistierenden Sein, Gott, vorgestoßen ist. – „Die Frage nach dem Grund“ ist der Titel der dritten Abhandlung (59–90); im freien Anschluß an Thomas will Lotz dort zeigen, daß sich die Einzigkeit und Grundhaftigkeit des Seins für die Realität und Erkennbarkeit der vielen Seienden nur dann halten läßt, wenn man (gegen Heidegger) annimmt, daß das Sein nicht ab-gründig, sondern selbstbegründend sei, was wiederum zu der Erkenntnis führt, daß das Seiende nur dann auf das Sein rückgeführt werden kann, wenn dieses, seinem Kern nach, nicht auf das endliche Seiende bezogen ist, sondern als Gott rein in sich subsistiert. – Diese äußerst knappe Skizze soll hier genügen. Die systematischen Thesen über das Sein, die alle Beiträge gleichermaßen durchziehen und die Rezeption Heideggers bestimmen, sollen im Zusammenhang der vierten Abhandlung („Mensch – Zeit – Sein“: 91–256) ausführlicher dargestellt und kritisch durchleuchtet werden. Diesem wichtigsten Stück des Buches wollen wir uns nun zuwenden.

In der *Einleitung* (93–104) wird „die Thematik im Umriß“ vorgestellt. Zuerst wird umrissen, wie Heidegger Mensch, Zeit und Sein zueinander in Beziehung setzt: Er sieht die Zeit als „das Vermittelnde zwischen dem Menschen und dem Sein“ (94). Diese Vermittlung wird nach zwei Seiten hin wirksam: „Wie einerseits der Mensch durch die Zeit mit dem Sein vermittelt ist, so andererseits das Sein durch die Zeit mit dem Menschen“ (94). Die beiden Richtungen entsprechen der daseinsanalytischen Frage nach dem Sinn von Sein im Horizont der Zeit bzw. der Interpretation des Menschen von der sich zeitigenden Wahrheit des Seins her. Dabei handelt es sich um die zwei Richtungen ein und desselben Vorgangs: Der Mensch vermag sich „insofern mittels der Zeit zum Sein hin zu öffnen [– existenziell wie methodisch –], als sich immer schon das Sein mittels der Zeit zum Menschen hin

[5] *Johannes B. Lotz*, Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein. 8° (274 S.) Pfullingen 1975, Neske.

geöffnet hat" (94). Das für uns Erste ist das an sich Letzte und umgekehrt. Was hier „Zeit" und „Sein" heißt, bleibt vorläufig offen. – Auch bei Thomas gibt es eine ähnliche Sicht der Dinge. Lotz findet, „sein Grundansatz sei demjenigen Heideggers nicht so fremd", wie dieser selbst es meine (97). Für Thomas ist das Sein das an sich Bekannteste. „Demgemäß ist die Offenbarkeit des Seins oder die Ausrichtung auf das Sein, das sich dem Menschen immer schon mitteilt, die innerste bewegende Kraft seines ganzen Lebens, die alle anderen Betätigungen als ihr erster Ursprung ermöglicht und diesen ihre Eigentlichkeit verleiht" (97). „Indem aber der Mensch einzig vom sichtbar Seienden her dem Sein begegnet, erfaßt er dieses zunächst in der Prägung, die es in jenem aufweist, nämlich als ‚ens' oder als con-cretum, als ein aus dem Partizipierenden und dem Partizipierten Zusammengewachsenes. Dadurch ist er keineswegs vom ‚esse ipsum' oder vom Sein selbst ausgeschlossen, sondern gerade mit ihm vermittelt" (99). Das sichtbar Seiende aber ist immer zeitlich. Somit trägt auch das von ihm her gesehene ‚ens' „die Eigenart des zeitlich Seienden an sich."

„Wenn ferner das ‚ens' zwischen dem Menschen und dem Sein vermittelt, wird damit ohne weiteres die Zeit als das zwischen diesen Gliedern Vermittelnde angesetzt" (100). Genauer: „Da uns im Gewußten das Mit-Gewußte zugänglich wird, leuchtet uns im Ding das ‚ens' auf; da zugleich durch das Mit-Gewußte das Gewußte eröffnet wird, geht vom ‚ens' die Ermöglichung des Dinges als des Gewußten aus" (100 f.). Das ‚ens' aber ist eine Gestalt, in der sich das Sein selbst für den Menschen zeitigt. Darin entbirgt sich das Sein ebenso wie es sich verbirgt. Diese Verborgenheit ist „uns zubestimmt und jederzeit unaufhebbar", während die (sich daraus leicht ergebende) Seinsvergessenheit durch die transzendentale Reflexion überwunden werden kann. Am Faktum dieser Verborgenheit „wird deutlich, wie die Zeit zwar einerseits dem Sein gemäß ist, weil es sich in ihr zu enthüllen vermag, andererseits aber ihm nicht gemäß ist, weil es in der ihr möglichen Weise des Enthüllens verhüllt bleibt. Darum läßt es nach seinem innersten Selbst die Zeit hinter sich oder kann von ihr nicht eingeholt werden, was auf eine letzte Überzeitlichkeit des Seins hinzudeuten scheint" (102). „Demnach stellt sich die Zeit als der Horizont dar, der uns zwar *zunächst* das Aufgehen des Seins vermittelt, zuletzt aber kraft der Eigenart des aufgehenden Seins selbst notwendig über sich selbst hinaustreibt und den ihn gründenden Horizont der Ewigkeit eröffnet" (103). In der Erkenntnis- und Schöpfungsmetaphysik des Aquinaten findet die Komplementarität der beiden Richtungen der Ontologie Heideggers ihre Entsprechung: Im Durchgang durch das sinnlich Gegebene, das auf das „ens" als auf die zeitliche Gestalt des Seins hin durchdrungen wird, kommt der Mensch zu diesem selbst in seiner überzeitlichen Gestalt; das ist aber nur deswegen möglich, weil dieses sich immer schon dem (vom Menschen vollzogenen) zeitlichen Seienden mitgeteilt hat. „Beide Momente sind in ihrer unauflöslichen Durchdringung zu bedenken: das dem Menschen innewohnende Sein, ohne das ihn übersteigende Sein zu vergessen, was in Auseinandersetzung mit der von Heidegger nicht überschrittenen Grenze zu beachten ist; das den Menschen übersteigende Sein, ohne das ihm innewohnende Sein zu überspringen, was gegen die voreilige Transzendenz eines einseitigen Thomismus durchzustehen ist" (104). Damit sind das Programm und die Methode des Vergleichs genannt. Im folgenden gilt es nur noch, „das so gewonnene Bild durch weitere Züge zu verdeutlichen" (105).

Lotz tut dies in zwei Teilen, die den bereits erwähnten beiden Richtungen der Seinsphilosophie entsprechen. Im ersten Teil, „Vom Menschen durch die Zeit zum Sein" (105–167), parallelisiert er die Fundamentalontologie von SZ mit der Erkenntnismetaphysik des hl. Thomas. Im zweiten Teil, „Vom Sein durch die Zeit zum Menschen" (168–259), setzt er das Heideggersche „Ereignis" mit der thomanischen Schöpfungslehre in Beziehung. In beiden Fällen wird H. nur überaus knapp

skizziert, während Thomas relativ breit zu Wort kommt; doch bewegt sich Lotz auch in den Thomas gewidmeten Seiten in beständiger Auseinandersetzung mit Heidegger. – Wir beschränken uns darauf, die tragenden Strukturen dieser Auseinandersetzung darzustellen.

Für beide Teile gibt die thomanische Auffassung des Seins den Rahmen. „Sein" ist verstanden als die Fülle von Vollkommenheit. Diese kennt drei grundlegend verschiedene Modi der Realisierung: in den vielen, wesensmäßig verschiedenen endlichen Seienden – in dem einen und einzigen unendlichen Gott (ipsum esse subsistens) – im menschlichen Geist als das eine, aber nicht subsistierende esse ipsum (ens commune). Die erste und die dritte Realisierung beruhen auf der zweiten, die dem Sein selbst wesentlich ist – so sehr, daß jene ohne die Immanenz von dieser nichts wären. Im Hinblick auf den Gesichtspunkt der Dauer besagt das Sein an sich Ewigkeit (d. h. das in sich gesammelte, stehende Jetzt), während seine Verwirklichung in den endlichen Seienden von der Zeit (d. h. dem Nacheinander der fließenden Jetzt) geprägt ist. – Im *ersten Teil* wird gezeigt, wie der Mensch durch die Vermittlung der Erkenntnis der zeitlichen Dinge bzw. seiner Erkenntnisvermögen, die sich entsprechend dem Stufenbau der Wirklichkeit schichten, zum Sein überhaupt und zum in sich subsistierenden Sein kommt. Gegen Heidegger wird festgehalten, daß es dem Menschen nicht möglich wäre, das zeitliche Seiende auf das Sein hin zu übersteigen, wenn nur die Zeit – statt die Ewigkeit – der Horizont seines Erkennens bliebe. M. a. W.: Das Sein verliert seine Differenz zum Seienden und fällt schlechthin mit diesem zusammen, wenn es seinem Wesen nach auf endliches Seiendes bezogen ist, statt in seinem Kern in sich zu subsistieren. Von diesen Einsichten her erweist sich H.s Entwurf als widersprüchlich: Einerseits geht es ihm um das von allem Seiende zu unterscheidende Sein, anderseits aber ordnet er das Vermögen des Seins, die Vernunft, in die Einbildungskraft (vis cogitativa), also in das höchste Vermögen der Sinnlichkeit ein, indem er die Zeit, die ihren Sitz wesenhaft in der Sinnlichkeit hat (243), zum Horizont der Vernunft und damit des Seins macht. Es gilt also, um H.s Anliegen zu retten, ihn selbst mit Hilfe der Lehre des Thomas von seinen Beschränkungen zu befreien; umgekehrt kann H. helfen, das ontologische Denken des Aquinaten von gewissen Verhaftungen an das Ontische zu reinigen. Dies gilt nicht nur für den Bereich der Erkenntnis des Seins durch das Seiende, sondern noch mehr für die Interpretation des Seins des Seiendem von seinem Ursprung her, mit der sich der Verf. im *zweiten Teil* beschäftigt. Hier erläutert er die Begriffe des Heideggerschen „Ereignisses" („es gibt Sein") und der thomanischen „creatio" durcheinander. Basis dieser Zusammenschau sind grundlegende Gemeinsamkeiten zwischen beiden Begriffen. Wie vom Ereignis, so muß von der Schöpfung jede Vorstellung des Machens ferngehalten werden; wie das Sein „nie west ohne das Seiende", so gibt es das geschaffene Sein nur in den geschaffenen Seienden; wie sich das Sein im Geschick entzieht, so verbirgt sich der schöpferische Ursprung im Geschaffenen; wie das Ereignis in sich geschicklos und endlich ist, so ist auch der Akt der Schöpfung bzw. des Geschaffenwerdens zeitlos und – weil auf endliches Seiendes bezogen – endlich. Wie bei H., so gibt es auch bei Thomas eine Zeitigung des Seins: „... vollzieht das ereignende Erschaffen mit dem Hervorbringen des endlichen Seienden notwendig ein Heraustreten des Seins aus dem absoluten Zugleich der Ewigkeit und sein Eintreten in eine Weise der Dauer, die nicht das absolute Zugleich und damit das Nacheinander besagt, also ein Ver-zeitlichen oder Zeit-igen des Seins" (215). Lotz führt dann, den einzelnen Stufen des Seienden (Anorganisches, Pflanze, Tier, Mensch, Engel) entsprechend, durch, wie sich hier das partizipierte Sein verzeitlicht, d. h. wie durch die verschiedenen Grade der Verzeitlichung des an sich ewigen Seins die verschiedenen Seinsstufen des Geschaffenen zustandekommen. „Auf den verschiedenen Stufen des Seienden taucht die Ewigkeit um so mehr in die Zeit ein oder verschwindet die Ewigkeit um so mehr in der Zeit, je weiter sich das

Seiende vom subsistierenden Sein entfernt" (219 f.). Dabei ergeben sich z. T. sehr schöne Verständnismöglichkeiten und, auf das Ganze gesehen, eine Schau von großer Geschlossenheit und Ausgewogenheit.

Unserem Vorsatz entsprechend soll jetzt jedoch nicht der sachliche Reichtum der Interpretationen, die der Verf. in der Linie des Aquinaten gibt, entfaltet werden; gehen wir vielmehr auf die Problematik der Auseinandersetzung zwischen Thomas und Heidegger ein, wie sie Lotz in Gang zu bringen versucht hat! Da ist zunächst zu sagen, daß Lotz diese Aus-einander-setzung weniger von einem scharfen Bewußtsein des Eigenen der beiden Partner her führt, als daß er diese schon von einer Synthese her aufeinander bezieht. Und diese Synthese borgt ihre Grundstruktur ganz entschieden von dem einen der beiden Denker, von Thomas, her. So kann denn Heidegger mit dem ihm Eigenen nicht so recht zu Wort kommen. Zwischen Heideggers „Zeit" und der „Zeit" des Thomas besteht (nach H.s Auffassung) der Unterschied zwischen dem transzendentalen Ursprung des Verstehens von Sein als Sein und der objektivierten Gestalt des mit seinen endlichen Seinsmöglichkeiten rechnenden Selbstverständnisses des Daseins – also eine ontologische Differenz. „Sein" meint bei H. nicht die perfectio perfectionum, sondern zunächst jene apriori verstandene „Idee", die, ausdifferenziert nach Modi und Regionen, das Selbst- und „Fremd"-verständnis des Daseins ermöglicht; die Gliederung der Ontologie in eine Fundamental- und in viele Regionalontologien steht zu einer Ontologie der stufenweisen Verwirklichung des Seins als Vollkommenheit quer. Grundlegend: Thomas ist Metaphysiker, Heidegger aber (wenn man will: Super-)Transzendentalphilosoph; beide stehen also *nicht* auf dem „selben Problemniveau" (132). Wollte man das Niveau nach dem Grad des reflexen Problembewußtseins messen, so stünde vielmehr Heidegger sicher über Thomas, obwohl dies allein natürlich kein hinreichendes Kriterium der Wahrheit ist. Immerhin hat H. über die Metaphysik des Aquinaten nachgedacht und ihr sozusagen einen Platz in seinem Antiquarium angewiesen: als theologisch fundiertes und griechisch-metaphysisch aufgeführtes Gebäude. Das umgekehrte ist nicht nur faktisch nicht geschehen, sondern dürfte auch auf prinzipielle Schwierigkeiten stoßen, wofür u. a. die verkürzte Heidegger-Interpretation des Verf. ein Anzeichen ist. H.s „Seinsverständnis" mit der thomanischen „vis cogitativa" zu vergleichen, ist natürlich Prokrustes-Technik. Damit soll nicht geleugnet werden, daß diesem Vorgehen ein echtes Anliegen zugrunde liegt. L. hat recht, wenn er (142) die Differenz des Seins als Seins (im Sinne H.s) zum Sein des Seienden und zum Seinsentwurf des Daseins so lange für höchst bedroht ansieht, als nicht eine echt transzendente Größe zugegeben wird, die in keiner Weise mehr Funktion von etwas ist und so sowohl das Seiende wie das Sein vor ihrer Funktionalisierung auf eine Reflexionsbewegung hin be-wahrt. Die große Frage bleibt natürlich, wie diese transzendente Größe philosophisch näher bestimmt und in welcher Weise von ihr überhaupt geredet werden kann. Daß dazu weder der Begriff eines Ipsum esse subsistens (der in der Ordnung des Seins des Seienden bleibt) noch der Begriff des Lichtes für das Ich (der in der Ordnung des transzendentalen Grundes für das Dasein bleibt) für sich allein ausreichen, das möchte H. selbst ja mit seinem unablässigen Bedenken der ontologischen Differenz nahelegen. Aus dieser heraus, als ihr „Grund", muß sich die „Herrlichkeit" jenes schlechthin Transzendenten erweisen. Um dieses zu nennen, muß die an ihrer äußersten Grenze sprach-los gewordene Philosophie bei der mythischen Sprache der Religion das Wort „Gott" ausleihen; so erhellen sich Leben und Denken in der Verschränkung dessen, was das Wort „Gott" meint und was im Denken der Differenz ins Wort kommen will, gegenseitig. Eine solche Synthese wird um so fruchtbarer sein, als beide „Seiten", in ihrer Eigenart und irreduziblen Kraft ernstgenommen, nicht ohne Spannung und Mühe in sie eingehen. Auch hier gilt das schöne Wort J. Maritains „distinguer pour unir!"

Zum „Wissenschaftlichen Briefwechsel" Gottlob Freges*

Von Geo Siegwart

0. Sprachphilosophie, formale Logik und mathematische Grundlagentheorie bilden – in engstem wechselseitigen Verweisungszusammenhang – zweifelsohne Zentren gegenwärtiger philosophischer Bemühungen. Gottlob Frege (1848–1925) lieferte zu allen der genannten Disziplinen Beiträge von grundlegendem Charakter. Es liegt nur in der Konsequenz dieser – heute wohl dissensfreien – Einsicht, alle relevanten wissenschaftlichen Texte Freges der interessierten Forschungsgemeinschaft zugänglich zu machen. Mit der Publikation des zweiten Bandes der „Nachgelassenen Schriften", der den wissenschaftlichen Briefwechsel enthält, dürften die prinzipiellen texteditorischen Aufgaben bezüglich des Fregeschen Werkes als erledigt gelten. Einem kursorischen Überblick hinsichtlich der Korrespondenzpartner und der behandelten Themen (2.) und einem knappen Angehen zweier ausgewählter Sachgegenstände (3.) wird zunächst eine Betrachtung der editorischen Leistungen vorangestellt (1.).

1. Jede sachgerechte Herausgabe, Bearbeitung und Kommentierung von nachgelassenen Texten erfordert – zumindest – ein Doppeltes: zum einen die genaue Kenntnis der Einsichten und Konzeptionen des entsprechenden Autors, zum andern die Fähigkeit zum sorgfältig dechiffrierenden Umgang mit den – meist handgeschriebenen – Nachlaßstücken. Handelt es sich bei diesen zusätzlich um Briefe, mithin um die Konfrontation oft verschiedenster Konzeptionen, so komplizieren sich die Aufgaben wesentlich. Stellt man zuletzt die mehr als bewegte Geschichte des Fregenachlasses in Rechnung, so verdient die vorliegende Ausgabe ein *ausgezeichnetes* Prädikat.

1.1. Die Einleitung der Herausgeber – die sich übrigens alle als Fregeinterpreten profiliert haben – gibt knappe und genaue Auskunft über die Geschichte des brieflichen Nachlasses, vor allem über die von H. Scholz geleisteten Vorarbeiten, und informiert ferner über die Grundsätze der Edition (XIX-XXVI). Der Leser kann sich auf diesen Seiten einen guten Eindruck verschaffen über die den Editoren abverlangte Mühe, den genauen Bestand des Briefwechsels zu rekonstruieren. Jedem einzelnen Briefwechsel hat der entsprechende Herausgeber einen Kommentar beigefügt. Dieser enthält „kurze biographisch-historische Angaben über den jeweiligen Briefpartner Freges und den Anlaß des Briefwechsels, eine Inhaltsübersicht und zusammengefaßte Angaben zu zeitlicher Erstreckung, Umfang, Überlieferung und Aufbewahrung der Briefwechsel bzw. Schreiben" (XXV). – Ein vollständiges Verzeichnis der von Freges Korrespondenzpartnern gebrauchten logisch-mathematischen Symbole sowie eine Liste der von den Herausgebern in ihren Erläuterungen verwendeten Zeichen erleichtern die Lektüre (XIII-XVI). Das von J. Schneider angefertigte Sach- und Personenregister verhilft zu einer schnellen Orientierung und ermöglicht das vergleichende Nachschlagen (303–310).

---

* Die Ausführungen dieses Berichtes beziehen sich auf: *FREGE, Gottlob*, Wissenschaftlicher Briefwechsel, hrsg., bearbeitet, eingeleitet u. m. Anmerkungen versehen von *G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, C. Thiel, A. Veraart*. Gr. 8° (XXVI u. 310 S.) Hamburg 1976, Meiner. – Alle im Text ausgewiesenen Zitate beziehen sich auf dieses Werk.

1.2. Um ein erstes Bild der sorgfältigen und kenntnisreichen Kommentierungsarbeit am einzelnen Briefwechsel zu vermitteln, sei exemplarisch auf C. Thiels Einleitung und Anmerkungen zur Korrespondenz Frege-Russell eingegangen. Die – teilweise im Rückgriff auf Kommentierungen von F. Bachmann und M. Titz angefertigte – Einleitung (200–211) gibt zunächst Aufschluß über die Überlieferungsgeschichte der Briefe (200) und versucht sodann eine Gesamtcharakterisierung des in der Korrespondenz dominierenden Diskussionsgegenstandes (201). Die zehn folgenden Seiten (201–211) bieten eine ebenso knappe wie präzise Inhaltsangabe der einzelnen Briefe, eine angesichts der verhandelten Thematik (vgl. 2.6.) nicht eben leicht lösbare Aufgabe. – Die Anmerkungen, dem jeweiligen Brieftext unterstellt, dienen in vorzüglicher Weise der Erläuterung nicht unmittelbar verständlicher Formeln und verweisen ferner auf weiterführende Stellen im Werk der Korrespondenten und anderer Autoren. Dabei kommen sowohl der gekonnte Umgang mit der logisch-mathematischen Technik wie auch die gründliche Literaturkenntnis des Kommentierenden zum Tragen. – Einleitung und Anmerkungen bilden zusammengenommen eine profunde Interpretation der zwischen Russell und Frege ausgetauschten Gedanken.

2. Ein erster Blick ins Inhaltsverzeichnis (V-XI) zeigt, daß Frege mit zahlreichen – prominenten wie weniger prominenten – Mathematikern und Philosophen des In- und Auslandes in Briefkontakt stand. Zu den bedeutenden anderssprachigen Korrespondenten zählen vor allem L. Couturat und L. Ballue aus Frankreich, Ph. Jourdain und B. Russell aus England und G. Peano aus Italien. Aus der Gruppe der deutschen Mathematiker seien D. Hilbert, A. Korselt und L. Löwenheim erwähnt, von den Logikern und/oder Philosophen seien B. Bauch, R. Carnap, H. Dingler, R. Hönigswald, E. Husserl, P. Linke, A. Marty, H. Rickert und L. Wittgenstein namhaft gemacht. Um falschen Erwartungen vorzubeugen, muß dieser Aufzählung prominenter Namen sogleich hinzugefügt werden, daß viele Korrespondenzen nur aus wenigen, häufig sogar nur einem Brief bestehen, daß zudem von vielen Briefen nur das Datum ermittelt werden konnte, ohne daß überhaupt ein Text vorliegt. Dieser letzte Fall ist bedauerlicherweise gerade beim Austausch Frege-Wittgenstein eingetreten. – Die folgende grobe Übersicht berücksichtigt lediglich ausgewählte Themen der Briefwechsel, zu denen ein längerer Text vorliegt.

2.1. Mit *H. Dingler* korrespondierte Frege vor allem im Jahre 1917. Ausgangspunkt der Diskussion bildete Dinglers Schrift „Über die logischen Paradoxien der Mengenlehre und eine paradoxienfreie Mengendefinition“ [1]. Sehr schnell rückt der Wahrheitsbegriff ins Zentrum des Interesses. Während Frege fordert, daß Sätze, genauer: Gedanken, für sich genommen, wahr oder falsch sind, nimmt Dingler eine durch den axiomatischen Theorietyp Hilbertscher Prägung bestimmte Position zum Wahrheitsproblem ein: „Es handelt sich ... gar nicht darum, ob die ... Sätze für sich wahr sind, sondern ob sie *zusammen* ‚wahr‘ sind, d. h. widerspruchslos sind oder nicht“ (32). – Eine konzentrierte Darlegung wichtiger Lehren Freges findet sich in dessen drittem Brief an Dingler (33–36).

2.2. Auch die Korrespondenz Freges mit *Hilbert* liegt nunmehr, nach manchen fragmentarischen Publikationen, geschlossen vor. Die Auseinandersetzung zirkuliert erwartungsgemäß um die axiomatische Methode und ihre formallogischen (Fehl-) Implikationen. – Die Sekundärliteratur zu dieser Problematik hat bekanntlich kontroversen Charakter. Das in der Hilberttradition[2] dominierende (Vor-)Urteil, Frege habe – wie seine Objektionsversuche zeigen – Hilberts Paradigmenwechsel

[1] In: Jahresber. d. Dtsch. Mathem.-Verein. 22 (1913), 307–315.

[2] Vgl. z. B.: *H. Freudenthal*, Zur Geschichte der Grundlagen der Geometrie. Zugleich eine Besprechung der 8. Aufl. von Hilberts „Grundlagen der Geometrie“, in: Nieuw Archief voor Wiskunde 5/6 (1957/58), 105–114.

hinsichtlich der axiomatischen Theoriekonzeption nicht einmal nachvollziehen können, dürfte nach den einschlägigen Arbeiten Kambartels zumindest eine wohlbegründete Problematisierung erfahren haben[3].

Von hohem Interesse dürfte auch der erste Brief Freges sein (58/59), in dem er die Notwendigkeit der gedanklichen Arbeit mit Symbolen begründet. Die symbolische Ausdruckweise darf nie – wie dies möglicherweise bei Boole, Peano und Schröder der Fall ist – purer Selbstzweck sein, sondern entspringt – so Frege – dem Bedürfnis, Ungenauigkeiten und Unübersichtlichkeiten der gewöhnlichen Wortsprache zu vermeiden. Obwohl ferner die Gefahr droht, daß der Formelmechanismus den (inhaltlichen) Gedanken zu ersticken droht, ist er andererseits deshalb zu akzeptieren, weil er „dem Forscher das Denken zum Teil abnimmt" (59). In einem ausdrucksstarken Bild vergleicht Frege den Übergang des Gedankens in den Formelmechanismus mit dem Verholzungsvorgang eines Baumes: „Wo der Baum lebt und wächst, muß er weich und saftig sein. Wenn aber das Saftige nicht mit der Zeit verholzte, könnte keine bedeutende Höhe erreicht werden. Wenn dagegen alles Grüne verholzt ist, hört das Wachstum auf" (59). – In seiner Erwiderung bemerkt Hilbert, daß Freges „Meinung über das Wesen und den Zweck der Symbolik genau das Richtige trifft" (60).

2.3. Freges Kontakt mit *E. Husserl* umfaßt zwei Briefe aus dem Jahre 1891 und fünf Briefe aus dem Jahre 1906. Aufmerksamkeit verdient insonderheit eine von Frege selbst vorgenommene Darstellung des Tripels von Zeichen, Sinn und Bedeutung für die Kategorien Satz, Eigenname und Begriffswort (96). Dabei wird eine (der) fundamentale(n) Schwierigkeit(en) der Semantik Freges gewissermaßen ad oculos demonstriert: Als Bedeutung eines Begriffswortes nimmt Frege – trotz anderslautender Interpretationen (vgl. 3.1.) – den Begriff selbst an; zugleich aber zeichnet er in die die Bedeutung des Begriffswortes repräsentierende Spalte einen Pfeil, an dessen Spitze notiert ist: „Gegenstand, der unter den Begriff fällt" (96). Es käme aber gerade auf eine genaue Darlegung dieses Übergangs vom Begriff zum Gegenstand an bzw. auf die Artikulation des Zusammenhangs von Gegenstand und Begriff. Bei dieser Forderung wird weniger die „bauliche" oder „strukturale" Seite des Verhältnisses von Gegenstand und Begriff anvisiert – Frege bringt nämlich oft und oft die Grenzstruktur in Anschlag (vgl. 3.2.) – als vielmehr eine „ontologische": Was heißt es nämlich, daß „Gegenstände und Begriffe dieselbe Objectivität haben" (96)?

Die zweite Briefgruppe diskutiert unter anderem das Verhältnis von Sprache und Logik (vgl. 101–105, vor allem 102/03). Freges Position zu dieser Frage läßt sich wohl mit folgendem Zitat zusammenfassend wiedergeben: „Es kann nicht die Aufgabe der Logik sein, der Sprache nachzugehen und zu ermitteln, was in den sprachlichen Ausdrücken liege ... Die Sprachen sind nicht nach dem logischen Lineale gemacht ... Die Hauptaufgabe des Logikers besteht in einer Befreiung von der Sprache und in einer Vereinfachung. Die Logik soll Richterin sein über die Sprachen" (102/03).

2.4. Der Austausch mit dem Wissenschaftshistoriker *Ph. Jourdain* enthält vorzüglich Anmerkungen Freges zu einer Darstellung seiner Lehre durch seinen Korrespondenzpartner. (Jourdains Fregedarstellung wird übrigens im Anhang des Bandes [275–301] abgedruckt.) Sehr aufschlußreich sind Freges Bemerkungen zum Variablenbegriff, den er, wie kaum ein anderer, aufgeklärt hat. Bei seinen Überlegungen kommt er sogar zu folgender Formulierung: „Es fragt sich, ob man dies Wort [sc. „Variable"] nicht ganz fallen lassen sollte, da es kaum möglich sein wird, es gut zu

[3] Vgl. *F. Kambartel*, Erfahrung und Struktur – Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus (Frankf./M. 1968) 155 ff. – *Ders.*, Frege und die axiomatische Methode, in: C. Thiel (Hrsg.), Frege und die moderne Grundlagenforschung (Meisenheim 1975) 77–89.

erklären" (116). Der Ausdruck „Variable" ist deshalb ungeeignet, weil „man im Grunde weder von einem Zeichen, noch von dem, was es ausdrückt oder bezeichnet, sagen kann, daß es variabel oder eine Variabele [sic!] sei, wenigstens nicht in einem Sinne, der in der Mathematik oder Logik gebraucht werden kann" (116).

2.5. Die in deutscher, französischer und italienischer Sprache geführte Korrespondenz mit *G. Peano* datiert aus den Jahren 1894–96. Trotz vielfältiger Übereinstimmung, vor allem in der Auffassung der universalen und singulären Sätze, ergeben sich doch deutliche Kontrastpunkte in der Definitionslehre, da Frege nicht bereit ist, „vielfache und bedingte Definitionen" in Logik und mithin auch Mathematik zuzulassen. Denn: „Die Logik fordert, . . ., durchaus feste und bestimmte Grenzen. Das Fließende der Abgrenzungen und das Unfertige der Begriffe und Beziehungen, das durch . . . Erweiterungen eingeführt wird, kann die Sicherheit der Schlüsse nur gefährden" (194). – Die definitionstheoretische Diskussion gibt Frege Gelegenheit, auch auf seine Identitätsauffassung und die damit eng verknüpfte semantische Differenz von Sinn und Bedeutung einzugehen (195 ff.).

2.6. Der fast ausschließlich in den Jahren 1902–04 stattfindende Briefwechsel mit *Russell* umfaßt ca. 40 Textseiten und ist damit der mit Abstand ausführlichste. Die Genesis und die potentiellen Auflösungsvorschläge der Russell-Antinomie bilden selbstverständlich den Mittelpunkt der Diskussion. Bei der Erörterung dieser Thematik kommen – wie der Herausgeber mit Recht betont – „alle Kernbegriffe der Fregeschen Philosophie der Logik und Arithmetik zur Sprache (Gegenstand, Begriff, Klasse, Sinn und Bedeutung, Satz, Wahrheit usw.)" (201). – Nur zwei Aspekte seien aus diesem umfassenden Material herausgegriffen.

Im siebten Brief (222–24) versucht Frege, den Unterschied von Klasse bzw. Menge einerseits und System bzw. Ganzem andererseits herauszuarbeiten. Eine der Hauptdifferenzen läßt sich so formulieren: Während bei Klassen/Mengen deutlich ist, welche Elemente ihr angehören, die klasseninternen Verhältnisse zwischen den Elementen aber „gleichgültig" (222) sind, kommt es dagegen bei einem System/Ganzen gerade auf den systeminternen Zusammenhang an, der überhaupt erst sichtbar werden läßt, welche Teile das Ganze ausmachen. Denn: „Dadurch, daß ein Ganzes gegeben ist, ist noch nicht bestimmt, welche seiner Theile in's Auge zu fassen sind. Als Theile eines Regiments kann ich ansehen die Bataillone, die Kompagnien oder die einzelnen Soldaten, als Theile eines Sandhaufens die Sandkörner oder die Silicium- und Sauerstoffatome" (222–23). – Zum zweiten sei auf Russells Kritik der Fregeschen Konzeption der Wahrheitswerte hingewiesen. Mit einer gewissen Hartnäckigkeit wirft Russell – der sich in diesem Punkte übrigens mit Wittgenstein trifft – immer wieder die Frage auf, ob „das Wahre oder das Falsche die Bedeutung eines Satzes sei im selben Sinne [wie] z. B. ein gewisser Mensch die Bedeutung des Namens Julius Cäsar ist" (233). – In der Tat ist nur schwer ausmachbar, von welcher näheren „Qualität" das Wahre sein soll, das – für den Fall des singulären Satzes – aus dem Fallen eines Gegenstandes unter einen scharf begrenzten Begriff entspringt. Die angedeutete Schwierigkeit steht offensichtlich in engem Zusammenhang mit der oben (vgl. 2.3.) bereits angegebenen Unklarheit des Terminus „Begriff".

3. Aus der Fülle der sich zu einer genaueren Beleuchtung anbietenden Themen seien – in unvermeidlich willkürlicher Auswahl – nachfolgend nur zwei Problemkomplexe kurz angeschnitten. Der erste Hinweis dient der Aufklärung eines verbreiteten Irrtums in der Fregedarstellung. Die zweite Bemerkung zielt auf die Freilegung einer bisher unausgeschöpften, ja unbeachteten Perspektive der Fregeinterpretation.

3.1. Das Begriffspaar „Extension-Intension" bildet in Logik und Semantik ein eingefahrenes und mithin oft selbstverständlich und reflexionsfrei appliziertes Schema. So pflegt man – erstaunlicherweise noch in neuester Literatur – Freges Un-

terscheidung von Sinn und Bedeutung hinsichtlich des Begriffswortes in der Weise zu interpretieren, daß der Begriffsumfang (= Begriffsextension, Klasse) der Bedeutung, der Begriffsinhalt (= Begriffsintension) dem Sinn zugeordnet wird. Bei P. Weingartner – um ein Beispiel herauszugreifen – heißt es: „Frege nennt den Begriffsumfang (Extension) ‚Bedeutung', den Begriffsinhalt (Intension) ‚Sinn'" [4]. Während nun die letzte Entsprechungsreihe (Sinn des Begriffswortes = Intension) korrekt ist, dürfte die erste sich kaum aus Texten Freges belegen lassen. Im Gegenteil: Das bereits früher (2.3.) zitierte Schaubild im Brief vom 24. 5. 1891 an Husserl zeigt unanfechtbar, daß *der Begriff selbst*, nicht aber sein Umfang, als Bedeutung des Begriffswortes anzusehen ist [5].

Auch der sich möglicherweise anbietende Ausweg, die Begriffe als Begriffsumfänge aufzufassen, läßt sich leicht als Irrweg entlarven. In seinen Mitteilungen an Jourdain bemerkt Frege nämlich, daß er sich erst nach langem Zögern entschlossen habe, „Gegenstände aus Begriffen zu gewinnen, nämlich die Begriffsumfänge oder Klassen" (121). Das nähere Verhältnis von Klasse und Begriff wird dann so bestimmt: „Die Klasse ist ... etwas Abgeleitetes, während wir im Begriffe – wie ich [sc. Frege] das Wort verstehe – etwas Ursprüngliches haben" (121). Damit dürfte erwiesen sein, daß für Frege keine Identität von Begriff und Begriffsextension vorliegt. – In summa: Wie immer es ansonsten um die Tauglichkeit des Extension-Intensionschemas bestellt sein mag, für die Interpretation der Fregeschen Auffassung erweist es sich in jedem Falle als inadäquat.

3.2. Es sei abschließend die Vorandeutung eines Weges der Fregeinterpretation versucht, der sich nach eingehender Lektüre des wissenschaftlichen Briefwechsels – aber auch anderer Fregetexte – nahelegt, ohne daß er bisher in der Sekundärliteratur zu Frege beschritten wurde.

Daß Frege – wie nur wenige andere – seine (objekt)logischen Konzeptionen und Einsichten mit Eindringlichkeit und bisweilen bestechender Klarheit auf einer (meta)logischen Ebene erläutert, interpretiert, verdeutlicht und begründet, ist eine bekannte und bei der Lektüre Fregescher Arbeiten immer wieder hervortretende Tatsache. Bei diesen metalogischen Interpretations- und Begründungsversuchen werden sehr häufig Termini wie „Ganzes-Teil", „Allgemeines-Besonderes(-Einzelnes)" und vor allem „Grenze" als explizierende Bestimmtheiten ins Spiel gebracht. Das Paar „Ganzes-Teil" findet sich vor allem bei der Darlegung des Satzes (127) und des Satzgefüges (35). Die Bestimmtheiten „Allgemeines-Besonderes" kommen zum Tragen, wenn es um die Interpretation (einer Weise) der Folgerungsbeziehung zu tun ist. Der Terminus „Grenze" spielt bei Frege eine schlechterdings zentrale Rolle. So gilt ihm die scharfe Begrenzung von Begriffen geradezu als Ermöglichung der logischen Fundamentalbeziehungen des Fallens eines Gegenstandes unter einen Begriff und der Unterordnung von Begriffen. Bezüglich der letztgenannten Beziehung for-

---

[4] *P. Weingartner*, Wissenschaftstheorie II,1, Grundlagenprobleme der Logik und Mathematik (Stuttgart-Bad Cannstatt 1976) 115, vgl. auch 128. Charakteristischerweise kann W. in der Fußnote, die dem von uns zitierten Satz beigegeben ist, keinen positiven Beleg für seine Behauptung anführen!

[5] Die von uns angezogene Stelle aus dem Brief an Husserl findet sich bereits zitiert in: *C. Thiel*, Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges (Meisenheim 1965) 154, Anm. 20. Auch *G. Gabriel* stellt in seiner Einleitung zu: G. Frege, Schriften zur Logik und Sprachphilosophie, Aus dem Nachlaß (Hamburg 1971) korrekterweise fest: „Die Bedeutung eines Begriffsausdrucks wird bei Frege als der Begriff selbst und nicht als Begriff*sumfang* bzw. Klasse angesehen" (XVII). – Ich darf in diesem Zusammenhang auf meine Ausführungen hinweisen in: *G. Siegwart*, Wahrheit bei G. Frege (Magisterarbeit, München 1976) 101 ff.; dort ist die hier angeschnittene Thematik ausführlich diskutiert und mit zahlreichen Stellen aus Freges Werk verdeutlicht.

muliert Frege in einem Brief an Hilbert: „Von Beziehungen zwischen Begriffen – z. B. der der Unterordnung des ersten unter den zweiten – kann doch erst die Rede sein, nachdem diese Begriffe als *scharf begrenzte* gefaßt sind ..." (77, Hervorh. von mir).

In Anbetracht solcher und ähnlicher metalogischer Überlegungen Freges kann die Frage aufgeworfen werden, inwiefern sich hier eine Dimension von Begriffen, Bestimmtheiten, Strukturen usf. andeutet und zum Tragen bringt, die sich gegenüber dem, was üblicherweise „Logik" genannt wird, d. h. dem Bereich der logischen Gesetze, Regeln, Wertigkeiten usw., als die bestimmende und begründende „Tiefenschicht" erweist. Der üblichen Logik – man könnte von „operationaler Logik" sprechen – stünde dann – sollte sich die angedeutete Auffassung als tragfähig erweisen – eine sie bestimmende und konstituierende Strukturdimension gegenüber, die passenderweise mit dem Terminus „strukturale Logik" belegt werden könnte[6]. Wenn die Fregelektüre einerseits – im Sinne einer „ars inveniendi" – solche Überlegungen nahelegt, so wäre andererseits zu überprüfen, inwiefern eine systematische Fregelesung unter der Leitperspektive „strukturale Logik – operationale Logik" zu aufschlußreichen Resultaten für die logische Grundlagenproblematik führen könnte[7].

4. Am Ende dieser angesichts der Themenfülle des Fregeschen Briefwechsels nur fragmentarischen, rücksichtlich der Komplexität der angeschnittenen Probleme nur oberflächlichen Erörterung sei noch einmal eigens hervorgehoben: Mit der in jeder Hinsicht ausgezeichneten Edition des nachgelassenen wissenschaftlichen Briefwechsels Freges stellen Herausgeber und Verlag eine Textquelle zur Verfügung, die zum einen für jede – nicht nur makrohistorische – Geschichtsschreibung der Sprachphilosophie, formalen Logik und mathematischen Grundlagentheorie höchst aufschlußreich ist, die zum andern die sachlich-systematische Auseinandersetzung in den aufgezählten Fächern fördert. – Verdienstvoll wäre es indes, wenn Verlag und Herausgeber – in Angleichung an die Praxis beim ersten Nachlaßband – eine kleine Auswahl zentraler Texte in einer billigen Ausgabe auch für private Bibliotheken zugänglich machen würden.

---

[6] Das Konzept einer „systematischen Logik" (= Einheit von struktureller und operationaler Logik) wird programmatisch entfaltet bei: *L. B. Puntel*, Systematische Philosophie, Eine Programmschrift (München 1976) (Typoskript, Institut für Philosophie der Universität München). Kap. 4., 94 ff.

[7] Was hier nur in gröbsten Zügen behauptet wird, wird detailliert ausgeführt im Abschnitt 4.4., 193 ff. meiner in Anm. 5 bereits zitierten Fregearbeit. Unter dem Leitbegriff des „structurallogical commitment" der formalen Logik werden dort bezüglich dieser Thematik erträgliche Fregetexte untersucht. Diese Ausführungen dürften auch verdeutlichen, daß und in welcher Weise die strukturale Logik für die gegenwärtige formale Logik – die als Teilbereich der operationalen Logik aufgefaßt wird – geradezu begründende Instanz ist.

Index Thomisticus

Von Walter Brugger, S. J.

0 Es sind nun (1976) dreißig Jahre her, daß der Verfasser des „Index Thomisticus“ [1] zum ersten Mal den Gedanken zu einem Werk faßte, dessen erste zehn Bände im Jahre 1974, siebenhundert Jahre nach dem Tod von Thomas von Aquin, erschienen sind [2]. Es ist nicht leicht, dem Leser eine hinreichend plastische Vorstellung dieser gigantischen Ausgabe zu vermitteln. Zweck dieser Rezension ist u. a. auch der, dem Benützer, der das Werk in größeren Bibliotheken finden wird, den Zugang dazu zu erleichtern. Denn ein gewöhnliches Nachschlagewerk ist es nicht. Es erfordert ein gewisses Studium der ganzen Anlage, um es sinnvoll zu verwerten.

1 Zunächst sei der Verfasser vorgestellt, *P. Roberto Busa*, S. J. Die von ihm verfaßte fünfsprachige Einführungsschrift, auf der Europäischen Pressekonferenz in Rom am 8. Juni 1973 verteilt, spricht zwar bescheiden von *den* Verfassern, unter Hinweis auf die grundlegenden Beiträge vieler Gelehrter und Sachverständiger der automatischen Sprachanalyse, deren Verdienste nicht geschmälert werden sollen, aber der eigentliche Verfasser und geistige Urheber, der das Werk so vieler einte und mit zäher Ausdauer der Vollendung entgegenführte, ist doch P. Roberto Busa (geb. am 28. November 1913 in Vicenza, Professor an der Philosophischen Fakultät „Aloisianum“ in Gallarate, Oberitalien). Er begann seine wissenschaftlichen Arbeiten [3] mit der Dissertation „La Terminologia Tomistica dell'Interiorità. Saggi di metodo per una interpretazione della metafisica della presenza“ (Milano 1949, Bocca, 280 S.). — Bei der Vorbereitung auf diese Untersuchung, die das Aufsuchen, Abschreiben und Gruppieren von ca. 10 000 Textstellen erforderte, kam ihm zuerst der Gedanke an einen mit Hilfe von Lochkarten-Maschinen herzustellenden Index Thomisticus. Es war eine glückliche Konstellation der Wissenschaftsgeschichte, daß sich sein Wunsch mit den Plänen der „International Business Machines“ (IBM) traf, die im Hinblick auf langfristige Entwicklungen, insbesondere der maschinellen Übersetzung, gern den umfangreichen Textbestand eines bedeutenden Autors maschinell analysiert hätte, um entsprechende, weiter verwertbare Programme daraus zu gewinnen. Dazu waren aber nicht nur Techniker und Linguisten notwendig, sondern auch ein Gelehrter, der den zu analysierenden Autor gründlich kannte und bereit war, ggfs. seine ganze Arbeitspotenz dafür einzusetzen. In Busa fand sich dieser Mann, der seinerseits ohne die organisatorische, technische und finanzielle Potenz eines interessierten Weltkonzerns seine wissenschaftlichen Pläne nie hätte verwirklichen können.

---

[1] Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis Operum Omnium Indices et Concordantiae in quibus verborum omnium et singulorum formae et lemmata cum suis frequentiis et contextibus variis modis referuntur quaeque auspice PAULO VI Summo Pontifice consociata plurium opera atque electronico IBM automato usus digessit ROBERTUS BUSA SI in Gallaratensi Facultate Philosophica Aloisiani Collegii Professor. Stuttgart: frommann-holzboog 1974—1976.

[2] Inzwischen sind alle 8 Bände der Sectio I (Indices) und sämtliche 23 Bände der Sectio II (Erste Konkordanz) erschienen.

[3] Ihre Bibliographie zählt (bis April 1975) 104 Publikationen, die meist der mechanischen Sprachanalyse und verwandten Problemen gewidmet sind.

2 Der Weg zum Index Thomisticus. – Die Arbeiten begannen 1949 unter B.s Leitung
20 in Gallarate bei Mailand. 1967–1969 wurden sie am Centro Nazionale Universitario di Calcolo Elettronico (CNUCE) der Universität Pisa, 1970 im IBM-Laboratorium Boulder (Colorado, USA) und seit 1971 im Centro di Ricerca der „IBM-Italien" in Venedig fortgesetzt. Bei seinem Unternehmen suchte und fand B. die Mithilfe zahlreicher Gelehrter und wissenschaftlicher Institutionen. Erwähnt seien besonders die Dominikanerpatres der Leonina-Kommission, welche die kritische Ausgabe der Werke des hl. Thomas von Aquin besorgen, die Wissenschaftler des „Thesaurus Linguae Latinae" in München u. a. sowie die inzwischen verstorbenen Jesuitenpatres René Arnou und Otto Faller. Zur Bewältigung der juridischen, finanziellen und organisatorischen Probleme waren zu verschiedenen Zeiten verschiedene Komitees tätig. In die Preiskalkulation der gedruckten Ausgabe des IT sind nur die Kosten der Veröffentlichung, nicht der Textherstellung des IT eingegangen. Den Spendern, die das Werk ermöglicht haben, sei dafür auch hier gedankt.

21 *Maschinengebrauch.* – Welche Bedeutung hat der Gebrauch der elektronischen Rechner für die Gestaltung des IT gehabt, welchen Nutzen erbrachte er? Die Erstellung einer bloßen Konkordanz hätte den großen Kostenaufwand, wie B. selbst bemerkt, nicht gelohnt. Das Ergebnis darf jedoch nicht nur quantitativ, von der Arbeitsschnelligkeit des Rechners her, beurteilt werden; qualitativ war es durch die Zusammenarbeit von Mensch und Maschine bestimmt: von den Anforderungen, die der Mensch an die Maschine stellte, aber auch von den Möglichkeiten, die die Maschine hatte und den Zielsetzungen, die sich daraus für den Menschen ergaben. Die durch die Maschinen ermöglichten Analysen – die Einführungsschrift zählt deren zwölf auf – und die dafür geforderten methodischen Strategien darzustellen, ist hier nicht der Ort.

Von großer Bedeutung für einwandfreie Drucklegung und eine große Ersparnis menschlicher Arbeitsleistung war die Verwendung einer Experimentiermaschine der IBM für die Vorbereitung der Drucklegung, indem der Text direkt vom Magnetband in eine Lichtsetzmaschine übernommen und dort mit Hilfe eines Magnetband-Programms zu einer druckfähigen Offset-Film-Matrize mit vollständigem Seitenumbruch gestaltet wurde, so daß alle weiteren Korrekturen entfielen.

22 Die *menschliche Arbeit*, die für das ganze Unternehmen erforderlich war, war dennoch beträchtlich. Es wurden mehr als eine Million menschliche Arbeitsstunden aufgewandt. Die Textmasse von insgesamt 1 700 000 Zeilen mußte Satz für Satz durchgegangen und für die Eingabe mit verschiedenen Kodierungen versehen werden; dabei wurde u. a. angegeben, welche Textteile originärer Text von Thomas sind, was wörtlich oder dem Sinne nach zitierter Text ist; was bloßer Hinweis auf andere Textstellen, was Verweis auf andere Autoren ist. Darauf erfolgte die Eingabe in die Maschinen durch Ablochen des gesamten Textes mit den beigefügten Kodierungen und später die Übertragung auf Magnetband. Anhand des so aufgezeichneten Textes und der sich daraus ergebenden Wortlisten mußte durch Vergleichung mit Forcellinis „Lexicon totius Latinitatis" zuerst das elektronische Maschinenlexikon hergestellt, es mußte für die Formen das zugehörige Lemma festgestellt (siehe hier 51) und das Problem der Homographien (siehe hier 56) gelöst werden. Für all das und insbesondere für die Agglutination der Schlüsselworte (s. 54), für die Aufstellung der Syntagmata (s. 55), die Anordnung der Kontexte in den Konkordanzen (s. 58), für die verschiedenen Indizes (s. 30), für die Anordnung der Texte auf einer Druckseite (s. 21). waren die Programme der Maschinen aufzustellen und deren Ausführung zu überwachen.

Für die Zuverlässigkeit des Werkes (vgl. 31) waren die Kontrollen und Korrekturen von größter Bedeutung. Die 1 700 000 Textzeilen sind in verschiedenen Phasen der Herstellung Wort für Wort mindestens achtmal überprüft worden.

3 *Beschreibung des IT.*

30 Übersicht über die *Struktur des IT.* Der gesamte IT wird *Indizes* und *Konkordanzen* umfassen, und zwar Sammel-Indizes, die alle Werke betreffen, und spezielle Indizes, die den einzelnen Werken zugeordnet sind. Von den Konkordanzen betreffen zwei die Werke von *Thomas selbst*, andere den *Text anderer Werke*, die nicht von Thomas stammen, aber in den Thomas-Ausgaben enthalten sind. Der gesamte IT erscheint in *zwei Reihen*, von denen bisher nur die erste zur Subskription steht, die zweite zur Drucklegung vorbereitet wird. Die *erste* Reihe enthält die für die Theologie und Philosophie wichtigsten Teile, nämlich die *Sammelindizes* der Verteilung der Lemmata und der Wortformen (s. 4) und die *Erste Konkordanz* zu den Thomaswerken selbst. Die *zweite* Reihe wird die übrigen Teile des IT enthalten: die *übrigen Indizes*, die *Zweite Konkordanz* (s. unten) und die *Konkordanzen* zu den Werken *anderer Autoren.*

31 Der *Einleitungsband*, der noch nicht erschienen ist, wird eine ausführliche Beschreibung und Begründung der Verfahrensweisen in der Herstellung des IT geben. Die für den Gebrauch des Werkes wichtigsten Informationen sind in den Bänden jeweils als *Vorspann* eingebunden. Dieser Vorspann bringt eine Liste der Personen, die den IT in wissenschaftlicher, technischer, finanzieller und organisatorischer Hinsicht gefördert haben. Die Herstellung der Bände – in hervorragender Qualität – oblag der Druckerei Pizzi (Mailand). Die Publikation geschieht durch den Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog KG in Stuttgart. Die ganze, komplexe Organisation des Unternehmens stand unter der kundigen Leitung von P. Enrico Pozzi S. J. Der Vorspann bringt weiter eine Erklärung der ständig gebrauchten besonderen Fachausdrücke, ein Abkürzungsverzeichnis mit Verweis auf die Abschnitte, wo sie im sachlichen Zusammenhang erklärt werden, und in den Konkordanzbänden eine genaue Beschreibung und Gebrauchsanweisung der Konkordanzen. In den Indizesbänden findet sich eine entsprechende Beschreibung. Es folgt die Tafel der Syntagmata (s. 55), die Tafel der Lemmata, die in solchen Syntagmata auftreten; dann eine Fehlerliste. Sie enthält für alle 23 Bände der Ersten Konkordanz 17 (!) Fehler; diese treten dann zwar an mehreren Stellen auf, die jedoch genau angegeben sind.

32 Es schließt sich die *Liste der Werke* an, die in den IT aufgenommen wurden. Es sind vor allem die 118 echten (und zweifelhaften) Thomasschriften mit insgesamt 8 767 854 Worten. Zur Zahl 118 kommt man, da aus praktischen Gründen die größeren Teile einiger umfangreicher Werke, wie des Sentenzenkommentars und der Summa Theologiae, gesondert gezählt wurden. Die in den Autographen (vor allem der Summa contra Gentiles) von Thomas selbst gestrichenen Stellen werden unter einem eigenen Sigel zusammengefaßt und so auch im Text der Konkordanzen aufgeführt und als später getilgte Texte erkennbar. Die Zählung der Werke läßt sofort erkennen, welcher Gruppe sie angehören. So folgen auf die 19 Hauptwerke (001–019) die Opuscula[4] (020–049), die Kommentare[5] (050–076), die Reportationes[6] (077–100), schließlich die Schriften, deren Zuteilung an Thomas nicht unbestritten ist[7] (101–118). Eine weitere Gruppe umfaßt die Werke anderer (zum Teil bekannter, zum Teil unbekannter) Autoren. Darunter finden sich nicht nur die Thomas irrtümlich zugewiesenen Schriften oder fremde Einschübe in echten Schriften, sondern auch die Fortsetzungen unvollendet gebliebener Thomasschriften durch andere Autoren. Anhand der Werknummer (Grenze 100!) ist es somit leicht, sich zu orientieren, ob ein Text sicher von Thomas stammt. Die Sigel der wichtigeren Werke sind meist leicht verständlich. Wenn es von einem Werk eine kritische Ausgabe gibt, steht beim Sigel immer das Zeichen #. Sonst wurde die nach dem Urteil der Experten beste Druck-

[4] Das entsprechende Werk-Sigel beginnt immer mit O.
[5] Die Werk-Sigel beginnen mit C.
[6] Die Werk-Sigel beginnen mit R.
[7] Die Werk-Sigel beginnen mit D.

ausgabe zugrunde gelegt; soweit schon vorhanden, auch das noch ungedruckte Material der Leonina (Stichtag 31. Dez. 1971). Bei jedem Titel sind die zugrunde gelegten Editionen angegeben. Weiter wird die Anzahl der Worte angegeben, aus denen die Schrift besteht, sowie deren Addition zu den oben genannten Werkgruppen.

33 Ein aufmerksames Lesen des Vorspanns ist für einen ergiebigen Gebrauch des Werkes unerläßlich. Das Wichtigste daraus ist in einem *Faltblatt* enthalten, das den Bänden der Ersten Konkordanz jeweils beigefügt ist. Darin findet sich die Verteilung des Alphabets auf die 23 Bände der Ersten Konkordanz, eine Sigelliste der 118 Thomaswerke, die Liste der Lemmata, die sich mit anderen zu den sogenannten Syntagmata verbinden (s. 55), und zwei Agglutinationslisten (s. 54).

4 *Indizes.*

40 Dieser, dem Umfang (8 Bände) nach kleinere Teil der ersten Reihe des Gesamtwerkes, der ihm den Namen IT gegeben hat, dürfte vor allem den Sprachforscher interessieren; er ist aber auch für den Philosophen und Theologen von nicht zu unterschätzender Bedeutung im Hinblick auf die Begriffsgeschichte und die Erforschung systematischer Begriffszusammenhänge. Während die Konkordanzen die Kontexte der Worte wiedergeben, liefern die *Verteilungstafeln* (Tabulae Distributionis) den Nachweis, wie oft und in welcher Art jedes Wort in den „Thomaswerken" (s. oben 30) vorkommt. Dies geschieht einmal in einer summarischen Übersicht *(Prospectus)* und dann in Tafeln, die reichere Einzelinformationen bieten *(Singillata Distributio)*. Beide Tafeln sind in Tafeln der Lemmata (Stichwörter) und der einzelnen Wortformen unterteilt.

41 Wenden wir uns zunächst der summarischen Verteilungstafel der Lemmata *(Prospectus Distributionis Lemmatum)* zu. Sie füllt die ersten 412 Seiten des ersten Index-Bandes, also von Band I der Sectio prima: Indices. Der Prospectus Distributionis Lemmatum geht jeweils über zwei gegenüberliegende Seiten. Die linientreue Verbindung von der linken zur rechten Seite wird durch die Verwendung von je zwei Paaren von Scheibchen und Strichen hergestellt, so daß man die Identität der Zeile über beide Seiten hin leicht kontrollieren kann, auch ohne daß man ein Lineal zu Hilfe nimmt. Oben stehen die Werknummern, darunter in vertikaler Ordnung die Werksigel. Es folgt die Anzahl der Worte in Tausend, aus denen das betreffende Werk (bzw. die Werkgruppe) besteht. Auf der linken Seite rechts, ungefähr in der Mitte der beiden Seiten, stehen die Lemmata (insgesamt 18 167) mit ihren Kennnummern[8], die wenigstens einmal in den „Thomas-Werken" vorkommen. Parallel zu den Lemmata und jeweils senkrecht unter dem betreffenden Werksigel stehen die Angaben über Anzahl und Art des Vorkommens. Diese Angaben bestehen aus drei Zeichen, von denen die ersten beiden die Größenordnung, das dritte die Art des Vorkommens angibt. Wenn die Anzahl des Vorkommens unter 100 bleibt, wird sie genau mit 01 bis 99 angegeben. Die Kombination einer Ziffer von 1 bis 9 und dem Buchstaben r steht für ein Vorkommen im Bereich von 100 bis 199 bzw. 200 bis 299 usw.; die Kombination von Ziffer und Buchstabe s für die Bereiche von 1000 bis 1999 usw.; die Kombination von Ziffer und Buchstabe t für die Bereiche 10 000 bis 19 999 usw. Das dritte, nicht-numerische Zeichen gibt die Art des Vorkommens, genauer die Herkunft, an, nämlich ob es ein Wort von Thomas (bzw. bei unechten Werken des betreffenden Verfassers) ist, oder ob es in Texten vorkommt, die von ihm wörtlich oder dem Sinn nach zitiert werden. Die Art des Zeichens gibt zugleich an, ob es in allen Fällen ein Wort von Thomas (oder dem betreffenden Verfasser) selbst ist, ob es niemals ein Thomaswort ist, also überall nur zitiert wird, ferner

[8] Die Lücken in der Reihenfolge der Kennummern bedeuten, daß es im Alphabet dazwischen Lemmata gibt, die bei Thomas nicht vorkommen, die jedoch an der betreffenden Alphabetstelle im Forcellini stehen (s. 22).

ob es zwar nicht immer, aber wenigstens zu zwei Dritteln, wenigstens zu einem Drittel oder darunter von Thomas ist. Den Bänden der Indices Distributionis liegt eine Tafel bei mit dem Schlüssel der Sigel und der Werke.

42 Der Rest des Bandes von Seite 413–1064 wird vom *Prospectus Distributionis Formarum* für die Formen von A bis C ausgefüllt. Es sind 29 234. Die Gestaltung der Tafeln ist dieselbe wie beim Prospectus Distributionis Lemmatum. Zu beachten ist jedoch, daß die Formen rein alphabetisch nach der Schreibform geordnet sind, also nicht immer beim Lemma, zu dem sie gehören, manchmal sogar weit entfernt von ihm stehen. Formen, die in verschiedener Schreibweise, wie cuius und cujus, vorkommen, wurden für die Zählung dieses Prospectus zusammengefaßt und ihre Anzahl der gebräuchlichsten Form zugeordnet. Homographien werden hier nicht unterschieden, ebensowenig Angaben über die grammatikalische Gattung der Wörter gemacht. Für beides ist die Singillata Distributio einzusehen.

43 *Aufschließungstafeln der Verteilung.* Während die beiden Prospectus Distributionis Lemmatum und Formarum Übersichtstafeln sind, ist die *Singillata Distributio Formarum* bzw. *Lemmatum* eine Aufschlüsselungstafel. Sie ist jeweils so angeordnet, daß nach dem Titel – Lemma oder Wortform mit Lemma-Nummer – die Angabe folgt, ob und in welcher Konkordanz das Wort aufgenommen ist, z. B. C 1 für die Erste Konkordanz. Dann folgen von oben nach unten die Werknummern und Werksigel der Werke, in denen das Wort vorkommt, rechts davon zehn weitere Spalten mit Zahlen. Durch darüber gestellte Buchstaben (a-k) und Trennstriche sind diese, zum Teil (aus Platzgründen) eng aneinander gerückten, Zahlenspalten eindeutig lesbar gemacht. Zu beachten ist, daß die Ziffern der Spalte b nicht zu den Zahlen der Spalte c, die von g nicht zu h, die von i nicht zu k gezogen werden, in denen sich die mit einem Komma beginnenden Prozentzahlen befinden. – Spalte a enthält die Gesamtwortzahl der einzelnen Werke in Tausend; b die genaue Anzahl des Vorkommens des betreffenden Worts in den einzelnen Werken; c den Prozentanteil des Vorkommens in bezug auf die Gesamtwortzahl des Werks, gemessen bis zu vier Dezimalen nach dem Komma; d den prozentualen Anteil des Vorkommens in dem Werk zur Summe aller Vorkommen (zur Summe von b); e das Vorkommen in Sätzen von Thomas selbst; f das Vorkommen in Sätzen, die auf andere Stellen bei Thomas oder auf Stellen anderer Verfasser Bezug nehmen; g das Vorkommen in sinngemäßen Zitierungen anderer Autoren; h gibt den Anteil von g zu b in Prozenten; i das Vorkommen in wörtlichen Zitierungen anderer Autoren; k gibt den Anteil von i an b in Prozenten. – Unter diesen Spalten folgt die Summenzeile; ggfs. sind es zwei: eine für die Thomas-Werke und eine für die Werke anderer Autoren, deren Sigel alle – ab Nummer 119 – mit X beginnen. In der Summenzeile stehen bei den Spalten mit absoluten Zahlen deren Summen. In den Spalten mit Prozentzahlen beziehen sich die Zahlen in der Summenzeile von c auf das Verhältnis der Summe von b zur Summe von a (des Vorkommens des Wortes insgesamt zur Gesamtwortzahl der Werke, in denen es vorkommt), in der Summenzeile der Spalte d auf das Verhältnis des Vorkommens überhaupt (also der Summe von b) zur Gesamtwortzahl aller Werke von Thomas (bzw. der anderen Verfasser zusammen), in der Summenzeile von h auf den Anteil der Summe von g (Vorkommen in sinngemäßen Zitaten) an der Summe von b (Vorkommen überhaupt), in der Summenzeile der Spalte k auf den Anteil der Summe von i (Vorkommen in wörtlichen Zitaten) an der Summe von b (Vorkommen überhaupt).

44 *Weitere Indizes* (der *zweiten* Reihe). Zu den Sammelindizes, die alle Werke von Thomas (bzw. der anderen Verfasser) betreffen, gehören noch:
a) das *Vokabularverzeichnis,* das alle Lemmata und alle Wortformen enthält mit ihren morphologischen (grammatikalischen) Codierungen, mit zusammenfassenden Frequenzangaben sowie – für Wortschatzuntersuchungen – mit Aufstellungen, die

vom Wortende her geordnet sind (Index contrarius); b) die *Frequenzindizes*, das sind Listen der Lemmata und Wortformen, die nach der absteigenden Häufigkeit des Vorkommens bei Thomas, nach der Zahl der Buchstaben, aus denen sie bestehen, nach der morphologischen Codierung und nach anderen Gesichtspunkten geordnet sind.

Konkordanzen.

50 Wie schon in der Übersicht über das Gesamtwerk (s. 30) angedeutet wurde, sind nicht nur die Konkordanzen zu den eigentlichen Thomas-Werken und die zu den Werken anderer Autoren zu unterscheiden, sondern bei beiden auch eine Erste und eine Zweite Konkordanz. Hier soll nun nur die Erste Konkordanz zu den eigentlichen Thomas-Werken besprochen und diese zugleich von der Zweiten Konkordanz, die erst in der Zweiten Reihe des IT erscheinen wird, abgegrenzt werden. Unter Konkordanz versteht man eine alphabetisch geordnete Auflistung aller oder einer Auswahl der in einem Autor, einem Werk oder einer Werkgesamtheit, wie etwa der Bibel, vorkommenden Worte zusammen mit einem Kontext bestimmter Länge und Angabe ihrer Fundstellen. Die *Erste Konkordanz* der Thomas-Werke hat die von den Bibel-Konkordanzen her gewohnte Gestalt, allerdings mit einigen Besonderheiten, von denen gleich die Rede sein wird. Sie enthält die flektierten Wörter des eigentlichen Thomas-Textes – also nicht der Zitate und bloßen Hinweise – der 118 echten oder als echt vermuteten Werke von Thomas. Nicht aufgenommen und der *Zweiten Konkordanz* zugewiesen sind die Pronomina, Pronominaladjektiva, ferner die mit großer Häufigkeit vorkommenden Hilfs- und Modalverben und die sogenannten verba dicendi.

51 In der *Ersten Konkordanz* werden unter einer Wortüberschrift die Kontexte angeführt, in denen das Wort vorkommt, und die Fundstellen angegeben. Die Wortüberschrift verwendet als Stichwort die Grundform, *Lemma* genannt. Für das Verbum ist das nicht der Infinitiv, sondern die erste Person Einzahl des Praesens. Die zur Grundform gehörigen weiteren Wortformen, *Formen* genannt, folgen halbfett gedruckt mit ihren Texten. Jedes Lemma hat seine Nummer. Diese Nummern entsprechen der Alphabetfolge des Forcellini; ein zugesetzter Buchstabe zeigt an, daß das Wort bei Forcellini nicht vorkommt. Die Texte haben ihrerseits laufende Nummern, wobei jedoch jedes Wortvorkommen, auch wenn es sich im selben Text wiederholt, gezählt wird. Der *Umfang des Kontextes* ist ziemlich groß, nämlich $2^1/_2$ Zeilen mit ungefähr 20 Wörtern; bei einigen mit hoher Frequenz vorkommenden Wörtern (z. B. divinus, humanus) und bei den Eigennamen (np) sind es $1^1/_2$ Zeilen. Das *Stichwort* steht nicht mechanisch in der Mitte des Kontextes, sondern mittels einer sinnreich kodierten Rangordnung der Textteile und Satzzeichen so, daß z. B. wenn das Wort am Satzende (vor einem Punkt) steht, der ganze vorausgehende Text aufgeführt wird; hingegen alles, was dem betreffenden Wort folgt, wenn es am Anfang eines Satzes steht. Die Erste Konkordanz enthält den Kontext von ungefähr 2 700 000 Worten in 23 Bänden mit jeweils ca. 1200 Seiten.

52 Kontexte, die *zum Teil Zitate dem Sinne nach* enthalten, sind durch ein der Fundstelle vorgesetztes Zeichen -S- gekennzeichnet. Dieses Zeichen entfällt in den Kommentaren (C) und den Reportationes (R), außer wenn dort sinngemäße Zitate anderer als der kommentierten Autoren verwandt werden, ferner in den Texten, die sowieso schon als Zitate dem Sinne nach ausgewiesen sind (z. B. ag = argumentum, obiectio). Dieses Zeichen -S- muß berücksichtigt werden, wenn man den dem Thomas eigentümlichen Wortschatz und Wortgebrauch beurteilen will. *Wörtlich zitierte Teile* des Kontextes sind kursiv gedruckt. [...] weist auf absichtlich ausgelassene – weil den Sinnzusammenhang unterbrechende – Sätze hin. Die Kontexte der im ausgelassenen Teil enthaltenen Worte werden an den entsprechenden alphabetischen Stellen dieser Worte gebracht.

53 Die *Trennung* der Wortteile am Zeilenende erfolgt automatisch, sobald die Zeile voll ist, mit der einzigen Regel, daß weder am Zeilenende noch am Anfang der nächsten Zeile nur ein einzelner Buchstabe steht. Für eine den bestehenden Gewohnheiten entsprechende Silbentrennung konnte nämlich keine für alle Fälle hinreichende und für die Maschinen eindeutige Regel und Programmierung gefunden werden. Wie sich der Ref. sagen ließ, liegt die nicht vermeidbare Fehlerquote bei 15 %.

54 Die *Schlüssel-Worte*, zu denen die Kontexte gehören, sind in diesen selbst jeweils halbfett gedruckt, ebenfalls gewisse den Schlüsselworten unmittelbar benachbarte (vorangehende oder folgende) sogenannte „agglutinierte Worte". Der Sinn dieser *Agglutination* oder Beiordnung, die zunächst befremdlich erscheinen könnte, ist der, die längeren Kontexte der Ersten Konkordanz, wenn erforderlich, auch für die Zweite Konkordanz, die jeweils bloß drei Worte enthalten wird, verfügbar zu machen. Die so agglutinierten Wörter sind eben jene, welche sich ihrer hohen Frequenz wegen in der Zweiten Konkordanz befinden. Wenn das agglutinierte Wort eine Präposition ist, geht es dem Schlüsselwort voraus; sonst folgt es ihm nach. Über die agglutinierten Worte und ihre Position (vor oder nach dem Schlüsselwort) informieren zwei Listen auf dem den Bändern der Ersten Konkordanz beigegebenen Faltblatt. Dabei verweist L auf ein ganzes Lemma, F auf eine der Formen, H auf ein sogenanntes Homographum non divisum (s. 56).

55 Von den bloß agglutinierten Worten sind die *Syntagmata* zu unterscheiden, d. s. jene Schlüsselworte, die aus zwei oder mehreren an sich selbständigen Schlüsselworten bestehen, aber in der Regel zusammengenommen eine feste Bedeutung haben, wie etwa liberum arbitrium, Beatus Apostolus Paulus u. a. Die zugehörigen Kontexte werden, um Redundanz zu vermeiden, nur bei einem der Bestandteile gebracht; bei den anderen Bestandteilen wird auf den Bestandteil verwiesen, bei dem alle Kontexte stehen. In der Überschrift wird das Syntagma durch die Verbindung der Lemmata dargestellt, z. B. acceptio + persona für acceptio personae, personarum. Das Syntagma wird wie ein eigenes Lemma behandelt, folgt also jeweils erst nach allen Kontexten des Lemmas, soweit dieses nicht Bestandteil eines Syntagmas ist, z. B. hinter allen Kontexten von acceptio und dessen agglutinierten Worten mit eigener Überschrift. Das jedem Band der Ersten Konkordanz beigelegte Faltblatt enthält eine Liste aller Lemmata, die mit anderen ein Syntagma bilden. Zugleich wird die Anzahl der zu einem Lemma gehörigen Syntagmata angegeben; die größte Zahl mit 37 ist bei „Christus" angegeben.

56 Den Schlüsselworten der Lemmata sind – aus dem elektronischen lateinischen Maschinen-Lexikon entnommen – die grammatikalischen Qualifikationen beigegeben. Bei den Schlüsselworten steht nicht selten die Anmerkung „hom non div" bzw. „hom div", d. h. homographum non divisum bzw. divisum. Bei den *Homographien* (dem Sinne nach verschiedenen, aber gleich geschriebenen Worten, wie z. B. ibis für eine Verbalform von ire und für den Namen eines Vogels) handelt es sich zum Teil um solche, deren eine Bedeutung so vorherrschend ist, daß die Wahrscheinlichkeit des Vorkommens der anderen Bedeutung in den Texten gering ist. Es handelt sich um 10 000 Formen, über welche die Indizes Auskunft geben werden. Diese Homographien wurden in den Konkordanzen nicht im einzelnen ausgewiesen, sondern durch den Zusatz „hom non div" bloß darauf aufmerksam gemacht, daß hier auch eine andere als die gewohnte Bedeutung des Wortes vorliegen kann. So steht z. B. bei mehreren Formen des Verbums „Dependeo" (2. Konjug.), etwa bei „dependet", „dependeret", der Vermerk „hom non div", weil es auch Formen des Verbums „Dependo" (3. Konjug.) sein könnten. – Die Anmerkung „hom div" besagt hingegen, daß bei diesen (mehr als 3000) Formen die Bedeutung aller Kontexte[9] einzeln durch

[9] Es sind zusammengenommen mehrere Hunderttausend.

menschliche Arbeit untersucht und die Formen entsprechend ihrer Bedeutung ihrem Lemma zugeordnet wurden, bevor man sie weiteren Maschinenprozessen aussetzte. So steht bei „dependentia" (1. Dekl. fem.) der Vermerk „hom div", da hier alle Kontexte dieses Substantivs von den Kontexten des Partizips Plural Neutrum „dependentia", die beim Verbum dependeo stehen, getrennt wurden.

57 Die *Stellenangabe* des Kontextes erfolgt mit Werknummer und Werk-Sigel; die weiter beigefügten Nummern (bis zu drei) beziehen sich auf die Teile des jeweiligen Werkes; es folgt eine Abkürzung für den letzten Absatz, z. B. co für corpus, dann nach einem Schrägstrich die Zahl der Zeile, in der sich das Schlüsselwort findet.

58 Die *Anordnung* der Texte ist etwas kompliziert, aber dadurch bedingt, daß sie mehreren Anforderungen der Zielsetzung und der Maschinen zugleich zu genügen hatte. Auf die Titel der Lemmata folgen die der einzelnen Formen; dann die Syntagmata (s. oben 55). Innerhalb der Lemmata oder Grundformen werden die Formen, soweit sie nicht den Verben zugehören, zuerst nach dem Grad (positiv, komparativ, superlativ) und in diesem nach der Schreibweise geordnet, die Verbalformen aber gemäß der Abfolge der grammatikalischen Paradigmata. Unter den betr. Formen kommen zuerst die agglutinierten Schlüsselworte (s. oben 54), und zwar zuerst die mit dem folgenden, dann die mit dem vorangehenden agglutinierten Wort, dann erst das bloße Schlüsselwort. Die Agglutination erfolgt nach den Lemmata, nicht nach den Formen, also z. B. zuerst est, dann fuit als zugehörig zu sum. In jeder dieser Gruppen folgen die Kontexte dann der Ordnungszahl der Werke und innerhalb dieser der Ordnung des Textes nach. Alle Spezialwörter, zu denen auch die Zahlen und Zahlwörter (z. B. duo, unus, trinus) gehören, werden erst nach dem Z aufgenommen werden.

Diese, die rein alphabetische Reihenfolge durch die Agglutination unterbrechende Anordnung ist zwar bei größeren Kontextmengen unbequem, hat jedoch auch ihre Vorteile, da sie es ermöglicht, viel gebrauchte Wortverbindungen, wie z. B. per accidens, ens rationis und ähnliche, leicht über alle verschiedenen Werke hinweg beisammen zu finden. Der zwingende Grund jedoch, der keine andere Wahl ließ, war die oben (54) genannte Korrelation der Ersten und Zweiten (Dreiwort-)Konkordanz. Denn die Ausdehnung der Zweiten Konkordanz mit Worten hoher Frequenz hätte eine ungeheure Redundanz zur Folge gehabt.

6 *Verwertung*

Der IT ist ein hervorragendes Hilfsmittel verschiedener Wissenschaften, sei es der Linguistik, der Alt-Philologie, der Kulturgeschichte, besonders aber der Philosophie und Theologie. Für die Linguistik sind es vor allem die Indizes und das elektronische lateinische Maschinenlexikon (aus dem Linguistiker gezielt Informationen abrufen können), die diese Funktion haben. Das Maschinenlexikon enthält die maschinengerechte Aufbereitung von ca 50 % des lateinischen Wortschatzes, der uns aus der Antike überliefert ist, mit 25 018 Lemmata, 147 080 Wortformen und 2742 Wortendungen. – Wie alle Hilfsmittel, so bringt der IT jedoch nur so viel Nutzen, als man wirklich von ihm Gebrauch macht. Welche Möglichkeiten bietet er für die Theologie und Philosophie und deren Geschichte?

61 *Erste Konkordanz.* Welchen Nutzen eine Konkordanz im allgemeinen bietet, bedarf keiner Erklärung. Wie hoch der Nutzungsgrad wegen der Vielfalt, Genauigkeit und absoluten Vollständigkeit speziell dieser Konkordanz ist, ergibt sich von selbst aus den oben gegebenen Informationen. Man wird, wenn man sich auch nur ungefähr an einen Text erinnert, diesen mühelos mitsamt seiner Fundstelle identifizieren können.

611 Hier sollen nur einige wenige Eindrücke vermittelt werden, die man beim Durchblättern des einen oder anderen Bandes haben kann. Auf den ersten Blick sieht man schon den ungefähren Umfang der Texte, die zu einem Wort gehören (bei creare 40

Seiten mit 120 Spalten; bei Deus 850 Spalten; ohne die 32 Syntagmata sind es fast 40 000 Texte). Schon vor dem Erscheinen der Indizes kann man anhand der laufenden Numerierung ablesen, daß creatio 1432 mal, creator 449 mal, creatura mit verschiedenen Syntagmata zusammen 7592 mal in den Thomastexten vorkommt. Man sieht, daß bei wichtigen Grundbegriffen das die Tätigkeit betonende Hauptwort, z. B. actus (ohne die 16 Syntagmata 19 385 mal), das die Form betonende abstrakte Substantiv, z. B. actualitas (nur 47 mal), der Zahl nach weit übertrifft. Man überblickt sofort, wie umfangreich das für die Untersuchung eines Begriffes zu verwertende Material ist. Zugleich bietet sich anhand der Fundstellen auch die Möglichkeit, einen Untersuchungsbereich sinnvoll einzugrenzen. Wenn man die Fundstelle zu lesen weiß, kann man sich vor Fehlzitierungen schützen, da man sofort sieht, daß z. B. der Satz „gratia autem facillime removetur" nicht die Meinung von Thomas wiedergibt, sondern zu einer Objektion (ag = argumentum) gehört. Der Kontext ist so lang, daß er manchmal schon für sich einen vollständigen Satz oder Sinnabschnitt eines Satzes umfaßt. Öfter allerdings wird man den weiteren Kontext im Werk selbst einsehen müssen. Dafür bieten die Textteile der Konkordanz beim Suchen bestimmter Zusammenhänge meist hinreichende Hinweise.

612 Die umfassenden Konkordanzen (Erste und Zweite) machen es möglich, ein *Wörterbuch zu den Thomas-Werken* zu erarbeiten, das die ganze – bei Thomas vorkommende – Bedeutungsmannigfaltigkeit eines jeden Wortes aufgliedert und exemplarisch – und doch nicht fragmentarisch – belegt. Ein Hinweis sei hier erlaubt. Wäre es nicht möglich, daß weltweit durch Dissertationen Teile eines solchen Wörterbuchs erarbeitet würden, etwa für Wortgruppen, die sachlich oder sprachlich zusammengehören? Wünschenswert wären dann allerdings gemeinsame Richtlinien, die vielleicht von der Leitung des „Thesaurus Linguae Latinae" oder einer eigenen Redaktion herausgegeben werden könnten. Dort sollten solche Arbeiten auch gemeldet und gesammelt und von dort aus noch unbearbeitete Themenlisten an die Fakultäten und Institute der Alt-Philologie oder Theologie versandt werden. Die Abrundung und Vollendung zu einem Wörterbuch des Thomaswortschatzes könnte dann in einem nicht allzu fernen Zeitpunkt gelingen.

62 *Indizes.*

621 Wie schon gesagt, sind diese insbesondere für die Linguistik von großer Bedeutung. Auch für den Philosophen und Theologen, der sich mit Thomas beschäftigt? Wie kann dieser sie verwerten? Das ist auf mehrfache Weise möglich. Nehmen wir das Wort „bonitas". Im *Prospectus Distributionis Lemmatum* betrachten wir die Angaben zu den Hauptwerken (bzw. deren Hauptteilen von 01–10). Im Vergleich zu „bonus" (wenige Zeilen darunter) sehen wir sofort, daß das Konkretum fast überall um eine ganze Größenordnung häufiger vorkommt (bonitas in Hunderten, bonus in Tausenden), was unseren oben (611) geäußerten Eindruck bestätigt. In diesem Index kann man sich auch leichter und schneller über die Textmassen orientieren, die den Benützer der Konkordanz erwarten; bei bonitas sind es allein aus den Hauptwerken 1800, bei bonus aber mehr als 10 000 Texte. Von diesen Texten stammen bei bonitas und bonus mehr als zwei Drittel von Thomas selbst, also nicht aus Zitaten. Wenn dieser Anteil in anderen Werken gelegentlich unter zwei oder gar unter ein Drittel sinkt, zeigen die betr. Werktitel meist, daß es sich um Auseinandersetzungen mit anderen Meinungen in den Opuscula oder um Kommentare handelt. Dieser Prospectus zeigt auch sofort, in welchen Werken wir eine um bestimmte Begriffe kreisende Problematik, die wir untersuchen wollen, zu erwarten haben, und wo anderseits ein bestimmtes Begriffswort gar nicht oder nur selten vorkommt. Die entsprechenden Auskünfte erhalten wir auch im Prospectus Distributionis Formarum, aber jeweils nur für bestimmte Wortformen des Lemmas.

622 Die *Aufschlüsselungstafeln* (s. 43) und die weiteren Indizes (44) können dazu dienen,

den Wortschatz der Werke, deren Verfasserschaft strittig ist, mit dem der sicheren Thomas-Werke ähnlicher Thematik zu vergleichen und dadurch zu größerer Wahrscheinlichkeit, wenn nicht Sicherheit der Autorschaft zu kommen. Dabei wird es förderlich sein, wenn nicht nur bedeutungswichtige Worte, die des Sachverhalts wegen fast unvermeidlich vorkommen, verglichen werden, sondern auch andere, weniger sachlich als stilistisch kennzeichnende Worte und Wortgruppen, wozu auch die Konkordanzen (auch die Zweite Konkordanz) dienlich sein werden.

Man wird bei Untersuchungen über Thomas von Aquin in systematischer oder geschichtlicher Absicht künftig nicht mehr vom IT absehen können und Arbeiten dieser Thematik u. a. auch danach beurteilen müssen, ob sie vom IT einen sinnvollen und zweckdienlichen Gebrauch gemacht haben. Dies bedeutet, daß wissenschaftliche Bibliotheken, die der philosophischen und theologischen Forschung dienen, auf die Anschaffung des IT nicht werden verzichten können.

Besprechungen

Brunner, August, *Erkenntnis und Überlieferung* (Epimeleia, 29). 8° (118 S.) München 1976, Johannes Berchmans Verlag.

Das Buch faßt Ergebnisse früherer, jetzt vergriffener Werke des Verf. (bes. „Erkenntnistheorie" 1944 bzw. 1948 und „Glaube und Erkenntnis" 1951) zusammen und ergänzt sie durch neue Erkenntnisse. Wie früher steht auch jetzt im Mittelpunkt das geistige Verstehen von Personen und von Sprache. Entsprechend dem Titel wird die Bedeutung der Überlieferung für die menschliche Erkenntnis mehr als früher herausgearbeitet. – Der 1. Tl. behandelt das „alltägliche Erkennen" mit seiner natürlichen Gewißheit. Grundlegend ist das Verstehen von Personen als „Eingehen auf den anderen, sich Versetzen an den geistigen Punkt, von dem aus er die Wirklichkeit sieht und beurteilt" (9), das seinerseits meist vermittelt ist durch das Verstehen von Sprache. Das Verstehen wird eine unmittelbare geistige Schau genannt. Es richtet sich auf das „Ungegenständliche", das als „subjekthaft" (15) und „geistig" (31) bezeichnet wird; es ist zugleich das Einmalige, das sich durch Begriffe und Worte nie völlig erfassen läßt. Die Aussage ist „hier eher ein Hinweis zum Nachvollzug durch eigene Schau" (30). Die Schau des Geistigen, „und zwar nicht zuerst der eigenen, sondern der fremden Geistigkeit" (56), ist „die erste Erkenntnis, von der alle andern abkünftig" (49), ja „eine Einschränkung und Verminderung" sind (15). Darum „ist jede transzendentale Reflexion als Grundlage der Philosophie eine Täuschung" (15). Die Reflexion, meint B., könne überhaupt nicht „die Ungegenständlichkeit des Geistig-Personhaften erfassen, ... sondern nur die mittlere Gegenständlichkeit des Psychischen" (56). – Der 2. Tl. behandelt die „wissenschaftliche Erkenntnis"; gemeint ist die einzelwissenschaftliche Erkenntnis, wobei die Geisteswissenschaften, insbesondere die Geschichte, im Mittelpunkt steht. Geschichte als Wissenschaft scheint da zu entstehen, wo „die Einheit und Klarheit des gemeinsamen Geistes abnimmt ... Dann beginnt man sich auf die eigene Vergangenheit zu besinnen", um deren „Sinn, der bisher mehr unausdrücklich und selbstverständlich geblieben war, nun eindeutig bewußt zu machen" (59). Anstelle der „Methoden" der Naturwissenschaft, die im Allgemeinen bleiben, tritt in der Geschichte die Zusammenschau, die sich aus der Konvergenz verschiedener, voneinander unabhängiger Erkenntnisse ergibt (65, 72). Das Ziel der Geschichtswissenschaft ist nicht bloß das Feststellen von vergangenen Tatsachen, sondern das Verständnis der letzten Einstellungen und Haltungen, die kennzeichnend sind für einen Menschen oder eine Gruppe (70). Ohne dieses Verständnis lassen sich die Einzelheiten verschieden auslegen (71). Die Überlieferung ist für die Geschichte von unersetzlicher Bedeutung (45), das Stehen in *derselben* Überlieferung für ein sicheres Verstehen des Geschichtlichen (73). Einseitig naturwissenschaftlich denkende Menschen sind geneigt, die Überlieferung zu unterschätzen; die Vergangenheit erscheint ihnen als eine Summe von „sonderbaren Einbildungen und Irrtümern" (75). Die Bewegtheit der Geschichte wird „in die starre Schablone eines eingleisigen Fortschrittsdenkens gepreßt" (75). Eine solche „Verwissenschaftlichung des Lebens" erscheint B. als „eine Gefahr für Kultur und Menschlichkeit" (88). – Der kurze 3. Tl. ist überschrieben: „Religiöse Erkenntnis, Theologie und Exegese". Noch viel weniger als in der Geschichte kann in diesen Bereichen eine rein rationale, nur auf das Sachhafte ausgerichtete Einstellung genügen, nicht für das Vernehmen des Verweises alles Innerweltlichen auf das absolute Sein und erst recht nicht für das gläubige Sichöffnen gegenüber der personalen Offenbarung Gottes. Das notwendige Stehen in der Überlieferung wird hier zum Mitvollzug der christlichen Überlieferung, die grundlegend „die Lebendigkeit der christlichen Einstellung durch die Zeiten hindurch" (104) ist. Wer ohne diese Haltung an die christliche Lehre herantritt, mag mit wissenschaftlicher Methode das Faktische und Äußere exakt feststellen. „Aber für das Eigentliche fehlt ihm die geistige Sehfähigkeit" (104). – Wie dieser notwendig sehr lückenhafte

Überblick zeigt, liegt der Hauptwert des Buches in der Herausarbeitung der personalen Erkenntnis und ihrer für das menschliche Leben grundlegenden Bedeutung. Wenn B. dabei das Verstehen anderer Personen als „unmittelbare geistige Schau" bezeichnet, so ist das allerdings ein ungewöhnlicher Sprachgebrauch. Gemeint ist wohl, daß sich die Gewißheit sogleich, ohne jedes Nachdenken, ergibt. Das sagt aber nicht, daß sich die Gedanken des anderen unmittelbar an sich selbst zeigen; sie werden von mir nicht geschaut, sondern etwa auf Grund der gehörten Worte gedacht, und nicht einmal immer richtig gedacht. Selbstverständlich werden sie auch nicht durch einen deduktiven Schluß erkannt. B. sagt selbst: „Der Beweis ist hier die aus der Konvergenz sich ergebende Zusammenschau" (72). Konvergenz besagt aber ein Zusammenwirken vieler Hinweise, die einzeln zur Gewißheit nicht genügen würden. Gewiß hängt auch die natürliche Sicherheit nicht davon ab, daß diese Zusammenhänge reflex bewußt gemacht werden. Nur in Zweifelsfällen kann dies notwendig werden. Der „Zweifelsfall" besteht nun aber für viele ganz allgemein bezüglich aller metaphysischen Aussagen, die B. mindestens in diesem Buch nicht zum Gegenstand seiner Überlegungen macht. So ist es verständlich, daß er die Bedeutung der „vollkommenen Rückkehr des Geistes zu sich selbst" und in diesem Sinn der „transzendentalen Reflexion" nicht sieht. Sie liegt auf einer anderen Ebene als der in B.s Überlegungen so trefflich zur Sprache kommenden.

J. de Vries, S. J.

Haeffner, Gerd, *Heideggers Begriff der Metaphysik* (PPhF, Bd. 10). Gr. 8° (VIII u. 174 S.) München 1974, Berchmans Verlag.

Das Buch ist in drei Kapitel gegliedert, die genau den drei wesentlichen Schritten des Themas selbst entsprechen. Vorausgeschickt wird die Einleitung, die aufzeigt, wie Heidegger auf ein neues Denken abzielt, dessen Notwendigkeit und Eigenart sich einzig im Durchgang durch die Metaphysik erläutern läßt. Dazu gilt es zunächst, auf „die Entwicklung der Frage nach dem Wesen der Metaphysik" (1. Kap.) im Schaffen dieses Denkers einzugehen. Hierbei spielen der Weg bis „Sein und Zeit" und die Schriften um „Sein und Zeit" eine vorbereitende Rolle. Der Durchbruch erfolgt in der „Einführung in die Metaphysik" und in der Auseinandersetzung mit Nietzsche, der die „Vollendung der Metaphysik" (50) vollzieht, indem er den mit ihr gesetzten Nihilismus an den Tag bringt. – Nunmehr kann „die Gestalt der Metaphysik" (2. Kap.) umschrieben werden. Eine erste Erläuterung des Begriffes der Metaphysik zeigt diese als die „Wahrheit des Seienden" (51); sie ist exemplarisch verifiziert in Aristoteles, Kant und Nietzsche; nach der weiteren Bestimmung ihres Begriffes „befragt sie das Seiende hinsichtlich des Seins" (58) oder im Lichte des Seins; doch bedenkt sie das Sein nur „als Sein des Seienden, nicht als Sein" (59), worin ihre Grenze liegt und sich das Neue ankündigt. Die Grundzüge der Metaphysik verdeutlichen sie als *Onto*-logie, als Onto-*logie* und als Onto-*theo*logie. Weil sie „das Sein nur als die Seiendheit des Seienden kennt", muß sie dieses auf das Göttliche „im Sinne des zuhöchst seienden Grundes" zurückführen (77). Zugleich wird die entscheidende Frage nach dem Sein selbst unterlassen, nämlich nach dem „Hervorkommenlassen des Seienden als solchen, welches selbst in diesem Hervorkommenlassen verschwindet" (76). Die Geschichte der Metaphysik spannt sich von ihrem ersten Anfang bei den Griechen über Rom und das Mittelalter als ihre Zwischenzeit zur neuzeitlichen Philosophie als dem Anfang ihres Endes hin, bis sie dann in Hegel und Nietzsche in ihre Vollendung eintritt oder ihr Ende erreicht, das von Anfang an in ihr vorgezeichnet ruht, „weil das Sein in seinem Wesen endlich ist" (96). Dieses Ende aber wird „zur Eröffnung eines neuen Anfangs", indem das neue Denken „die Leitfrage der Metaphysik nach dem Wesen des Seienden aus ihr selbst über sie hinaus in die Grundfrage nach der Wahrheit des Seins verwandelt" (97). Damit hört die Metaphysik im Ergreifen ihres eigenen Wesens auf, Metaphysik zu sein, und wird der Nihilismus durch das Verwinden der Metaphysik überwunden (vgl. 98). – Auf das Kennzeichnen der Metaphysik folgt „die Überwindung der Metaphysik" (3. Kap.). Sie ist geschichtlich notwendig, weil die Metaphysik vermöge ihrer innersten Eigenart das Sein als ihren Grund vergißt. Nunmehr gilt es, das bisher Ungedachte zu denken, weshalb das Überwinden nicht ein Abschaffen der Metaphysik besagt, sondern den Rückgang in deren Grund vollzieht. Dabei muß man „aufhören, metaphysisch zu denken"; denn diese Art des

Denkens „kann das nicht erreichen, was jetzt ist" (114). Daher: „Das metaphysische Denken findet seine Zukunft" einzig durch Verwandlung, „entweder im Denken des Seins als Seins – oder es hat keine" (114). Nach seiner Verschiedenheit vom Seienden braucht aber das Sein einen „Ort", wo „es als es selbst verborgen sein kann", und es findet ihn im Menschen als Da-sein, insofern „Da-sein und Sein in ihr Eigenes und so eines dem anderen ver-eignet" sind: „das Er-eignis" (116), das selbst wieder in das „Geviert" verweist: es „er-eignet die Welt des Gevierts" (117).

Der vorstehende zusammenfassende Überblick kann den reichen und feindifferenzierten Inhalt des Buches lediglich andeuten. Wie Heidegger die Metaphysik sieht und welche Rolle sie für die Wegbereitung zu seinem neuen Denken spielt, wird sachkundig, gründlich, zuverlässig und genau nachgezeichnet. Die Darlegungen erwachsen aus einer umfassenden Kenntnis der Schriften Heideggers und aus einer angemessenen Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, wie aus den 32 Seiten Anmerkungen hervorgeht. Der Verf. hat sich in die nicht immer leichten Denkwege seines Autors eingelebt und vollzieht sie von innen her mit. Dazu gelingt es ihm, das Ganze in eine klare, zugängliche Sprache zu fassen, die zeigt, daß er den schweren Stoff durchdrungen und in den Griff bekommen hat. Er schenkt uns nicht nur ein Buch über Philosophie, sondern ein philosophierendes Buch, das einen wichtigen Beitrag zum Verstehen Heideggers und zugleich zum Einüben heutigen Denkens liefert.

In dem später angefügten „Schluß" der Arbeit geht es um „das Problem einer Stellungnahme" zu Heideggers Denken (120–125). Wissend um die Ursprünglichkeit und Tiefgründigkeit, um den hohen Rang dieses Denkens, beschränkt sich der Verf. auf wenige vorsichtige Bemerkungen. Vielleicht wäre aber etwas mehr kritische Distanz vonnöten. Niemand wird den neuen Ansatz zur Klärung des Seins als Seins oder der Wahrheit (Offenbarkeit) des Seins verkennen. Doch fragt es sich, ob die Neuheit so tief greift, daß man von dem jetzt beginnenden nach-metaphysischen Zeitalter sprechen muß. Wird nicht alles vorausgehende Denken zu undifferenziert unter der Klammer der Seinsvergessenheit zusammengefaßt? Wird nicht das Bedenken des Seins als Seins dem metaphysischen Ringen mit einer Radikalität abgesprochen, die dem tatsächlich Geschehenen widerspricht, besonders wenn sogar die Befähigung zu solchem Bedenken sowie dessen Möglichkeit ausgeschlossen wird? Kann man die Behauptung rechtfertigen, wer das Sein „als etwas für sich Bestehendes" denkt, nehme es damit „als ein Seiendes" (116)? Ist die Aussage über jeden Zweifel erhaben, „daß das Er-eignis unbegründbar aus ihm selbst heraus er- und ver-eignet" sei (116)? Heißt diese Aussage, das Ereignis geschehe ohne jeden Ursprung oder es sei nicht deduzierbar und entstamme damit der abgründigen Freiheit? Sicher ergeben sich neue Impulse für jede Anthropologie aus der „Freilegung jenes ‚evidenten' Urfaktums, das der Mensch als Da-sein selber ist", nämlich als Ort der Offenbarkeit des Seins, die „ursprünglicher ist als die des Seienden" (123). Haben daran nicht auch frühere Zeitalter gerührt, wodurch sie den Menschen nicht allein im Rahmen des Seienden bestimmten? Hat Heidegger recht, wenn er „den Gott der Metaphysik für ungöttlich erklärt und anderseits seinen eigenen Weg als Vorbereitung der Ankunft des göttlicheren Gottes versteht" (124)? Kann man wirklich „zum Absoluten der Metaphysik keinen religiösen Bezug haben" (124)? Das stimmt freilich, wenn man dieses Absolute mit Heidegger nur als „Causa sui" sieht (Identität und Differenz, 70 f.) und nicht dessen von der Metaphysik gleichfalls entwickelte Personalität beachtet. In dieser Hinsicht stellt allerdings auch der Verf. die Frage: Ob „die Aussicht auf eine Möglichkeit, dem Gott die Ankunft denkend vorzubereiten, im Seinsdenken prinzipiell besser fundiert ist als im metaphysischen"? (124) Trotzdem bietet sich wohl für die Theologie „die Chance einer Ausdrucksform, die ihrer Sache näher kommt als manche metaphysische Begrifflichkeit", obwohl die Gefahr einer gnostischen Konzeption besteht, weil Gott bei Heidegger „in bewußter Abstraktion von der Gotteskonzeption des christlichen Glaubens gedacht ist" (125).

J. B. Lotz, S. J.

Heinrichs, Johannes, *Reflexion als soziales System.* Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Band 119). Gr. 8° (212 S.) Bonn 1976, Bouvier.

Das Buch bringt in 17 Paragraphen einen bedeutenden Beitrag zur systematischen Grundlegung von Sozialtheorie. Der Autor versucht, den festgefahrenen Gegensatz zwischen Handlungs- und Systemtheorie der Gesellschaft zu überwinden, indem er die konstitutive Rolle der *Reflexion* für eine allgemeine Theorie sozialer Systeme herausarbeitet. – Die Untersuchung beginnt mit der Hypothese (§ 1), daß Sozialtheorie Subjekttheorie voraussetzt, wenn sie mehr als bloße Technologie betreiben will, und wenn Gesellschaft und Person als Handlungssysteme verstanden werden müssen, die sich gegenseitig implizieren. Diese Subjekttheorie, im strengen Sinne von Selbstbewußtseinstheorie, skizziert der 1. Tl. (§ 2–7). Vor allem in Auseinandersetzung mit D. Henrich wird gezeigt, daß Selbstbewußtsein als Zentrum menschlicher Subjektivität nicht als nachträgliche Reflexion auf ein vorreflexives Aktleben verstanden werden kann. Durch die Unterscheidung von konstitutiver und konsekutiver Reflexion sowie der Begründung des Zeitproblems im Fremdbezug des Selbstbewußtseins gewinnen die Überlegungen, so kurz und knapp sie auch vorgetragen werden, an überzeugender Konsistenz. Das Ich vermag sich strukturell einzuholen: Selbstbewußtsein als konstitutive Reflexion; es vermag sich inhaltlich nicht einzuholen aufgrund des Femdbezuges: iterative Reflexion, Zeit. Auf die schwierigen logischen Probleme verweist der § 5. Die Arten der Selbstvermittlung durch Andersheit, die Abschließbarkeit des konstitutiven Selbstbezugs zu inhaltlicher Bestimmtheit werden durch ein intersubjektives Handlungssystem bestimmt, das allein den Fallen eines innersubjektiven Reflexionszirkels entkommt (§ 6). – Die Brücke zur Systemtheorie der Gesellschaft (Teil II, § 8–16) schlägt die Einsicht, daß wie die personalen auch die sozialen Systeme durch innere Reflexion definiert sind. Die Selbstbezüglichkeit des Subjekts ist intersubjektiv vermittelt und damit Verständnis gewonnen für eine handlungstheoretische Erklärung von dynamischen Systemen. Das Handlungssystem wird definiert als Interdependenz von Elementen, sofern diese zu einem selbstreflexiven, metakommunikativen Abschluß kommen. Dieser Abschluß geschieht in sozialen Normen und theoretischen Inhalten. Da die Gleichursprünglichkeit von personalem und sozialem Handlungssystem behauptet wird, müssen zwei Systemreferenzen angenommen werden. Jedoch wird die Selbstbezüglichkeit des sozialen Systems als solches bestritten. Soziale Einheiten sind kein Groß-Ich. Besonders interessant sind daher die Bemerkungen über das Amtshandeln, in dem sich eine Art Selbstbezüglichkeit sozialer Systeme darstellt. Höchst bedeutsam ist die Unterscheidung von korporativen Subsystemen (§ 10), die in einem umfangsmäßigen Verhältnis zueinander, zu den Elementarsystemen und dem Gesamtsystem stehen, und strukturellen Subsystemen (§ 12), die sich an einem beliebigen System als Aspekte des Ganzen unterscheiden lassen. In einer scharfsinnigen Diskussion mit T. Parsons werden die sozialen Systeme und ihre Funktionen geordnet. Gemäß dem Integrationsprinzip gewinnt jede Handlungsart und jedes Subsystem seine Bedeutung erst vom Ganzen des sozialen Systems her. Nach dem Differenzierungsprinzip muß sich das Ganze nach verschiedenen Handlungsebenen aufgliedern, und doch darf es nicht von einer dieser Personen her monokausal gesteuert werden. In diesem Zusammenhang werden schwierige Fragen erörtert, zum Beispiel die Arbeitsteiligkeit in ihrer negativen Ausprägung als Lebensteiligkeit, sowie das Problem legitimer Integration (§ 13), die integrierende Rückkoppelung des Überbaus an die Basis aufbrechen, gerade die Kommunikation von anderer Macht befreien muß. Vernünftige Integration ist nur durch freie Kommunikation möglich, die durch strukturelle Differenzierung gesichert werden kann. Mit J. Habermas wird zwar zunächst die Bedeutung des Diskurses zugestanden, jedoch auf die Unzulänglichkeiten dieses Verfahrens hingewiesen, weil der Diskurs im Hinblick auf reflexive Werterfassung zu keinen Inhalten kommt. Habermas verwechselt Vernunftstrukturen mit Werten (§ 14). Die wenigen Seiten, auf denen das Wertproblem erörtert wird, zeigen einen Weg, auf dem man Rationalismus und Formalismus hinter sich lassen könnte. Bei der Analyse des Gesamtsystems Staat und Gesellschaft interessiert besonders das Verhältnis von Staat und Gemeinschaft, sodann der Staat im Hinblick auf die Subsysteme. Der Staat ist nicht einfach das Ganze dessen, was er

integriert. Er muß daher als Rechtsinstitution auf Totalität, auf umfassenden Gemeinschaftscharakter, verzichten. Der Staat ist einerseits das Gesamtsystem, das er integriert, jedoch, indem er es nur partiell integriert (nur im Recht, nicht in Sittlichkeit, Religion usw.), ist er das Ganze nur partiell. Das spezifische Integrationsmedium des modernen Staates darf nur das Recht sein. Weil die materiale Füllung der Rechtsidee durch Wertentscheidungen getroffen wird, läßt sich aus der Rechtsidee ein legitimer Pluralismus begründen. Erwägungen über die Weltgesellschaft beschließen diesen Paragraphen. – Schon in der Einleitung weist der Autor auf G. W. F. Hegel hin und die zentrale Stelle, die in dessen Philosophie die Reflexion einnimmt. Um so sorgfältigere Lektüre verdient der § 16, in dem der Autor kritisch gegen die Hegelsche Rechtsphilosophie Stellung bezieht. Eine philosophische und soziale Reflexion, die nach der Einheit von praktisch-sozialer und theoretisch-wissenschaftlicher Reflexion sucht (§ 17), beschließt das Buch. – Der Autor setzt für das Verständnis seines Werkes die Kenntnis seiner transzendentaldialogischen Sinnhermeneutik voraus. Die Paragraphen führen nichts aus zum kategorialen Verständnis von sozialen Phänomenen. In dieser Voraussetzung und dem noch nicht eingelösten Versprechen, das Kategorienproblem zu behandeln, dürfte die Problematik des Buches liegen. Auf engstem Raum werden schwerwiegende Fragen der Sozialphilosophie erörtert und beantwortet. Der Ton der Darstellung ist bisweilen polemisch gefärbt, was nicht jedermanns Sache ist, aber weil immer sachlich gemeint, hoffentlich den Widerspruch hervortreibt. Eine tabellarische Übersicht auf S. 162/163, ein sehr informativer Apparat und ein vorzügliches Sach- und Personenregister erleichtern das gewiß nicht leichte Studium dieses Buches. H. Hamm, S. J.

Koepsel, Werner, *Die Rezeption der Hegelschen Ästhetik im 20. Jahrhundert.* 8° (381 S.) Bonn 1975, Bouvier/Grundmann.

Die vorliegende Untersuchung erfüllt alles, was man von einer kritischen Rezeptionsanalyse erwarten darf. Dem Verf. ist es nicht nur gelungen, die große Mannigfaltigkeit an Interpretationsansätzen zur Hegelschen Ästhetik nach grundsätzlichen Gesichtspunkten sowie nach typischen Interpretationsrichtungen zu ordnen. Es ist ihm darüber hinaus auch gelungen, im Durchgang durch die Kritik dieser Hegel-Rezeption, d. h. durch die Aufklärung ihrer eigentlichen Wahrheitsmomente, auf ein neues kritisches Verständnis der Rezeptionsgrundlage selbst vorzustoßen. Auch wenn man den Standpunkt K.s – und der deckt sich im Entscheidenden mit dem Adornos – nicht zu teilen vermag, so wird man zumindestens für gewisse – immer wieder versuchte und scheinbar naheliegende – Interpretationstendenzen problematisiert. – K. unterscheidet zwei große Interpretationsrichtungen bei der Rezeption der Hegelschen Ästhetik, die bürgerliche und die „traditionell-marxistische" Ästhetik. Die bürgerliche Hegel-Rezeption kennzeichnet er als ein „Bewußtsein, das den gesellschaftlichen Status quo nicht zu transzendieren vermag, weil sich ihm die herrschenden gesellschaftlichen Bezüge zu quasi naturalen" (7) verfestigt haben. Dieser entgegengesetzt ist die marxistische Hegel-Rezeption; mit der ungewöhnlichen Beifügung „traditionell" soll vorweg die innere Widersprüchlichkeit eines Marxismus gekennzeichnet werden, der entgegen seinem Anspruch, „das zu fixierter Tradition Geronnene ... aufzulösen, sich selbst auf Tradition beruft, um dadurch der Erfahrung des Neuen sich zu verschließen" (8). Es ist nun das besondere Anliegen K.s, die heimliche Konvergenz der beiden Richtungen nachzuweisen. Tatsächlich vermag er in seinen Analysen mehrmals sehr gut zu demonstrieren, wie sich beide Gruppen, vor allem bei der Beurteilung der modernen Kunst, gegenseitig in die Hände arbeiten. – Als eigentliche Form der Hegel-Rezeption gilt K. allein die von Adorno entwickelte Form der immanenten Hegel-Kritik, „die Hegel selbst beim Wort nimmt". Eine solche Form der Hegel-Kritik, die Hegels Untersuchungen noch einmal an seiner Idee der Dialektik – d. i. nach K. eine „an der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung erfahrene Dialektik" (7) – mißt, vermag Hegel auch da noch zu retten, wo er nicht ganz schuldlos an manchen Formen der Rezeption ist. – Wegen der Vielfältigkeit der Bezüge in einer derartig konzipierten Rezeptionsgeschichte kann eine Rezension kaum auf die inhaltlichen Analysen eingehen. Nach einem kurzen Überblick über den Aufbau der Untersuchung wird sie sich daher darauf beschränken müssen, am Beispiel eines Kapitels die Grundpositionen K.s zu skizzieren.

Das 1. Kapitel rechtfertigt die Notwendigkeit einer philosophischen Ästhetik – gegen O. K. Werckmeisters Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit und Ideologieverfallenheit einer solchen Disziplin – mit der Notwendigkeit der (von Werckmeister gerade ausgesparten) Frage „nach dem Wahrheitsgehalt der Werke". – Das 2. Kapitel dient der Darstellung der verschiedenen Formen der bürgerlichen Hegel-Rezeption. K. faßt zunächst die Interpreten Croce, Glockner, Nic. Hartmann zu einer Gruppe zusammen. Gemeinsam sei ihnen der Versuch, die historisch-gesellschaftliche Dimension der Kunst auszuklammern. Bei Croce z. B. werde die Kunst in prärationaler und ungeschichtlicher Weise als eine Form der Anschauung einer die Gegensätze tilgenden harmonischen Einheit gedeutet. Der dadurch entstehende (im Grunde genommen irrationale) „Ästhetizismus" mache wiederum das fehlende Interesse speziell an der Hegelschen Ästhetik verständlich. – Eine zweite Gruppe bilden die verschiedenen Rettungsversuche. So habe der Neohegelianer G. E. Mueller sich Hegels Ästhetik dadurch wieder akzeptabel gemacht, indem er die historisch-gesellschaftliche Problematik der Kunst weginterpretiert habe, und zwar durch eine Umdeutung der Dialektik in ein metaphysischen Sinn stiftendes Prinzip. (Es handelt sich hier also nicht um Selbstaussagen der Interpreten, sondern um die analytischen Rekonstruktionen K.s über die verschiedenen Strategien der Interpreten zur „zeitgemäßen" Erschließung der Hegelschen Ästhetik.) – Ein wieder anderes Verfahren zur Rettung der Hegelschen Ästhetik habe der Positivismus entwickelt, indem er die Dialektik per se zur Metaphysik erklärt und das Lebendige der „Ästhetik" in verwendbaren empirischen Fakten gesucht habe. Das gelte insbesondere für J. Kaminsky. – Das 3. Kapitel behandelt die äußerst vielfältigen Auseinandersetzungen mit „Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst in der Moderne". (Auf dieses zweifellos interessanteste Kapitel der ganzen Untersuchung soll sogleich im Anschluß an diesen Überblick etwas ausführlicher eingegangen werden.) – Das 4. Kapitel dient der Darstellung der traditionell-marxistischen Hegel-Rezeption. K. hat hier Lukács zum Repräsentanten erklärt. Die Auseinandersetzung mit dessen Hegel-Kritik führt K. – da „jede Ästhetik in der Realisation durch die Entscheidung bestimmter Grundfragen bestimmt ist" (160) – unter vier Gesichtspunkten: Kunst und Arbeit, Kunst und Gesellschaft, Kunst und Natur, Kunst und Tradition. An Hand vieler Beispiele erhebt K. gegen Lukács den Vorwurf des unreflektierten Hegelianismus. Was bei Hegel nämlich noch zwiespältig gewesen sei (Hegels Arbeitsethos, Geschichtsoptimismus u. a.), sei von Lukács – unter freilich anderen (sozialistischen) Vorzeichen – ins bloß Affirmative gewendet worden. Ganz und gar kennzeichnend sei z. B. Lukács Entwicklung eines neuen Klassizismus. – Allgemein gilt nach K. für die marxistische Rezeption, was schon bei der bürgerlichen sich zeigte. Die Rezeption „gelingt" immer nur dadurch, daß in der Hegelschen Philosophie – nach einem Titel von Benedetto Croce – zwischen „Lebendigem" und „Totem" unterschieden wird. In der marxistischen Rezeption nimmt diese Formel die Gestalt der Engelschen Trennung von Methode und System Hegels an. – Das 5. Kapitel ist der „Ästhetischen Theorie" Adornos gewidmet. Gut herausgearbeitet wird Adornos zentrale These von der Dialektik der Autonomie und Heteronomie des Kunstwerks im historisch-gesellschaftlichen Kontext. Diese Dialektik ist fundiert in Adornos neuer Konzeption der Kunstform, einer Konzeption, die – im Unterschied zur abstrakten Form-Ästhetik Kants wie auch im Unterschied zur (geschichtsphilosophischen) Inhalts-Ästhetik Hegels und aller bisherigen Hegel-Rezeption – auch noch die Reflexion auf den gesellschaftlichen Gehalt der Form erlaubt. Eine auf dieser Konzeption fußende Hegel-Kritik kann natürlich nicht mehr immanent genannt werden, wie K. sich selbst täuschend meint. Diese Konzeption ist vielmehr der archimedische Punkt, an dem Hegel aus den Angeln des 19. Jahrhunderts gehoben wird. – Die Untersuchung schließt mit einem Kapitel über den tschechischen Strukturalismus (Teige u. Mukarovský). Da dieser nur höchst mittelbar auf Hegel und die Hegel-Rezeption bezogen ist, ist ein solches Kapitel in der Rezeptionsgeschichte der Hegelschen Ästhetik kaum zu motivieren.

An Hegels „Vergangenheitslehre" der Kunst scheiden sich die Geister. K. hat im 3. Kapitel die zahlreichen Deutungen der „Vergangenheitslehre" nach vier Problemgruppen systematisiert. –

1. „Die Vergangenheitslehre – absurde Konsequenz des Gesamtsystems?" Im Hinblick darauf, daß bei Hegel die Aufhebung der Kunst nicht etwa nur als ein

idealer, mithin ständiger Prozeß gedacht wird, sondern sogar als ein historisches Ereignis, also im Hinblick auf Hegels Identität von logischer und historischer Prozessualität, blieb Benedetto Croce nur die Bemerkung übrig: Absurd, aber logisch. K. versucht nun, das rationale Motiv in Croces Kritik am systematischen Aspekt der Vergangenheitslehre aufzudecken. K.s Argumentation, die sich jeweils im gekonnten Wechselspiel von Hegel-Rezeption, Hegel selbst und eigener Hegel-Kritik entfaltet, könnte folgendermaßen zusammengefaßt werden. Croces „Einspruch gegen die restlose Auflösbarkeit des Ästhetischen in begriffliches Denken" (36) ist berechtigt. Seinem regressivem Versuch, die Kunst durch eine prärationale Bestimmung zu retten, braucht man indes nicht zu folgen, wenn man sich die Kriterien einer Hegel-Kritik aus Hegel selbst vorgeben läßt. Der Hegelsche Kunstbegriff ist nämlich durchaus widersprüchlich. Einerseits wird die Kunst aus der Sicht des Arbeitsbegriffs gedeutet, mithin als eine Form der geistigen Arbeit bestimmt, und anderseits als Antizipation einer „herrschaftsfreien Versöhnung von Geist und Natur" (96 f.). Die Orientierung der Kunst am Arbeitsbegriff, also an naturbeherrschender Ratio, macht es selbstverständlich, daß die Kunst ein systematisches „Vor" und „Nach" hat; denn die Bindung der Kunst an die Sinnlichkeit macht es notwendig, daß sie von fortgeschritteneren Formen der geistigen Arbeit überholt wird. Die Bestimmung der Kunst als herrschaftsfreie Versöhnung impliziert dagegen eine Rationalität, die die systematische Fortschrittsperspektive der instrumentellen Ratio dialektisch negiert. Hegels Vergangenheitslehre kann daher geradezu als Protest gegen einen möglichen Irrationalismus verstanden werden.

2. „Die Vergangenheitslehre – absurdes Mißverständnis der Hegel-Rezeption?" Um die „ewige Kunst"vor der Vergangenheitslehre zu retten, erfand der Neohegelianismus den Ausweg, daß Hegel nicht die Auflösung der Kunst überhaupt, sondern nur die einer bestimmten Kunstform gemeint habe. Mueller wie auch Vecchi haben der Hegelschen Ästhetik die Argumente für eine postromantische Kunstform abgewinnen wollen. Mueller beruft sich zunächst einmal auf eine Stelle bei Hegel, wo dieser aus einem Mangel des spekulativen Denkens die fortwährende Notwendigkeit der Kunst abzuleiten scheint. „Das Denken ist nur eine Versöhnung des Wahren und der Realität im Denken, das poetische Schaffen und Bilden aber eine Versöhnung in der wenn auch nur geistig vorgestellten Form realer Erscheinung selber." (Ästhetik III, 15, S. 244; der Autor zitiert nach der von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel besorgten Theorie-Werkausgabe.) In dieser und anderen Bemerkungen (zit. S. 100) tut sich nach K. der für die Hegelsche Ästhetik „konstitutive Widerspruch" auf. Wenn Hegel nämlich jetzt dem spekulativen Denken einen Mangel vorrechne, dann widerlege sich im Grunde der Anspruch der spekulativen Philosophie auf erreichte Versöhnung. Die Poesie diene dann „als idealistischer Ersatz für das, was der geschichtlichen Anstrengung des Geistes nicht gelungen ist: daß Versöhnung Wirklichkeit werde" (101). Die Fortexistenz der Kunst kann also nur mit der noch ausstehenden Versöhnung begründet werden. „Nicht, wie Mueller meint, weil die Realität ästhetizistisch verklärt wird von Hegel, sondern weil sie nach wie vor den Charakter der endlichen Wirklichkeit bewahrt, den Hegel mit dem vieldeutigen Terminus der Lebensprosa beschreibt, ist das Kunstbedürfnis auch in der Gegenwart nicht ganz geschwunden" (101). – Die berühmte Humanus-Stelle (Hegel, Ästhetik II, 14, S. 237 f.), die gerne als Hinweis auf eine neue Kunstform gewertet wird, bezieht sich nicht auf die Kunst überhaupt, sondern nur auf die Poesie, wie K. mit einer genauen Parallelstelle (Hegel, Ästhetik III, 15, S. 239 f.) beweist.

3. „Die Vergangenheitslehre – antizipierte historische Erfahrung der Dekadenz?" Hegels Vergangenheitslehre ist oft genug als Autoritätsbeweis für die eigene Rancune gegen die moderne Kunst mißbraucht worden. Die bürgerliche und marxistische Ästhetik sind hier wieder eine „unheilvolle Allianz" eingegangen. (Als zentrale Stelle gilt die Passage über den Humor.) Die Vergangenheitslehre wird demgemäß als Prophetie des kulturpessimistisch oder gesellschaftskritisch gesehenen Niedergangs der modernen bürgerlichen Kunst verstanden. In der marxistischen Ästhetik wird beispielsweise seit Lukács die Vergangenheitslehre als Widerspiegelung der gesellschaftlichen Misere aufgefaßt. Hegel habe sich eben wegen seiner Klassenbindung eine Erneuerung der Kunst nicht mehr vorstellen können, sondern nur deren Dekadenz. K. vermutet, daß Hegel solchen Deutungen durch seine widersprüchliche Verwendung des Begriffs der „Lebensprosa" Vorschub geleistet habe. Dieser

Begriff werde bei Hegel nämlich einerseits zum Stigma aller endlichen, naturhaften Wirklichkeit ontologisiert und anderseits „als historische Kategorie zur Kritik antiindividualistischer und antiästhetischer gesellschaftlicher Ordnungen benutzt" (119). Darin gründe nun wiederum der Widerspruch, daß die Lebensprosa die fortwährende Notwendigkeit der Kunst rechtfertige, aber anderseits als historisches Symptom für die Vergangenheit der Kunst in der Moderne interpretiert werden könne.

4. „Die Vergangenheitslehre – Antizipation der herrschaftsfreien Gesellschaft?" Nach K. ist es Adorno zuerst gelungen, den kritisch-emanzipatorischen Gehalt der Vergangenheitslehre freizusetzen. Indem Adorno nämlich das Arbeitsethos und den Geschichtsoptimismus des Hegelschen Systems dialektisch negiert habe (während der Marxismus beides unreflektiert von Hegel übernommen habe), sei zum ersten Mal die antithetische gesellschaftliche Funktion der Kunst sicher fundiert worden (wohingegen der Marxismus der Kunst durch deren Deutung als Überbauphänomen alle gesellschaftliche Resistenzkraft genommen habe). Vergangenheit der Kunst in der Moderne bedeute demnach, daß die Kunst als Antizipation eines von Not und Arbeit befreiten Lebens, „bei dessen Verwirklichung sie ihre notwendige Funktion verlöre" (165), angesehen werden muß.

Die in der Mehrschichtigkeit der Untersuchung gründende Komplexität macht eine kritische Auseinandersetzung mit K. im Rahmen einer Rezension selbstverständlich unmöglich. Zwei Hinweise müssen genügen. – Eine formale Schwäche hat die Darstellung durch die Dominanz des Kritikers K.; diese erlaubt den verschiedenen Vertretern der Hegel-Rezeption kaum einmal, sich zu einer selbständigen Gestalt zu entfalten. Eine antiquarische Darstellung, die hier hätte abhelfen können, war allerdings nie die Absicht K.s gewesen. – Schwerer wiegt dagegen eine Unklarheit in der inhaltlichen Voraussetzung. Als Voraussetzung der Rezeptionsanalyse wird zwar das Beziehungsgefüge Ästhetische Theorie – Kunstwerk – Gesellschaftliche Entwicklung erkennbar, aber weitgehend ausgespart bleibt die Klärung der Beziehungen selber. Nur eine solche Klärung hätte die Grundannahme stützen können, wonach der Kerngehalt der Hegelschen Philosophie (Ästhetik) „die an der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung erfahrene Dialektik" (p. 7) ist.

C. Strube

Virgoulay, René / Troisfontaines, Claude, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique* II. Études sur Maurice Blondel (1893–1975). Gr. 8° (495 S.) Louvain: Inst. supérieur de philos. / Éd. Peeters 1976 (= Centre d'Archives Maurice Blondel 3).

„Nichts mag nützlicher sein als eine Bibliographie der philosophischen Arbeiten, – *Bücher* und *Zeitschriftenartikel*", schrieb Maurice Blondel angesichts eines Projekts der Société française de philosophie, und fügte hinzu: „Es scheint mir äußerst wünschenswert, wiewohl sehr schwierig, in einigen Worten den allgemeinen Sinn (ohne jede Wertung) oder die Absicht des angezeigten Buches oder Artikels anzugeben, einfach um dem Leser die Einsicht zu ermöglichen, ob es von Interesse ist, sich das fragliche Werk zu beschaffen oder es zu konsultieren" (BSFP 10 [1910] 12). Eine solche annotierte Bibliographie für die Werke Blondels selbst haben Troisfontaines und Virgoulay in perfektionistischer Weise bereits vorgelegt (vgl. ThPh 51 [1976] 472 f.). Dieser Band und der hier vorzustellende zur Sekundärliteratur hätten aber sicher die relativ bescheidenen Erwartungen Blondels an eine philosophische Bibliographie weit übertroffen.

Die vorliegende Arbeit verzeichnet nicht nur die Sekundärliteratur im strikten Sinne, sondern auch einzelne Hinweise auf das Werk Blondels in anderen Schriften sowie Werke über und von Lehrern, Schülern, Freunden und Diskussionspartnern Blondels. Das alles ist mit Annotationen im angegebenen Sinn und darüber hinaus mit reichhaltigen Querverweisen versehen, wie sie nur dem Centre d'Archives Maurice Blondel möglich sind. Über alle uns bekannten Vergleiche hinaus wird schließlich sogar für Rezensionen – auch der Sekundärliteratur! – das gleiche Verfahren angewandt, was manche Einsichten auch für andere philosophische Strömungen (z. B. Entwicklungen im Neuthomismus) mit sich bringt.

Der Sinn einer solch umfangreichen Dokumentation ergibt sich aus der eigentümlich dramatischen Geschichte der Entwicklung und Rezeption des Blondelschen

Werkes, das ja einerseits – nachdem „L'Action" vergriffen war – zu Lebzeiten des Philosophen nie zur Gänze allgemein zugänglich war, anderseits in seiner Wirkung wesentlich durch verschiedene Kontroversen beeinträchtigt wurde, von denen die Auseinandersetzungen um den Modernismus, in die B. mit „Histoire et dogme" und verschiedenen anderen Beiträgen eingegriffen hatte, vielleicht die gewichtigste, aber keinesfalls die einzige war. – Der Aufbau des Werkes ergibt sich aus dieser Problemstellung. Eine Einleitung zeichnet die Hauptlinien der Wirkungsgeschichte. Die Anordnung des bibliographischen Materials ist – soweit möglich – streng chronologisch. Der Leser wird somit instandgesetzt, die Reaktionen und Gegenreaktionen, das Hin und Her in den vielen oft nur äußerst schwer erreichbaren Zeitschriften exakt zu verifizieren. Kurze Hinweise auf wichtige äußere Ereignisse – etwa die Indizierung Loisys (S. 76) – erleichtern dabei die Übersicht. So entsteht ein Panorama, das weit über den bibliographischen Wert für die Blondelforschung hinaus (die ThPh 51 [1976] 472 f. genannten Bibliographien sind aufgearbeitet und vielfältig ergänzt) auch dem Historiker verschiedener Sparten eine Fülle von Aspekten und Zusammenhängen aufzeigt, die mit Akribie quellenmäßig belegt sind. Wer über das Werk Blondels arbeitet, erspart sich künftig Monate umständlicher Recherchen, wenn er sich beim unvermeidlichen „Rückgriff auf die Quellen selbst" (Blondel, a. a. O. 13) von diesem Werk leiten läßt. – Angesichts eines solchen Materialreichtums und angesichts der immensen Arbeit, die in das Projekt investiert ist (S. 7: „un travail de ce genre est en quelque sorte une tapisserie de Pénélope ou un véritable rocher de Sisyphe"!), wird für die folgenden kritischen Bemerkungen um Nachsicht gebeten. Da das Projekt aber als bislang durchaus einzigartig angesehen werden kann und vielleicht Modell für ähnliche Versuche sein könnte (was u. E. sehr wünschenswert wäre), sollte man mögliche „apriorische" oder durch das Werk Blondels und seine Rezeption bedingte „aposteriorische" Grenzen eines solchen Unterfangens deutlich sehen (vgl. dazu die Autoren selbst: S. 6 f.).

1. Die Objektivität der Kommentierung ist in hohem Maße gewährleistet. Dies wird etwa in der vornehmen Art deutlich, in der das durch die eigenen Forschungen von Troisfontaines teilweise definitiv überholte Werk von Flamand behandelt wird (Nr. 1214), oder in der Referierung mancher stupider Kritiken aus der hohen Zeit der Kontroversen. Nur angesichts der maliziösen Darstellung Blondels durch den marxistischen Philosophen und ehemaligen Blondelschüler H. Lefèbvre erlaubt man sich ein „Revanchefoul" (Nr. 982: „ancien élève, plus attentif aux jeunes étudiantes qu'à l'enseignement du philosophe"). In wenigen anderen Fällen hat man den Eindruck, daß die relevanten Sachverhalte nicht in den zitierten Texten, sondern in den beigefügten Quellenverweisen stecken, wie z. B. bei der Kontroverse um Ollé-Laprunes Beurteilung der *Lettre* Blondels (vgl. Nr. 110 mit den dort angegebenen Briefen Wehrlés!). Die Referierung ist aber formal korrekt, wenngleich sie dem bloßen Leser dadurch, daß sie diese Hintergründe nicht eigens anspricht, ein ungenaues Bild vermittelt. In anderen Fällen werden dafür aber durchaus direkte Hinweise auf „brisante" Materialien angezeigt, die etwa *R. Marlés* Au coeur de la crise moderniste (1960) noch nicht mitzuteilen wagte (vgl. Nr. 1206 zum bei Marlé ausgelassenen „début de la lettre du 6 févr. 1903, favorable à Loisy"; der Nr. 1206 genannte Artikel klärt auch die etwas übertriebene Stelle in *A. Loisy*, Mémoires ... II [1930] 170: „Le 28 novembre 1902, j'avais eu le remerciement enthousiaste de Maurice Blondel"? Nr. 312 bringt keine Klärung. – Zur Kritik von Marlés Arbeit [Bd. I, Nr. 536] wäre noch heranzuziehen *H. U. v. Bathasar*, Henri de Lubac [1976] 27, wo H. de Lubac zu dem Werk ausführt: „So wie es dasteht, verleugne ich es. Der Verfasser hat das Werk nach seinem Geschmack gestaltet, meinen Text überarbeitet, Dokumente unterdrückt oder verkürzt, Vorbereitetes liegen gelassen, Erklärungen, die mir wichtig erschienen, übergangen ..."). Kurz: Auch eine solche Dokumentation erspart in keinem Fall den Zugriff zu den Quellen! – Bei der neueren Literatur ergeben sich solche Probleme weniger. Immerhin könnten z. B. die schweren Fehler einiger Übersetzungen signalisiert werden (vgl. Nr. 1116 und Bd. I, Tr. 43: Die Aktion); angesichts der deutlicheren Bemerkungen zu anderen Werken (vgl. z. B. Nr. 1017) scheint hier doch mit zweierlei Maß gemessen zu werden. – Alternativen böten wohl nur entweder eine (letztlich schwer durchführbare) *durchgehend* kritische Beurteilung oder die Berücksichtigung von Blondels Rat (BSFP 10 [1910] 13), daß möglichst viele Autoren selbst in einigen Zeilen ein *abstract* ihrer Arbeit beisteuern (ähnlich wie es z. B. The philosophers index prakti-

ziert). Da das Blondel-Archiv als Kommunikationszentrum der Blondelforschung immer größere Bedeutung gewinnt, dürften solche Kontakte von dort aus künftig leicht zu pflegen sein.

2. Der Umfang der aufzunehmenden Materialien ist u. E. einerseits zu weit gezogen. Die Nennung von Einzelhinweisen in diversen Schriften ist für die Frühzeit zwar sehr instruktiv (vgl. z. B. Nr. 74) und könnte dort durchaus noch ergänzt werden (vgl. z. B. *H. Bergson,* Mélanges [1972] 796 [= Bd. I, Nr. 129], 1176, 1178), für die neuere Literatur ist sie aber nicht durchzuhalten. Ein Beispiel: Nennt man den Satz H. U. v. Balthasars in seiner Einleitung zur Przywara-Bibliographie über den *„psychologischen* Dynamismus Blondels" (Nr. 1079; so bereits in *v. Balthasar,* Die Metaphysik E. Przywaras, in: Schweiz. Rdschau 33 [1933] 489–499, hier: 496), so müßte man von den vielen verstreuten Hinweisen in dessen Werk aus neuerer Zeit zumindest diejenigen in Herrlichkeit I (1961) 47, 141, 168, 199, 284, 446, Glaubhaft ist nur Liebe (1963) 25, 39 und Der antirömische Affekt (1974) 75, 90, 215 f. anführen. Man braucht nur noch das Rahner-Register (1974) 54 für diesen Autor hinzuzunehmen, um zu sehen, daß ein solches Vorgehen nicht durchzuhalten ist, so interessante Nebeneffekte es hätte. Die Reihe der suggestiven oder signifikanten Erwähnungen wäre schier endlos – um ein Beispiel wenigstens noch zu nennen: *P. Ricoeur,* Philosophie de la volonté I (^{2}1967) 34 nennt die „méthode d'immanence" eine „méthode d'innocence" ... – Anderseits ist es schade, daß maschinenschriftliche Dissertationen bewußt nicht aufgenommen wurden (vgl. S. 6), nicht einmal wenn sie über den normalen Buchhandel beziehbar sind, wie dies für *Ch. Mahamé,* Spiritualité et philosophie chez Maurice Blondel (Beauchesne 1972) gilt, aber auch für alle neueren im Dissertation index und seinen Supplementen verzeichneten Dissertationen, die als Mikrofilm oder Xerokopie erhältlich sind. Zwar kann man sich bei letzteren leicht durch die Inhaltsangaben in den Dissertation abstracts helfen (die im übrigen für die Fortführung der Bibliographie praktisch übernommen werden könnten; vgl. ein ähnliches Vorgehen in Nr. 1231); für die Dissertationen in den Ländern, bei denen Hochschulschriften-Verzeichnisse fehlen oder nur sehr verspätet erscheinen, ist der Suchende aber auf den reinen Zufall angewiesen. Das Blondel-Archiv hat gerade hier einen außerordentlichen Informationsvorsprung. Vielleicht ist dieser Wunsch im Zusammenhang mit weiteren Supplementen wie einem Katalog der Inedita doch bald erfüllbar (vgl. dazu S. 6; Inedita: S. 477).

3. Die so glücklich durchgeführte Absicht, eine „Bibliographie zu liefern, die gelesen werden kann" (Bd. I, S. 6) macht die Einordnung einiger Titel schwierig, die nicht nach formal-bibliographischen Kriterien, sondern nach inhaltlichen verzeichnet werden (vgl. etwa die unterschiedliche Behandlung von Nr. 996/5^{3} und 996/6). Durch viele Querverweise und ein Namenregister ist die Erschließung des Materials dennoch relativ gut möglich. Trotzdem wäre ein „Index analytique" wie ihn *A. Hayen,* Bibliographie blondélienne (1953) 73–87 bot oder ein Register, das Kommentare zu einzelnen Schriften Blondels aufzufinden hilft, sehr nützlich. Doch vielleicht ist dieser Wunsch schon ein wenig unbescheiden ...

4. Der Kunst des Druckfehlers zollt das Werk nur geringen Tribut. Folgende Berichtigungen seien angegeben: Nr. 785: ZIEGENFUSS [ß = ss!], de Gruyter; Nr. 861: POHLE [auch S. 489]; Nr. 883/1: FLICK [auch S. 483]; Nr. 939: McCOOL [auch S. 487]; Nr. 1001b: Metaphysics [?]; Nr. 1168: Correspondence [auch Bd. I, Tr. 48].

5. Daß auch ein solches Opus noch Lücken aufweist, ist nicht zu vermeiden. Einige Ergänzungen:

W. M. Kozłowski, [Rez. L'Action], in: Ateneum (Warszawa) 2 (1894) 165, 168–170 (mir nicht zugänglich). – *H. Schell,* Apologie des Christentums I. Religion und Offenbarung (Paderborn 1901, repr. Frankfurt 1967) XVIII, XXI–XXIII, 230, 418. – *J. Beßmer,* Philosophie und Theologie des Modernismus (Freiburg i. Br. 1912) 533 ff. – *M. Hubert,* Die Thematik des Lebenseinklangs in Pestalozzis Abendstunde eines Einsiedlers und in Maurice Blondels Aktion. Ein geistesgeschichtlicher systematisch-hermeneutischer Vergleich (Bern 1943) 239 S. – *K. Holl,* Modernismus (Tübingen 1925) (= Religionsgeschichtliche Volksbücher IV/7), 22 f. – *M. F. J. Marlet,* Gundlinien der kalvinistischen „Philosophie der Gesetzesidee" als christlicher Transzendentalphilosophie (München 1954) (= MThS. S. 8). –

P. Masset, La dialectique de la connaissance chez Jacques Paliard (o. O.: P. U. F. o. J.) (= Publ. de la fac. des lettres de l'univ. de Montpellier 13). *J. F. Anderson,* Teilhard's christianized cosmology, in: Heythrop journal 13 (1962) 63–67. – *D. Julia,* Dictionnaire de la philosophie (Paris 1964) (= Les dictionnaires de l'homme du XXe siècle 3) 34. – *P. Toinet,* Existence chrétienne et philosophie (Paris 1965) 359 ff., 379 ff. – *A. Lang,* Fundamentaltheologie I (München ⁴1967) 102 f. (und i. d. früheren Auflagen). – *A. Kolping,* Fundamentaltheologie I (Münster 1968) 60–70. – *G. A. M. McCool,* Duméry and the dynamism of the spirit, in: TS 30 (1969) 178–206. – *M. Barthélemy-Madaule,* Bergson und Teilhard de Chardin (Olten/Freiburg i. Br. 1970) 523–532 (und im franz. Original). – *A. Glässer,* Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhard de Chardins (Kevelaer 1970) (= ESt NF 4) 116–124, 261–271, 321–323. – *B. M. G. Reardon,* Roman catholic modernism (London 1970) 52–56. – *A. Haas,* Teilhard de Chardin-Lexikon I (Freiburg i. Br. 1971) (= HerBü 407) 129 f. – *J. A. de Kok,* Het modernisme. Leer van de „grote komst", in: Bijdragen 32 (1971) 118–139, 234–256. – *M. Müller/A. Halder* (Hg.), Kleines philosophisches Wörterbuch (Freiburg i. Br. 1971) (= HerBü 398) 48 (vorher als: Herders kl. philos. Wörterbuch, 1958). – *R. F. de Brabander,* Religion and human autonomy. Henry Duméry's philosophy of christianity (The Hague 1972) 33–51. – *R. Garcia de Haro,* Historia teologica del modernismo (Pamplona 1972) 300–315. – *H. Jedin* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/2 (Freiburg i. Br. 1973) (Reg.). – *P. Kemp,* Théorie de l'engagement I. Pathétique de l'engagement (Paris 1973) 21–23. – *J. C. Scannone,* Trascendencia, praxis libertadora y lenguaje, in: Nuevo mundo 3 (enero-junio 1973) 221–245, bes. 230–232. – *O. Abate,* L'Action, in: Kindlers Literatur Lexikon im dtv (München 1974) III, 749 f. (und in den vorangehenden Ausgaben). – *E. Biser,* Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie (Freiburg i. Br. 1975). – *U. Hommes,* Das Sprechen von Gott. Zum ontologischen Argument in Blondels Philosophie der Action, in: AAns IV/1 (1975) 309–316. – *E. TeSelle,* Christ in context. Divine purpose and human possibility (Philadelphia: Fortress Press 1975) (konnte von mir nicht eingesehen werden). – Die Beiträge der S. 34 genannten Tagung in Gallarate sind inzwischen auch erschienen: Attualità del pensiero die Maurice Blondel (Milano: Communità die ricerca/Massimo 1976).

Daß dieses Muster- und Meisterwerk moderner Bibliographie in alle einschlägigen philosophischen, theologischen und historischen Fachbibliotheken gehört, erübrigt sich fast zu sagen. Vielleicht trägt es endlich dazu bei, daß die längst fällige breitere Wirkung der Blondelschen Philosophie in Deutschland in nicht mehr ganz so großer Ferne einsetzt. A. Raffelt

Barth, Markus, u. a., *Paulus – Apostat oder Apostel?* Jüdische und christliche Antworten. 8° (176 S.) Regensburg 1977, Pustet.

Der vorliegende Band vereinigt fünf in Länge wie Zielsetzung recht divergierende Vorträge jüdischer und christlicher Theologen beider Konfessionen, die zu einer Tagung der katholischen Akademie in Bayern am 31. 1./1. 2. 1976 in München zusammengekommen waren. Dabei ging es weniger, wie in Titel und Vorwort angegeben, um die Person des Paulus (und schon gar nicht um die im Titel aufgeworfene Frage), als vielmehr um das Verhältnis von Christentum und Judentum, wie es Paulus vor allem in seinem Gesetzesbegriff bestimmte. Die diesen Begriff auszeichnende Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität mit dem jüdischen Gesetzesbegriff wurde von den einzelnen Autoren in sehr unterschiedlicher Weise durchgetragen bzw. aufgehoben. – So kommt etwa *Franz Mußner* (31–44) in seiner Analyse von Röm 10, 4 („Christus [ist] des Gesetzes τέλος zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt") zu dem Schluß: „Wer den Term τέλος in Röm 10, 4 mit ‚Erfüllung', ‚Zusammenfassung', ‚Aufgipfelung' oder dergleichen übersetzt, hat die paulinische Theologie total mißverstanden" (37). Dem pflichtet auf jüdischer Seite *J. J. Zwi Werblowsky* (135–146) von seiner Sicht her bei, wenn er das „Ende" zwar als „Erfüllung" versteht, „Erfüllung" jedoch mit „Abschaffung" gleichsetzt: „Ende und Abschaffung sind eins, und keine noch so tiefsinnige Wortklauberei hilft über diese Binsenwahrheit hinweg" (142). Darüber hinweg helfen, daß Paulus sich im 1. Thessalonicherbrief „antisemitische Entgleisungen" erlaubte, können auch nicht „alle – mehr oder weniger gewundenen – exegetischen Purzelbäume zu Röm 9–11" (139), wie sie *Markus Barth*

in seinem umfangmäßig mehr als die Hälfte des Buches ausmachenden Beitrag schlägt (45–134). In seiner Exegese von Röm 9–11 lesen wir nun: „Der Hauptsatz lautet: ‚Christus ist die Erfüllung (oder: das Ziel, oder: die Summe; schwerlich: das Ende) des Gesetzes zur Rechtfertigung für *jeden*, der glaubt' (10, 4)" (88). Daß B. es, wie gewunden auch immer, ablehnt, von einem „Ende" des Gesetzes (und also von Diskontinuität) zu sprechen, hat seinen Grund darin, daß dadurch, wie er meint, dem Volk der Juden seine Existenzgrundlage entzogen und es also wirklich „abgeschafft" würde: „Wäre Jesus Christus das Ende des Gesetzes, so wäre er in Person das Todesurteil über das Volk, das sich an Gottes Gesetz gebunden weiß; er wäre der erste und exemplarische Antijudaist" (133). Dies jedoch darf – trotz des Todesurteils über den „aus Israel stammende(n) und Israel repräsentierende(n) Christus" (90) – nicht sein, weil umgekehrt die Kirche dem Gottesvolk Israel seine Existenz verdankt: „Mit dem Untergang des Gottesvolkes müßte die Kirche fallen; mit seiner Rettung und zu seiner Rettung aber darf sie leben" (134; vgl. 72; 112 f.). Wie aber, wenn Rettung nur durch Untergang, Auferstehung nur durch Kreuz und Tod möglich ist? Eine solche Möglichkeit kommt B. freilich nicht in den Sinn, bedeutet doch die Auferstehung (an die Jungfrauengeburt wagen wir hier schon gar nicht erst zu erinnern) für ihn noch keine Diskontinuität, noch kein Bruch mit dem Judentum, bleibt doch Jesus ein Jude „auch als Auferstandener" (102), so daß B. vermutlich auch nichts dabei fände, in den Chor derer einzustimmen, die da sagen: „Christen beten einen Juden an" (vgl. P. Lapide, Ist das nicht Josephs Sohn? [1976] 167). Weil so für B. der Auferstandene kein absoluter Neuanfang ist, kann es auch nicht die Kirche sein; und weil die Christgläubigen ihren Ursprung keineswegs in der Kreuzestaufe, sondern im Glauben Israels haben, darum darf sich das Christentum auch nicht vom Judentum lösen. Es bleibt vielmehr stets darauf angewiesen und davon abhängig (112), weswegen der Kirche auch jeder Absolutheits- oder „Monopolanspruch" abzusprechen und zu bestreiten ist (66, 68, 114), zumal es ja auch dem „jüngeren Bruder" (B. weiß nichts davon, daß noch für Augustinus das Christentum „so alt wie die Welt" war) gar nicht zusteht und gut ansteht, „dem älteren Vorschriften zu machen oder sich selbst als Vorbild für das rechte Verhältnis zum Vater zu rühmen" (123 f.). Dennoch hat man es (leider) „gewagt, von der Überlegenheit oder Universalität der christlichen Religion nicht nur zu träumen, sondern auch zu sprechen" (120), was von B.s Verständnis des Christentums und seines Gründers her allerdings unverständlich sein muß. Durchaus verständlich hingegen erscheint der Satz: „Die Christen haben die Juden nötig, damit sie nicht ins Heidentum zurückfallen" (118), nur trägt sich der Rez. bei soviel Verbundenheitsbezeugungen mit der Sorge (sic!), ob nicht vielmehr umgekehrt die Christen ins Judentum zurückfallen könnten; aber dies wäre ja wohl – im Sinne B.s – auch gar nicht als „Rückfall" zu verstehen! – Im letzten Beitrag (147–172) von *Josef Blank* endlich, „Paulus – Jude oder Völkerapostel" betitelt, wird wiederum versichert, Paulus habe im christlichen Glauben „keinen Bruch mit dem Judentum gesehen, sondern dessen Erfüllung" (147). Dennoch ist es für Bl. lohnenswert, sich mit den Überlegungen einiger jüdischer Kabbalisten und Chassidim zum Problem der Geltung der Tora in der messianischen Zeit auseinanderzusetzen, da hiermit „eine sehr interessante Nähe zur paulinischen These vom ‚Ende des Gesetzes' gegeben ist" (170). Und in der Tat ist mit der jüdischen Kabbala bereits eine Nähe zum Christentum erreicht, die, würde auf sie mehr geachtet, dem jüdisch-christlichen Dialog weit entscheidendere Impulse vermitteln könnte als etwa die vorliegende Publikation (vgl. das schon 1958 erschienene Bändchen von E. Benz, Die christliche Kabbala. Ein Stiefkind der Theologie). Vor allem die Veröffentlichung Gershom Scholems, auf die Bl. hinweist, scheinen dem Rez. geeignet, wirklich eine Bresche (und nicht bloß „Purzelbäume") zu schlagen, die den ins Stocken geratenen Dialog ein gutes Stück weiterbrächten und belebten, so besonders Scholems 1956 geschriebener Aufsatz „Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik", der neu bearbeitet in dem Band „Zur Kabbala und ihrer Symbolik" (Frankfurt 1973 = stw 13) zugänglich ist.

K. W. Hälbig

Heine, Susanne, *Leibhafter Glaube: Ein Beitrag zum Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus.* 8° (223 S.) Wien-Freiburg-Basel 1976, Herder.

Die überarbeitete Dissertation (bei Prof. em. Gottfried Pfitzer) über das Leib/sô-

ma-Verständnis bei Paulus bietet mehr als „nur" biblische Theologie. Sie überschreitet eine philologisch-historisch orientierte Texterhebung, indem sie im Deutungs- und Auslegungsverfahren „auf die Bedingungen der Vermittlung ihres Gegenstandes reflektiert" (6), d. h. auf philosophische Implikationen achtet, die mehr oder (meistens) weniger ausdrücklich thematisiert die Auslegung leiten – und möglicherweise verfälschen. Angeblich einander widersprechende Vorstellungen in der Argumentationsweise bei Paulus sollen einem wissenschaftlich denkenden Leser von heute – über die historische Distanz hinweg – durch die hier geübte theoretisch-reflektierende Methode zu einem Glaubensverständnis führen, in dem sich solche Widersprüche paulinischer Aussagen klären und diese für ihn Relevanz gewinnen können (207). Das methodisch erreichte Systemganze, das dem tieferen Verständnis der theologischen Konzeption des Paulus dient, wird durch ein bestimmtes philosophisches Denken vermittelt, das nicht einfach unreflektiert „an den Text herangetragen wurde, sondern in der Reflexion über die Texte aus diesen selbst gewonnen werden konnte" (208 f.). Vom methodischen Programm her gesehen somit ein beispielhaftes Stück systematischer Theologie.

Das bahnbrechend bei R. Bultmann, seinem Schüler E. Käsemann, E. Fuchs, K. A. Bauer u. a. entwickelte Verständnis paulinischer Theologie als theologischer Anthropologie, in dem Leib (sôma) vor allem als Ganzheit des (einzelnen) Menschen (in seinem Weltbezug) gedeutet wird, ist nach Frau Dr. Heines gründlicher Untersuchung in seinen philosophischen Implikationen vielfach mehr einer „schlechten Metaphysik" verhaftet, welche die leibhaftige Ganzheit des Menschen auf den naturhaften Teilaspekt reduziert. Die als „natürlich-gegenständlich" angesprochene Betrachtungsart der leibhaftigen Existenz ist begrenzt, weil Leiblichkeit immer mehr ist als das gegenständlich Wahrnehmbare und so den Naturwissenschaften Zugängliche; Leibhaftigkeit ist Möglichkeit und Grenze der Welterfahrung, ja sogar der letztgültigen Sinn- und Glaubenserfahrung, sowie der Setzung von gestaltetem Neuen, der geschichtlichen Wirklichkeit des Glaubens als Setzung letztgültigen Sinnes. Leibhaftiges Existieren wird erschlossen in seiner (selbst-)bewußten Ganzheit, in der Gebundenheit an seine soziale Mitwelt (bei aller aufgedeckten Komplexität der Anpassungsproblematik), in der zeichenhaften Sichtbarkeit der Motivation im konkreten Vollzug des Handelns bzw. der Sprache, in seiner naturhaften, sozialen, konstitutionellen Begrenztheit. Diese differenzierte Sicht der Leiblichkeit erweist sich für das Verständnis der paulinischen Theologie in überzeugender Weise als äußerst fruchtbar. Sarx und Pneuma sind nicht außergeschichtliche Mächte, die den Menschen von außen bestimmen, sondern „Wertmaßstäbe" seines Verhaltens, das sich im gemeinschaftsbezogenen Handeln zu leibhaftigen Wirklichkeiten (Geschichtsmächten) menschlichen Lebens gestaltet. Zwar steht der Christ in beiden Wirklichkeitsbereichen, doch schließen sie als Motivation des Handelns einander aus: „Der Glaube an das empirisch Vorfindliche hat ein auf das Natürliche reduziertes Leben zur Folge, der Jesus-Christus-Glaube ein Leben ‚nach dem Geist', das das Natürliche transzendiert (92)." Entsteht so ein „Raum" leibhaftig gestalteter Wirklichkeit aus einem konkreten Verhalten, in das der Mensch hineingeboren wird und mit dem er sich auseinandersetzen muß, so ist deutlich, daß es sich bei sarx und auch bei soma um geschichtliche und nicht um Naturbegriffe handelt. Der Mensch gestaltet (motiviert) Geschichte in Freiheit, in Setzung, im Vollzug seines Handelns, in konkreter Verleiblichung seines „Glaubens". Der letztgültige Sinn (bzw. Unsinn) dieses Glaubens ist immer schon leibhaftig vermittelt durch die Erfahrung der Glaubenswirklichkeit anderer, wobei Glaube nicht mehr auf die Vergegenständlichung oder Verobjektivierung eines bloß subjektiven Für-wahr-Haltens reduziert werden kann. „Leib" kann entweder geschichtlich gewordene Wirklichkeit eines Fehlverhaltens sein, „Welt zum Tode" (sarx) oder zeichenhaft sichtbare Wirklichkeit des Christus-Glaubens, „Leib Christi" der Gemeinde als „Raum der Geschichte zum Leben". Demgemäß sind dann bei Paulus und überhaupt Sakrament und Wort (152–164), Sitte und Recht (178–190) neu zu verstehen, der Christus-Glaube als „Sinn der Geschichte" (204).

Die Stärke dieser ungewöhnlichen Arbeit liegt wohl darin, daß sie Theologie weder bloß mit Hilfe einer philosophischen Zurüstung aufgefrischt noch die unausweichlichen philosophischen Implikate eines gläubigen Denkens übersieht oder verleugnet, und das gerade deswegen nicht, weil dieses Denken sich auf das dem Glauben Eigentliche und Ursprüngliche fragend zu besinnen sucht. Fragwürdig kann al-

lerdings die bestimmte Philosophie sein, von der sich gläubiges Denken bestimmen läßt, im vorliegenden Buch ist es die vorwiegend Leibniz, Kant und dem Deutschen Idealismus verpflichtete Theorie der kritischen Transzendenz von Erich Heintel (6, 92, 102), die hier sicher eigenständig verwandelt, doch ihren Ursprung in der cartesianisch-subjektivistischen Metaphysik der Neuzeit nicht verleugnen kann (und wohl auch gar nicht will). So ist Seele als unmittelbares Icherleben (108) oder (wissenschaftliches) Denken fraglos als (vermittelnde) Reflexion ausgelegt; wissenschaftliches Fragen (nach dem Grunde?) wird ebenso fraglos als Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinungen (für mich?) gedeutet (7, 3, 27, 33, 74); die Auslegung von sarx als Sich-bestimmen-Lassen durch das Natürlich-Gegenständliche ist offensichtlich geleitet von der Idee dessen, was im bloßen Verstandesgebrauch im Sinne von Kant sich konstituiert; soziales (und personales) Mitsein wird als nachträgliche Folge der leiblichen Existenzweise ausgelegt (53 f.), was nahelegen würde, die Anderen nur mehr analogisierend als meinesgleichen (Ich, Bewußtsein) zu apperzipieren, nicht aber von ursprünglicheren, personal-dialogischen Erfahrungsweisen her zu verstehen. Der einzelne als soziales Gattungswesen dominiert dem entsprechend: „Als leiblich existierender wird der Mensch in eine Gemeinschaft geboren, bestimmt sie, wird von ihr geprägt, ist in seinem Handeln auf sie gerichtet, aber auch auf sie angewiesen" (197).

Kann die Einzigartigkeit jeweiligen Daseins (meines, deines, unseres Daseins), in der wir durch andere da sind und sein dürfen, sowie daß wir nicht primär prägend oder geprägt, sondern frei gegeben und verstanden sind (und umgekehrt dies vermögen und anderen verdanken), als eine Möglichkeit unter anderen der allgemeinen Struktur der Wechselwirkung (Interaktion) von Individuum und Gattung (Gemeinschaft, Sozietät) untergeordnet werden? Solche und ähnliche Fragen erheben sich, verdanken sich aber dem mutigen Vorstoß, der sein philosophisches Vorverständnis nicht verschweigt, sondern vorbildlich redlich erhebt, am Text erprobt, modifiziert und sich so wohltuend von Auslegungsverfahren abhebt, die sich gedankenlos von vulgären Vormeinungen umtreiben lassen.

A. K. Wucherer-Huldenfeld

MacKinnon, Edward M., *Truth and Expression.* The 1968 Heckers Lectures. Gr. 8° (212 S.) New York-Paramus/Toronto 1971, Newman Press.

Bei dem Buch „Truth and Expression" von Edward M. Mackinnon handelt es sich sowohl um ein philosophisches als auch theologisches Buch. Philosophisch, insofern der Autor die Wahrheitsfrage im Rahmen der Auseinandersetzung über das Was und Woher wissenschaftlicher Theorien diskutiert. Als langjähriger Freund von N. R. Hanson (dieser schrieb z. B. „Patterns of Discovery", 1961) betrachtet er sein Buch ein wenig auch als Weiterentwicklung von Hansons Ansatz, vor allem unter dem Gesichtspunkt einer Synthese der historischen und der kritisch-systematischen Analyse wissenschaftlicher Systeme (75). Damit ist er auch in den Diskussionszusammenhang von Popper und Th. S. Kuhn zu stellen, auf die er sich einige Male ausdrücklich bezieht. Außerdem hat man den Eindruck, daß die Grundgedanken von J. Sneed („The Logical Structure of Mathematical Physics", 1971) sich auch bei MacKinnon finden, erläutert mit einer Fülle von Beispielen aus der Wissenschaftsgeschichte, allerdings ohne den formalen Apparat Sneeds. (Eine mehr formal-technische Ausarbeitung seiner zentralen These hat MacKinnon an anderer Stelle entwickelt.) Theologisch ist das Buch, insofern es in seinem 4. Teil versucht, die wissenschaftstheoretischen Erkenntnisse mit der christlichen, speziell auch der römisch-katholischen Tradition zu konfrontieren.

Im 1. Teil gibt er zunächst einen Überblick über die verschiedensten Theoriekonzeptionen, beginnend mit Aristoteles, über Galileo, Kepler, Newton, über den Empirismus bis hin zur modernen Physik. Er weist hin auf die unterschiedlichen Begründungen bez. der möglichen Beziehung zwischen Theorie und Wirklichkeit und erläutert kurz die Korrespondenz-, Kohärenz- und Pragmatismustheorie der Wahrheit. Dieser Überblick dient aber nur dazu, den Boden für die eigentliche Diskussion der Bedeutung von „Wahr" vorzubereiten. – Im 2. Teil des Buches geht es um die „Bedeutung von ‚Wahr'". Mit einem Blick auf die Geschichte der Philosophie, in der sich philosophische Systeme immer dadurch neu einführten, daß sie die Voraussetzung bestehender Systeme in Frage stellten, stellt er die Forderung auf, die

allgemeinen Voraussetzungen der Frage nach der Wahrheit zu untersuchen (30). Mit Heidegger und Wittgenstein geht er davon aus, daß wir immer schon wissen, was mit „wahr" gemeint ist, „denn wir wissen, wie das Wort in verschiedenen Kontexten gebraucht wird" (30). Als ernstzunehmende Redeweisen im Alltag, in denen das Prädikat „wahr" in erster Linie vorkommt, erscheinen ihm nur die „faktische" und die „moralische" Redeweise, wobei er nur erstere weiter untersuchen will (32). Im Rahmen der faktischen Redeweise unterscheidet er dann ein „operatives Wissen" um den rechten Gebrauch der Sprache von einem „funktionalen Wissen" (48). Im operativen Wissen gebrauche ich ein Minimum an syntaktischen Strukturen und semantischen Kategorien, um bestimmte Sinneseindrücke auszusprechen, ohne mir der verwendeten Kategorien und syntaktischen Regeln besonders bewußt zu sein; wenn ich mir der impliziten Strukturen der Sprache bewußt bin, dann handelt es sich um ein funktionales Wissen. Die in einer Sprache verwendeten semantischen Kategorien implizieren eine „Ontologie" (35). Der Verf. unterscheidet dann zwischen einer Aussage, in der ich etwas als wahr behaupte, und der Behauptung, daß diese Aussage „wahr" ist (37). Indem ich von einer Aussage sage, daß sie „wahr" ist, mache ich nur explizit, was im Behaupten dieser Aussage schon implizit enthalten ist. Das Behaupten einer Aussage ist aber nur der linguistische Ausdruck des zugrundeliegenden Urteils, das er als mentalen Akt bezeichnet (37). Damit schließt sich MacKinnon Lonergan an, für den der Ort, wo ein Wahrheitsanspruch entsteht, der Urteilsakt ist (37). Das Urteil gründet in einem reflexen Bewußtsein um die linguistischen und ontologischen Voraussetzungen der Sprache (48) und ist begleitet von einer subjektiven Intentionalität (40). In diesem Sinne ist die Reflexivität, das reflexive Verstehen, ein nicht weiter ableitbarer Begriff (54), genauso wie das Prädikat „wahr", das in dieser Reflexivität gründet, nicht weiter ableitbar ist (38). Die gemeinsamen syntaktischen und semantischen (begrifflichen) Voraussetzungen im Dialog nennt er die „dialektischen" Voraussetzungen von Sprache, ohne die ein Gespräch unmöglich ist (35). – Der Verf. geht also davon aus, daß Wahrheit nur möglich ist, weil jede Sprache, unabhängig davon, welche Kategorien und grammatische Regeln sie im einzelnen benutzt, einen minimalen Bezug auf außersprachliche Wirklichkeit hat, andererseits aber auch die benutzten Kategorien und grammatischen Regeln einer Sprache (er bezieht sich dabei auf Cornmann und Lévi-Strauss) mit ihren impliziten Ordnungsstrukturen ein gegenüber der Wirklichkeit eigenständiges Bedeutungsmoment haben (42–49). Als Beispiel solch einer impliziten kategorialen Struktur, mit deren Hilfe eine Sprache Wirklichkeit beschreibt, nennt er Strawsons Analyse in „Individuals" (An Essay in descriptive Metaphysics, 1963) (44 f.). Die Aufdeckung solcher impliziten kategorialen und grammatischen Strukturen ist aber nur von „innen" her möglich, d. h. aufgrund des eigenen Gebrauchs der Sprache (41), indem ich mir meines Sprechens und seiner Eigenart „reflex bewußt werde" (48).

Im 3. Teil geht es um einen möglichen Begriff von „Wahr" in der Wissenschaft. Wie MacKinnon gleich zu Beginn am Beispiel des wissenschaftlichen Handbuches deutlich macht, kann man zwischen einzelnen wissenschaftlichen Feststellungen und dem wissenschaftlichen System, in das man eine einzelne Feststellung einordnen kann, unterscheiden (72). Diese Unterscheidung hat eine gewisse Nähe zu einer anderen häufigen Unterscheidung, nämlich der zwischen Beobachtungssprache und Theoriesprache. Gegen diese Unterscheidung hat er aber einzuwenden, daß das, was gewöhnlich über die Beobachtungssprache gesagt wurde, mehr bedingt war durch die Erfordernisse einer empiristischen Erkenntnistheorie als durch eine Einsicht in die Art und Weise, wie diese Sprache im Rahmen der Wissenschaft wirklich verwendet wird (75). Ähnlich kritisiert er die gewöhnliche Auffassung von Theoriesprache, die davon ausgeht, daß jegliche wissenschaftliche Theorie vollständig durch ein rein extensionales System, unterstützt von der modernen Logik, rekonstruiert werden kann. Diese rigorose Auffassung führt leicht zur Mißachtung bzw. Verzerrung wirklicher Wissenschaft (76). Demgegenüber will er die Begriffe „physical language" (kurz: PL) und „mathematical language" (kurz: ML) einführen. Für ihn ist die Art und Weise, wie die Wissenschaft sich auf die Wirklichkeit bezieht im wesentlichen nur eine Ausweitung des alltagssprachlichen Zugangs: durch Bezugnahme, Beschreiben, Erzählen und Erklären. PL basiert auf dieser Alltagssprache, d. h. sie übernimmt auch die impliziten kategorialen Strukturen (93). In ihrem Spezifizieren, was für uns Objekte, Eigenschaften und Relationen sind, be-

zieht sich PL direkt auf die physikalische Wirklichkeit. In diesem Sinne ist sie „objekt-zentriert" (84). ML ist dagegen ein bloß formales (mathematisches) System, das PL systematisiert und Schlüsse ermöglicht. ML kann sich nur indirekt auf die physikalische Wirklichkeit beziehen mittels Korrespondenzregel (84). Feststellungen im Rahmen von ML über physikalische Objekte sind generell von der Struktur: Prädikat aus ML für ein Subjekt aus PL (84). Die Grundlage der Korrelation zwischen PL und ML bildet im allgemeinen eine Korrespondenz zwischen Eigenschaften physikalischer Objekte, wie sie durch PL spezifiziert werden, und mathematischen Entitäten, z. B. Zahlen, Vektoren, Tensoren etc. Die Bedingungen für die Korrespondenz sind komplex: Zunächst muß ein Isomorphismus bestehen zwischen einer mathematischen Operation bezüglich der verwendeten mathematischen Entitäten und den physikalischen Operationen bezüglich den physikalischen Eigenschaften, die mit den Entitäten korreliert werden sollen. Sodann müssen die Eigenschaften der physikalischen Eigenschaften, wie sie auf der Grundlage der physikalischen Operation definiert wurden, isomorph sein zu den Eigenschaften der mathematischen Entitäten, die auf der Grundlage der mathematischen Operationen definiert wurden. Das System ML liefert dann die Möglichkeit, auf formaler Basis Schlüsse zu ziehen, die aufgrund der Korrespondenz mit PL einen Wirklichkeitsbezug haben (93). In der Geschichte der Physik läßt sich beobachten, wie die Entwicklung mathematischer Systeme eine mehr und mehr dominierende Rolle einnahm, während PL dahin tendierte, nur noch ein funktionales Minimum zu bilden, um ein Minimum an Wirklichkeitsbezug zu gewährleisten. Dieses Minimum aber ist notwendig, und setzt immer auch eine gewisse implizite kategoriale Struktur in der Beschreibung der Wirklichkeit voraus (94). MacKinnon stellt fest, daß Autoren wie Hanson, Kuhn, Jaki und Toulmin zwar die entscheidende Bedeutung dieser impliziten kategorialen Strukturen in der Beschreibung der Wirklichkeit für die Entwicklung der Wissenschaft herausgestellt haben, daß aber keiner von ihnen seiner Meinung nach eine angemessene Analyse gerade dieses Punktes geliefert habe (76). In dem PL-ML-Modell von MacKinnon gibt es physikalische Prädikate erster Ordnung (sie spezifizieren die Eigenschaften, Relationen und Aktivitäten, die den Objekten der zugrundeliegenden kategorialen Struktur zugeordnet werden), physikalische Prädikate zweiter Ordnung (sie sind Eigenschaften von Eigenschaften bzw. empirische Generalisierungen) und mathematische Prädikate erster Ordnung. Die Korrespondenz zwischen PL und ML gründet in der Isomorphie zwischen den physikalischen Prädikaten zweiter Ordnung und den mathematischen Prädikaten erster Ordnung (105). Die Annahme einer bestimmten empirischen Generalisierung (physikal. Prädikat zweiter Ordnung) als wahr impliziert innerhalb bestimmter Grenzen die Annahme der entsprechenden mathematischen Formulierung als wahr (106). Mit diesem PL-ML-Modell untersucht MacKinnon dann nochmals eine Reihe von wissenschaftlichen Theorien, wobei er neben Aristoteles, Descartes, Newton, die Thermodynamik mit den Ansätzen von Fahrenheit, Lavoisier und Rumford vor allem die Quantenphysik (Dirac) diskutiert. Bezüglich der Frage, ob man von einer Theorie sagen kann, daß sie „wahr" ist, schließt er sich gegen Hempel/Oppenheim der Auffassung von K. Popper an (The Logic of Scientific Discovery, 1961), daß man von einer Theorie eigentlich nur sagen kann, daß sie „falsch" ist (115). Eine andere wichtige Frage ist noch, wie man die Akzeptierung einer Theorie mit den impliziten oder expliziten Existenzforderungen bezüglich den postulierten oder vorausgesetzten Entitäten einer Theorie zu bewerten hat. Nachdem er diese Frage am Beispiel der modernen Atomphysik diskutiert hat, stellt er dann die These auf, daß die Physiker in der Regel nicht bereit sind, postulierte Entitäten als real gegeben zu aktzeptieren, solange sie nicht experimentell eine gewisse Bestätigung erfahren haben (124). Im übrigen ist dies für MacKinnon eher eine praktische Frage, ob eine Forschergemeinschaft gewisse theoretisch postulierte Entitäten akzeptiert, und keine metaphysische (126). In der Regel wird sich eine Forschergemeinschaft bei der Entscheidung einer Annahme oder Ablehnung davon leiten lassen, ob es eine gewisse experimentelle Evidenz für diese Annahme gibt oder theoretische Gründe, warum ein experimenteller Erfolg nicht eintritt (127).

Im 4. Teil versucht MacKinnon nun das im 2. und 3. Teil entwickelte analytische Instrumentarium auf religiöse Sprache anzuwenden. Versuche wie die von Ayer, Wisdom und Flew lehnt er als unsachgemäß ab, da sie von vornherein auf ein empiristisches Paradigma fixiert waren und nicht wirklich religiöse Sprache untersucht

haben (130 f.). – MacKinnon möchte seine Analyse an einem tatsächlichen Sprachgebrauch vornehmen und wählt aufgrund seines persönlichen Erfahrungshintergrundes die religiöse Sprache im Rahmen der christlichen bzw. der römisch-katholischen Tradition (130 f.). Insofern die Frage der Wahrheit immer auch verweist auf die Annahme bzw. Ablehnung bestimmter Aussagen, bietet die Kirche mit ihrer Forderung bestimmte Doktrinen zu akzeptieren, ein interessantes Untersuchungsobjekt (132 f.). In Anlehnung an sein PL-ML-Modell will er die religiöse Sprache zunächst unter drei Rücksichten näher betrachten: (a) Entsprechend den Aussagen, die direkt Wirklichkeit beschreiben wollen und in PL die Basis bilden, wählt er die Aussagen der Schrift als die grundlegenden Sätze für den Gläubigen; (b) entsprechend den empirischen Generalisierungen in PL wählt er die Glaubensbekenntnisse bzw. konziliaren Aussagen; (c) und entsprechend den theoretischen Sätzen einer Theorie wählt er theoretische Sätze eines expliziten theologischen Systems (136). Die theologische Disziplin, die sich mit den Aussagen der Schrift unmittelbar befaßt, ist die Exegese. Und nach einem Überblick über den Stand der ntl. Exegese stellt er fest, daß, abgesehen von der Verschiedenheit der biblischen Sprache, abgesehen von den unterschiedlichen Darstellungsweisen und leitenden Motiven der einzelnen biblischen Autoren und auch abgesehen von den verschiedenen Entwicklungsstadien und Überlieferungsschichten im NT selbst (136–140), die eigentliche Notwendigkeit für eine Rekonstruktion der biblischen Botschaft in der durch die Sprache gegebenen inneren Beschränkung der biblischen Autoren selbst liegt. Obwohl z. B. Matthäus sicher eine klare Idee von dem hatte, was er sagen wollte, so konnte er doch nicht die in seiner Sprache vorgegebenen kategorialen Strukturen und Grenzen überschreiten (140). Die Zusammenfassung, Pointierung und Vereinfachung der verschiedenen einzelnen Glaubensaussagen der Schrift finden sich in Glaubensbekenntnissen und konziliaren Doktrinen. Wiederum gibt der Verf. zunächst erneut einen Überblick über die Christologie bis Chalcedon (142–150) und stellt dann fest, daß die Väter sich sehr wohl der unterschiedlichen theologischen Systeme und theologischen Ausdrucksweisen von Alexandrien, Antiochien und Rom bewußt waren und daß sie keineswegs die Absicht hatten, eines dieser Systeme als normativ auszuzeichnen (151). Nach MacKinnon bewahrten die Formulierungen der Konzilien von Nizäa und Chalcedon nur die empfangene Überlieferung und hoben sie ab von den falschen Alternativen. Damit legten sie Kriterien für jede Theorie fest, die Anspruch auf Orthodoxie erhebt. Solch eine Lösung, die eher darauf bedacht ist, Wahrheit und Ordnung zu bewahren, ohne die theologischen Probleme eigentlich zu lösen, ist eher kirchlich, pastoral als theologisch (155). Außer solchen Schrifterklärungen und Zusammenfassungen des Glaubens in Formeln bzw. Glaubensbekenntnissen gab es aber auch explizite theologische Theorien, die eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit versuchten. Der Verf. betrachtet ziemlich ausgiebig das theologische System von Thomas v. Aquin, das sich aufgrund seiner systematischen Geschlossenheit und theologiegeschichtlichen Wirkung anbietet. Doch trotz aller Sympathie für dieses Systemkonzept muß er dann aber u. a. kritisieren, wie Thomas sein Grundkonzept ziemlich gewaltsam in die Schrift hineininterpretiert (167), daß er die Christologie im System nicht behandeln kann, da sie als ein nicht notwendiges Ereignis keinen Platz hat im Gefüge der notwendigen Schlüsse, die das System bilden (164), und auch das Bild, das Thomas von Gottes Handeln in der Geschichte im Rahmen des Systems entwickelt, ist weitgehend unhistorisch (162 f.). Ruft man sich noch einmal in Erinnerung, daß eine Theorie aus sich heraus noch keinen Beweis für die Richtigkeit ihrer einzelnen Sätze darstellt, sie vielmehr nur die Möglichkeit bietet, verschiedene einzelne Sätze bzw. Verallgemeinerungen unter bestimmten Gesichtspunkten zu integrieren, dann wird deutlich – wie auch das Beispiel Thomas v. Aquin zeigt –, daß eine Theorie sich in ihrer Auffassung verselbständigen kann und aufgrund ihrer impliziten Ontologie eine Fülle von de facto falschen Sätzen liefert (170). Diese impliziten Ontologien, die verantwortlich sind für Wirklichkeits- und Wahrheitsansprüche, die letztlich aus der Sache selbst gar nicht begründbar sind, bilden heute eine vielfache Quelle von Mißverständnissen und Unverständnis, was zu ihrer Ablehnung führt (181 f.). Eine Rekonstruktion der christlichen Wahrheit tut deshalb not (177). Diese Rekonstruktion muß ausgehen von den zentralen Wahrheiten, daß Gott sich als ein „Gott für uns" offenbart hat, und von der Gottheit Christi (180 f.).

Was also ist Wahrheit? Nimmt man die Frage nicht nur im engeren Sinn bloß be-

züglich von Aussagen, sondern als die Frage nach der Wahrheit im Rahmen von Wissenschaft und Theologie, dann ist Wahrheit das geschaffene Universum, das die Wissenschaft durch die Entwicklung ihrer Systeme immer mehr zu ergründen sucht, und der Gott der Schöpfung, dessen Selbstoffenbarung die Theologen inspiriert. „Diese transzendente Wirklichkeit ist der letzte Grund und das Ziel aller Suche nach Wahrheit (182)." G. D. Döben, S. J.

Schwarte, Johannes, *Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht.* Einführung in die christliche Gesellschaftslehre mit systematischer Textauswahl. Gr. 8° (339 S.) Paderborn 1977, Schöningh.

Unsere gebräuchlichen „Einführungen" in die christliche (katholische) Soziallehre sind zugeschnitten auf die Bedürfnisse sozialer Seminare und ähnlicher Lehrgänge; sie bieten für den Anfänger kurzgefaßt und in allgemeinverständlicher Sprache den wesentlichen Lehrgehalt dar; für den Weiterstrebenden und erst recht den kritisch Denkenden sind sie unzureichend. Dort, wo diese in ihrer Art verdienstlichen, ja unentbehrlichen „Einführungen" enden, setzt dieser neuartige Versuch einer „Einführung" ein.

Ein kürzerer *erster* Teil rollt zunächst in Kap. 1 (11–39) die wesentlichen Fragen grundsätzlicher Art auf, insbesondere die Frage nach dem Selbstverständnis der katholischen Soziallehre sowie nach ihrem philosophischen oder theologischen Charakter. Über die bestehenden Meinungsverschiedenheiten erhält der Leser einen anerkennenswert objektiven Überblick. Daß Schwarte selbst weitgehend die Meinung *Gustav Gundlachs* teilt, wird niemand wundern, der sein monumentales Erstlingswerk kennt: „Gustav Gundlach S. J. (1892–1963); maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII." (Paderborn 1975). – Das 2. Kap. (40–65) trägt die Überschrift „Folgerungen"; damit sind gemeint der Weg und die Schritte, mit denen die kathol. Soziallehre von den grundsätzlichen (abstrakten) Erkenntnissen zu handgreiflichen (konkreten) Anwendungen gelangt. Alsdann werden die Ergebnisse, d. i. die einzelnen Sachfragen angesprochen: Fragen der Gesellschafts- und Staatsordnung, insbes. Unterscheidung von Gesellschaft und Staat, der Wirtschaftsordnung und im Zusammenhang mit ihr die generelle Frage der Autonomie der Kultursachbereiche und die spezielle Frage der Mitbestimmung.

Mißglückt ist die Auseinandersetzung mit den politischen Ideologien (51 ff.), vor allem mit dem Sozialismus (52 ff.). Nach Schw. wären „nicht alle Repräsentanten der kathol. Soziallehre in ihrer Beurteilung des Sozialismus über Jahrzehnte so konstant geblieben wie Gundlach" (54). Soweit es um den Sozialismus geht, den die Enzyklika „Quadragesimo anno" in engster Anlehnung an Gundlach selbst begrifflich umschreibt, sind wir alle in unserem Urteil „konstant" geblieben und ist nicht abzusehen, was zu einem Abgehen von dieser „Konstanz" veranlassen könnte. Dagegen haben sich *im* Sozialismus Wandlungen vollzogen, so insbesondere in der deutschen sozialdemokratischen Partei vom Erfurter Programm 1891 zum Godesberger Grundsatzprogramm 1959; *dies*bezüglich bestehen unterschiedliche Meinungen. Während die einen hier einen tiefgreifenden Wandel sehen, der weit von den im QA definierten und als mit christlichen Glaubenswahrheiten unvereinbar verworfenen Sozialismus weggeführt hat, glaubte Gundlach im Godesberger Grundsatzprogramm immer noch den bereits von *Ketteler* zutreffend charakterisierten „ins Proletarische gewendeten Liberalismus" wiederzuerkennnen. Die Konstanz bzw. der Wandel in der Beurteilung bezog sich nicht auf *„den"* Sozialismus, sondern auf das Programm oder genauer auf die Abfolge sich wandelnder Programme einer einzelnen sich zum demokratischen Sozialismus bekennenden politischen *Partei.* Wenn Paul VI. in „Octogesima adveniens" „weitaus differenzierter" urteilt (55), so hat das seinen Grund darin, daß er es eben nicht mit dem derzeit gültigen Programm einer einzelnen politischen Partei zu tun hat, sondern mit der unübersehbaren Vielfalt und Vielgestalt der nicht-marxistischen Sozialismen auf der ganzen Welt. – Der Seitenhieb, den Schwarte in diesem Zusammenhang gegen *Franz Klüber* führt (ebda), ist eine bedauerliche, seine wissenschaftliche Leistung verunstaltende Entgleisung, glücklicherweise, soweit ich sehe, die einzige.

Daß Paul VI. die Aussage seines Vorgängers Johannes XXIII. in „Pacem in terris" 159 „nur sehr bedingt gelten lasse" (55), ist entschieden zu viel behauptet.

Auch mir schien, bei Paul VI. *klinge* diese Aussage gedämpfter, nicht so froh und zuversichtlich wie bei Johannes XXIII.; ein Unterschied in der Sache läßt sich aber nicht feststellen.

Daß „die Würde der menschlichen Person in ihrer Vollgestalt" ohne den Transzendentalbezug nicht erkannt werden kann" (58), ist unbestritten, gilt aber eben doch *nur* von ihrer „Vollgestalt". – Ob „der" Sozialismus die Transzendenz leugnet oder nur von ihr absieht (abstrahiert), darüber läßt sich nichts ausmachen; man kann nur jeden einzelnen Sozialis*mus*, wenn nicht gar jeden einzelnen Sozialis*ten* danach befragen. Eine *Weltanschauung*, die von ihr absähe, käme ihrer Verneinung gleich und wäre nicht nur für Christen unannehmbar. Etwas anderes ist ein *Partei*programm. Mindestens im pluralistischen Staat kann es durchaus angebracht, um nicht zu sagen praktisch geboten sein, daß es diese Abstinenz übt und sich mit einem viel bescheideneren Minimalkonsens über Grundwerte begnügt. Nach „Oct. adv." 25 wünscht Paul VI. bestimmt *nicht*, daß politische Parteien sich als „politische Kirchen" etablieren. – Alle kirchenlehramtlichen Dokumente, nicht erst seit Johannes XXIII. und dem Konzil, sind darin einig, daß es, um sich über die Gestaltung der politischen, sozialen und ökonomischen Ordnung zu verständigen, *ausreicht*, den Transzendenzbezug nicht ausdrücklich auszuschließen. Auch die päpstliche und konziliare Soziallehre abstrahiert auf weite Strecken vom Transzendenzbezug und stellt damit die Plattform her, auf der allein in einer pluralistischen Welt Verständigung und friedliches Zusammenleben möglich ist.

Auf diese Richtigstellungen zum ersten Teil durfte nicht verzichtet werden. Von dem viel umfangreicheren *zweiten* Teil „Systematische Textauswahl" (67–339) genügt es, die „Systematik" anzugeben; er gliedert sich in 11 Themenkreise: biblisches Menschenbild (67–78), soziale Relevanz der Botschaft Jesu (79–113); christliches Menschenbild (114–122; hier sei eigens hingewiesen auf die wichtigen Textstellen aus „Gaudium et spes" Ziff. 16 und 17); Zuständigkeit der Kirche (123–134); theologische und/oder philosophische Grundlegung (135–178); Wesensbestimmung des Sozialen (179–197); Gesellschafts- und Staatsordnung (198–229); Eigentums- und Wirtschaftsordnung (230–256); internationale Solidarität (257–267); Ideologien (268–305); dringende Gegenwartsaufgaben (306–339).

Sowohl die Gliederung („Systematik") als auch die Auswahl der Texte wird man als durchaus wohlgeglückt anzuerkennen haben; die allein richtige gibt es nicht; auch zwischen zu viel und zu wenig dürfte ein vernünftiger Mittelweg gefunden sein.

Selbstverständlich gibt Schwarte die Texte nicht in der Ursprache, sondern in deutscher Übersetzung wieder; leider benutzt er dafür mehrfach nicht die beste Vorlage; „Quadragesimo anno" gibt er nach einer schweizerischen Übersetzung wieder, die bereits Gundlach (in: „Die Ordnung der menschl. Gesellschaft" II. 326 ff.) beanstandet hatte.

Wer mit dem, was die gebräuchlichen „Einführungen" darbieten, vertraut ist, gewinnt durch das Studium dieser systematischen Textauswahl Einblick in den Stand der Diskussion und kann sich an ihr beteiligen und bei Auseinandersetzungen über verschiedene Meinungen Rede und Antwort stehen. Wer sich über das hinaus, was man aus einer „Einführung" oder einem einführenden Seminarkurs lernen kann, weiterzubilden wünscht, dem bietet dieses Buch eine sehr brauchbare Hilfe.

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

Watté, Pierre, *Structures philosophiques du péché originel: S. Augustin – S. Thomas – Kant* (Recherches et Synthèses, Section de Dogme, V). Gr. 8° (240 S.) Gembloux 1974, Duculot.

Mit Hilfe der strukturalistischen Methode untersucht W., wie Augustinus, Thomas und Kant jeweils das Verhältnis des bösen Aktes zum vorausgehenden Willen bestimmen. Diese Methode besteht darin, die einzelnen Begriffe eines Textganzen aus ihrem Zusammenhang mit den übrigen darin verwandten Begriffen zu interpretieren. Dabei erweist sich nach W. das Problem der Erbsünde in drei entscheidenden Momenten seiner historischen Entfaltung als identisch mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Freiheit (229). – Bei Augustinus ist der entscheidende Text in De Civ. Dei XIV, 13 zu finden. Dort heißt es, daß auch Adam und Eva im voraus zu ihrer Tatsünde „iam mali erant". Der äußeren Tatsünde liegt eine

Verkehrung des Herzens voraus, die Augustinus als Hochmut bezeichnet (62). Die Möglichkeitsbedingung für diesen Hochmut ist das an sich gute Geschaffensein des Menschen aus dem Nichts, auf Grund dessen er sich jedoch dem Nichts zuwenden kann (49). Augustinus erklärt dieses sündhafte Vorverständnis durch den Hinweis auf eine „causalitas deficiens" (56), deren Negativität sich einer weiteren Erklärung entziehe (65, 67). – Zu fragen ist, ob es sich bei jenem „iam mali erant" wirklich um denjenigen Sachverhalt handelt, den die Theologie als Erbsünde bezeichnet. Es besagt zunächst nur, daß überhaupt jeder äußeren Tatsünde ein sündhaftes Vorverständnis zugrundeliegt. – Thomas führt in De malo q. 1, a. 3 die Möglichkeit der Sünde auf einen vorgängigen „defectus" zurück, der für ihn noch nicht die Bedeutung einer „privatio", sondern einer bloßen „negatio" (89) hat. Denn wegen seiner Kontingenz kann der Mensch seine Aufmerksamkeit nicht stets auf das göttliche Gesetz richten. Wenn er jedoch ohne Beachtung des göttlichen Gesetzes zum Handeln übergeht, dann wird aus dieser „negatio" eine „privatio", d. h., sie wird schuldhaft (vgl. 120). – Wieder ist zu fragen, ob es sich bei diesem Sachverhalt überhaupt um das handelt, was die Tradition als die der einzelnen Tatsünde vorausliegende Erbsündlichkeit bezeichnet. Wenn dies der Fall wäre, hätte W. mit der Bemerkung recht, daß Thomas im Grunde jede konkrete Auswirkung der ersten Sünde auf spätere Generationen leugne (75, 116, 121). – Kant überschreibt das erste Kapitel seines Werkes „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft": „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur". Er versteht unter dem „radikalen Bösen" letztlich die Weigerung des Menschen, die Wahrheit über sich selbst anzunehmen (214), und hält es in dem Sinn für „angeboren", daß es einerseits unauslöschlich und anderseits unerklärlich sei (174, 210). Auf diese Unerklärlichkeit weise im Genesisbericht die Symbolfigur des Teufels (207). Gleichwohl muß nach Kant jeder einzelne schlechte Akt so betrachtet werden, als sei man zu ihm vom Stand der Unschuld übergegangen (184). – Auch hier wäre zu fragen, ob der von Kant analysierte Sachverhalt mit dem der Erbsünde, von der die christliche Botschaft spricht, nicht nur material, sondern formal identisch ist. – Für das Problem, das W. untersuchen wollte, wären vermutlich die diesbezüglichen Überlegungen Schleiermachers in seiner Dogmatik am meisten erhellend gewesen. Dort wird im Grunde dem traditionellen Gnadenprinzip, wonach man Gnade nur kraft bereits empfangener Gnade annehmen kann und deshalb letztlich von Anbeginn in der Gnade geschaffen sein muß, um Gnade empfangen zu können, eine Art „Sündenprinzip" gegenübergestellt, wonach man überhaupt nur so sündigen kann, daß man bereits von Gott getrennt und von vornherein ein Sünder ist. Diese Sicht läßt sich nur verstehen, wenn man erfaßt, daß keine geschöpfliche Qualität als solche ausreichen kann, um Gemeinschaft mit Gott zu verleihen. Deshalb ist der Mensch, außerhalb des Glaubens in seiner bloßen Geschöpflichkeit betrachtet, von vornherein von Gott getrennt und unfähig zur Gemeinschaft mit ihm. Doch ist dies in der Sicht des Glaubens nicht das letzte Wort über den Menschen. Für den Glauben besteht die wahre Wirklichkeit des Menschen vielmehr von Anfang an darin, daß er nicht auf seine bloße Geschöpflichkeit zurückgeworfen ist, sondern unverlierbar der in Christus Geschaffene ist. Aber erst durch die Glaubensverkündigung wird dieser sein Urstand, der sonst verborgen bliebe, offenbar und wirkt sich als seine Erlösung aus. So meint die Rede von der Erbsünde die Kehrseite davon, daß der den Menschen von seiner Angst um sich selbst befreiende Glaube nicht angeboren ist.

W. bezeichnet den Gang seiner Untersuchung als „ces cheminements minutieux, parfois proches du scrupule" (216). Das Hauptverdienst des Werkes besteht vielleicht in dem Aufweis, daß die philosophische Fragestellung in bezug auf die Vorgängigkeit des Bösen gegenüber dem einzelnen bösen Akt sowohl bei Augustinus wie bei Thomas und Kant zu der Einsicht führt, daß sie sich philosophisch nicht erledigen läßt (69, 127, 184, 187, 203). Dem Buch geht ein empfehlendes Vorwort von Paul Ricœur voran. P. Knauer, S. J.

Zeller, Winfried, *Frömmigkeit in Hessen.* Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte, hrsg. v. *Bernd Jaspert.* Kl. 8° (XIII u. 215 S.) Marburg 1970, Elwert.

Winfried Zeller, der Leiter des neuerrichteten Instituts für hessische Kirchengeschichte an der Universität Marburg, wurde bekannt durch die Edition der Werke

von Valentin Weigel (1962–1969). Von daher ist auch sein besonderes Interesse für die Frömmigkeitsgeschichte zu verstehen, deren Anliegen von den Forschern der letztvergangenen Jahrzehnte in steigendem Maß wahrgenommen worden sind. Auf diesem Feld ist es auch leichter, dem erwachenden ökumenischen Interesse der Kirchengeschichtler der verschiedenen christlichen Konfessionen zu dienen. Die vom Herausgeber zusammengestellten Vorträge und Aufsätze des Verf. reichen von 1954 bis 1969, von Bonifatius bis zum reformierten Pietismus des Conrad Mel, umfassen also ein breites Spektrum, zumeist jedoch sich beschränkend auf nachreformatorisch-hessische Probleme. Bonifatius wird gemessen an seiner Hingabe an das „Wort der Schrift", was bei einem Mönch und seinem schriftorientierten Stundengebet eigentlich nicht so erstaunlich sein dürfte. Die sehr eingehende und verständnisvolle Interpretation der Frömmigkeit der „heiligen Elisabeth" von Thüringen, zumal ihrer Marburger Zeit, hätte, wie wir meinen, die Arbeiten von Wilhelm Maurer ergänzend berücksichtigen müssen (Zum Verständnis der hl. Elisabeth von Thüringen, in: ZKG 65 [1953/54] 16–24, sowie „Die heilige Elisabeth im Licht der Frömmigkeit ihrer Zeit", in: ThL 79 [1954] 401–410, vgl. Hans Wolter, Die hl. Elisabeth von Thüringen – Quellen ihrer Frömmigkeit, in: GuL 28 [1955] 462–464). Die mehr als fragwürdige Tat Philipps des Großmütigen von 1539 (Beschlagnahmung des Schreins und Entführung der Reliquien seiner Ahnfrau) darf nicht als „geistiger Akt einer Befreiung, der Befreiung zu einem echten, geschichtlichen Verständnis des Mittelalters" (27) verharmlost werden. Der Vortrag über die Reformation in Hessen (34–51) ist instruktiv, doch bietet er über die herkömmlichen Auffassungen des Geschehens hinaus wenig weiterführende Interpretationen. Die Meinung, „Landgraf Philipp von Hessen habe ein ungewöhnliches Verständnis vom Wesen des brüderlichen Gesprächs besessen" (41), kann der Rez. nicht ganz teilen, denn auf die Altgläubigen zum mindesten hat er dieses Verständnis nicht ausgedehnt (vgl. Hans Wolter, Frühreformatorische Religionsgespräche zwischen Georg von Sachsen und Philipp von Hessen, in: Testimonium Veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, hrsg. v. Hans Wolter [FTS 7, 315–333]). Im Jahr der Jubiläumsfeierlichkeiten der Universität Marburg, einer Stiftung des Landgrafen Philipp (1527), gewinnt Zellers bisher unveröffentlichter Beitrag über „die Bedeutung der Universität Marburg für die Geschichte der Theologie" (52–64) sein aktuelles Gewicht. Desgleichen sind auch die vergeblichen Versuche des Kasseler Hofpredigers Paul Stein (1618), die kalvinistischen und lutheranischen Tendenzen der hessischen Kirchen zu versöhnen (96–140 unter dem etwas irreführenden Titel: Die niederhessische Irenik – Zum Verständnis der Kirche in Hessen-Kassel von Moritz dem Gelehrten bis Wilhelm VI.), aufschlußreich für die damals sehr verhärteten konfessionellen Fronten gegenüber allen Lagern, welche nicht einmal die Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges aufzulockern vermochten. Dabei darf dem Rezensenten die Frage wohl gestattet werden, weshalb im Bereich der hessischen Kirchengeschichte nicht auch dem katholischen Element der nachreformatorischen Zeit, angesichts des ökumenischen Anliegens Zellers, eine weiterführende Beachtung hätte dienlich sein können. Man denke an die bewegte Laufbahn des Marburger Professors Theobald Thamer (54) oder die Schicksale der unglücklichen Anna von Sachsen (im Rembrandt-Jahr 1977 fast unvermeidlich). Zuletzt gilt es auch, der pietistischen (reformierten) Beiträge des Conrad Mel zu gedenken (151–191), die in einer eigentümlichen Vorwegnahme moderner Intentionen die Meinung vertreten, daß mit dem Pietismus „die letzte Zeit der Kirchengeschichte anbreche, die sich in einem tätigen Christentum, in konfessioneller Einigung, in der Völkermission und in allgemeinem Weltfrieden vollende" (191). Auf Hoffnung hin glaubend (R 4,18) sind wir der Überzeugung, daß die kirchengeschichtlichen Forschungen des Autors einen wegweisenden Beitrag liefern zu einem vertieften Verständnis unserer gemeinsamen christlichen Vergangenheit und damit zu einer einsichtsvollen Wertung unserer Gegenwart, der Voraussetzung redlicher Bemühung um eine gemeinsame Zukunft.

H. Wolter, S. J.

Picard, Paul (†), *Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit.* Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Ver-

nunft und der Menschenrechte (Moraltheol. Studien, Hist. Abt., hrsg. v. *J. G. Ziegler*, Bd 3). 8° (415 S. mit Reg.) Düsseldorf 1975, Patmos.

Bisher hat nur die im „Badischen Zölibatssturm" (1828 u. 1831) kulminierende Zölibatsdiskussion im südwestdeutschen Katholizismus der 20er und 30er Jahre des 19. Jahrhunderts eine ausführliche Beachtung gefunden. Noch der vielbeachtete Aufsatz *A. Franzens* von 1971 über die Zölibatsdiskussion im 19. Jahrhundert (HistJb 91, 345—83) möchte den Beginn der eigentlichen Diskussion um 1820 ansetzen. Daß diese Phase zwar die öffentlichkeitswirksamste, jedoch bereits das dritte und letzte Stadium der Infragestellung des Zölibatsgesetzes in der katholischen Aufklärung war, findet in den üblichen Darstellungen kaum Berücksichtigung; der Blick ist fast ausschließlich auf das 19. Jh. gerichtet. — Es ist das Verdienst der vorliegenden Monographie, diese Verengung zu überwinden und zum ersten Mal einen Gesamtüberblick über die Zölibatsdiskussion der Aufklärungszeit, über ihren Verlauf und ihre innere Dynamik zu bieten. Dieser Überblick kann gewiß bei der immensen Fülle des Materials nicht auch nur annähernd erschöpfend sein; dennoch ist es dem Autor in glücklicher Weise gelungen, die wesentlichen Linien herauszuarbeiten.

Die entscheidende Auseinandersetzung spielte sich zwischen 1780 und den Jahren nach 1830 ab. Im großen und ganzen von außen, nämlich von den französischen Enzyklopädisten, in den innerkirchlichen Raum hineingetragen, bietet diese Diskussion in den Argumenten für und wider den Eindruck beständiger Wiederholung. Bereits 1782 äußerte ein Rezensent, daß eigentlich auf beiden Seiten längst alles gesagt sei; und auch die folgenden Jahrzehnte brachten auf der Ebene der Argumente wenig neue Gesichtspunkte. Was dieser Epoche ihre innere Gliederung verleiht, sind „äußere", nämlich politische und kirchenpolitische Ereignisse, die jeweils die fast eingeschlafene Diskussion wieder aufleben ließen oder auch ihr (vorläufiges) Ende herbeiführten. Hintergrund ist außer der allgemeinen kritischen Hinterfragung alles geschichtlich Gewordenen durch die „Vernunft", die spezielle Infragestellung des bisherigen Priesterbildes durch die katholische Aufklärung: nämlich der Wandel vom „Kultpriester" zum „Volkslehrer" oder gar zum geistlichen „Staatsbeamten", der im Grunde nur eine Funktion wie andere Beamte in der Gesellschaft ausübte. Die traditionelle Begründung des Zölibates von der Opferfunktion des Priesters her auf der Linie der tridentinischen Erneuerung oder gar von der Idee der „kultischen Reinheit" verfing darum nicht mehr. „Die traditionelle Engführung der Zölibatsbegründung hatte nicht geringe Schuld an der Krise. Sie zeigte ihre Schwäche, als die Aufklärer den pastoralen Priester forderten und dabei weithin weder willens noch fähig waren, ihn apostolisch-geistlich zu verstehen" (361). — Die ganze Auseinandersetzung spielte sich im großen und ganzen in drei Schüben ab, die durch politische Hintergründe markiert sind. Nach einer längeren Inkubationszeit trat die Diskussion mit dem Regierungsantritt Josephs II. 1780, der eine Welle stürmischer Reformen einleitete und allenthalben Hoffnungen weckte, er werde die „hildebrandinische Fessel des Zölibates" aufheben, in ihr erstes akutes Stadium (112 ff.). Sowohl bei den Gegnern wie bei den Verteidigern des Zölibates ist eine erhebliche Bandbreite festzustellen. Sie reicht bei den Gegnern von denjenigen, die nur gescheiterten Priestern einen Ausweg eröffnen wollen, bis zu solchen, die für die „heimliche Priesterehe" plädieren. Bei den Befürwortern steht auf der einen Seite ein Zaccaria, der auf der Ebene traditioneller und „anti-aufklärerischer" Argumentation den „apostolischen Ursprung" des Zölibatsgesetzes herausstellt (152 ff.), auf der anderen Seite Benedikt Stattler (204 ff.), der eine konsequent aufklärerische Begründung des Zölibats aus Nützlichkeitserwägungen versucht und damit auch beachtenswerte Vorschläge zur Klerusreform verbindet, der freilich m. E. vom Autor in Anlehnung an Scholz ein wenig zu negativ bewertet wird (206 f.). Entscheidend für das Ende der Diskussion war das Machtwort Josephs II., der aus verschiedenen, jedenfalls nicht geistlich-religiösen Gründen die Entscheidung für Beibehaltung des Zölibates traf (127). Ebenso waren es politische Gründe, die den „episkopalistischen" Vorstoß, der im Emser Kongreß 1786 gipfelte, zum Scheitern brachten.

Die zweite Phase ist markiert durch den Beginn der Französischen Revolution einerseits, das napoleonische Konkordat 1801 und die Abmachungen zwischen Kurie und deutschen Einzelstaaten nach dem Wiener Kongreß andererseits. In Frankreich war der Zölibat eigentlich vor 1789 kein wirklich „innerkirchliches" Diskussionsthema. Der Anstoß ging hier von Deutschland aus, speziell von Priestern, wie Eu-

logius Schneider, die sich in den Dienst der „konstitutionellen Kirche" stellten, weil sie in ihr die Idealvorstellungen einer „aufgeklärten" Kirche verwirklicht oder ermöglicht sahen (236 ff.). Wiederum waren es politische Gründe, die die Krise beendeten: die Radikalisierung und anti-kirchliche Wende der Französischen Revolution, die dadurch bewirkte Gleichsetzung von Priesterheirat und Glaubensabfall, die anti-aufklärerische Reaktion in Deutschland unter dem Schock der Revolutionsereignisse, schließlich im napoleonischen Konkordat das gemeinsame Interesse von Kirche und Staat an der Herstellung des Status quo. Freilich brachte das napoleonische Konkordat auch ein entscheidendes Novum. Erstmalig wurde hier der Zölibat allein dem innerkirchlichen Rechtsbereich zugeordnet, eine Scheidung, welche sowohl dem Josephinismus wie der Revolution fremd gewesen war (258 f.). Neu waren auch die massenweisen Ehedispensen für gescheiterte und in der Revolution abgefallene Priester, die in dieser Weise später nicht mehr bis nach dem 2. Vatikanum gegeben wurden; freilich widersetzte sich Rom bewußt einer Generaldispens; das Ganze sollte eine großzügige Ausnahmeregelung für eine spezielle Situation sein und keinen Präzedenzfall darstellen (251 ff.).

Nach der „josephinischen" und der „revolutionären" Phase spielte sich der letzte Akt der Auseinandersetzung in den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts „im Kräftefeld zwischen Landeskirchentum und Papsttum" (292 ff.) ab. In der ersten Phase zeichnet sich bereits die wachsende Polarisierung zwischen den verschiedenen Richtungen des deutschen Katholizismus ab; es sind aber noch Zwischenpositionen möglich wie die Sailers, der 1817 die Sinnhaftigkeit des allgemeinverbindlichen Zölibatsgesetzes in der Schwebe läßt und stattdessen das ganze Gewicht auf die persönlich-existenzielle Bejahung des eigenen Zölibates legt (296 ff.). Erst im Laufe der Jahre kommt es zur schroffen Gegenüberstellung von „strengkirchlich-ultramontaner" und „liberalkatholischer" Richtung; der Sieg mußte im Rahmen der allgemeinen kirchlichen Entwicklung der ersteren zufallen. Die Stimmung der Zölibatsgegner reicht von einer oft gespielten Siegessicherheit bis zur immer deutlicheren Resignation (338 ff.). Zu diesem Kapitel seien einige kritische Desiderate vorgebracht. Man würde hier gerne wenigstens etwas über die Rolle Wessenbergs erfahren, der zwar nicht in die literarische Zölibatsdiskussion eingegriffen hat, dessen kritische, jedoch nicht mit der Einstellung der „Zölibatsstürmer" gleichzusetzende Position jedoch nicht ohne Interesse sein dürfte. — Ebenso fällt auf, daß von Hirscher nur der Aufsatz von 1820 besprochen wird (308 ff.), außerdem mehrfach die Reformschrift von 1849, nicht jedoch die dazwischenliegenden Stellungnahmen, welche eine sehr interessante Entwicklung verraten. Allerdings ist diese Entwicklung bereits durch den Aufsatz von Franzen eingehend dargestellt und beleuchtet worden. — Wenn Carové, für den der Zölibat unausweichliche Konsequenz des römisch-katholischen Kirchenprinzips ist, das er darum als inhuman bekämpft und ablehnt, als Repräsentant des „liberalen Katholizismus" dargestellt wird (341 f.), dann müßte man hier doch zumindest differenzieren. Wenigstens für den klassischen südwestdeutschen Liberalkatholizismus von 1820 bis 1840, für die „Wessenbergianer" auf der Linie eines Pflanz oder der Zeitschrift „Freimüthige Blätter" ist Carové *nicht* repräsentativ. — Kann man sagen, daß die Enzyklika „Mirari vos" von 1832 den „Schlußstrich" unter die Diskussion gesetzt habe (343)? Diese Behauptung, auch im folgenden wieder etwas eingeschränkt, wird nicht belegt. In der Tat verstummte die Diskussion keineswegs nach „Mirari vos". Viel entscheidender ist wohl der allmähliche Mentalitätswandel von unten, der gerade damals in der jüngeren Klerusgeneration einsetzte, und für den ich wiederum auf den Aufsatz von Franzen verweisen möchte: die „Möhlerianer" waren gegenüber den „Wessenbergianern" im Vormarsch und übten vor allem auf die nachwachsende Generation stärkere Anziehung aus.

Im dritten Teil (349 ff.) bemüht sich der Autor um ein Fazit. Die Entscheidung für die Beibehaltung des Priesterzölibates fiel nicht auf der Ebene der argumentativen Überwindung der Gegenargumente. Auf der Ebene der Argumentation blieb das Patt bestehen. Welches sind also die eigentlichen Gründe? Vordergründig sind es in allen drei Phasen politische Wechselfälle. Die Stabilisierung des Zölibats erfolgt von außen, durch Joseph II., durch Napoleon als den Erben der Französischen Revolution und durch die deutschen Staatsregierungen nach dem Wiener Kongreß, die jeweils aus politischen Gründen die in sie gesetzten Erwartungen der Zölibats-

gegner nicht erfüllten. Dies ist freilich nicht der einzige und auf die Dauer entscheidende Grund. Wichtiger war die neue „Idee der Priesterwürde" in der Gegenbewegung zur Aufklärung und auf dem geistesgeschichtlichen Hintergrund der Romantik (365 ff.), außerdem die neue Totalidentifizierung mit der konkreten Kirche unter der Führung des Papsttums; der Zölibat wurde ein Moment „katholischer Selbstbehauptung" (368 ff.). Es waren also nicht in erster Linie vordergründigpolitische, auch nicht vor allem kirchenamtliche Faktoren, sondern mehr noch neue innerkirchliche Kräfte von unten, die das Ende der Diskussion herbeiführten.

Die Analyse der Argumente zeigt, daß man sich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auf beiden Seiten einen freiwilligen Zölibat ohne Zölibatsgesetz nicht oder nur als Übergangslösung vorzustellen vermochte (376). Entweder hielt man am Gesetz fest, weil man den zölibatären Priester wollte; oder man forderte das Ende des Gesetzes, weil man den Zölibat überhaupt ablehnte und voraussetzte, daß bei Wegfall des Gesetzes allenfalls noch einige unverbesserliche Sonderlinge ehelos bleiben würden. In beiden Fällen handelte es sich um Vorentscheidungen, die ihre Wurzeln nicht in den vordergründig angeführten Argumenten haben.

Im Schlußwort (379 ff.) deutet der Autor vorsichtig einige Konsequenzen für heute an. Die erste Konsequenz lautet: Solange die Kirche an der gesetzlichen Koppelung von Priestertum und Zölibat festhält, wird sie mit der Diskussion leben müssen. Wäre eine Freistellung des Zölibats eine Lösung der permanenten Spannung und der nie zu Ende kommenden Diskussion? Dafür scheint auf den ersten Blick eine überraschende historische Feststellung zu sprechen. Überblickt man die katholische Aufklärung, so scheint von ihren klassischen Desideraten und Reformanliegen „allein die Freigabe der Priesterehe unerledigt" (381), während fast alles andere, was oft parallel vorgetragen wurde, von der Muttersprache in der Liturgie bis zur Mitbeteiligung der Laien auf Synoden, inzwischen Berücksichtigung gefunden hat. Man könnte darum in der Zölibatsproblematik einen „unbewältigten Rest" sehen, der längst überfällig sei — man könnte aber auch umgekehrt argumentieren: die Tatsache, daß die offizielle Kirche auch heute mit solcher Zähigkeit am Priesterzölibat festhalte, sei ein Indiz dafür, daß dieser Punkt doch wesentlich anderer Natur sei als die anderen, inzwischen erledigten Forderungen. Die Wahl der Antwort bleibt Standpunktsache. Geht man jedenfalls von der Voraussetzung aus, daß die Kirche den zölibatären Priester nicht überhaupt verlieren will, so stellt sich die Frage, welche Möglichkeiten sie zu seiner institutionellen Sicherung besitzt. „Daß der Weltpriesterzölibat partiell zu verwirklichen sei, findet in der bisherigen geschichtlichen Erfahrung keine Stütze. So gesehen, würde die Frage noch immer lauten wie vor 150 Jahren: Kann der freigestellte Zölibat mehr sein als eine Übergangslösung?" (382).

Die Diskussion in der Aufklärungszeit hatte zwei Seiten, und dies gilt mehr oder weniger von der Zölibatsdiskussion überhaupt, die, solange das Gesetz besteht, niemals ganz zur Ruhe kommen wird. Sie hatte eine positive, läuternde Funktion: mit dem alten Benefiziatsklerus des reinen „Meßpriesters" war es zu Ende; fragwürdige Begründungen fielen weg; ein reiferes Verständnis war die Folge. Andererseits gilt, was damals Möhler in aller Deutlichkeit erkannte: aus Infragestellung und Negation läßt sich nicht leben. Nur dann ist der Zölibat lebbar, wenn die Erfahrung hinzukommt, von der kirchlichen Gemeinschaft getragen zu sein (382 f.).

Kl. Schatz, S. J.

Umschau

1. Varia Philosophica

Holzhey, Helmut (Hrsg.), u. a., Interdisziplinär. Interdisziplinäre Arbeit und Wissenschaftstheorie. Ringvorlesung der Eidgenössischen TH u. d. Univ. Zürich im WS 1973/74; Tl. 1 (Philosophie aktuell, 2). 8° (131 S.). – Ders., Wissenschaft/Wissenschaften. Interdisziplinäre Arbeit...; Tl. 2 (Philos. aktuell, 3). 8° (159 S.) Basel–Stuttgart 1974, Schwabe & Co. – Im 1.Teil der Ringvorlesung der beiden Zürcher Hochschulen, die in diesen Bändchen vorgelegt wird, stand die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen den Wissenschaften zur Debatte. Sie wird von den vertretenen Wissenschaftspolitikern – auch wegen ihrer gesellschaftlichen Bedeutung – gefordert, ihre Möglichkeit von den Wissenschaftlern zum Teil aber skeptisch betrachtet. Sie verweisen auf die dafür erforderliche Offenheit und Wahrhaftigkeit, aber auch auf die Überforderung des einzelnen, sollte er in mehreren Disziplinen zu Hause sein, weshalb es zwar Zusammenarbeit, aber keine interdisziplinäre Ausbildung geben könne. Zusammenarbeit aber sei dort angebracht, wo „ein real gegebener Objektbereich durch die bisher damit befaßten Disziplinen nicht abgedeckt wird, sei es, daß sie ihn unvollständig erfassen, sei es, daß sie unter zu speziellen Gesichtspunkten vorgehen" (58). Dabei wird also nirgends eine alle oder mehrere Fachrichtungen umfassende Einheitswissenschaft angestrebt, sondern ein gemeinsames Forschen bei konkreten Problemen. So scheint die Forderung nach Interdisziplinarität eher an die Wissenschaftler als an die Wissenschaften gerichtet, und sie wird weniger von irgendwelchen Interessengruppen als durch die wachsende Komplexität der Probleme selbst erhoben. Die Fähigkeit zur Teamarbeit, die Voraussetzung für ein interdisziplinäres Zusammenwirken ist, kann ohnehin in kaum einer Wissenschaft mehr entbehrt werden, so daß auch bei der Ausbildung junger Wissenschaftler darauf zu achten wäre. Die letzte Arbeit dieses 1. Teils stammt von *H.-G. Gadamer;* mit dem Titel „Philosophie oder Wissenschaftstheorie?" leitet sie zum 2. Bändchen über, das die wissenschaftstheoretischen Vorträge dieser Ringvorlesung vereinigt. Gadamer versteht seine Frage – da Wissenschaftstheorie auch Philosophie sei – in folgendem Sinn: „Kann es überhaupt noch in irgendeinem Sinne Philosophie geben außer in dem der Wissenschaftstheorie?" (89). Daß diese Frage zu bejahen ist, obwohl Philosophie nicht, über den Wissenschaften stehend, ihnen die Richtung weise oder sie berichtige, sieht er darin begründet, daß die Philosophie über „die Aufgabe einer immanenten Rechtfertigung des Tuns der Wissenschaft hinausgehen" (97) müsse, da sie sich über das durch die Wissenschaft gestaltete Leben, und somit über Wissen und Wissenschaft im Ganzen des menschlichen Daseins Rechenschaft zu geben habe; das sei aber mehr als das, was die Wissenschaftstheorie als ihre philosophische Aufgabe ansehe. – Für eine solche philosophische Wissenschaftstheorie sind die beiden ersten Beiträge des 2. Bändchens besonders lesenswert. (In den übrigen werden wissenschaftstheoretische Überlegungen aus der Sicht der Sozialwissenschaften, der historischen Wissenschaften, der Medizin, der Biologie und der technischen Wissenschaften vorgetragen.) Im 1. Referat gibt *Elisabeth Ströker* unter dem Titel „Aspekte gegenwärtiger Wissenschaftstheorie" einen guten Überblick über diese Disziplin, wobei sie besonders auf den kritischen Rationalismus eingeht und ihn als unzureichend dartut. – Im 2. Vortrag befaßt sich *Wolfgang Stegmüller* mit Thomas S. Kuhns Arbeit über wissenschaftliche Revolutionen und gibt ihm gegen Popper recht. Darüber hinaus aber versucht er Kuhns Konzept, das allein an der Wissenschaftsgeschichte orientiert war, logisch verständlich zu machen. Das gelingt ihm vor allem durch den Hinweis, daß eine Theorie nicht einfach eine Sammlung von Aussagen ist, daß man vielmehr eine Theorie am einfachsten dadurch axiomatisiere, daß man ein mengentheoretisches Prädikat definiert, „welches die für diese Theorie charakteristische mathematische Struktur beschreibt" (30), nämlich die Menge der diese Struktur erfüllenden Modelle. Mit wei-

teren logischen Komponenten bildet sie den Strukturkern. Um zu einer empirischen Behauptung einer Theorie zu kommen, muß dieser Kern hypothetisch erweitert werden. Jede Falsifikation einer empirischen Aussage ergibt dann aber nicht den Beweis für die Untauglichkeit des Strukturkerns, sondern nur dafür, daß die hypothetische Erweiterung nicht gelungen ist. Hier liegt also der Grund, warum Kuhn gegen den Popperschen Ansatz recht behält, „obwohl ihm der Begriffsapparat nicht zur Verfügung stand, der ein logisches Verständnis der von ihm beschriebenen Vorgänge ermöglichen würde" (43). Dieses logische Verständnis aber glaubt Stegmüller ermöglicht zu haben; damit hat er aber das Vorgehen der Wissenschaft über Kuhn, Lakatos und Feyerabend hinaus, mit denen er sich noch kurz auseinandersetzt, als rational rechtfertigbar erwiesen. – Neben einer Kurzbiographie der Autoren bietet dieses 2. Bändchen noch eine knappe Literaturübersicht zum Thema „Wissenschaftstheorie", die seinen einführenden Wert unterstreicht.

A. Keller, S. J.

Philosophisches Wörterbuch, unter Mitwirkung der Professoren der Philos. Fakultät der Hochschule für Philosophie, München, und anderer, hrsg. von *Walter Brugger*. 14., neubearbeitete Auflage. Gr. 8° (XLVIII u. 592 S.) Freiburg 1976, Herder. – Habent sua fata libelli. Das gilt auch für das bekannte Brugger-Lexikon, das seit seiner Erstveröffentlichung i. J. 1947 ein glückliches Schicksal gehabt hat; es erscheint jetzt, neubearbeitet, in 14. Auflage. Im großen und ganzen ist der Herausgeber auch jetzt noch seiner anfänglichen Konzeption treu geblieben – gewiß zu recht, denn diese hat sich ja bestens bewährt. So ist der Aufbau des Werkes (Begriffswortverzeichnis – Artikel – Abriß der Geschichte der Philosophie – Philosophiegeschichtliches Verzeichnis) unverändert; die Orientierung des Denkens an der frei weiterentwickelten Tradition der Scholastik hat sich ein wenig im Sinne der freien Weiterentwicklung und pluralistischen Öffnung verschoben, ist aber im wesentlichen dieselbe geblieben; auch ist eine große Zahl von Artikeln, die man in der 13. Aufl. fand, wenigstens ihrer Substanz nach in die neue Auflage übernommen worden. Dennoch handelt es sich um eine echte Neubearbeitung. Abgesehen vom aggiornamento der Literaturangaben im Artikelteil und einiger Informationen im philosophiegeschichtlichen Abriß sind etwa hundert Artikel einer (teilweise weitgehenden) Umarbeitung unterzogen und etwa vierzig Artikel ganz neu geschrieben worden, z. T. zu Begriffen, die bisher im Wörterbuch nicht vertreten gewesen waren. So findet man einige knappe Einführungen in philosophisch relevante Begriffe der Psychologie (Behaviorismus, Entwicklungspsychologie, Test, Verhalten; Gruppe, Statistik), der Anthropologie (Aggression, Angst, Dialog, Geschlechtlichkeit, Hoffnung, Tradition), der Sozialwissenschaften (Fortschritt, Frieden, Kompromiß, Konflikt, Lebensrecht) – um nur einige zu nennen. – Einige kritische Fragen: Wird man das unter „Weltverantwortung" Abgehandelte nicht eher unter „Entwicklungshilfe" suchen? (Wenigstens sollte bei „Entwicklung" ein entsprechender Verweis stehen.) Hält der (sonst ausgezeichnete) Art. „Gotteserfahrung" die implizit-natürliche und die mystische nicht allzusehr auseinander? Müßten bei einem philosophischen Artikel über „Angst" Kierkegaard und Heidegger, bei „Hoffnung" Marcel und Bloch nicht wenigstens genannt werden? Auch in unverändert übernommenen Beiträgen hätte man sich diese oder jene Modernisierung gewünscht, die wohl aus Pietät vor toten und Rücksicht gegenüber lebenden Mitarbeitern nicht ohne weiteres vorgenommen werden konnte. Doch das sind winzige Ausstellungen, gemessen an der enormen, selbstkritischen Arbeit, die der Herausgeber mit seinen Kollegen auf sich genommen und die ein hervorragendes Ergebnis gezeigt hat. – Äußerlich gesehen, sticht diese 14. Aufl. von den vorhergehenden vor allem durch ihr neues Format ab. Durch einen größeren, auch im Kleindruck noch gut lesbaren Satz und durch ein schwereres Papier ist das Lexikon in Umfang und Gewicht fast auf das Doppelte dessen angewachsen, was es in der 1. Aufl. hatte, während die Menge des Textes nur um ein Viertel bis ein Drittel vergrößert wurde. Leider drückt sich dieses neue Lexikon-Format – Format hatte Bruggers Lexikon freilich schon immer! – auch im Preis aus, der es einem normalen Philosophiestudenten wohl unmöglich machen wird, sich (etwa anstelle des Wörterbuchs von Buhr-Klaus) den „Brugger" aufs Bücherregal zu stellen. Es ist dringend zu hoffen, daß der Verlag bald eine billige Paperback- oder Taschenbuchausgabe folgen läßt.

G. Haeffner, S. J.

Weger, Karl-Heinz (Hrsg.), Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart. 8° (159 S.) München 1976, Berchmans Verlag. – Nach dem Vorwort richtet sich dieser Sammelband an Menschen, die sich durch eine sich wissenschaftlich gebende Einengung des Gesichtsfeldes nicht am Weiterfragen über den Kreis des empirisch Nachprüfbaren hindern lassen wollen. Die Beiträge sind z.T. (59–154) in Zeitschriften (meist in StZ) veröffentlicht worden, z.T. (Weger, Marlet) Erstveröffentlichungen. – *Michael F. J. Marlet* behandelt die Grundzüge und Phasen der modernen Religionskritik, wobei die verschiedenen Autoren (von Feuerbach bis van Buren) knapp, aber deutlich zur Sprache kommen. Gut wird die Verengung der Sicht des Menschen in den drei Kreisen der Aufklärung beschrieben. – *K.-H. Weger* zeigt in seinem Beitrag, den er Blondel zitierend „Der Mensch ist ein Versprechen, das er nicht halten kann" überschreibt, daß die religionskritischen Argumente den (mit-)menschlichen Erfahrungen und dem in ihnen implizierten metaphysischen Impuls nicht Genüge tun können. Die Religionskritik greift nicht; ihre Reduktionen versagen vor dem personalen, absolut unantastbaren Wert des Menschen. Dies führt der Verf. in seinen Analysen überzeugend aus, wobei er jedoch die Dienste der Religionskritik gegenüber Fehlformen der Religiosität anerkennt. – Der Beitrag von *Jörg Splett* „Dionysos gegen den Gekreuzigten", Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches, ist eine gekürzte und überarbeitete Fassung eines Artikels, der unter dem Titel „Der Mittler" 1975 in ds. Zschr. erschienen ist. Seiner nicht leichten Diktion und schwierigen Gedankenführung wegen dürfte er wohl weniger für denselben weiteren Leserkreis geeignet sein, den das Buch sonst anspricht. – *Guntram Knapp* stellt in seinem Beitrag „Darwin – Marx – Freud" einen philosophisch-anthropologischen Vergleich zwischen diesen an. Gemeinsam ist ihnen der materialistische Grundansatz, der aber nach verschiedenen Richtungen entwickelt wird: der Mensch als hochentwickeltes Säugetier – als in der Produktion sich selbst produzierendes Gattungswesen – als ein von unbewußten Trieben bestimmtes Wesen. Keine dieser Bestimmungen wird dem tatsächlich gelebten Selbstverständnis des Menschen gerecht. – *Friedo Ricken* setzt sich in seinem Beitrag „Sind Sätze über Gott sinnlos? Theologie und religiöse Sprache in der analytischen Philosophie" mit deren These auseinander, daß die Sätze über Gott sinnlos seien. Er prüft die dafür vorgebrachten Argumente und zeigt die Unhaltbarkeit ihrer Voraussetzungen in faßlicher und überzeugender Weise auf. Dem darin enthaltenen berechtigten Anliegen trägt er Rechnung durch die positive Darlegung dessen, wovon und wie die Sätze über Gott sprechen und wie sie begründbar sind. – *Ernst Feifel* geht in seinem Beitrag „Der Glaube im Horizont des Unglaubens" dem Phänomen des Unglaubens nach, für den Gott tot ist (Nietzsche), und stellt die Frage nach den Bedingungen der Entstehung des modernen Unglaubens. Zugleich zieht er daraus Folgerungen für den zu lebenden Glauben. Ein gewisser fideistischer Einschlag dieses Beitrags läßt sich dabei nicht verkennen. – Im ganzen ein hilfreiches Buch, das weite Verbreitung verdient. W. Brugger, S. J.

Good, Paul (Hrsg.), Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Gr. 8° (288 S.) Bern–München 1975, Francke. – Seit 1970 gibt es eine Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Auf die Anregung ihres ersten und ihres jetzigen Präsidenten, H. Kuhn und H. Rombach, geht die Idee zu dem hier vorliegenden Sammelband zurück, der „ein längst fälliges größeres Auseinandersetzungsgeschehen" (8) mit dem Denken Max Schelers, des vor hundert Jahren Geborenen, einleiten will. Als ersten Niederschlag und weitere Vorbereitung solcher Auseinandersetzung findet man hier Beiträge von Philosophen mehrerer Generationen: von denen, die Sch. noch gekannt haben, bis zu jenen, die schon deren Enkel-Schüler sind. Dem Stil nach variieren die fast durchweg gehaltvollen Beiträge von der anekdotendurchschossenen Charakteristik des Denkers Sch. über die Darstellung seines Gedankengebäudes bis hin zu kritischer Analyse und produktiver Weiterführung. – Die Fülle der Artikel gliedert sich locker in vier Abteilungen. Die erste, *Zu Person und Werk* (9–56), beginnt mit *Heideggers* Nachruf auf den toten Freund, 1928 in einer Vorlesung gesprochen. Hier kann man auch die beiden brillanten Aufsätze wieder lesen, die *Gadamer* (in der FAZ) und *Plessner* (in der NZZ) zum 100. Geburtstag Sch.s veröffentlicht haben. *H. Kuhn* stellt Sch.s Denken als

einen typischen Versuch dar, aus einer bestimmten Zeit heraus und für sie zu philosophieren – mit den Stärken einer solchen Unternehmung, vor allem aber mit den Schwächen. In ähnlicher Weise setzt *A. Dempf* Sch.s Bemühen um eine christliche Geistphilosophie analogisierend in Beziehung zu der Problematik, die ihn selbst bewegt. Dokumentarisch fügt er neun Briefe Sch.s aus der Korrespondenz mit Karl Muth, dem Gründer des „Hochlands", bei. – Im 2. Teil, der *Zur Phänomenologie* überschrieben ist (57–178), hat das Buch sein Zentrum. Der Auseinandersetzungscharakter, der im 1. Teil mehr implizit blieb, tritt hier kräftiger heraus. *H. Rombach* sieht in Sch.s später Auffassung von der gegenseitigen Verwiesenheit von Geist und Drang einen – allerdings letztlich gescheiterten – Versuch, zu einer Phänomenologie der konkreten Freiheit zu kommen, wie sie R. selbst erarbeiten möchte: Freiheit als erfahrbares Sein-Können verstanden. Freiheit ist nicht primär vom Wahlvorgang her zu interpretieren; sie ist nicht in einer bloß noumenalen Sphäre anzusiedeln. Umgekehrt müssen dann aber Determinismen als bloße Grenzfälle einer Wirklichkeit begriffen werden, deren Sinn als ganzer „Seinkönnen" ist. *L. Landgrebe* stellt heraus, daß Sch. und Husserl „Geschichtsphilosophen" sind, insofern sie aus der Erfahrung der Krise der europäischen Kultur heraus denken. *M. Theunissen* vergleicht die „Welt"-Begriffe Sch.s und Heideggers und kritisiert beide als einseitig: Sch. denke objektivistisch eine an-sich-seiende Welt, während Heidegger bei der Rückführung der Theorie auf die praktisch-technische Umsicht scheitere; jeder übersehe auf seine Weise die Spontaneität und Objektivität des Geistes. – *P. Good*, der Herausgeber des Buches, ein junger Schweizer Philosoph, sieht im Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis etwas, was gerade in der heutigen, ganz von der Reflexion auf Sprache beherrschten Lage der Philosophie unsere Sympathie verdient. Philosophie muß absolute, nicht – wie Alltags- und Wissenschaftswissen – auf Lebensnotwendigkeiten relative Erkenntnis sein; sie sucht „ein Sein, wie es an sich selbst ist, nicht wie es sich als bloßes Erfüllungsmoment für an es herangebrachte Symbole darstellt" (113, mit Worten Sch.s); sie ist also Wesenserkenntnis. Zu dieser steht die Geschichtlichkeit des menschlichen Geistes nicht im Widerspruch. Im Gegenteil erwachsen aus solcher Wesenserfassung „Worte", die neue Bahnen von Wirklichkeitserfahrungen eröffnen und halten, so sehr diese selbst vor- und übersprachlich sind. *W. Welsch* interpretiert Sch.s Dualismus von Geist und dranghafter Wirklichkeit als eine (gegen den Naturalismus des 19. Jh.s gerichtete) Wiederholung der alten „Astralerfahrung", d. h. der im Sternenhimmel repräsentierten Erfahrung des Geist-Gesetzes, unter dem die Erde steht; Sch.s Konzeption der gegenseitigen Verwiesenheit der beiden getrenntesten Momente deutet er auf Rombachs Kategorie des „Aufgangs" hin, die eine Urgeschichte meint, in der alles in die Wirklichkeit und zugleich ins je neue Verstehen kommt. Abschließend wird die innere Problematik einer gewissen Verwendung dieser Idee des „Aufgangs" deutlich. *E. Avé-Lallemant* zeigt, daß es auch bei Sch. die phänomenologische Methode der Reduktion gibt, wenn dieser sie auch etwas anders begreift als Husserl. – Der 3. Teil umfaßt Aufsätze *Zur Anthropologie* (179–224). *A. Gehlen* schreibt einen Rückblick auf die Anthropologie Sch.s, ganz vom Blickpunkt seiner eigenen aus wertend. *H. J. Schoeps* druckt das Kapitel über Sch. aus seinem Buch „Was ist der Mensch?" noch einmal ab. *E. Ströker* gibt eine durchdringende Kritik von Sch.s Theorie einer Erfahrung des Todes. *D. Wyss* und *G. Huppmann* unternehmen es, eine „medizinische Anthropologie" zu definieren, in ihren Verzweigungen historisch zu situieren und zu Sch.s Anliegen in Beziehung zu setzen. – Unter den Titel *Zu besonderen Fragen* sind die drei letzten Beiträge des Buches gestellt (225–265). *H. J. Lieber* würdigt die Pionierleistung Sch.s auf dem Gebiet der Wissenssoziologie, setzt sich jedoch von Sch.s metaphysischen Tendenzen ab. *I. Fetscher* unternimmt die Wandlungen Sch.s in seiner Stellung zu Krieg und Frieden und Nation. *J. M. Bocheński* vertritt die These, daß ein Versuch, Sch.s Sprache in die Sprache einer analytischen Philosophie zu übersetzen, nicht aussichtslos sei. – Ergänzt wird diese Aufsatzsammlung durch einen sehr wertvollen bio-bibliographischen Anhang aus der Feder von *E. Avé-Lallemant*, dem Betreuer der Phänomenologen-Nachlässe der Bayerischen Staatsbibliothek. Man findet dort eine stichwortartige Biographie Sch.s, ein Verzeichnis seiner Werke, einen Bericht über den Stand der Arbeiten an der Gesamtausgabe und am Nachlaß sowie eine Literatur-Auswahl (267–284). – Der (leider sehr teuer geratene) Band zeigt überzeugend, daß sich eine erneute –

oder für viele: erste – Beschäftigung mit Sch. lohnen wird. Seine Bemühung um ein Begreifen der lebendigen Wirklichkeit, sein Ringen um die Erfassung und Darstellung irreduzibler geistiger Urphänomene, ausgehend von der ganzen Breite und Tiefe menschlicher Erfahrungen, können einer Philosophie, die von akademischer Selbstgenügsamkeit und vom Formalismus bedroht ist, fruchtbare Anstöße geben. Gewissermaßen nebenbei läßt dieses Buch die innere Einheit sichtbar werden, die alle einander ablösenden Probleminteressen und Lösungsrichtungen Sch.s miteinander verbindet. In den späten Schriften kommt dieser tragende Frageansatz nur klarer und entschiedener heraus als in den früheren. Von der Sicht auf jene Einheit – das Verhältnis von geistigem Sinn und sinnlicher Wirklichkeit – her läßt sich das Ganze des Sch.schen Entwurfes überblicken, in seiner Grenze, gewiß, – aber auch in seinem Spannungsreichtum, der zu kritischer Wiederholung aufruft.

G. Haeffner, S. J.

2. Psychologie

Atkinson, John W., Einführung in die Motivationsforschung. 8° (531 S.) Stuttgart 1975, Klett. – Dieses Buch, 1964 in den USA erschienen und von *Leo Montada* in deutscher Übersetzung herausgegeben, ist sicher eine gute Einführung, man könnte auch sagen: „ein klassischer Text der Motivationspsychologie" (9). Sein Ansatz ist historisch-genetisch, nicht systematisch. In dieser Weise gibt A. einen Überblick über die wichtigsten Systeme, Hypothesen und deren Verifizierung bzw. Ergänzungen oder auch Falsifizierungen, wie sie im Ablauf der Motivationsforschung aufgetreten sind. Die Interdependenz zwischen Denkmodellen und empirischer Forschung wird von ihm immer wieder klar herausgearbeitet. Der historisch-genetischen Methode entspricht es, wenn A. zahlreiche Belege von Texten und aus Originalarbeiten einzelner Forscher bringt, so von *W. James* (35–71), *S. Freud* und seine indirekte Analyse unbewußter Motive (3. Kap., 73–117), *K. Lewin* (4. Kap.: Analyse der Begriffe Motivation und Konflikt, 119–182), *E. L. Thorndike* (5. Kap.: Experimentelle Analyse des zweckorientierten Verhaltens, 183–245). Den Fragen um die S-R-Verhaltenstheorie bei Thorndike und Hull, ihrem weiteren Aufstieg und ihren aktuellen Trends sind die Kap. 6 und 7 gewidmet (247–331). Sodann wendet der Verf. sich wieder den Problemen der systematischen Erforschung menschlicher Motivation zu (8. Kap., 333–389). Bei der Lektüre dieses Kapitels und auch des ganzen Buches muß man sich vor Augen halten, daß es sich hier – fast möchte man sagen: es ist ein kritischer Forschungsbericht – um die Darlegung empirischer Untersuchungen bzw. auch um ihre theoretische Weiterführung im Bereich der Empirie handelt. Es ist also nicht zu erwarten, daß A. im Sinn einer humanistischen oder einer anthropologisch-philosophischen Psychologie näher auf die anthropologischen Probleme der menschlichen Motivation eingeht, speziell insofern diese sich auf eine in Frage stehende Freiheit der Entscheidung im menschlichen Wollen bezieht. Gelegentlich kommt A. in die Nähe solcher Gesichtspunkte; so, wenn er von den Grundproblemen des Willens bei James und seiner Theorie von der willentlichen Anstrengung spricht (66 ff.). Es mag sein, daß die Rolle der Motivation bei Willensentscheidungen, mag man sie nun als frei oder als determiniert ansehen, durch die Erforschung des Verhaltens im Rahmen des behavioristischen S-R-Modells verschleiert oder in den Hintergrund gedrängt worden ist. Ob der allgemein so bezeichnete „Wille" nichts anderes darstellt als eine kognitiv verarbeitete Motivation, wie man gelegentlich gesagt hat, mag hier offengelassen werden. Sicher aber ist nach den vorliegenden Untersuchungen, daß z. B. die Angst vor einem bereits erlebten und wieder zu erwartenden Mißerfolg nicht als eine durchgängige Determination auf die kommende Leistung und damit auch für die Wahl unter Alternativen angesehen werden kann (357 ff.). Eine Reihe von Untersuchungen, die in dem Buch behandelt und z. T. kritisch begrenzt werden, hat sich mit der Frage des Leistungsmotivs beschäftigt, etwa mit der Tendenz, Erfolg zu erzielen oder Mißerfolg zu vermeiden (358 ff., 417 ff.). Zu diesen Problemen legt A. eine eigene Theorie der Leistungsmotivation vor (9. Kap., 391–432), bei deren Konzeption und kritischer Überprüfung die individuellen Differenzen des Leistungsmotivs auf der Basis des von McClelland vorgeschlagenen TAT-Maßes beschrieben werden. – Das Literaturverzeichnis (503–515) mit seinen weit überwiegend amerikanischen Titeln wird für den deutschen Leser, der sich mit den Problemen der Motivation und ihrer Erfor-

schung beschäftigt, manche Hinweise und Anregungen geben. Personen- und Sachverzeichnis erleichtern den Überblick. L. Gilen, S. J.

Seidmann, Peter, Der Mensch im Widerstand. Studien zur anthropologischen Psychologie. Gr. 8° (389 S.) Bern 1974, Francke. – Dieses Werk, das von der Universität Zürich als Habilitationsschrift angenommen wurde, ist seiner ganzen Art nach der geisteswissenschaftlichen, psychologisch-philosophischen Forschung verpflichtet und will dieser Forschung dienen. Der Verf. kommt von einer „aus Praxis und Theorie einer philosophisch reflektierenden, anthropologisch orientierten Tiefenpsychologie" her (5) und steht nach Methode und Breite der Gesichtspunkte in einer gewissen Nähe zu den daseinsanalytischen Gedanken L. Binswangers (317). Es geht ihm um grundlegende Probleme einer anthropologischen, existentialdialektischen „Resistologie": einer Wissenschaft, die als solche noch zu schaffen wäre, aber aus diesen Studien wesentliche Anregungen erfahren könnte. Systematisch ist diesen Fragen der 3. Tl. des Werkes gewidmet: Grundprobleme der anthropologischen Resistologie (192–315). Hier wird zunächst eine Kritik des Widerstandes angesetzt (192–251). Diese Kritik ist notwendig, weil nach Ausweis der Geistes- und Weltgeschichte (1. Tl., 13–127) der Widerstand in der Beurteilung der Zeitgenossen und auch späterer Generationen „zwischen Verherrlichung und Verfehmung" steht (192–216). Die Dialektik des Widerstandes ist wesentlich durch das menschliche Sein-in-anderem (Familie, Staat, Kirche, Lebensbedingungen und gesamte Umwelt) besimmt. Sowohl im Bereich der psychologischen Erfahrung wie in den Abläufen der Welt- und Kirchengeschichte gibt es eine große Vielfalt von Widerstandsformen, die z. T. einander völlig entgegengesetzt sind und gerade in diesem Gegensatz einander bedingen. Bei dem Widerstand in der Tiefenpsychologie (128–191) geht es nicht nur um die bekannten Schwierigkeiten, denen der Therapeut in seinen Heilungsversuchen gegenüber Selbstmaskierung des Patienten (172 ff.) oder seinen Protesthaltungen gegen das Menschsein als solches ausgesetzt ist (vgl. dazu 186 ff.: Neurose als Widerstandsproblem). Auch der Generationenkonflikt, dessen nähere Erforschung und Analyse eine Aufgabe der Entwicklungs- und Sozialpsychologie (bzw. einer kommenden Resistologie) ist, liegen komplexe Widerstände zugrunde, die weniger mit den Etiketten „jung" und „alt" als mit den Gegensätzen von Sach- und Wertbezügen zusammenhängen (s. 240 ff.: Der Generationenkonflikt als dialektisches Widerstandsphänomen). – Einen großen Abschnitt seines Buches widmet S. dem „Dilemma der Widerstände" (252–317). Das Sein-in-anderem, wie es mit dem Menschsein unentrinnbar gegeben und zugleich als Aufgabe gestellt ist, bringt notwendig Entscheidungszwänge mit sich und wird in vielen Fällen auch als Angstmotiv wirken (252 ff.). Ob aber die Widerständigkeit auch als Ursprung des Gewissens angesehen werden kann (ebd.), wäre wohl doch noch näher zu prüfen. Dabei könnte ein anderer Gedanke des Verf. fruchtbar werden: das Gewissen als Tiefenwiderstand (260 ff.). Man könnte sich fragen: Aus welcher Tiefe kommt, anthropologisch gesehen, dieser Widerstand und gegen welche Perspektiven des Sein-in-anderem ist er gerichtet? – Interessant sind die Gedanken S.s über den Herkuleskomplex und Herkuleswahn (273–303). Sie gipfeln beide in der oft kraftvoll und auch fanatisch, vielleicht völlig gewissenlos durchgeführten Tendenz zu einer Befreiung und Erlösung in ihrem Sinn. Die widerständige Welt soll vom „Bösen" um jeden Preis befreit, dieser „Augiasstall" soll „gesäubert" werden. Als Beispiele für diese Art kämpferischen Widerstandes führt der Verf. Sokrates und Erasmus an – bei beiden handelt es sich um „wahnkritischen Widerstand" (13–55) – sowie den totalitären und antitotalitären Widerstand bei Lenin und Hitler (55–127). Analoges wäre auch zu den terroristischen Angriffen und Widerständen einzelner oder ganzer Gruppen der Gegenwart zu sagen (5). Dabei ist allerdings festzustellen, daß dieses Buch nicht der Politik, sondern der Wissenschaft dienen will. Daher auch der große Anmerkungsteil (317–380). L. Gilen, S. J.

Beck, Irene, Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung. Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C. G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik. 8° (206 S.) München–Basel 1976, Reinhardt. – Es ist nicht leicht, in einer kurzen Besprechung diesem gedankenreichen und in vieler Beziehung anregenden Buch gerecht zu werden. Auf der einen Seite zeigt die

Verf. eine ausgezeichnete Kenntnis der viele Bände umfassenden Werke des auch geisteswissenschaftlich und religionsgeschichtlich sehr interessierten Psychologen und Psychotherapeuten C. G. Jung. Auf der anderen Seite wird die Auseinandersetzung mit ihm vom Standpunkt der Theologie aus, wie der Untertitel sie ankündigt, nicht genügend klar und kritisch herausgearbeitet. B. bedauert, daß Jungs Auffassungen vom Problem des Bösen für Theologie und Religionspsychologie „nicht allseitig verwertbar sind" (191). Vielleicht hätte sie hervorheben sollen, daß einige seiner Positionen, speziell auch in seiner Konzeption der Erbsünde, der Gottes- und der Trinitäts-(bzw. Quaternitäts-)Lehre in direktem Gegensatz zu einer an der Offenbarungslehre und am Glaubensgut orientierten Theologie stehen. Das gilt besonders für seine Theorie, daß in Gott (oder doch im Gottesbild) auch das Böse seinen bedeutenden Platz haben muß (vgl. den Abschnitt: Das „Böse" im doppelgesichtigen Gottesbild, 68–80; ferner den unmittelbar folgenden Paragraphen: Das „Böse" als „Viertes" in der „göttlichen" Quaternität, 81–90). Das göttliche Urprinzip birgt in sich „Gutes und Böses" (68), wenigstens nach Jung und seinen an Gnosis und Alchemie orientierten Auffassungen. Dazu vergleiche man das ganze 2. Kapitel des Buches (68–121). Von einer Quaternität in Gott, bei der „das notwendig ‚böse' Prinzip ... im Prozeß der göttlichen Qualität die Entwicklung vorantreibt" (90), kann nach den Gedanken des Glaubens und der Offenbarung naturgemäß keine Rede sein. Es ist ein wichtiger Hinweis der Autorin, daß Jungs Gedanken, nicht nur über das Böse, stark von weltanschaulichen Vorentscheidungen geprägt sind, bei denen sowohl Gnosis und Kabbala, wie auch die Philosophie des 19. Jahrhunderts, besonders Schelling, eine Rolle gespielt haben (104–121). – Mit Recht macht B. darauf mehrfach aufmerksam, daß die Theorien, die Jung auf der Grundlage seiner, allerdings zum Teil umstrittenen empirischen Forschungen und auch eigener Spekulationen vorlegt, vielfach nur hypothetischen Charakter haben können (soweit sie nicht sicheren Ergebnissen anderer Wissenschaften, z. B. auch der Glaubenswissenschaft, widersprechen). Das gilt in mancher Beziehung auch für die Realität des Bösen, mit der sich das 1. Kapitel des Buches beschäftigt (17–67). Das Böse muß nach Jung substantiell begriffen werden. Der Gedanke der privatio boni, wie er von Augustinus und der gesamten theologischen Tradition vorgelegt wurde, kann nicht anerkannt werden. Der Abschnitt über ethische Verantwortlichkeit des Menschen (43–61) und das Problem der persönlichen Schuld nach Jung (61 ff.) dürften hier besonders interessieren und für die spekulative Theologie auch Anregungen zu einer weiterführenden Kritik bieten. Besonders ist in diesem Zusammenhang auf das Verhältnis von „Selbst" und „Bösem" hinzuweisen (55 ff.). Für eine geglückte Selbstverwirklichung, die dem Menschen als Pflicht auferlegt ist (57), muß das „Ich" sich dem „Selbst" unterwerfen, also einer höheren Instanz (die aber nach Jung nicht ein transzendenter Gott sein kann, der den Bereich psychischer Realität übersteigen würde). Vielleicht hätte es sich unter dem Gesichtspunkt einer theologischen Kritik empfohlen, wenn B. hier daran erinnert hätte, daß Jung dem „Selbst" vielfach göttliche Prädikate zuschreibt, wie ja auch das kollektive Unbewußte von ihm in einer wenigstens pantheisierenden Weise aufgefaßt wird. Die Realisierung des „Selbst", also die Zurückdrängung des „Bösen", kann der Mensch nicht aus eigener Kraft leisten, er braucht dafür die „Gnade", die aber von Jung keineswegs als übernatürliche und ungeschuldete Hilfe verstanden wird. Ein Zurückweisen dieser „Gnade" wäre allerdings Schuld, weil eine Verfehlung der eigenen Selbstbestimmung. Bei der Zurückdrängung des „Bösen" durch das „Selbst" darf man aber nicht vergessen, daß das Selbst ein Archetypus des kollektiven Unbewußten ist, zu dessen innerer Konstitution das „Böse" als Wesenselement gehört. Die theologische Gnaden- und Sündenlehre, speziell die Lehre von der Erbsünde im Sinne Augustins, wird von Jung durchaus abgelehnt. Wieweit dieses Verständnis des Bösen bei Jung von Bedeutung ist oder werden kann „für eine zeitnahe Darstellung der Wahrheit von Sünde und Erbschuld", untersucht B. im 3. Kapitel ihres Buches (122–176). Für eine Beurteilung dieser Frage wird man sich den hypothetischen Charakter von Jungs Theorie des kollektiven Unbewußten vor Augen halten müssen, der ja auch ernste Bedenken gegenüberstehen. Als zeitnahe Interpretatoren der Lehre von der Erbsünde werden Schoonenberg, Rahner und Stoeckle herangezogen (159 ff.). Eine nähere Auseinandersetzung mit ihnen lag sicher nicht im Rahmen dieses Buches. – In den Bereich der Religionspädagogik, der im Titel des Buches angegeben wird, gehört das 4. Kapitel, in dem der religionspädagogische Ertrag

von Jungs praktischer Einsicht in das Problem des Bösen befragt wird. Es geht dabei u. a. um die Bewältigung des Bösen – sollen wir sagen: auch um die Bewältigung des im religiösen Sinn Bösen, ihrer Bedingungen und ihrer Krise? – als Erziehungsziel (181 ff.). – Dem Buch sind Verzeichnis der Quellen und Literatur sowie Namen- und Sachregister beigegeben. L. Gilen, S. J.

3. Ethik und Sozialethik

Ginters, Rudolf (Hrsg.), Typen ethischer Argumentation – Zur Begründung sittlicher Normen (Texte z. Religionswissenschaft u. Theologie, H. 2). Gr. 8° (140 S.) Düsseldorf 1976, Patmos. – Im Gegensatz zum angelsächsischen Sprachbereich, wo Textsammlungen zur Ethik schon seit geraumer Zeit zum festen Bestand philosophischer Veröffentlichungen gehören, sind derartige Anthologien im deutschen Sprachraum noch Raritäten. – Um es gleich vorwegzunehmen: Das vorliegende Buch ist mehr als nur eine Anthologie. Während in den meisten bisher in englischer oder deutscher Sprache erschienenen Sammlungen ethischer Texte bedeutendere Veröffentlichungen entweder einzeln oder doch wenigstens nach diversen Problemkreisen zusammengefaßt in mehr oder weniger gelockerter Reihenfolge präsentiert werden, wobei nicht selten auf jegliche begleitende Kommentierung seitens des Herausgebers verzichtet wird, ist es G. gelungen, einerseits durch leicht verständliche, zu den ausgewählten Texten hinführende Kommentare, andererseits durch Konzentration auf drei grundlegende Typen ethischer Argumentation eine für Bücher dieser Art ungewöhnliche Klarheit und Übersicht in seine Textauswahl zu bringen. – Das Buch ist gemäß den Typen ethischer Argumentation in drei größere Abschnitte gegliedert: I. Deontologische Normierungstheorien; II. verschiedene Wege zur Bestimmung sittlich richtigen Handelns anhand eines einzigen Prinzips; III. teleologische Normierungstheorien. Dabei ist zu beachten, daß II und III sich insofern überschneiden, als die teleologischen Normierungstheorien das allen Ausformungen von II zugrundeliegende Prinzip der Unparteilichkeit in sich aufnehmen. – Die beiden letzten Beiträge, auf welche hin alle vorausgehenden Texte und begleitenden Erläuterungen aufeinander aufbauend und einander kritisierend ausgerichtet sind, bringen den eigenen Standort des Herausgebers zur Sprache. G.s Auffassung ist durch die Forderung gekennzeichnet, die traditionellen, durch das Rationalisierungsprinzip (Prinzip der Effektivität) des Utilitarismus bestimmten teleologischen Normierungstheorien seien dahingehend zu erweitern, daß neben den „Wirkhandlungen" auch „Ausdruckshandlungen" (d. h. Handlungen, die eine innere Einstellung zum Ausdruck bringen sollen, z. B. Selbstverbrennungen, überschwengliches Schenken usw.) unter die teleologischen Normierungstheorien zu subsumieren sind. Seiner These zufolge fällt „moralisch richtig" nicht unbedingt mit „die besten Folgen zeitigend" zusammen. Inwieweit eine Korrektur der traditionellen teleologischen Normierungstheorien im Sinne G.s wirklich notwendig ist, dürfte allerdings weitgehend davon abhängen, wie man den Begriff „die besten Folgen zeitigend" näherhin zu verstehen hat und wie das Verhältnis von Mittel und Zweck genauer zu bestimmen ist. In seinem zweiten eigenen Beitrag stellt der Herausgeber einige Vorzugs- bzw. Angemessenheitsregeln für die Richtigkeit von Wirk- bzw. Ausdruckshandlungen vor, wobei er die Bedeutung der Angemessenheitsregeln für Ausdruckshandlungen im Vergleich zur Bedeutung der Vorzugsregeln für Wirkhandlungen etwas herunterspielt. Im allgemeinen mag dies auch richtig sein, doch sollte man bedenken, daß es mit Sicherheit Ausdruckshandlungen gibt, die ihrer Angemessenheitsregeln wenigstens ebenso bedürfen wie Wirkhandlungen ihrer Vorzugsregeln. – Neben der übersichtlichen Anordnung des Buches ist vor allem, wie bereits angedeutet, die ausgezeichnete, leicht verständliche Kommentierung der ausgewählten Texte hervorzuheben, die es dem Leser erleichtert, den „roten Faden" nie aus den Augen zu verlieren und den Texten mühelos zu folgen. Daß die Textauswahl beschränkt blieb auf verhältnismäßig wenige, markante Positionen, die dafür jedoch teilweise recht ausführlich zu Worte kommen (z. B. J. Kalin, B. Schüller, G. E. Moore, R. B. Brandt, R. Ginters), hat gewiß zum Gelingen dieses Buches beigetragen, das jedem, der moralphilosophischen und moraltheologischen Fragen Interesse entgegenbringt, nicht nur als erste Orientierung sehr empfohlen werden kann. L. Real, S. J.

Ludwig, Heinrich, Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion (Gesellschaft u. Theologie, Systemat. Beitr., 20). 8° (205 S.) München–Mainz 1976, Kaiser/Grünewald. – Die vorliegende Dissertation aus dem Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster versucht, durch die Diskussion verschiedener theoretischer Ansätze die Möglichkeit, Notwendigkeit und Legitimität kirchlichen und theologischen Wandels aufzuzeigen, der „durch eine spezifische Strukturierung erreichten Wissens über gesellschaftlichen Wandel" (12) als einsichtig und notwendig herausgearbeitet wird. Das eigentliche Anliegen des Autors besteht nicht nur darin, die Engführung des Interpretaments Säkularisierung aufzuzeigen und in den weiteren Zusammenhang der Entwicklung zur modernen komplexen Industriegesellschaft als einem Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung zu stellen, sondern auch Zielvorstellungen für eine erwünschte Kommunikation zwischen politischer Theologie und katholischer Soziallehre im Kontext des Verhältnisses von Kirche und Welt zu formulieren. So steht am Ende der gut dokumentierten und interessanten Untersuchung ein „Wissenschaftsprogramm", das der Überwindung der Emigration der Theologie aus dem naturrechtlichen Anliegen und dem Postulat nach theologischer Begründung und Vertiefung in der theoretischen Arbeit der katholischen Soziallehre dienen soll. „In einen erwünschten Dialog beider Ansätze wird die Hoffnung gesetzt, daß die aufgezeigten Perspektiven zu angemessenen theologischen und kirchlichen Problemlösungen erweitert und fortgeführt werden können" (15). Man wird dieser Hoffnung des Autors nur zustimmen können, denn sicher kann nur die von ihm geforderte Kommunikation der Positionen einer politischen Theologie und einer Weiterentwicklung der sozialphilosophischen Grundlagen der katholischen Soziallehre dazu beitragen, für Kirche und Theologie eine befruchtende und neue Praxis ermöglichende theologische Reflexion des gesellschaftlichen Ortes und der Funktion der Kirche herbeizuführen. Leider geht der Autor auf die Gründe nicht näher ein, die eine solche Kommunikation in der Tat bisher verhindert haben.

H. Zwiefelhofer, S. J.

Künzli, Arnold, Tradition und Revolution. Zur Theorie eines nachmarxistischen Sozialismus (Philosophie aktuell, 9). 8° (197 S.) Basel 1976, Schwabe. – Neben Diskussionsbänden, in denen verschiedene Verfasser ein Thema erörtern, bringt die Reihe „Philosophie aktuell" auch Versuche einzelner Autoren über bestimmte Problembereiche; die Texte K.s erschienen als erster Essayband. – Ausgehend von der Erfahrung der Fragwürdigkeit und der Zweideutigkeit des wissenschaftlich-technischen Fortschritts widmet sich der Schweizer Philosoph und Publizist dem „Problem der Dialektik jenes gesellschaftlich-politischen Fortschritts, der sich unter dem Zeichen einer marxistischen Dialektik vollzieht, ein Wahrheitsmonopol beansprucht und in der Sowjetunion in einer Theorie ‚dialektischer Materialismus' und in der Praxis ‚Sozialismus' genannt wird" (10). Es geht dem Autor „um die Emanzipation des zeitlosen Gedankens des Sozialismus vom zeitbedingten des Marxismus – soviel weiterhin Gültiges dieser immer noch enthalten mag" (11). Ein weiterer Grundgedanke, um den die Aufsätze dieses Buches kreisen, ist das Wechselverhältnis von Tradition und Emanzipation im Sinn eines dialektischen und geschichtlichen Denkens und Handelns, das nicht reaktionär hinter bereits Erreichtes zurückfällt. – Die Aufsätze des Buches sind unabhängig voneinander entstanden. Von verschiedenen Problemkomplexen her wird das Grundthema angegangen und in einigen zentralen Aussagen zum Ausdruck gebracht. In „Partizipation und Revolution" wird der Gedanke entwickelt, daß die tradierten Vorstellungen von Revolution und Evolution und damit auch der Gegensatz von Marxismus und liberaler Demokratie heute überholt sind. Mit der methodologischen Frage der Möglichkeit von kritischer Selbstreflexion und damit einer Emanzipation des Denkens aus Fixierungen befaßt sich der Aufsatz „Politische Philosophie als Individualideologie. Zur Problematik der Psychographie". Die Betrachtung „Marxistische Ethik und sozialistische Moral" ist der Ethikdiskussion im Bereich der Sowjetunion gewidmet und weist auf ein zunehmendes Problembewußtsein der marxistischen Philosophen hin, das unter dem Gesichtspunkt einer Dialektik von Tradition und Emanzipation die Möglichkeit eines fruchtbaren Dialogs zwischen marxistischen und nicht-marxistischen Ethikern eröffnet. Der Aufsatz „Engelswasser in Marxwein" zitiert wenig bekannte oder bewußt totgeschwiegene Texte aus den letzten Lebensjahren von En-

gels, in denen dieser die damaligen orthodoxen Marxisten kritisiert, seine und Marx' eigene Schuld an deren Mißverständnissen und Einseitigkeiten eingesteht, ihnen einen Mangel an Dialektik vorwirft und vor allem die Bedingtheit des ideologisch-politischen Überbaus durch die ökonomische Basis stark relativiert. Auf die Möglichkeiten eines Dialogs mit den Anarchisten weist der Beitrag „Die föderalistische Friedensordnung der Anarchisten" hin. Schließlich greifen die Überlegungen „Ursprung und Tradition. Zur Geschichtsphilosophie des Konservatismus" im Zusammenhang mit der aktuellen Konservatismusdiskussion grundsätzlich das Problem der Tradition sowie der Dialektik von Bewahren und Wandeln auf. „Konservatismus als eine politische Philosophie, die allzu deutlich das Stigma einer Ideologie zur Rechtfertigung bestimmter Klasseninteressen an der Stirn trägt, ist überholt. Konservatismus als eine Haltung jedoch, die Tradition und Bestehendes auf – vom Gedanken der Emanzipation her gesehen – noch Gültiges hin untersucht und dieses Bewahren, ‚Aufheben' in die Zukunft hinüberretten will, ist eine Voraussetzung jeden Fortschritts, der sich seiner Dialektik bewußt ist, somit auch und insbesondere eines Fortschritts in Richtung auf einen nachmarxistischen, demokratischen und partizipatorischen Sozialismus" (13 f.). – Alle in dem Buch gesammelten Aufsätze K.s sind lesenswert und anregend. Besonderes Interesse wird man dem letztgenannten Beitrag widmen müssen. Für die ungelöste Problematik der Gestaltung sozialen Wandels ist die Feststellung des Autors, daß Fortschritt, wenn er ein Fort-Schreiten von Gegebenem zu Neuem sein will, ein konservatives Element enthalten muß, selbst wenn er sich revolutionärer Gewalt bedient, ebenso brisant wie sein begründeter Verdacht, daß eine konservative Geschichtsphilosophie, die das Ende der Geschichte verkündet, nur weil diese einen anderen Verlauf nahm, als eine konservative Ideologie erhoffte, sich selbst ad absurdum führen wird.

H. Zwiefelhofer, S. J.

Sprenger, Gerhard, Naturrecht und Natur der Sache (Schriften zur Rechtstheorie, 50). Gr. 8° (164 S.) Berlin–München 1976, Duncker & Humblot. – Man möchte vermuten, in dem überreichen Schrifttum über Naturrecht und dem immerhin auch reichhaltigen Schrifttum über Natur der Sache wäre das Verhältnis, in dem beide zueinander stehen, längst vielmals behandelt. Dem entgegen stellt der Verf. fest, daß es an einer solchen Untersuchung bislang völlig fehlt, und versucht, erstmals die Frage zu klären. Zweifellos liegt es verführerisch nahe, an das beidemal vorkommende Wort „Natur" anzuknüpfen, und so verfährt er denn auch. Im *ersten* Teil legt er dar, wie – seiner Meinung nach – der Begriff „Natur" und damit zugleich der Begriff „Naturrecht" im Lauf der Zeit sich grundlegend gewandelt habe. Dabei entgeht ihm, daß wir von „Natur" in zwei verschiedenen Bedeutungen sprechen und daß das, was er ausführt, wenn überhaupt, dann nur für den Naturbegriff zutrifft, der sich zwar illegitimerweise nicht selten in die naturrechtliche Argumentation einschleicht, dort aber *fehl* am Platze ist. – Im *zweiten* Teil belegt der Verf., wie die Redeweise von der „Natur der Sache" im 18. Jh. aufkommt, und untersucht, inwieweit das eine Absage an das damals herrschende „Vernunftrecht" bedeutet oder ob ein restlicher Wahrheitsgehalt des Naturrechts sich darin behauptet. – Daß die Redeweise von der NdS erst im 18. Jh. aufkommt, ist durchaus glaubhaft. Aber genau dasselbe praktizierte man doch von jeher, indem man ‚ex visceribus causae' argumentierte. Hält man sich an diesen lateinischen Fachausdruck, dann hat man den doppelten Vorteil, erstens allen Verfänglichkeiten des Wortspiels NR/NdS zu entgehen und zweitens auf den ersten Blick zu erkennen, daß es – wie ja auch der Autor feststellt – bei dem zweiten Glied *nicht* auf die „Natur", sondern ausschließlich auf die konkrete Sache (‚causa') ankommt.

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

Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Die sozialethische Herausforderung. Ernst Steinbach zum 70. Geburtstag, hrsg. von *Dieter Henke, Günther Kehrer, Gunda Schneider-Flume*. 8° (XXIV u. 240 S.) Tübingen 1976, Mohr. – Die Festschrift für den Theologen und Sozialethiker Steinbach gliedert sich nach einleitenden kurzen Würdigungen von Persönlichkeit und Werk in 3 historische und 13 systematische Beiträge. – *Oswald Bayers* Aufsatz „Selbstverschuldete Vormundschaft – Hamanns Kontroverse mit Kant um *wahre* Aufklärung" (3–34) ist zwar laut einer Angabe in Fußnote 28 offenbar be-

reits zwei Jahrzehnte alt. Doch handelt es sich um ein Kabinettstück von spannender Textinterpretation. Hamanns scharfsinnige Kritik an Kant – im Wortlaut auf den SS. 6–9 – läuft „darauf hinaus, daß *wahre Aufklärung* in einem Ausgange des unmündigen Menschen aus einer allerhöchst *selbst verschuldeten Vormundschaft* bestehe" (9). Dem Philosophen, der „krumm nach oben und aufrecht nach unten" (33) existiere und sich zum Vormund über andere aufwerfe, während er doch selbst politisch bevormundet werde, stellt Hamann als die eigentlich christliche Haltung entgegen, aufrecht nach oben und krumm nach unten „für unsere unmündigen Mitbrüder" (30) einzutreten. – Wichtig ist auch *Johannes Wallmanns* Aufsatz „Ein Friedensappell – Luthers letztes Wort im Bauernkrieg" (57–75). Der Verf. macht aus inneren und äußeren Gründen einsichtig, daß Luthers Herausgabe des Weingartner Vertrags (WA 18; 336–343) als eines Modells für die Beendigung des Aufstandes durch versöhnlichen Ausgleich zeitlich nicht vor, sondern erst nach seiner Schrift „Wider die räuberischen und mörderischen Bauern" anzusetzen sei. So wird das übliche Bild, das man sich von der Weise von Luthers Stellungnahme im Bauernkrieg macht, in einem wesentlichen Punkt revisionsbedürftig (74). – Unter den systematischen Beiträgen besteht ein beachtlicher Konsensus zwischen den Aufsätzen von *Martin Honecker,* Recht und Moral (109–128), *Eberhard Jüngel,* Der alte Mensch – als Kriterium der Lebensqualität: Bemerkungen zur Menschenwürde der leistungsunfähigen Person (129–132), *Trutz Rendtorff,* Menschenrechte und Rechtfertigung – Eine theologische Konspektive (161–174), *Hermann Ringeling,* Bemerkungen zur These vom natürlichen Tod (183–198) und schließlich *Gunda Schneider-Flume,* Leben dürfen oder leben müssen – Die Bedeutung der humanistischen Psychoanalyse Erich Fromms für die theologische Anthropologie (207–229). Der Konsensus liegt in der Einsicht, daß der Mensch nicht aufgrund seiner Leistungen menschlich ist, sondern aufgrund seiner Menschlichkeit zu Leistungen fähig und im Rahmen dieser seiner Fähigkeit auch dazu verpflichtet ist. Es geht also um den unbedingten Vorrang der menschlichen Person vor ihren Werken (132). Besonders der letztgenannte Aufsatz zur Psychoanalyse Erich Fromms ist ein herausragendes Beispiel dafür, wie man einem atheistischen Entwurf anders als in schlechter Apologetik begegnen kann. Fromms Psychoanalyse unterscheidet sich von der Freuds, indem sie den Menschen weniger von seinen Trieben als vielmehr von den existentiellen Bedürfnissen der Überwindung von Einsamkeit, Machtlosigkeit und Verlorenheit angesichts des Todes bewegt sieht (211). Das wahre Leben in der Erfüllung dieser Bedürfnisse besteht für Fromm in der Überwindung des Fluchs der Vernunft durch die Vernunft (212). Dabei sieht er jedoch den Menschen als ursprünglich vereinzelten an, als isolierte Vernunftexistenz (213). Kennzeichnend dafür ist, daß er die Sprache nicht zu den grundlegenden Merkmalen psychischer Existenz zu rechnen scheint. In theologischer Sicht ist Fromm darin zuzustimmen, daß die Aktivität der produktiven Persönlichkeit zu fördern ist, aber diese Produktivität beruht nicht darauf, daß man unentwegt um sich selbst bemüht sein muß, sondern darauf, daß man aus der Dankbarkeit des Geliebtwerdens leben kann (226). – Von den übrigen systematischen Aufsätzen seien noch genannt: *Friedrich Fürstenberg,* Sozialpolitische Leitbilder im gesellschaftlichen Wandel (91–99). Sinnvollerweise kann es heute nicht mehr um die möglichst risikolose Versorgung aller, sondern nur um die bewußte Planung von Sozialchancen für jeden Staatsbürger gehen, wenn die Sozialpolitik nicht ihre eigene Basis zerstören will (99). *Günter Kehrer,* Stabile Kirche in einer stabilen Gesellschaft? (133–149), untersucht die Entwicklung der Tauf- und Trauziffern in der Bundesrepublik Deutschland als Zeichen für eine hohe Instabilität der gegenwärtigen Volkskirchen. *Konrad Raiser,* Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist (151–161), geht der Frage nach der weltweiten („ökumenischen") Verantwortung von Christen nach, die als Bürger moderner Staaten selbst zu Trägern „kaiserlicher" Macht geworden sind.

P. Knauer, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Arintero, Juan Gonzales, O. P., Desenvolvimiento y Vitalidad de la Iglesia – I – Evolucion Organica (Fundacion Universitaria Española, Monogr. – 9). 8° (XXXVII u. 549 S.) Madrid 1974, Seminario Suarez.

Ders., Desenvolvimiento y Vitalidad de la Iglesia – II – Evolucion Doctrinal (... Monogr. – 9). 8° (XII u. 538 S.) Madrid 1975, Seminario Suarez.

Ders., Desenvolvimiento y Vitalidad de la Iglesia – III – Mecanismo divino de los factores de la evolucion eclesiastica (... Monogr. – 9). 8° (XV u. 511 S., Apendice XCIX). Madrid 1976, Seminario Suarez.

Balthasar, Hans Urs von, Theo-Dramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil I: Der Mensch in Gott. Gr. 8° (400 S.) Einsiedeln 1976, Johannes Verlag.

Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte, hrsg. von *Ildefons Vanderheyden*, OFM (Franzisk. Forschngn, 28. H.). Gr. 8° (202 S. u. 17 Bildtafeln). Werl 1976, Coelde-Verlag.

Botturi, Francesco, Struttura e soggettività. Saggio su Bachelard e Althusser (Scienze Filosofiche – 15). 8° (423 S.) Milano 1976, Vita e Pensiero (Publ. della Univ. Cattolica del Sacro Cuore).

Drewermann, Eugen, Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer u. philosophischer Sicht. Tl. 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht (Paderb. Theol. Studien, Bd. 5). Gr. 8° (XXXIV u. 680 S.) München–Paderborn–Wien 1977, Schöningh.

Goedert, Georges, Nietzsche critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et Compassion. 8° (426 S.) Paris 1977, Beauchesne.

Gürtler, Paul, Leidenschaft für das Mögliche. Hoffnung, die den Glauben nährt. Plädoyer eines unkonventionellen Christen. 8° (203 S.) München 1977, Pfeiffer.

Heimbrock, Hans-Günter, Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse (Abtlg.: Praxis der Kirche, Nr. 22). 8° (142 S.) München 1977, Kaiser-Grünewald.

Lestapis, S. de, L'Énigme des Pastorales de Saint Paul. Gr. 8° (462 p.) Paris 1976, Gabalda et Cie (Édit.).

Lötzsch, Frieder, Vernunft und Religion im Denken Kants (Böhlau Philosophica, 2). Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant. 8° (VI u. 281 S.) Köln–Wien 1976, Böhlau.

Nell-Breuning, Oswald von, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente (Soziale Brennpunkte). 8° (236 S.) Wien 1977, Europaverlag.

Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, hrsg. von *Reinhart Koselleck / Wolfgang J. Mommsen / Jörn Rüsen* (Studiengruppe „Theorie der Geschichte"; Beitr. z. Historik, Bd. 1). 8° (496 S.) München 1977, dtv.

Šagi-Bunić, Tomislav j., Povijest Kršćanske Literature, Prvi svezak: Patrologia od Početka do sv. Ireneja (Geschichte der christl. Literatur, Bd. 1: Die Patrologie von den Anfängen bis zum hl. Irenäus. 8° (XX u. 512 S.) Zagreb 1976, Kršćanska Sadašnjost.

Schwarte, Johannes, Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht. Einführung in die christliche Gesellschaftslehre mit systematischer Textauswahl. Gr. 8° (339 S.) Paderborn 1977, Schöningh.

Scheele, Paul-Werner, alles in christus. Theologische Beiträge I. Gr. 8° (214 S.) Paderborn 1977, Bonifacius-Druckerei.

Der Psalter und die Bekehrung der VOCES und AFFECTUS

Zu Augustinus, Conf. IX, 4.6 und X, 33

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Augustinus, zeit seines Lebens ein Mann der vielen Bücher, gab sich auf seinem Sterbelager mit einem einzigen Buch, dem Psalter, zufrieden. Sein Freund und erster Biograph Possidius von Kalama berichtet, der Bischof von Hippo habe sich die Bußpsalmen abschreiben und an die Wände seines Krankenzimmers heften lassen. So konnte er sie immer wieder beten und brach dabei in Tränen aus. Man ließ den Sterbenden, der sein Leben lang nicht allein sein konnte und immer eine Schar von Freunden um sich hatte, auf seinen ausdrücklichen Wunsch allein, allein mit seinen Psalmen [1]. Mit diesem Bericht legt Possidius nicht nur allgemein ein interessantes Zeugnis ab über die auch im Tode sich bewährende Frömmigkeit dieses großen Mannes; er weist vielmehr auch auf einen wichtigen Zug eben dieser Frömmigkeit hin, seine große Verehrung für den Psalter. Zu dieser Hochschätzung gelangt nicht erst der alternde Bischof, sie charakterisiert das ganze Leben des Bekehrten. Bezeichnenderweise nennt er einmal den Psalter *deliciae spiritus nostri divina cantica* [2]. Kein Wunder, daß die Psalmen ein bevorzugter Gegenstand seiner Predigt sind. Zeuge dafür ist das Riesenwerk seiner auf uns gekommenen *Ennarrationes in psalmos*, die zwei Foliobände von Migne füllen und somit das umfangreichste „Werk" des auch sonst nicht wortkargen Bischofs von Hippo darstellen [3]. Die in den *Ennarrationes* auf uns gekommene intensive „Beschäftigung" mit dem Psalter beginnt 392 und endet nicht vor 422, erstreckt sich also über einen Zeitraum von mehr als einem Vierteljahrhundert.

---

[1] Possidius, Vita S. Augustini, cap. 31, PL 32, 63–64: ... sibi iusserat psalmos Davidicos, qui sunt paucissimi de paenitentia, scribi, ipsosque quaternios iacens in lecto contra parietem positos diebus suae infirmitatis intuebatur, et legebat, et iugiter ac ubertim flebat: et ne intentio eius a quoquam impediretur, ante dies ferme decem quam exiret de corpore, a nobis postulavit praesentibus, ne quis ad eum ingrederetur, nisi iis tantum horis, quibus medici ad inspiciendum intrarent, vel cum ei refectio inferretur. Et ita observatum et factum est: et omni illo tempore orationi vacabat.

[2] Enn. in ps 145, 1; CCL 40, 2105.

[3] Wir setzen Werk in Anführungszeichen, weil der Titel selbst nicht von Augustinus, sondern von Erasmus stammt. Vgl. über die sehr komplexe Entstehungsgeschichte der *Ennarrationes in psalmos* den Forschungsstand bei *A. Mandouze*, Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce (Paris 1968) 606–611, ferner die ‚tabula chronologica' in der Ausgabe von CCL 38, p. XV–XVIII.

Eine beachtliche Zahl von Arbeiten über die Probleme der Datierung, Lokalisierung, ferner die in diesen Predigten angesprochenen zentralen Themen [4] liegen seit einiger Zeit vor, es fehlt aber, soweit wir sehen, eine genauere Studie zum biographischen Hintergrund dieser besonderen Hochschätzung des Psalters. Wo und wie ist diese zeitlebens und selbst auf dem Sterbelager bezeugte Vorliebe für den Psalter in Augustins Entwicklung begründet? Gewiß kann man für diese Wertschätzung des Psalters zunächst allgemein auf die „Renaissance des Davidpsalters" im vierten Jahrhundert hinweisen [5], sie genügt aber keineswegs, um das außergewöhnliche Interesse des Bischofs von Hippo an den Psalmen zu erklären. Die besondere Beziehung Augustins zum Psalter ergibt sich vielmehr u. E. aus der Rolle, die der Psalter in seiner Bekehrung spielte.

Aufschluß über die Rolle des Psalters in der Bekehrung Augustins bietet zunächst der Abschnitt 4, 8–12 im 9. Buch der Konfessionen. Die Stelle interessiert die Forschung zumindest seit der Diskussion über die Historizität der Bekenntnisse. Forscher, die trotz gewisser Spannungen zwischen den Aussagen der Frühdialoge und den Konfessionen an einer unmittelbaren Bekehrung Augustins zum kirchlichen, traditionellen Christentum festhalten, sehen in unserem Abschnitt eine Bestätigung ihrer Anschauung. So schreibt z. B. Ch. Boyer mit Verweis auf unseren Abschnitt: „Augustin aimait à méditer le psaume quatrième. Dans une page des Confessions, qu'on ne peut traiter d'invention pure, il se souvient avec complaisance des sentiments que les accents de David éveillaient en lui" [6]. Ähnlich bezieht sich D. J. Nörregaard auf unsere Stelle [7]. P. Henry, der den

---

[4] *V. Capánaga,* La doctrina Agustiniana de la gracia en los Salmos, in: TU 81 (1962) 315–349; *M. Réveillaud,* Le Christ-homme tête de l'Eglise. Étude d'ecclésiologie selon les Ennarrationes in Psalmos d'Augustin, in: RechAug 5 (1968) 67–94; *O. Brabant,* Le Christ, centre et source de la vie morale chez saint Augustin. Étude sur la pastorale des ‚Ennarrationes in psalmos' (Gembloux 1971); *A. J. Miralles,* La interpretación de los Salmos en San Agustín, Scripta theologica 5 (Pamplona 1973) 789–829.

[5] Mehrere Faktoren erklären diese Renaissance. Im 4. Jh. kam der Scheidungsprozeß zwischen kanonischen und nicht-kanonischen Büchern zum Abschluß. Entsprechend wollte man zum Gottesdienst nicht mehr irgendwelche selbstverfaßten Hymnen zulassen. Andererseits empfand ein Teil des aufkommenden Mönchtums nichtbiblische kunstvolle Hymnen als Abfall vom ursprünglichen Geist christlicher Einfachheit und Strenge. Der biblische Psalter entsprach den Formvorstellungen der Mönche und erfreute sich dementsprechend in ihren Reihen größter Beliebtheit. Vgl. hierzu *H. Schneider,* Psalmenfrömmigkeit einst und heute, in: StZ 33 (1960) 359–369, hier 364–368.

[6] Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin (Paris 1920) 162.

[7] „Das Studium der Schrift setzte er fort, und besonders erinnert er sich dessen, unter starker innerer Bewegung Davids Psalmen gelesen zu haben; denn hier wurden Töne angeschlagen, die ganz seinem Seelenzustand entsprachen ... Besonders verweilte er bei Psalm 4 und behandelte ihn Vers für Vers als Ausdruck seiner in Cas-

Passus in den Zusammenhang der Vision von Ostia stellt [8], fragt sich, „comment la critique a pu négliger de tels textes et accréditer la légende d'un Augustin occupé à Cassiciacum uniquement de philosophie, non encore converti et à peine chrétien de cœur" [9]. Ein so vorzüglicher Augustinuskenner wie P. Courcelle hingegen mißt unserem Passus im Gesamt des 9. Buches der Konfessionen kaum Bedeutung zu. Augustinus beeile sich zum Abschluß, nämlich dem Bericht über die Vision von Ostia, zu kommen. Er erzähle in ziemlichem Durcheinander, was ihm gerade einfällt [10]. Derselbe Forscher faßt nicht sehr glücklich, wie uns scheint, zusammen: „Il se contente de quelques pages de commentaire antimanichéen sur le Psaume IV" [11]. Während P. Brown in seinem schönen Augustinus-Buch im Kapitel über Cassiciacum [12] auf Augustins Beschäftigung mit dem Psalter leider nicht näher eingeht, bemerkt A. Mandouze sehr treffend: „L'essentiel du chapitre – c'est à dire le chapitre IV, 8–11 – que les Confessions consacrent à Cassiciacum est un véritable centon psalmique fait pour exalter les *cantica fidelia* ... Centon constitué essentiellement par les versets successifs d'un psaume particulièrement représentatif du mouvement qui anime tout le Psautier et, de plus, spécialement adapté à la situation d'un homme exaucé: le Psaume IV ..." [13] Der Blickwinkel der Forscher hat sich von Boyer bis Mandouze sichtlich gewandelt: Augustins Rückblick auf Cassiciacum steht ganz deutlich unter dem Zeichen der Beschäftigung mit dem Psalter! [14] Ganz neues Licht bringt in unserem Abschnitt – schon vor Mandouze – C. N. Knauers bedeutsame Studie „Psalmenzitate in Augustins Konfessionen" [15]. Leider hat dieser Autor selber nicht die letzte Kon-

---

siciacum gehegten Stimmung, die gerade in diesem Psalm einen überraschend guten Ausdruck findet." Augustins Bekehrung (Tübingen 1923) 92.

[8] Il est superflu d'insister sur la similitude des sentiments qu'expriment et le récit de la vision et la première méditation du psaume quatrième. De part et d'autre, il s'agit du repos en Dieu, du détachement de toutes les créatures, du désir de la vie éternelle. Le cri poussé du verset neuvième, in id ipsum, se prolonge et fait écho de la plaine de Milan au rivage de la Méditerranée." La vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin (Paris 1938) 42. – Zum „id ipsum" vgl. *J. Swetnam*, A note on ‚in id ipsum' in saint Augustine, in: MSM 30 (1953) 328–331.

[9] Henry 41.

[10] „Il rapporte toute sorte de souvenirs, pêle-mêle, comme ils lui viennent, sans souci de chronologie, souvent pour combler une lacune trop sensible du récit antérieur." Recherches sur les Confessions de saint Augustin (Paris 1950) 36.

[11] Courcelle 36.

[12] Augustinus von Hippo (Frankfurt 1973) 98–109.

[13] Mandouze 202 und 202, Anm. 6.

[14] Vgl. eine ähnliche Sicht bei *O. Perler*, Les voyages de saint Augustin (Paris 1969) 142: „... Augustin s'intéressa à la Bible et sa piété se forma grâce aux Psaumes, comme en témoignent non seulement les Confessions mais encore les Dialogues. Néoplatonisme et Sainte Ecriture devinrent donc pour lui les sources d'une même vérité."

[15] Göttingen 1955.

sequenz aus seiner minuziösen Analyse von Augustins Psalterbenutzung gezogen – vielleicht deswegen nicht, weil er sich vom Ausgangspunkt seiner Untersuchung nicht lösen konnte und an der Vorstellung festhielt, die Konfessionen seien eine Biographie, in der der Psalter sehr häufig *zitiert* wird. Andere Forscher jedoch haben diese Konsequenz gezogen, so z. B. H. Lausberg: „Die Confessiones sind also literarisch etwas ganz anderes als die Traktate, Predigten usw., sie sind eben ... selbst ein *amplifiziertes Psalterium*, dem die Psalmenzitate nicht als bloß stilisierte Belegzitate, sondern als typologischer Grundton zugehören. Die Psalmzitate sind also appropriierte Ineinssetzungen ...“ [16] Knauer nun war nicht entgangen, daß Augustinus nur an zwei Stellen innerhalb der Bücher I–X „im modernen Sinn“ zitiert, nämlich in unserem Passus IX, 4, 8 [17] und außerdem IX, 12, 31 [18]; er macht sich aber keine Gedanken über dieses erstaunliche Faktum, sondern bemerkt nur lakonisch, daß Augustin „aus gegebenem Anlaß hinzufügt, daß es sich um ‚Psalmen‘ handelt, die er ‚zitiert‘“ [19]. Die Frage muß u. E. lauten: Was ist der „gegebene Anlaß“, daß Augustinus, statt den Psaltervers inhaltlich wie stilistisch in den Kontext einzuweben, ihn durch Zitat ausdrücklich kennzeichnet? Bei einem Schriftsteller niedrigeren Ranges genügte die Auskunft, es handele sich um mangelnde Konsequenz. Bei Augustinus ist es angebracht, nach einem tieferen Grund zu fragen. Unsere Arbeitshypothese nun lautet: Das explizite Zitat signalisiert einen näher zu bestimmenden Zusammenhang zwischen der literarischen Form der Konfessionen, d. h. ihrer Eigenart als biographisch amplifiziertem Psalterium und dem an dieser Stelle der Schrift berichteten Lebensabschnitt. M. a. W. die Form der Konfessionen ergibt sich in gewissem Sinne aus der hier erzählten Etappe der Bekehrungsgeschichte.

Innerhalb des 9. Buches ist der Abschnitt 4, 7–12 durch die inclusio *recordatio* und *recordor* deutlich als zusammenhängender Passus gekennzeichnet [20]. Wovon ist genauerhin in diesem Abschnitt die Rede?, lautet die erste Frage. Zweitens ist zu fragen: Wenn Augustinus hier von einer bestimmten Form der „Beschäftigung“ mit dem Psalter spricht, warum tut er es gerade hier? Soweit wir sehen, gehen die oben genannten Forscher auf diese Fragen nicht ein. Sie beschränken sich im Grunde auf die Feststellung der Tatsache, daß Augustinus sich mit dem Psalter befaßt; warum er es tut und wie er es tut und

---

[16] *H. Lausberg*, Rezension von G. N. Knauer, Psalmenzitate, in: ThRv 53 (1957) 16.

[17] Quas tibi ... voces dedi, cum legerem *psalmum* David ... in *psalmis* illis ... quando legi *quartum psalmum* in illo tunc otio, quid de fecerit me ille *psalmus*.

[18] (Evodius) cantare coepit *psalmum* ...

[19] Knauer 184.

[20] Revocat enim me recordatio mea (4, 7) – quando recordabar omnia dierum illorum feriatorum (4, 12).

warum er es hier berichtet, wird nicht untersucht. Vor allem für Courcelle handelt es sich ja um eine sehr zufällige Erinnerung [21].

Auszugehen ist nun, um zunächst die zweite Frage zu behandeln, von dem auffallenden Umstand, daß Augustinus im Kontext mehrmals seinen Abschied von der Rhetorik erwähnt [22]. Er stellt also die noch näher zu bestimmende „Beschäftigung" mit dem Psalter in den unmittelbaren Zusammenhang mit der Aufgabe seines Redneramtes. Außerdem betont er, daß die damals von ihm verfaßten Schriften zwar schon Gott dienten, „aber doch noch gleichsam im Todesröcheln die von Hochmut besessene Schule atmen" (4, 7). Wird man wirklich mit Courcelle [23] behaupten, das sei pêle-mêle nebeneinandergesetzt, die Aufgabe des Rhetoramtes zusammen mit dem Geständnis, zu diesem Zeitpunkt noch die Sprache des Rhetors gesprochen zu haben, und die Beschäftigung mit dem Psalter? Haben wir es nicht vielmehr mit einer absichtlichen Verknüpfung zu tun, durch die Augustinus eine weitere Etappe seiner Bekehrung *andeutet?* Daß er ein Meister der andeutenden Aussagen ist, sollte man aus den vorausgegangenen Büchern wissen! Genausowenig wie er im 7. Buch explicitis verbis sagt, es handele sich hier um die Bekehrung des Intellekts – und doch geht es darum! –, genausowenig wie er im 8. Buch ausdrücklich affirmiert, daß er die Bekehrung des Willens berichtet – und doch ist dies dort das Thema! –, sagt er hier in diesem Abschnitt des 9. Buches auf direkte Weise, daß er eine weitere „Bekehrung" schildert. Er erzählt sie wie in den beiden vorausgegangenen Büchern unausdrücklich, eben durch den Zusammenhang, in den er das eine wie das andere Ereignis stellt, den Abschied von der *cathedra mendacii* (2, 4) und das „Lesen", „Rezitieren" des Psalters.

Doch damit sind wir schon bei der ersten Frage angelangt, der genaueren Bestimmung der „Beschäftigung" mit dem Psalter. Handelt es sich tatsächlich um eine Meditation (Boyer, Henry), eine Interpretation (Knauer), oder gar einen „commentaire antimanichéen" (Cour-

---

[21] Vgl. w. o.; fragen kann man sich freilich, ob die Beschäftigung mit dem Psalter statt mit einem anderen Buch der Hl. Schrift nicht ganz einfach der Ordnung und Reihenfolge entspricht, die, wie es scheint, von den geistlichen Lehrern empfohlen wird. Augustinus ist eben *rudis* (in germano amore), d. h. Anfänger und *catechumenus* (4, 8). Das Bibelstudium hat aber mit dem Psalter zu beginnen. Die von Hieronymus empfohlene Reihenfolge lautet z. B.: Psalter, Sprichwörter, Kohelet, Job, die Evangelien, Apostelgeschichte, die neutestamentlichen Briefe, die Propheten, der Heptateuch, die Bücher der Könige, Paralipomenon, Esdras, Esther, *ultimum sine periculo discat canticum canticorum* (Ep. 107, 12; CSEL 55, 302–303); vgl. auch Ep. 128, 4; CSEL 36, 160, wo in kürzerer Form die gleiche Reihenfolge angegeben ist: *discat memoriter psalterium et usque ad annos pubertatis libros Salomonis, evangelia, apostolos ac prophetas ...*

[22] *Subtrahere ministerium linguae meae nundinis loquacitatis* (2, 2); *magisterii illius sarcinam deponere* (2, 4); *actu solverer a professione rhetorica* (4, 7); *renuntiavi* (5, 13).

[23] Courcelle 36.

celle)? Perler kommt u. E. der Wahrheit schon näher, wenn er von der „Formung" von Augustins Frömmigkeit spricht [24]. Unsere These jedenfalls lautet: Nicht nur seine Frömmigkeit wurde durch den Psalter „geformt", sondern auch – und zunächst – seine Sprache! Der Verfasser der Konfessionen deutet in unserem Passus an, daß er die „christliche Sondersprache", um hier einmal diesen Terminus zu verwenden, vor allem mit Hilfe des Psalters gelernt hat. Denn tatsächlich geht es in diesem Abschnitt zunächst um Worte, um Sprechen, nicht um Gedanken, nicht um Meditation, erst recht nicht um Interpretation, wie einige der obengenannten Autoren meinen: quas tibi, deus meus, *voces* dedi, cum *legerem* Psalmos David . . . quas tibi *voces* dabam in psalmis illis . . . et accendebar eos *recitare* . . . vellem, ut *audirent* (scil. manichaei) *voces* meas, quando *legi* quartum psalmum (4, 8) . . . et haec omnia exibant . . . per *vocem* meam . . . Et *audivi* et contremui . . . et *insonui* multa graviter et fortiter in dolore recordationis meae. Quae utinam *audissent* (manichaei) . . . (4, 9) . . . *Legebam:* irascimini . . . et *exclamabam legens* haec foris et agnoscens intus (4, 10) . . . Et *clamabam* consequente versu . . . *legebam* et ardebam (4, 11). Um Worte, also Sprache, eine neue Sprache geht es, durch die – und das ist das zweite, was es zu sehen gilt – neue Affekte zum Ausdruck kommen, neue Affekte, die durch die neuen Worte gelernt, angeeignet werden. Diesen kausalen Zusammenhang zu sehen, ist entscheidend: durch das *Lesen* des Psalters verändert Augustinus seine Affekte, erwirbt er die der Bekehrung entsprechenden inneren Haltungen. In diesem Sinne *bewirkt* der Psalter, nachdem Verstand und Willen (7. und 8. Buch) bekehrt sind, die Bekehrung der Affekte und Gefühle. M. a. W. *quid de me fecerit ille psalmus* (4, 8) ist ganz wörtlich zu nehmen: „Was dieser Psalm aus mir machte!"

Vielleicht wendet man hier ein, wir übertrieben die Rolle des Psalters in der Bekehrung Augustins. Einerseits sei von einer Wirkung der Psalterlektüre auf die Sprache des Neubekehrten in den Cassiciacum-Schriften nichts oder fast nichts zu spüren. Das Gebet am Anfang der Soliloquien z. B. zeige keinen psalmischen Einfluß, sondern bleibe ganz dem griechischen Gebetsstil verpflichtet. Anderseits dürfe man nicht übersehen, daß Augustin selber nicht dem Psalter, sondern anderen Teilen der Heiligen Schrift, denkt man an die berühmte Gartenszene von Buch VIII, z. B. Paulus die entscheidende Rolle in seiner Bekehrung zuschreibt. Dem ersten Einwand hinsichtlich der Sprache der Frühdialoge ist voll zuzustimmen. Aber es geht uns ja gar nicht – an dieser Stelle der Untersuchung – um die historische Frage, ob der Psalter tatsächlich die von Augustin geschilderte Wirkung gehabt hat. Wir betreiben lediglich Textkritik und fragen: deutet Augustinus einen Zusammenhang zwischen der Aufgabe des Redneramtes

[24] Vgl. Anm. 14.

und der Psalmenlektüre an? Auch der zweite Einwand hilft uns, unsere Interpretation zu verdeutlichen. Natürlich spielen auch andere Teile der Heiligen Schrift, z. B. Paulus, eine Rolle, ja unter bestimmter Rücksicht sogar die entscheidende, man denke an die Gartenszene. Aber dem Psalter kommt in Augustins Augen und Schilderung eine spezifische Rolle zu, eben die von uns gekennzeichnete. Selbstverständlich findet im ganzen Prozeß der Bekehrung ein Übergang von Stolz zu Demut und von Selbsteingenommenheit zum Bekenntnis statt –, und zwar aufgrund von Schriftlektüre –, aber es sind erst die *voces* des Psalters, die diese neuen *affectus* zum Ausdruck zu bringen vermögen. Auch hier wieder die Nuance: ob es wirklich so war, lassen wir zunächst auf sich beruhen; wir beschränken uns auf die Feststellung: Augustinus schildert es so! Augustinus nennt in unserem Abschnitt die breite Palette neuer, christlicher Affekte, die durch die entsprechenden Worte der Psalmen, der *cantica fidelia et soni pietatis*, d. h. der Glauben und Frömmigkeit zeugenden Gesänge und Laute, hervorgebracht wurden. Bezeichnenderweise heißt es an erster Stelle: *excludentes turgidum spiritum* und *in te inflammabar ex eis* (4, 8), d. h. die Psalmen treiben den Hochmut aus[25] und sie entflammen zur Gottesliebe. Auf diesem Fundament, der Demut und der Gottesliebe, bringt dann der Psalter weitere Affekte hervor: Gottesfurcht, Hoffnung und Frohlocken[26], inneren Abscheu vor den begangenen Sünden, Reue und Zerknirschung, Freude und inneres Verkosten Gottes[27]. Nicht um bloße blasse Gedanken geht es dabei, sondern um Affekte, die das Äußere wie das Innere erschüttern: „Dies alles brach hervor in meinen *Augen*, meiner *Stimme*, da ich *las*[28], wie dein guter Geist sich also an mich wandte“[29] ...

Augustinus selber bezeichnet die Wirkung des Psalters auf ihn, den Rezitierenden, Lesenden, als medizinisch, in diesem Sinne als „therapeutisch“; der Psalter stellt die Gesundheit der Seele wieder her[30]. Er selbst, Augustinus, gehörte einst zu den Verächtern dieser Psalter-

---

[25] Die Übersetzung „accent de piété où n'entre aucune enflure d'esprit“, Bibl. August. 14, 85 bzw. „fromme Weisen, die allem Hochmutsgeist den Einlaß wehren“, Bernhard (1955) 435, verfehlen die Pointe.

[26] „Inhorrui timendo, ibidemque inferbui sperando et exsultando in tua misericordia“, 4, 9.

[27] „Didiceram irasci de praeteritis ... mihi iratus eram intus ... compunctus eram ... dederas laetitiam in corde meo ...“ 4, 10.

[28] Über das laute Lesen in der Antike und die davon erwartete Wirkung vgl. *J. Balogh*, Voces paginarum, in: Philologus 82 (1927) 84–109 und 202–240, ferner *H. Schöne*, ‚Peri Hygieines anaphoneseos bei Oribas. coll. med. 6, 10, in: Hermes 65 (1930) 92–105.

[29] „Et haec omnia exibant per oculos et vocem meam, cum conversus ad nos spiritus tuus bonus ait nobis“, 4, 9.

[30] „Quam vehementi et acri dolore idignabar Manichaeis; et miserabar eos rursus, quod illa sacramenta, illa *medicamenta* nescirent, et insani essent adversus *antidotum* quo sani esse potuissent“, 4, 8.

medizin. Er bekennt es jetzt ausdrücklich am Schluß unseres Abschnitts [31]. Wir werden damit auf III, 5, 9 hingewiesen, d. h. seinen ersten vergeblichen Versuch, diese Arznei zu verwenden, und die daran anschließende Verstrickung in die Schlingen der Manichäer; so erklärt sich sein im Zusammenhang auffallendes Verlangen, gerade den Manichäern die Wirkung des Psalters vor Augen und Ohren zu führen [32].

Ist erst einmal die genauere Art und Weise bestimmt, in der Augustinus sich mit dem Psalter ‚beschäftigt' – Augustinus *liest* den Psalter, um mit den *Worten* des Psalters die *Affekte* des ‚Psalmisten' zu erwerben –, erscheint auch die Einleitung unseres Abschnitts 4, 7 in einem neuen Lichte: die *interna stimula*, durch die Gott ihn ‚zähmte' und an die er sich jetzt dankbar beim Schreiben der Confessiones erinnert, bezeichnen konkret nichts anderes als die Wirkungen der Psalterlektüre in seiner Seele. Was ihn ‚geebnet', Berg und Hügel seiner Sinne abgetragen, das Krumme in ihm gerade, die Härten geschmeidig gemacht hat [33], ist wiederum konkret nichts anderes als der Psalter, von dem im Anschluß die Rede ist. Wie sehr tatsächlich der Psalter durch seine Worte, in diesem Sinne durch seine Sprache, wirkt, verdeutlicht der Hinweis auf Alypius. Dieser hatte sich zunächst geweigert, den Namen Jesu Christi in den in Cassiciacum geschriebenen Schriften zu gebrauchen, „denn lieber war es ihm, sie dufteten nach den ‚Zedern' unserer Schule, die der Herr doch schon zersplittert hatte, als nach den heilsamen Kräutern wider Schlangengift im Garten der Kirche" (4, 7). Auch diese *salubres herbae ecclesiasticae adversae serpentibus* sind konkret nichts anderes als die *psalmi David* –im Sinne einer pars pro toto –, an deren heilsame Wirkung er sich unmittelbar anschließend erinnert [34]. Mit diesen Worten (voces) des Psalters bekehrte sich der sprachlos gewordene Rhetor zu seiner neuen Sprache. Mit der Sprache lernte der *rudis*, d. h. der Anfänger im christlichen Glauben, den *germanus amor* (4, 8).

Doch Art und Weise des Lesens ist noch genauer zu bestimmen. Augustinus spricht 4, 8 zunächst in der Mehrzahl von den *psalmi David*, von den *psalmi illi*, verdeutlicht dann aber an Psalm 4, was er allgemein über die Rolle des Psalters in seiner Bekehrung angedeutet hat. Was Augustinus hier zur Illustration seiner Aussage, er sei vom Psalter zur Gottesliebe entflammt worden, zu den einzelnen Versen

---

[31] „Nec inveniebam quid facerem surdis mortuis, ex quibus fueram pestis, latrator amarus et caecus adversus litteras de melle caeli melleas, et de luce tuo luminosas: et ‚super inimicis' scripturae huius ‚tabescebam' ", 4, 11.

[32] „Vellem ut alicubi iuxta essent tunc, et me nesciente quod ibi essent, intuerentur faciem meam, et audirent voces meas, quando legi quartum psalmum, in illo tunc otio, quid de me fecerit ille psalmus", 4, 8.

[33] IX, 4, 7.

[34] „Quas tibi, deus meus, voces dedi, cum legerem psalmos David", 4, 8.

ausführt, haben verschiedene Autoren als ‚Kommentar' bezeichnet [35]. Diese Charakterisierung ist zumindest mißverständlich. Soll damit gesagt sein, Augustinus interpretiere den Psalm, lege ihn aus, erkläre, was der Psalter an sich sagen will, so ist diese Bezeichnung falsch. „Da ich dich anrief, erhörtest du mich, Gott meiner Gerechtigkeit; in der Drangsal hast du mir Raum geschaffen. Erbarme dich meiner, Herr, und erhöre mein Gebet!" lauten die ersten Verse von Psalm 4. Augustinus ‚Kommentar' dazu lautet: „Audirent (scil. die Manichäer) ignorante me, utrum audirent, ne me propter se illa dicere putarent, quae inter haec verba dixerim. Quia et revera nec ea dicerem, nec sic ea dicerem si me ab eis audiri viderique sentirem: nec, si dicerem, sic acciperent quomodo mecum et mihi coram te de familiari affectu animi mei" (4, 8). Lassen wir Augustins Aporie, in Gegenwart der Manichäer so zu sprechen, wie wenn sie nicht gegenwärtig wären, zur Seite, sie braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Uns interessiert nur, *was* er in ihrer Gegenwart sprechen würde. Die Antwort muß lauten: eben den zitierten Psalmvers und die folgenden Verse. Die sollen sie aus seinem Munde hören. Mit den Worten dieses Verses [36] bringt er den *familiaris affectus animi* zum Ausdruck. M. a. W. Augustinus macht sich den Psalmvers zu eigen, spricht die Psalterworte als eigene Gebetsworte zu Gott. Hier wird nicht ausgelegt, erklärt oder kommentiert. Deswegen gibt es auch auf seiten der anwesend/abwesend gedachten Manichäer nichts zu verstehen und zu begreifen. Sie brauchen nur zu hören *(audirent)* und zu sehen *(intuerentur faciem meam)*. Sie sollen hören und sehen, wie Augustinus den Psalmvers spricht und unter diesem Sprechen *(inter haec verba)* ein anderer Mensch wird. Die durch den Vollzug der Psalterworte gewonnenen Affekte sind: *inhorrui timendo, ibidem* (d. h. inter haec verba) *inferbui sperando et exsultando in tua misericordia.*

Unmittelbare Identifikation mit dem Psalmisten und so Nachvollzug der Psalterworte als eigene ist jedoch nicht bei allen Versen des Psalms 4 möglich, sondern nur bei solchen, in denen der Psalmist in der ersten Person spricht oder sich an eine andere Person wendet. „Ihr Menschensöhne, wie lange noch seid ihr herzensstarr? Was liebt ihr die Nichtigkeit und geht der Lüge nach?" (4, 9). Diesen Vers spricht Augustinus nicht als eigene Worte; er läßt sie, vom „Propheten" *(propheta)* oder „deinem guten Geist" *(spiritus tuus bonus)* gesprochen, an ihn persönlich gerichtet sein [37]. *Et ideo audivi et contre-*

[35] Vgl. w. o.

[36] Wörtlich: *inter haec verba* = während dieser Worte (d. h. des Psalters). Aus dem Zusammenhang ist deutlich, daß Augustinus nicht vom Psalmvers verschiedene Worte den Manichäern zu Gehör bringen will, sondern diese selbst.

[37] Insofern eine Verteilung der einzelnen Verse auf verschiedene Personen vorgenommen wird, kann übrigens von einer ‚Auslegung', nämlich von prosopographischer Auslegung, die Rede sein. Vgl. hierzu unseren Beitrag „Hérmeneutique de

mui, quoniam talibus dicitur qualem me fuisse reminiscebar. Genauso wenig wie die von ihm appropriierten Verse interpretiert werden, wird des „guten Geistes" oder des „Propheten" Anrede an ihn interpretiert: sie wird vielmehr vernommen, gehört *(audivi)* und löst Zittern aus *(contremui). Et insonui multa graviter et fortiter in dolore recordationis meae.* Und wieder der (unerfüllbare) Wunsch: hätten doch die Manichäer das Gebet des vom „guten Geist" Angesprochenen und Betroffenen *hören* können.

Mit Vers 5 („Zürnet euch und sündigt nicht länger") läßt sich Augustinus noch einmal selber vom „guten Geist" ansprechen. Die Frage von Vers 6 („Wer zeigt uns das Glück?") attribuiert er dagegen, wie es scheint, den Manichäern. Vers 7–8a *spricht* er wiederum als seine eigenen Worte: „Eingeprägt ist uns dein lichtes Angesicht, Herr!" In Vers 9 (In pace in idipsum dormiam, et requiescam) *liest* Augustinus dann den Höhepunkt des Psalms: *et clamabam in consequenti versu clamore alto cordis mei.* Er assoziiert beim Lesen mit den einzelnen Worten des Verses die höchsten und tiefsten Vorstellungen seiner neuplatonisch bestimmten Eschatologie: *et tu es ‚idipsum' valde qui non mutaris; et in te ‚requies' obliviscens laborem omnium* usw.

„Ich las und entbrannte", das gilt nicht nur vom letzten Vers, das gilt vom ganzen Psalm 4. Augustinus macht sich die Worte des Psalms zu eigen, prosopographisch zergliedert enthält derselbe einen Abriß seiner persönlichen Heilsgeschichte mit Gott. Psalm 4 seinerseits ist dabei in seinen Augen nur ein Paradigma für den Psalter überhaupt. Über die Rolle des Psalters in Augustins Bekehrung handelt nicht nur Kap 4, sondern auch 6, 14–15 und 12, 31 in Buch IX, schließlich 33, 50 in Buch X. Das Neue dieser Stellen im Vergleich zu IX, 4, 7–11 besteht darin, daß hier nicht vom Psalter als gesprochenem Wort, sondern vom Psalter*gesang* die Rede ist. Beginnen wir mit IX, 6, 14. In Erinnerung an die Zeit seiner Taufe schreibt Augustinus: „Nec satiabar illis diebus dulcedine mirabili, considerare altitudinem consilii tui super salutem generis humani. Quantum flevi in hymnis et canticis tuis, suave sonantis Ecclesiae tuae vocibus commotus acriter. Voces illa influebant auribus meis, et eliquabatur veritas in cor meum; et exaestuabat inde affectus pietatis et currebant lacrymae, et bene mihi erat cum eis." [38] Zunächst, was ist hier unter *hymni et cantica* zu verstehen? F. Van der Meer scheint darin ausschließlich „jene Lobgesänge, die sein Vater in Christus, Ambrosius, selbst gedichtet hatte", zu sehen [39]. Aus dem Kontext jedoch dürfte sich er-

l'exégèse dogmatique d'Athanase", in: Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie, hrsg. von *Ch. Kannengiesser* (Paris 1974), 195–214, bes. 198–200, dort auch weitere Literatur.

[38] IX, 6, 14.

[39] Augustinus der Seelsorger, Leben und Wirken eines Kirchenvaters (Köln 1953) 345.

geben, daß unter den *hymni et cantica* auch Psalmen zu verstehen sind, wurden doch dieselben erst 4, 8 *cantica fidelia* genannt und heißt es doch unmittelbar anschließend im Bericht über die Einführung des *mos orientalium partium* des Gesangs: *tunc hymni et psalmi (canebantur)* (7, 15) [40]. Darauf daß unter *hymni et cantica* gegen Van der Meer auch Psalmen zu verstehen sind, deutet wohl auch die Erwähnung der *altitudo consilii tui super salutem generis humani.* Der göttliche Heilsplan mit seiner Geschichte in Gestalt der zwei Städte ist der theologische Rahmen der Psalterauslegung des Bischofs [41]. Wichtig ist nun die Erkenntnis: Augustinus sieht hier den Psaltergesang unter derselben Rücksicht wie die Psalterrezitation in IX, 4, 7–11, nämlich unter der Wirkung, die vom Gesang auf den Singenden und Hörenden ausgeht. Der Gesang der Psalmen (und Hymnen) „bewegt mächtig". Mit den Lauten, die ins Ohr dringen, „flößt sich die Wahrheit ins Herz" [42]. „Davon wallt dann der Affekt (affectus) der Frömmigkeit auf." Es ist deutlich: die Wirkung des Psalter*gesangs* liegt ganz auf der Linie der Psalter*rezitation.* Das Singen verstärkt lediglich diese Wirkung. Von *exaestuare* und *lacrymae* war IX, 4, 7–11 noch nicht die Rede, die Affekte wurden zwar in Augen und Stimme sichtbar, blieben aber doch noch innerlicher als jetzt beim Gesang: *et exaestuabat inde affectus pietatis et currebant lacrymae* [43]. Die Wirkung der *cantica hymnorum* ist um so stärker, als der Schmerz der einstigen Verkennung dieser Gabe Gottes hinzukommt [44].

Vom Singen des Psalters ist dann noch einmal im 9. Buch die Rede,

[40] Vgl. auch den Abschluß des Berichts über den Gemeindegesang, wo von *cantica hymnorum tuorum* die Rede ist, 7, 16.

[41] Vgl. *P. Salomon,* Probleme der Psalmen. Text und Interpretation der Psalmen zur Zeit des hl. Hieronymus und hl. Augustinus, in BenM 30 (1954) 393–416, hier 411; ferner *A. Lauras* und *H. Rondet,* Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin, in: EtAug (Paris 1953) 99–160, bes. 114–138.

[42] Wörtlich: „Die Wahrheit wird ins Herz eingeseiht." – *C. J. Perl,* Augustinus und die Musik, in: Augustinus Magister 3 (1954) 439–452, hier 449, sieht in unserer Stelle eine sehr grundsätzliche Aussage Augustins über die Wirkung der Musik: „... diese Stelle (wurde) bisher nicht in ihrem rechten Sinn erkannt ... dieses ‚eliquabatur veritas in cor meum' (wurde) nur im Sinne eines Einträufelns gedeutet, während es ganz eindeutig auf die auch andernorts von Augustinus ausgesprochene Ansicht hinweist, daß die Musik das Wissen von Gott, ja die Erkenntnis Gottes vermittelt, und zwar wie aus dieser Ausdrucksweise hervorgeht, geklärter, gereinigter noch, als es das Wort allein vermag ..."

[43] Allgemein zum Psaltergesang in der frühen Kirche vgl. *J. Quasten,* Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 25 (1930) 142–146; *A. Dohmes,* Der Psalmgesang des Volkes in der eucharistischen Opferfeier der christlichen Frühzeit, in: LiLe 5 (1938) 128–151; speziell zu Chrysostomus vgl. *R. Kaczynski,* Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus (Freiburg Br. 1974) 89–111; zur Einführung des Psaltergesangs in Mailand vgl. u. a. F. Van der Meer 345–346.

[44] „Et ideo plus flebam inter cantica hymnorum tuorum, olim suspirans tibi, et tandem respirans, quantum patet aura in domo fenea", 7, 16.

und zwar beim Bericht über den Tod der Mutter. „So griff denn Evodius ... nach dem Psalter und begann im Wechsel mit uns, dem ganzen Hause, den Psalm zu singen: ‚Von Erbarmen und Gerechtigkeit will ich dir singen, Herr' (Ps 100, 1)" (IX, 12, 31). Vielleicht handelt es sich dabei schon um einen Teil der Totenliturgie [45].

Auf eine letzte Stelle in den Konfessionen, wo von der Wirkung des Psalter*gesangs* die Rede ist, ist noch einzugehen: X, 33, 49. Der Abschnitt blieb in der Literatur nicht unbeachtet [46]. Lassen wir einmal Augustins subtilen Gewissenszweifel darüber, ob er der Sinnenlust der Ohren über Gebühr nachgibt, beiseite [47]. Fragen wir uns, was die Stelle positiv über den Psaltergesang sagt. Erstens ist festzuhalten: gesungen übt der Psalter eine größere Wirkung auf unsere Affekte aus als bloß rezitiert oder gesprochen [48]. Augustinus sieht dabei die eigentliche Wirkung auf die Seele vom Psalter*wort* ausgehen *(ipsis sanctis dictis)*, nicht von der Melodie, diese verstärkt lediglich die Wirkung des Wortes. Er sieht beides, Psalterwort und -gesang, unter der Rücksicht der Wirkung auf die Seele. Zweitens nennt Augustinus den Grund für die Wirksamkeit der Worte und des Gesangs auf die Seele: Es besteht eine „geheime Verwandtschaft" zwischen Wort und Ton auf der einen und den Affekten auf der anderen Seite [49]. Augustinus spielt hier auf die sog. Ethoslehre an, d. h. die Lehre von einer wechselseitigen Beziehung zwischen seelischem und musikalischem Ausdruck bzw. Empfinden. Schon die Pythagoreer hatten erste Ansätze einer ‚psychotherapeutischen' Verwendung der Musik ausgebildet. Hauptvertreter einer Verwendung von Musik zur Seelenbildung war Damon von Athen, angeblich Musiklehrer des Perikles und Sokrates. Die im einzelnen nur schwer zu rekonstruierenden Auffassungen fanden ihren wesentlichen literarischen Niederschlag im Werk Platos [50]. Nach ihm vollzieht sich die Erschaffung der Seele nach

---

[45] Vgl. hierzu Quasten 231, wo jedoch unter Hinweis auf Augustinus, Ep. 158, 2, CSEL 44, 490, von Hymnen und Psalmen am *Grabe* die Rede ist.

[46] Vgl. u. a. Van der Meer 350–351.

[47] „Die Wollust der Ohren hatte mich fest umgarnt und unterjocht, aber du hast die Fessel gelöst und mich befreit. Auch jetzt noch, ich bekenne es, gebe ich mich gern den Tönen hin, wenn deine Worte sie beseelen und sie mit lieblicher und geschulter Stimme gesungen werden; doch lasse ich mich nicht ganz von ihnen gefangen nehmen, sondern ich reiße mich los, sobald ich will. Aber wenn sie zugleich mit den Worten, die ihnen Leben einhauchen, Einlaß bei mir verlangen, fordern sie auch einen einigermaßen würdigen Platz in meinem Herzen, und schwerlich weise ich ihnen den richtigen an. Denn manchmal, so will mir scheinen, erweise ich ihnen mehr Ehre, als ihnen gebührt". (Übersetzung von Bernhard)

[48] „Ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moveri animos nostros in flammam pietatis, cum ita cantantur, quam si non ita cantarentur", X, 33, 49.

[49] „Omnes affectus spiritus nostri pro sui diversitate ha(ent) proprios modos in voce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur", X, 33, 49.

[50] Vgl. Näheres hierzu bei *W. D. Anderson*, Ethos and Education in Greek Music, 1966; *W. Vetter*, in: Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie 16a (1933) 823–876, hier 838–842.

streng zahlenmusikalischen Verhältnissen. Aufgrund dieser Strukturähnlichkeit von Seele und Musik sind Tonbewegungen imstande, die Bewegungen der Seele nachzubilden und sie so unmittelbar zu beeinflussen. Harmonie und Gesetzmäßigkeit der Tonbewegungen vermögen im Menschen seelisches ‚Gleichgewicht' herzustellen. Deswegen ist die Musik vor allem in der Pädagogik von höchster Bedeutung. Im Vergleich zu den anderen Bildungs- und Erziehungsmitteln ist die „Erziehung durch Musik darum die vorzüglichste, weil der Rhythmus und die Harmonie am meisten in das Innerste der Seele dringen und am stärksten sie erfassen und Anstand (‚euschemosyne') bringen und verständig machen, wenn jemand darin richtig erzogen wird" [51]. Weil nach Platos Auffassung die Musik eine so tiefgehende und nachhaltige Wirkung auf die Seele ausübt, ist unter den bestehenden Tonarten und Musikinstrumenten für die Erziehung der Jugend eine strenge Auswahl zu treffen. Die weichlichen, klagenden, erschlaffenden Tonarten sind unbedingt zu vermeiden, weil sonst die entsprechende Seelenhaltung in den Jugendlichen erzeugt wird [52]. Von der angedeuteten Musiktheorie her erklären sich übrigens auch die uns kaum nachvollziehbaren Zweifel und Skrupel Augustins, ob die sinnliche Lust der Ohren in der rechten Weise dem Geist beim Gesang der Psalmen untergeordnet bleibt [53].

Näherhin – und das ist die dritte grundsätzliche Aussage unseres Abschnitts – besteht die Wirkung des Psaltergesangs in der Weckung der Affekte des Geistes, gerade insofern derselbe schwach ist. Weil der Gesang das vermag, den schwachen Geist zu stärken, überwindet Augustinus letztlich alles Schwanken über die Erlaubtheit des Psaltergesangs in der Kirche [54]. Eingedenk der Erfahrung mit dem Psalter in den Tagen seiner Bekehrung, aber auch der Erfahrung, die er jetzt noch macht, gibt er schließlich die *magna instituti huius utilitas*, d. h. des Psaltergesangs in der Kirche, zu. Gleichsam um einem Mißver-

[51] Plato, Republik III, 401 D.

[52] Vgl. *W. Kurzschenkel*, Über die theologische Bestimmung der Musik. Neuere Beiträge zur Deutung und Wertung des Musizierens im christlichen Leben, Excerpta ex dis. ad Laur. in Fac. Theol. Pont. Univ. Gregoriana (Rom 1968) 86–87; zu Augustins Musiktheologie vgl. den vollständigen Abdruck der Arbeit (Trier 1971) 115–150.

[53] „Allein meine sinnliche Lust, der man den Geist nicht preisgeben darf, auf daß er nicht entnervt werde, täuscht mich gar oft. Dann halten die Sinne sich nicht geduldig zurück und lassen der Vernunft den Vortritt, sondern übernehmen selbst die Führung, obwohl sie doch nur durch jene eingelassen wurden. So sündige ich hierin, unbewußt, aber nachher merke ich es. Manchmal hüte ich mich auch wieder zu sehr vor solchem Trug und irre dann durch allzu große Strenge. Ja, bisweilen möchte ich wünschen, daß all die lieblichen Melodien, in denen die Psalmen Davids gesungen werden, von meinen eigenen und der Kirche Ohren fern gehalten werden". 33, 49–50.

[54] „Ita fluctio inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis, magisque adducor, non quidem irretractabilem sententiam proferens, cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat." 33, 50.

ständnis vorzubeugen, legt er jedoch Wert darauf zu betonen, daß die eigentliche Ursache der ‚therapeutischen' Wirkung dieses Gesangs nicht die Melodie als solche ist, sondern der Inhalt der Psalterworte: *moveor non cantu, sed rebus, quae cantantur* [55].

Als beispielhaft für den rechten Gesang des Psalters in der Kirche nennt unser Abschnitt schließlich die Art und Weise, wie Athanasius in seiner Kirche in Alexandrien die Psalmen singen bzw. rezitieren ließ [56]. Mit dem Namen Athanasius haben wir das Stichwort für einen weiteren Punkt unserer Untersuchung. In der Tat, was Augustinus in den behandelten Stellen der Konfessionen eher implicitis verbis über die ‚therapeutische' Wirkung der Psalterrezitation und des Psaltergesangs anklingen läßt, stellt das eigentliche Thema einer Schrift des Bischofs von Alexandrien dar; wir meinen die *Epistula ad Marcellinum*. Mehr noch, soweit wir sehen, gibt es in der christlichen Antike überhaupt keinen Text, der mit solcher Ausdrücklichkeit über beide Aspekte der Psaltertherapie, die Rezitation und den Gesang, handelt wie dieser Brief [57]. Der Brief an Marcellinus enthält deutlich drei Teile; der erste handelt vom Inhalt des Psalters. Athanasius geht es hier darum zu zeigen, daß der Psalter gleichsam ein Kompendium der übrigen Bücher der Heiligen Schrift darstellt. Wer sich den Psalter innerlich aneignet, eignet sich somit die ganze Heilige Schrift an. Der Psalter als Schriftkompendium, das ist eher ein einleitender Gedanke; der eigentliche Gegenstand des Briefes ist dann der Psalter in seiner ‚therapeutischen' Funktion. Was zunächst die ‚therapeutische' Funktion des Psalter*wortes* angeht, so hat der Psalter „diese wunderbare Eigenschaft, daß er die ‚Bewegungen' der Seele (‚hekastes psyches kinemata'), ihre Verwandlung und Besserung in sich darstellt und ausgeprägt enthält. Jeder, der da will, kann sie deswegen aus demselben wie aus einem Bilde entnehmen und begreifen und eine solche Gestalt sich zu eigen machen, wie sie dort beschrieben ist" [58]. Athanasius vergleicht dabei den Psalter mit einem Spiegel. Der Psalmbeter erkennt in ihm die Bewegungen und Regungen seiner Seele. Die Psalterworte als solche verwandeln und bessern den Beter. Die Ähnlichkeit der Gedanken und Vorstellungen mit den Ausführungen Augustins in Conf. IX, 4, 7–11 usw. ist unverkennbar. Es handelt sich offensichtlich um zwei Zeugnisse des einen und gleichen Überlieferungsstroms christlich-antiker Vorstellungen vom Wechselverhältnis von *vox/sonus*

---

[55] Ebd.

[56] „Tutiusque mihi videtur quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti." Ebd.

[57] Vgl. *H.-J. Sieben*, Athanasius über den Psalter, Analyse seines Briefes an Marcellinus, in: ThPh 48 (1973) 157–173, dort auch weitere Literatur.

[58] Ep. ad Marc. 10, PG 27, 20 C.

auf der einen und *affectus* auf der anderen Seite: Der Vollzug, der Nachvollzug der Psalterworte wirkt sich nach beiden Autoren unmittelbar auf die Seele des Rezitierenden aus. Der Psalter hat in diesem Sinne eine ‚therapeutische' Wirkung, d. h. eine die Seele sittlich läuternde, in diesem Sinne heilende Funktion.

Ausdrücklich geht dann Athanasius im zweiten Hauptteil seiner *Epistula ad Marcellinum* auch auf den zweiten Aspekt der Psaltertherapie ein: den Gesang. Als gesungener verwirklicht der Psalter die gesuchte Seelenharmonie [59]. Auch hier stellen wir eine nicht zu übersehende zumindest formale Ähnlichkeit mit Augustins Vorstellungen über die Wirkung des Psaltergesangs fest. Gewisse Unterschiede freilich sind auch deutlich. Während bei Athanasius das Ziel und die eigentliche Wirkung des Psalmengesangs die Erstellung der Seelenharmonie ist und so die Erreichung einer gewissen ‚Apathie' [60], weckt der Gesang nach Augustinus gerade die Affekte, freilich Affekte der Liebe, der Hoffnung, der Freude. Es ist deutlich: beide Autoren fügen die Elemente der antiken Ethoslehre in ihre je eigenen Vorstellungen vom Heilsweg des Menschen ein.

Zum Schluß noch zwei Fragen: Kannte Augustinus die *Epistula ad Marcellinum*? und: Ist Augustins Bericht in den Konfessionen über die Rolle des Psalters in seiner Bekehrung historisch zutreffend? Was die erste Frage angeht, so ist natürlich nicht schlechterdings auszuschließen, daß Augustinus die Epistula ad Marcellinum gelesen hat. Denn bekanntlich gibt es ja eine andere Schrift des Athanasius, nämlich die *Vita Antonii*, verfaßt um 357, die spätestens seit 381 in Trier in lateinischer Übersetzung vorliegt. Man wird also nicht grundsätzlich ausschließen können, daß Schriften des Athanasius, zumal eine so hochgeschätzte wie die Epistula ad Marcellinum [61], im Afrika Augustins bekannt waren. Aber es gibt andererseits u. E. auch keine Gründe, die die Bekanntschaft mit der Epistula ad Marcellinum entweder nahelegen oder gar zwingend beweisen. Weder ist die Ähnlichkeit der über die ‚therapeutische' Wirkung der Psalmrezitation und des Psaltergesangs von beiden Autoren vorgetragenen Ideen so groß, daß sie nur durch Abhängigkeit des einen vom andern erklärt werden

---

[59] Weitere Einzelheiten in dem Anm. 57 genannten Artikel.

[60] „Mehr und mehr hat (die Seele) das innere Auge auf das Gute gerichtet und empfindet sie eine größere Sehnsucht nach den ‚zukünftigen Gütern' (Hebr 10, 1). Durch die Melodie der Worte in die entsprechende Verfassung gebracht, vergißt sie ihre Leidenschaften (‚pathe'). Voll Freude schaut sie auf den Sinn, der in Christus ist, und denkt an nichts anderes als an das Gute." Ep. ad Marc. 29, PG 27, 41 B.

[61] Die Epistula ad Marcellinum wird zusammen mit dem berühmten Codex Alexandrinus überliefert, vgl. die in Anm. 57 genannte Studie, hier 157.

kann, noch gibt es gar direkte literarische Indizien für eine solche Abhängigkeit Augustins von dem Alexandriner [62].

Unsere zweite abschließende Frage: Wie steht es mit der Historizität von Conf. IX, 4, 7–11? Gemeint ist hier natürlich nicht die Frage, ob der Psalter tatsächlich diese von Augustinus in unserem Abschnitt angedeutete ‚therapeutische' Wirkung auf ihn ausgeübt, kurz ob der Psalter ihm tatsächlich Sprache und Affekte gegeben hat. Die Frage kann vielmehr nur lauten, ob er sich tatsächlich in Cassiciacum mit dem Psalter befaßt hat oder ob es sich um eine nachträgliche Stilisierung des Autors der Konfessionen handelt. Die Antwort hängt weitgehend davon ab, wie hoch man überhaupt die historische Zuverlässigkeit der Konfessionen veranschlagt. Was nun unseren besonderen Punkt, die Beschäftigung mit dem Psalter in Cassiciacum angeht, so haben wir immerhin einige Nachrichten aus den Frühdialogen, die eine solche ‚Begegnung' mit dem Psalter wahrscheinlich machen. Einerseits haben wir das formelle Zeugnis Augustins, daß er in Cassiciacum regelmäßig betete, und zwar am Morgen [63] und am Abend nach seinen einsamen Meditationen, von denen uns die Soliloquia eine Vorstellung geben [64]. Was speziell die Psalmen angeht, so gibt uns De Ordine I, 22–23 einigen Aufschluß. Augustinus erzählt hier, daß Licentius an einem unschicklichen Ort den Psalmvers „Gott über alle Macht, bekehre uns und zeige uns dein Antlitz, so sind wir gerettet" (Ps 79, 8) mehrmals hintereinander in solcher Lautstärke gesungen hatte, daß es Monica im Hause hören konnte, die darüber schockiert war. „Er verfiel nämlich auf nichts anderes, weil er neulich die Weise dieses Liedes gierig aufgenommen hatte und sie liebte, so wie man eine neue Melodie lieben kann", berichtet Augustinus weiter. „Die Frau, die sehr fromm ist, . . . schalt ihn deswegen, weil der Ort unpassend für das Lied sei. Da hatte er scherzend geantwortet: ‚Als ob Gott seine Stimme nicht gehört hätte, wenn mich ein Bösewicht dort eingeschlossen hätte!'" Am nächsten Morgen singt Licentius, der angehende Dichter, den gleichen Vers „fröhlich und ausgelassen" beim Aufstehen. Augustinus nimmt es zum Anlaß, nicht wie Monica schockiert den Psaltergesang am falschen Ort zu tadeln, sondern im Gegen-

[62] Es ist wahr, X, 33, 50 erwähnt Augustin Athanasius im Zusammenhang des Psaltergesangs (quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe dictum mihi commemini). Aber es geht hier um eine Frage, nämlich die Art des gesanglichen Vortrags, die der Brief an Marcellinus gerade nicht behandelt. Anderseits wird man freilich auch nicht sagen können, Augustins Auskunft, er habe über Athanasius *gehört*, schließe die Kenntnis einer schriftlichen Quelle, in unserem Fall der *Epistula ad Marcellinum* formell aus. Denn diese Aussage bezieht sich ausschließlich auf die Art des Psaltergesangs. Zur Frage, inwieweit Augustinus Athanasius-Schriften kannte, vgl. *B. Altaner*, Augstinus und Athanasius, in: Kl. patr. Schriften = TU 83 (1967) 260–268.

[63] De ordine I, 22.

[64] Ep. 3, 4: haec mihi dixi; deinde oravi, ut solebam, atque dormivi.

teil die tiefe symbolische Bedeutung des Vorgangs unter dem Beifall des Licentius herauszustellen [65]. Vielleicht ist es keine unzulässige Verallgemeinerung dieser und ähnlicher Stellen, wenn Boyer schreibt: „Dans la villa de Verecundius, on s'élevait à Dieu par la lecture ou le chant des Psaumes" [66]. Conf. IX, 4, 7–11 wäre demnach nicht nur eine anschauliche Belehrung des Bischofs Augustinus über die ‚therapeutische' Funktion des Psalters, sondern auch eine persönliche Erinnerung des Konvertiten an die *magna erga nos beneficia tua in illo tempore* (4, 7). Die *cantica fidelia* des Psalters stünden am Anfang und, wenn wir das eingangs erwähnte Zeugnis des Possidius hinzunehmen, am Ende des Dialogs, den Augustinus auf Erden mit seinem Gott geführt hat.

[65] „Denn ich sehe, daß jener Gesang sowohl zu dem Ort, durch den jene Frau sich beleidigt fühlte, als auch zur Nacht eine Beziehung hat. Wir beten nämlich, daß wir zu Gott bekehrt werden und sein Antlitz schauen mögen: wovon sollen wir wohl bekehrt werden, wenn nicht von einem gewissen Kot und Unflat des Körpers und ebenso von der Finsternis, in die uns unser Irrtum eingehüllt hat?" De ord. I, 23.

[66] Boyer 162.

Was ist ein Dogma?

Zur Diskussion zwischen Edouard Le Roy und Maurice Blondel um eine „pragmatische" Interpretation des kirchlichen Dogmas

Von Otto König

„Diese beschwerliche Geburt des neuzeitlichen Bewußtseins wird nicht zu einer Art Symbolismus führen, der sich freigemacht hat vom definierten Dogma oder von der buchstäblichen Praxis, sondern zu einer noch genaueren Bestimmung der dogmatischen Fakten und Wahrheiten" schrieb 1907 – inmitten der modernistischen Wirren – der bekannte französische Philosoph Maurice Blondel in seiner Antwort auf eine internationale Enquete „La question religieuse" im Mercure de France [1]. Blondel war zu dieser Zeit in eine tiefgreifende Kontroverse mit Edouard Le Roy, ebenfalls Philosoph, Mathematiker und engagierter „Laientheologe" verwickelt, der mit seiner Anfrage „Qu'est-ce qu'un dogme" [2] den Höhepunkt der theologischen Krise des Modernismus [3] markierte. In Le Roys pragmatischer Interpretation schien Blondel die latente Bedrohung und Auflösung des Dogmas durch einen „Seminaturalismus" [4] und „agnostischen Symbolismus" [5] in exemplarischer Weise gegeben zu sein, so daß wir hoffen dürfen, in der Erforschung dieser Kontroverse zentrale Probleme erhellen zu können, die kausal diese schwere Krise bedingt haben [6], und von denen wir viele Gründe haben, zu glauben, daß sie mit unserer heutigen theologischen wie kirchlichen Situation in einem engen wirkungsge-

---

[1] Le Mercure de France 67 (1907) 636 f. Vgl. dazu: *R. Virgoulay – Cl. Troisfontaines,* Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique I: Œuvres de Maurice Blondel (1880–1973) (Louvain 1975) 57, n. 112 (Centre d'Archives Maurice Blondel 2). Wo wir abkürzen, verwenden wir die Sigel dieser offiziösen Bibliographie (ebd., 10–16).

[2] La Quinzaine 63 (1905) 495–526. Wieder abgedruckt, in: Dogme et Critique (Paris 1907) (abgek. DC), zusammen mit den Entgegnungen, die Le Roy auf die gegen ihn gemachten Angriffe in den verschiedensten Zeitschriften veröffentlicht hatte. Auf den Seiten 359–363 findet sich eine Bibliographie der Kontroverse.

[3] Vgl. *J. Rivière,* Le modernisme dans l'Eglise (Paris 1929) 248: „ein wahrer Tumult". *Louis Levy,* La Question biblique au XXe siècle, in: L'univers israélite (1906) 335: „son point culminant".

[4] Blondel an Laberthonnière, 2. Nov. 1905 (BL, 191); Blondel an Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 257).

[5] Vgl. Blondel an Laberthonnière, 11. Nov. 1905 (BL, 192).

[6] Das Desiderat nach solchen genaueren Untersuchungen findet sich angemeldet bei Karl Rahner / Karl Lehmann, Kerygma und Dogma, in: MySal I, 657. Hier findet sich auch auf den folgenden Seiten (657–660) eine sehr gute Skizze der modernistischen Fragestellung zum Problem des Dogmas.

schichtlichen Zusammenhang stehen. Es mag zudem lohnend erscheinen, aus unserer gegenwärtigen Situation heraus, in der es allem Anschein nach zu einem stillen Verfall und zu einem unmerklichen Verschwinden des Dogmas aus dem Leben der Gesellschaft, aber auch der Kirche kommt und in der man theologischerseits seine „metadogmatische" Transformation verlangt, nach den Gründen zu fragen, die Blondel bewogen haben mögen, eine Zukunft des Dogmas im neuzeitlichen Bewußtsein zu behaupten – eine Behauptung, deren prophetischer Anspruch, trotz scheinbaren Dementis noch nicht erledigt ist [7].

Vorbemerkung

Zum Problem der Dokumentation der Kontroverse zwischen Blondel und Le Roy zur Frage des Dogmas:

Die Erforschung der Reaktion Blondels auf Le Roys Artikel „Qu'est-ce qu'un dogme" stellt ein Neuland in der Modernismusforschung dar. Denn im Unterschied zu allen vorausgehenden Auseinandersetzungen und Diskussionen, in die Blondel involviert war [8] – ich verweise hier nur auf die besonders auch bei uns bekannte Diskussion mit Alfred Loisy zur Frage des Verhältnisses von „Geschichte und Dogma" [9], über deren Hergang und Gehalt wir nicht nur gute historische Dokumentationen [10] sondern auch ausführliche theologisch-exegetische Analysen besitzen [11] –, ist die tatsächlich heftige und für die weitere Entwicklung seines Denkens wahrscheinlich einflußreiche Reaktion Blondels auf die kritische Anfrage Le Roys noch nicht näher erforscht worden. Eine Erklärung dafür ist wohl darin zu suchen, daß Blondel hier – im Unterschied zum „Fall Loisy" – keine öffentliche Stellungnahme abgab, was aber nicht, wie wir im weiteren noch sehen werden, zu der Annahme verleiten darf, Blondel habe dem „Fall Le Roy" keine besondere Bedeutung zugemessen. Diese Zurückhaltung, sich öffentlich mit Le Roy auseinanderzusetzen [12], erstaunt um so

[7] Zu dieser Frage sei aus der Vielfalt der Literatur auf zwei wichtige jüngere Beiträge verwiesen: *J. Ratzinger,* Wer verantwortet die Aussagen der Theologie, in: Diskussion über Hans Küngs ‚Christsein' (Mainz 1976) 7–18 und *K. Lehmann,* Verbindliche Lehraussagen und Geschichtlichkeit des Lebens der Kirche, in: Una Sancta 31 (1976) 285–298.

[8] Vgl. dazu *R. Virgoulay – Cl. Troisfontaines,* Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique II: Etudes sur Maurice Blondel (1893–1975) (Louvain 1976) (Centre d'Archives Maurice Blondel 3).

[9] *Maurice Blondel,* Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne, in: La Quinzaine 56 (1904) 145–167, 349–373, 435–458.

[10] Das ganze Dossier hat *R. Marlé* herausgegeben: Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de ... (Paris 1960). Vgl. dazu *E. Poulat,* Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste (Paris 1962). – Den philosophischen und theologischen Standpunkt Blondels in der Auseinandersetzung mit Loisy und von Hügel am Beginn der Krise dokumentiert sehr treffend *P. Fontan,* Maurice Blondel et la crise moderniste (années 1902–1903) d'après la correspondance du philosophe, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 78 (1977) 103–134.

[11] So auch neuerdings eine sehr brauchbare deutschsprachige Untersuchung: *Jan Hulshof,* Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik (Essen 1973). Zur Diskussion zwischen Loisy und Blondel siehe 137 ff.

[12] Was die Frage des Dogmas betrifft. Zur Frage der Le Royschen Wunderinterpretation hat Blondel unter seinem Pseudonym *Bernard de Sailly* (zu diesem Pseudonym siehe R. Virgoulay – Cl. Troisfontaines, Maurice Blondel. Bibliographie ... I, a. a. O., 219) Stellung genommen.

mehr, als Blondel sehr wohl darum wußte, daß man ihm in weiten Kreisen der Kirche die geistige Urheberschaft an „Qu'est-ce qu'un dogme" zuzuschieben geneigt war [13]. Um diese, sein philosophisches wie theologisches Denken gleichermaßen herausfordernde Kontroverse zu erheben, muß man sich dem, zu einem wichtigen Teil bereits edierten Briefwechsel mit seinen Freunden Laberthonnière [13a], Bremond, Mourret, Valensin und Wehrlé [14] zuwenden, besonders aber auch den Briefen an Le Roy selbst, die die ganze Tiefe der Blondelschen Sicht des Christentums und die darin vermeintlich bestehende Differenz zu Le Roy erschütternd dokumentieren [15]. Aber erst durch die Einbeziehung zahlreicher noch unedierter Briefe [16] und anderer handschriftlicher Aufzeichnungen, Notizen und kritischer Anmerkungen mag es gelingen, das von Blondel angelegte „Dossier Le Roy" zu rekonstruieren, seine persönliche wie aber auch sachliche Relevanz zu erheben; ein Unterfangen, das nicht so sehr von historischem als gerade von aktual-geschichtlichem Interesse ist [17].

Unter den in den „Archives Maurice Blondel" aufbewahrten Materialien –, die sich dank einer Initiative ihres Leiters Claude Troisfontaines jetzt allgemein zugänglich an der Université Catholique de Louvain befinden und auch bibliothekarisch

---

[13] So schreibt er am 2. Juni 1905 an seinen Freund Wehrlé, in Marseille werde bereits gepredigt, daß dieser für jeden theologischen Dogmatismus und jegliche Lehrautorität subversive Artikel „direkt von seinem Denken inspiriert" sei. (Nicht katalogisiertes und foliiertes Original in den ArchBl.)

[13a] Leider besitzen wir noch keine vollständige Edition der Korrespondenz mit Laberthonnière, die diesen Konflikt besonders dramatisch widerspiegelt. Laberthonnière als Freund beider, versuchte Le Roy und sein Anliegen vor Blondel in Schutz zu nehmen, während Blondel Le Roy in den Briefen an Laberthonnière besonders hart kritisierte, da er fürchtete, Laberthonnière würde dem Einfluß des „Royalismus" erliegen. – L. selbst hat später in einer umfangreichen Artikelserie mit dem Titel „Dogme et Theologie" die Le Roysche Interpretation einer gründlichen Kritik unterzogen, die Blondels begeisterte Zustimmung gefunden hat (vgl. BL, 212; Brief vom 26. Okt. 1907). Ein Nachdruck dieser bemerkenswerten Arbeiten zusammen mit den Diskussionen mit J. Lebreton, P. Rousselot u. a. ist soeben erschienen: *L. Laberthonnière*, Dogme et Théologie. Introduction de Marie-Madeleine d'Hendecourt ... (Paris–Gembloux 1977) (Recherches et Synthèses de Sciences Religieuses. Série Dogme, VI).

[14] Wehrlé hatte auf Blondels Anregung als Entgegnung den Aufsatz „De la nature du dogme" in der RB 14 (1905) 323–349 verfaßt, um die Verantwortung Blondels für die Le Royschen Thesen öffentlich zu dementieren.

[15] Besonders wichtig der Brief vom 16. Nov. 1905 (LPh, 251–262). Claude Tresmontant, der Herausgeber der „Correspondance philosophique" (Paris 1961) zwischen Blondel und Laberthonnière schreibt S. 193 in der Anmerkung: „Es wäre interessant, den Briefwechsel zwischen Le Roy und Blondel zu publizieren, um genauer die Ansicht Le Roys zu den Kritiken, die Blondel an ihn gerichtet hat, zu kennen ..." Dies wäre zweifellos sehr wichtig, nur gibt es aller Wahrscheinlichkeit nach keine Briefe von Le Roy an Blondel, da Blondel sich mehrmals Laberthonnière gegenüber beklagt, daß seine Briefe ohne Antwort geblieben wären. Vielversprechender erscheint es, den anderen Briefwechsel Le Roys (z. B. mit Laberthonnière, vgl. dazu Laberthonnière et ses Amis. L. Birot – H. Bremond – L. Canet – E. Le Roy ..., ed. M. T. Perrin [Paris 1975]. ThH 33) auf ein Echo zur Blondelschen Kritik hin zu erforschen.

[16] Hier ist besonders erwähnenswert der Brief an Mgr. le Recteur de l'Institut Catholique (undat.); ArchBl XXIX/28, ff. 16825–16828. Entwurf eines nach dem Erscheinen von „Dogme et Critique" verfaßten Briefes, der m. E. am genauesten und in aller Kürze die eigentliche Grundaporie Le Roys markiert.

[17] Angesichts der verschärften Dogmatismuskritik, wie sie bei *Nolte*, Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung (Freiburg 1971) (ÖF II/3) zu finden ist. Aber auch die gegenwärtig angestrengte Diskussion zur Möglichkeit „unfehlbarer Sätze" scheint den Versuch einer „relecture" der Blondelschen Begründung des Dogmas zu rechtfertigen.

gut erschlossen sind oder noch erschlossen werden (Vorbild: das Husserl-Archiv) –, befinden sich drei wichtige Dokumente:
a) Eine summarische Zusammenfassung seiner Einwände nach einer ersten Lektüre. Sie enthält bereits die Grundzüge, der sich später immer mehr verschärfenden Kritik. Unter seinem Pseudonym Bernard de Sailly wird er sie 1907 fast wörtlich in seine Kritik der Le Royschen Wunderinterpretation übernehmen [18].
b) Eine zwölfseitige minuziöse Kritik von „Qu'est-ce qu'un dogme", die als Grundlage für den Wehrléschen Artikel „De la nature du dogme" dienen soll [19].
c) Und als das vielleicht interessanteste Dokument der „Résumé de notre entretien sur les difficultés philosophiques que soulève la conception commune de la Résurrection" [20]. In diesem Autographen verweist Blondel auf die unaufgebbare Identität des Auferstehungsleibes mit dem Kreuzesleib Christi (daher auch die Bedeutung des „leeren Grabes"). Indem er so den Realismus einer Auferstehung *in carne propria* herausstreicht, zeigt er die ganze Differenz zu Le Roy auf, der hier das „ganz Andere" des Herrlichkeitsleibes behauptet und bei dem so das „leere Grab" nur allegorischen Wert besitzt.

Zur geschichtlichen Situierung der Kontroverse: der Modernismus

Zum Verständnis dieser Auseinandersetzung um eine adäquate Interpretation des kirchlichen Dogmas müssen wir, was hier freilich nur unzureichend getan werden kann, einen Blick auf die ziemlich undurchsichtige, vielschichtige und in sich inhomogene Krise werfen, die wir heute unter dem Namen Modernismus [21] zusammenfassen und die in der von Le Roy gestellten Frage nach dem Dogma zweifellos einen ihrer neuralgischsten Punkte, wenn nicht sogar ihren Höhe- und Kulminationspunkt [22] erreicht hatte. Sehr allgemein gesprochen ist die Wurzel des Modernismus in dem eben sehr spät unternommenen Versuch einer kleinen „Forscher- und Denkerelite" [23] zu sehen, den Glauben der Kirche mit dem neuzeitlichen Bewußtsein zu vermitteln, was in seiner Konsequenz zu den oft überstürzten und mit untauglichen Mitteln (wie einer unkritischen Rezeption der historisch-kritischen Methode, eines massiv antiintellektualistischen Pragmatismus angelsächsischer Provenienz, religionspsychologischer Interpretationsmodelle etc.) unternommenen Anstrengungen einer Anpassung, revolutionären Veränderung und Modernisierung – zwar nicht

---

[18] ArchBl XXIX/17, ff. 16764–16767 (28. Mai 1905). *Bernard de Sailly*, La notion et le rôle du miracle, in: Annales Philos. chrét. = APhC 154 (1907) 337–361.
[19] ArchBl XXIX/16, ff. 16752–16763 (nicht datiert; der von mir gefundene, noch nicht katalogisierte Begleitbrief trägt das Datum: 2. Juni 1905).
[20] ArchBl XXIX/28, ff. 16825–16828.
[21] Zur Problematik dieser Epoche und ihrer Bezeichnung mit dem Namen „Modernismus" entsprechend einer künstlichen Definition durch die Enzyklika „Pascendi" vgl. jetzt mit neuester Literatur *Roger Aubert*, Die modernistische Krise, in: HKG(J) VI/2 (Freiburg 1973) 435–500.
[22] Siehe Anm. 3.
[23] Aubert, a. a. O., 449 unter Berufung auf Mgr. Batiffol.

des Glaubens, wohl aber der Methoden der Glaubensvermittlung und -verkündigung [24] führte.

Diese Erneuerungs- und Reformbestrebung [25] wurde noch begünstigt durch ein Phänomen, welches hier im „Fall Le Roy" besondere Berücksichtigung verdient, nämlich einer epochalen Veränderung im Selbstverständnis der positiven Wissenschaften, die von manchen katholischen Gelehrten als eine „Bekehrung der Wissenschaft zur Kirche" [26] empfunden wurde. Es ist dies die immanente Destruktion der „klassischen Physik" und ihres ontologischen Anspruches durch die radikale Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis, wie sie sich besonders im zeitgenössischen Konventionalismus [27] zu formulieren begann.

Exemplarisch beschreibt P. Claudel die befreiende Wirkung der so erlebten „Abenddämmerung der Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts": „Alle diese schrecklichen Theorien, welche unsere Jugend bedrückt haben, diejenige Laplaces, die der Evolution, die des Gleichgewichtes der Kräfte brechen zusammen, eine nach der anderen ... Welche Befreiung für den Wissenschaftler selbst, der sich von nun an in aller Freiheit der Betrachtung der Dinge zuwenden kann, ohne den Alptraum eine ‚Erklärung' davon geben zu müssen" [28].

Die Aufgabe des absoluten Anspruches auf die Möglichkeit wissenschaftlicher Welterklärung [29] und die radikale Relativierung wissenschaftlicher Erkenntnis führten aber nicht zu einem grundsätzlichen Skeptizismus, sondern zu einer Aufwertung des Gefühles, der Intuition, des Glaubens als mögliche Weisen einer Erfahrung von Wirklich-

---

[24] Vgl. E. Poulat, a. a. O., 14.

[25] Poulat bezeichnet sie (nicht ganz unproblematisch) als „Grund- oder Basismodernismus". A. a. O., 10, 14.

[26] *J. Wilbois*, La pensée catholique en France au commencement du XXe siècle, in: Revue de Métaphysique et de Morale = RMM 15 (1907) 380.

[27] Als dessen Begründer allgemein Poincaré gilt. Als seine hauptsächlichsten Vertreter können u. a. genannt werden: Boutroux, Duhem, Milhaud, Le Roy (als radikalster Konventionalist). Zum Konventionalismus des engen Blondelfreundes Duhem kann auf die beachtenswerte Arbeit *L. Schäfers*, Erfahrung und Konvention. Zum Theoriebegriff der empirischen Wissenschaften (Stuttgart 1974) 107–191 verwiesen werden. – Über diese neue Wissenschaftstheorie und ihre Bedeutung für den Ausbruch der modernistischen Krise informiert vorzüglich *M. F. Reardon*, Science and Religions Modernism: The New Apologetic in France, 1890–1913, in: JR 57 (1977) 48–63. Diskutabel erscheint, daß er, wie auch jüngst *R. Haight*, The Unfolding of Modernism in France: Blondel, Laberthonnière, Le Roy, in: TS 35 (1974) 632–666, den Begriff Modernismus so aufweicht (der Modernismus ist die Synthese zweier Elemente: Szientismuskritik und Philosophie der Aktion [58], so ist auch B. Modernist. Unverständlich ist, daß er Blondels und Le Roys Wunderauffassung als identisch darstellt), daß er jeden kritischen und häresiologischen Stellenwert verliert. So zeigt sich, daß wir noch über keine ausreichend geklärte Theorie der Krise verfügen.

[28] *P. Claudel – A. Gide*, Correspondance 1899–1926 (Paris [16]1949) 49.

[29] In der „französischen Gesellschaft für Philosophie" mußte Le Roy tatsächlich noch gegen Auffassungen kämpfen, für die „Erkenntnis und Wissenschaft synonym" waren (z. B. Abel Rey).

keit [30]. Der fragmentarischen Erkenntnis der positiven Wissenschaften, die aufgrund künstlicher Zerstückelungen, realitätsloser Abstraktionen und willkürlicher Symbole unmöglich das Wesen der Dinge zu erreichen vermögen, wird die „Intuition" gegenübergestellt, in der wir „synthetisch und direkt, einfach und unendlich . . ., unmittelbar und nicht diskursiv, adäquat . . . die Wirklichkeit erkennen" [31].

Die Versuchung lag nahe, diese nützlichen Prinzipien wissenschaftlicher Erkenntniskritik auf den vielfach naiven ontologischen Objektivismus und Realismus scholastischer Theologie und Philosophie anzuwenden, in denen man ein Haupthindernis für eine Verständigung mit der neuzeitlichen Vernunft sah. So kommt es bei einigen dieser, in ihrem Fach oft hervorragend qualifizierten Wissenschaftler, die aber auf philosophisch-theologischem Gebiet doch nur Autodidakten waren, zu einer unkritischen, gleichsam linearen Verlängerung wissenschaftlicher Prinzipien auf zentrale Fragen des Glaubens, was sich nicht nur auf weite Kreise der Kirche schockierend auswirkte, sondern besonders methodologisch problematisch und gefährlich war [32].

Bezeichnenderweise findet sich bei einem katholischen Physiker, einem engen Freund Le Roys, folgende Stelle: „Um einen besseren Vergleich zu geben . . . werden wir die Prinzipien der Wissenschaften auf die christlichen Dogmen übertragen: [diese sind dann] durch die Richtung, die sie angeben, und durch die göttliche Eingebung, zu der sie führen, fixierte Formeln, veränderlich mit dem Wechsel der Wissenschaft und dem Außer-Gebrauch-Kommen der Worte, veränderlich vor allem durch den unablässigen Fortschritt, den sie unserem religiösen Tun gestatten." [33]

Diese pragmatische, instrumentalistische und konventionalistische Verkürzung des Dogmas, bzw. die latente Versuchung dazu, traf darüber hinaus noch auf Tendenzen eines, auf Schleiermacher zurückgehenden und von Tolstoi literarisch gewürzten, religiösen Symbolismus [34], ein Zusammentreffen, das natürlich zu einer starken

---

[30] Vgl. *H. Poincaré*, La valeur de la science (Paris [o. J.]) 214 f.

[31] *E. Le Roy*, Qu'est-ce que la philosophie?, in: Revue bleue 60 (1922) 714. Duhem beschreibt etwas scherzhaft, aber sehr treffend, die Position Le Roys. Vgl. Duhem an Blondel, 29. Dez. 1909: „Die Rede der Wissenschaft (Le discours) reißt aus dem Gegebenen ein Fragment heraus, wie wenn man eine Frucht von dem Baum reißt, mit dem sie durch die unentbehrlichsten Fasern verbunden ist, die ihr den lebensspendenden Saft zuführen. Und aus dieser Frucht trennt sie durch eine willkürliche Zerstückelung das weiche und lebendige Fleisch heraus, . . . preßt den Saft heraus . . . und behält nur einen starren, genau konturierten Kern zurück, ohne Geschmack und unfähig, das tiefe Leben des Geistes zu nähren, und das ist der Begriff (le concept)" (ArchBl CXXII/97, f. 9045).

[32] Hier liegt auch der Grundfehler Loisys, der doch, bei allen bahnbrechenden Verdiensten um die Adaption wissenschaftlicher Methoden für die katholische Exegese, in der Frage des Verhältnisses zwischen Evangelium und Kirche, zwischen irdischem Jesus und himmlischem Christus einem „finalistischen Evolutionismus" (Wilbois) erlegen sei.

[33] *J. Wilbois*, L'esprit positif, in: RMM 9 (1901) 194.

[34] Vgl. *Aubert*, a. a. O., 448, mit dem besonders auf den Einfluß A. Sabatiers zu verweisen ist. Über Aubert hinaus muß aber auch auf den Pragmatismus angelsächsischer Prägung, etwa den Psychologen William James, aufmerksam gemacht werden.

Belastung der im Grunde notwendigen Aufgabe einer Neuinterpretation des Dogmas führen mußte [35].

Edouard Le Roy

Zu der Gruppe von Naturwissenschaftlern, denen die Erneuerung des Katholizismus und seiner Theologie mit zu einer inneren Bestimmung ihrer wissenschaftlichen Arbeit geworden war – gleichsam als deren Wortführer [36] –, zählte Edouard Le Roy [37]. Dieser stark von Bergson und seiner Philosophie beeinflußte [38] Mathematiker und Wissenschaftstheoretiker, der dessen Nachfolger am Collège de France und später an der Académie française wurde, war nicht nur ein anerkannter Gelehrter und, wie die Sitzungsberichte der „Société française de philosophie" zeigen, glänzender Vertreter seines Glaubens im Kreise seiner akademischen Kollegen, sondern auch überzeugter Promotor [39] einer Reform des theologischen Intellektualismus, der den Glaubensakt auf eine intellektuelle Anerkenntnis von Sätzen reduzierte. Geprägt durch seine Frontstellung gegen den „Szientismus" sowie durch den radikalen Konventionalismus seines frühen wissenschaftlichen Werkes [40] (bekannt ist sein Ausspruch: „le savant crée le fait"), hob er an den dogmatischen Formeln das Künstliche, Konventionelle, Willkürliche und Abstrakte hervor. Und gegenüber der intellektualistischen Interpretation, der er vorwirft, daß sie die im Grunde realitätslosen Formeln mit der transzendenten Wirklichkeit des Glaubens identifiziere (im Sinne der scholastischen Gleichung von intellectus und res), suchte er das authentische Wesen des Dogmas in einer pragmatischen Interpretation zu erfassen [41]: „Die dogmatischen Formeln, die unheilbar dunkel, d. h. unbegreiflich sind, wenn man von ihnen verlangt, daß sie positive Bestimmungen der Wahrheit von ei-

---

[35] Noch einmal: Nicht die Konfrontation der theol. Wissenschaft mit den Methoden und Prinzipien modernen wissenschaftlichen Denkens ist krisenkausal, sondern ihre Rezeption ohne ausreichende methodologische und epistemologische Klärung. Vielfach nützliche und fruchtbare Techniken waren so unbemerkt von einem stillen Positivismus und Symbolismus besetzt.

[36] Vgl. *Marcel Rifaux*, Les conditions du retour au catholicisme. Enquête philosophique et religieuse (Paris ^{2}1907) 47.

[37] Im Gegensatz zu anderen einflußreichen Denkern dieser Epoche, wie Bergson, Blondel, Loisy, ist dieser bedeutende Exponent der modernistischen Krise im deutschen Sprachraum so gut wie unbekannt. Der interessierte Leser kann also nur auf französische Literatur verwiesen werden, wie: H. Leclère, art. Edouard Le Roy, in: Catholicisme VII (Paris 1975) 443–448. Die dort angegebene Literatur ist zu ergänzen durch Gaston Maire, La philosophie d'Edouard Le Roy, in: Etudes philosophiques 27 (1972) 201–220.

[38] Ohne freilich sein „Schüler" gewesen zu sein (Leclère, a. a. O., 443).

[39] Vgl. Rifaux, a. a. O., 46 f.

[40] Vgl. bes. seine Aufsätze in der RMM 1899 ff.

[41] Näheres dazu weiter unten.

nem spekulativen und theoretischen Gesichtspunkt aus bieten, erweisen sich im Gegenteil als der Klarheit fähig, wenn man von ihnen *nur* Weisungen betreffs des praktischen Verhaltens verlangt." [42]

Dieser radikale Konventionalismus läßt Le Roy nicht in einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus abgleiten, sondern führt ihn zu einem Idealismus, in dem die Intuition zum eigentlichen, a-reflexen Ort der Erkenntnis der Wirklichkeit wird. Dies wurde schon von H. Poincaré erkannt [43]. Man darf weiter nicht übersehen, daß dieser radikale und mißverständliche Konventionalismus durch seinen Kampf gegen den Szientismus bedingt und polemisch angeschärft war. Später wird er im Vorwort eines unedierten Manuskriptes schreiben: „Diese Aufsätze [die Artikel in der Revue de métaphysique et de morale 1899–1907] wurden in einer Kampfstimmung entworfen, als Reaktion auf das, was man seither den ‚Szientismus' genannt hat. Von daher rühren gewisse Übertreibungen in den Formulierungen, die damals vielleicht notwendig waren, die aber auch Anlaß zu Mißverständnissen geben konnten, welche ich nun beseitigen möchte." [44]

Bereits zu Beginn des Jahres 1902 hatte es Le Roy in einer „Diskussion um die christlichen Elemente im zeitgenössischen Bewußtsein" [45] vor der Société française de philosophie unternommen, die Idee des christlichen Dogmas vom Vorwurf einer geforderten blinden, kritiklosen Unterwerfung zu befreien [46] und die Grundstruktur seiner pragmatischen Interpretation zu entwerfen, von der er glaubte, sie sei mit den rigorosesten Forderungen des wissenschaftlichen Denkens vereinbar. Diesen, in „Kamingesprächen" [47] geborenen Versuch einer Interpretation des Dogmas, der später 1905 publiziert, zu einer der schwersten krisenhaften Erschütterungen in einer theologisch schon unruhigen Zeit wurde, gilt es nun näher zu betrachten [48].

---

[42] DC 29. Hervorhebung von mir. Zu diesem „unglücklichen" ne ... que siehe *J. Lacroix*, Edouard Le Roy. Philosophe de l'invention, in: EPh 10 (1955) 203.

[43] Siehe Anm. 30.

[44] Zit. nach J. Lacroix, a. a. O., 195, Anm. 1.

[45] Sitzung der Société française de philosophie am 30. Jänner 1902: Discussion sur les Elements chrétiens de la philosophie, in: Bulletin de la Société française de philosophie = BSFP 2 (1902) 41–63.

[46] Ebd., 62.

[47] *J. Wilbois*, La pensée catholique ..., in: RMM 15 (1907) 533.

[48] Le Roy allerdings wurde von dem ganzen Tumult scheinbar wenig berührt. Er wunderte sich, „daß man die ganze große römische Maschine für einen 30seitigen Artikel in Bewegung setzt" (Le Roy an Laberthonnière, 29. Aug. 1905, in: Laberthonnière et ses amis, a. a. O. [Anm. 15], 53). Seine sehr zahlreichen, immer ruhigen und sachlichen Entgegnungen entstanden unter Mitarbeit eines Lazaristen P. Portal, der auch mit der Entstehung von „Qu'est-ce qu'un dogme" in Verbindung stehen dürfte. Zur persönlichen Charakteristik Le Roys muß noch gesagt werden, daß er im Gegensatz zu Loisy immer unerschütterlich am kirchlichen Glauben festgehalten und sich den gegen ihn erhobenen kirchlichen Maßnahmen geduldig unterworfen hat. Er wird später Freund Teilhard de Chardins, der in ihm den „Typ" eines heiligen Laien sieht.

Eine philosophische Anfrage an die Theologie: Qu'est-ce qu'un dogme?

Das, seiner kritischen Anfrage zugrunde gelegte Motiv ist die dem neuzeitlichen Denken eigene präliminare und globale Ablehnung, nicht nur des einen oder anderen partikularen Dogmas, sondern der Idee des Dogmas überhaupt. Woran liegt es also, daß das Dogma als unerhörter Skandal für die Rechte der Vernunft empfunden wird?

In einer überraschenden Wendung stellt nun Le Roy fest, daß „der vom modernen Denken verworfene ... Dogmenbegriff *gar nicht* der katholische Begriff des Dogmas *ist*" (506/13 [49]), sondern der des herrschenden Intellektualismus. Dieser, das Dogma unannehmbar machenden *„intellektualistischen Konzeption"* macht er den Vorwurf, daß sie „den praktischen und moralischen Sinn des Dogmas nur als *sekundär und abgeleitet* [50] betrachte und den intellektuellen Sinn in den Vordergrund stelle, in der Annahme, dieser *konstituiere* das Dogma, während der andere davon die einfache *Folge* sei" (508/15).

1. Kritik des intellektualistischen Verständnisses

So verstehe man unter dem Dogma vor allem eine theoretische und spekulative Erkenntnis. Um solches, per definitionem nicht nachprüfbares *Wissen* vor den Angriffen rationaler Kritik zu halten, ist man zuletzt gezwungen, auf eine von außen kommende Autorität zu rekurrieren. Ein solcher „Appell an die Transzendenz der reinen Autorität" (502/9) aber kann weder vom wissenschaftlichen Denken noch vom neuzeitlichen Selbstverständnis im allgemeinen akzeptiert werden. Und je mehr man sich in der traditionellen Apologetik bemühe, aufzuzeigen, daß die Verpflichtung zur Zustimmung einer dem Menschen überlegenen Autorität entspringt, um so mehr verhärtet sich der Widerstand, um so legitimer (vgl. 506/13) erhebt sich der Vorwurf der „Versklavung" und der „intellektuellen Tyrannis" (502/9). Dazu kommt noch eine für das intellektuelle Verständnis anscheinend unlösbare Schwierigkeit, die der „Einkleidung" der Dogmen in bestimmte, historisch kontingente Sprach- und Denkformen. Und Le Roy wirft dem Intellektualismus vor, er setze zum Christsein die „Bekehrung" zu gewissen Philosophien voraus, deren Gültigkeit heute durchaus problematisch geworden ist (vgl. etwa die Begriffe „Substanz" und „Akzidenz"; 504/11). Die intellektualistische Konzeption des Dogmas steht in zweifacher Hinsicht vor nicht zu lösenden Aporien:

a) Als eine *von außen* her auferlegte, der rationalen Nachprüfbarkeit entzogene Satzwahrheit verletzt das Dogma die legitime Auto-

[49] Die erste Zahl gibt die Paginierung von La Quinzaine an, die zweite die von Dogme et Critique (vgl. Anm. 2).

[50] Hervorhebung von mir.

nomie der Vernunft und das Wesensprinzip der modernen Philosophie: das „Immanenzprinzip" (502/9). Dieses besagt, daß keine Wahrheit in uns einzudringen vermag, die nicht in einem gewissen Sinne als eine für uns notwendige Ergänzung und Nahrung von uns selbst postuliert wird. Sie setzt also ein Bedürfnis voraus, eine „Disposition und Bereitheit" oder bildlich gesprochen „Hunger und Fähigkeit zu verdauen" (503/10). Andernfalls ist sie nichts anderes als „ein Kieselstein in einem Organismus", ein „Aerolith, der vom Himmel fällt", oder gleicht dem Versuch, „einem Tier Philosophie vorzutragen" (–/63).

b) Das Dogma ist eine antinomische Aussage, die sich rational nicht auflösen läßt. An verschiedenen Beispielen zeigt Le Roy dieses intellektuelle Grunddilemma auf. Betrachtet man das Dogma als einen Satz positiven Wissens, so endet man in einem unerträglichen Anthropomorphismus. Versucht man hingegen die absolute Transzendenz Gottes in der Aussage des Dogmas zu wahren, so enden diese Versuche in einem Agnostizismus, wobei auch die Berufung auf eine analoge Sprache dieses Dilemma nicht aufzuheben vermag (509 f./17 f.). Ähnliches zeigt sich im Dogma von der Auferstehung Jesu [51]. Von dem im Begriff „Auferstehung" ausgesagten „Wieder-lebendig-Werden" läßt sich keine präzise Vorstellung vom „Wie" gewinnen, zumal der Begriff „verherrlichter Leib" jede Kontinuität mit dem irdischen Leib verwehre (510 f./18). An diesem überscharf [52] herausgearbeiteten Dilemma eines rein intellektualistischen Dogmenverständnisses kann nun Le Roy wohl zeigen, daß die Formel des Dogmas kein metaphysischer Satz ist (nach der intellektualistischen Logik ein „reiner Nonsens", 512/19), andererseits ist diese Erkenntnis mit dem Verzicht auf Intelligibilität überhaupt erkauft. Was hier bleibt, und dies ist freilich keine geringe Erkenntnis, ist der Versuch, in der dogmatischen Formel gleichsam eine *negative* Einkreisung des Absoluten zu sehen; sie sagt keine positive Bestimmung einer transzendenten Wahrheit aus, sondern grenzt diese negativ gegen falsche Bestimmungen ab. Demnach wird im Dogma „Gott ist personal" nur ausge-

[51] Vor allem an diesem Dogma, das, wie schon gesagt, zum Schnittpunkt der Kontroverse mit Blondel wurde, entwickelt dann Le Roy in „Dogme et Critique" seine Theorie der religiösen Erkenntnis.

[52] Le Roy ist zu sehr Theoretiker, der mit Abstraktionen und Vereinfachungen arbeitet, zu einfache dialektische Gegensätze konstruiert und so der Komplexität des Stoffes nicht gerecht wird. So karikiert er in gewisser Weise den Intellektualismus, entwirft daran die Alternative eines pragmatischen Verständnisses, das so aber durch diese Dialektik selbst nur zu einem „Praktizismus" wird. Dahin gehen auch, m. E. mit Recht, die harten Vorwürfe Blondels, wenn er die Haltung Le Roys als das „Vernünfteln eines Mathematikers" (ArchBl XXIX/16, f. 16753), als „isolierende Dialektik" (ebd.), als „übertriebenen und anti-intellektualistischen Intellektualismus" (ebd., f. 16754), als „puren Intellektualismus" (ebd., f. 16756), als „logologie" (ebd.) bezeichnet und ihn selbst als „Dorffleischhauer, den man gerufen hat, um die Histologie des Gehirnes zu erforschen" (ebd., f. 16755).

sagt: „Gott ist nicht unpersönlich", er ist nicht „ein einfaches Gesetz, eine formale Kategorie, eine abstrakte Entität, ebensowenig wie eine universale Substanz oder irgendwelche diffuse kosmische Kraft" (512/19). Die legitime intellektuelle Aussage des Dogmas liegt somit für Le Roy allein in ihrem „negativen und prohibitiven" Charakter. Als eine positive Bestimmung spekulativer Erkenntnis bleibt sie unbegreiflich.

2. Die pragmatische Interpretation des Dogmas

Die eigentliche hermeneutische Leistung Le Roys ist nun darin zu sehen, daß er den „praktischen Sinn" (sens *pratique*) als den authentischen Sinn des Dogmas herausgestellt hat. Demnach stellt es „eine Vorschrift *praktischer* Ordnung" dar, „eine *Regel praktischen Verhaltens*" (517/25). Erkenntnistheoretisch gewendet heißt dies: Die dogmatische Formel enthält keine Aussage über die Wirklichkeit Gottes *an sich*, die als transzendent dem menschlichen Erkennen grundsätzlich entzogen ist, sondern darüber, inwieweit Gott *für uns* wirklich wird und so ein gewisses Verhalten unsererseits erfordert. So heißt denn auch das Dogma „Gott ist personal" in diesem *pragmatischen* Verständnis: „Verhalte dich in deinen Beziehungen mit Gott wie in deinen Beziehungen zu einer menschlichen Person" [53] (517/25). „Jesus ist auferstanden" heißt dann: „Verhalte dich Ihm gegenüber, wie du es vor seinem Tod getan haben würdest, wie einem Zeitgenossen gegenüber" (518/26).

Zum Vorwurf eines blinden Aktionismus und agnostischen Pragmatismus wendet Le Roy ein, daß die vom Dogma geforderte Haltung sehr wohl ihre Rechtfertigung in der objektiven Realität besitzt, die uns darin geoffenbart wird. Denn im Falle der „Personalität Gottes" gibt es in der Tat „*etwas* [54] in Gott, worauf wir, in dem was uns betrifft, dasselbe Bündel von Haltungen und Vorgangsweisen stützen können, welches in unseren mitmenschlichen Beziehungen durch den Begriff der Personalität zum Ausdruck gebracht wird" (–/147). Damit ist aber das Dogma keine direkte Aussage über die Wirklichkeit Gottes, sondern eine Aussage über die Reaktion und über den Widerhall, den die unaussagbare Wirklichkeit Gottes in uns hervorruft. Und nur in diesem – zwar nicht realitätslosen – aber doch mehr oder minder analogielosen Echo wissen wir von Gott. Für Le Roy wird somit die uns im Dogma geoffenbarte Wirklichkeit „durch das Verhalten und das Benehmen, das sie von uns erfordert, definiert" (–/133). Es ist deutlich, daß hier die sonst zweifellos interessante In-

[53] Ich übersetze hier wortgetreu und dadurch holprig, weil mir das verwendete Vokabular bereits für den Le Royschen Ansatz in der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorie für sehr signifikant erscheint.

[54] Hervorhebung von mir.

terpretation Le Roys die für das kirchliche Verständnis gesetzte kritische Grenze überschreitet [55].

Aus diesen zum Teil sehr schwierigen erkenntnistheoretischen Überlegungen geht hervor, daß Le Roy das Denken nicht einfach, so wie es zunächst den Anschein hatte, suspendiert, sondern ihm einen nur sekundären und abgeleiteten Rang zuweist. Vereinfacht gesagt: Ist im Intellektualismus das Tun eine Konsequenz des Denkens, so wird hier im Le Royschen Pragmatismus das Denken nur mehr als Reflex eines praktischen Verhaltens, einer personalen und vitalen Beziehung begriffen. Diesen absoluten Primat der Praxis zu betonen, wird Le Roy nicht müde: „Das Christentum . . . ist kein System spekulativer Philosophie, sondern eine Quelle und Regel des Lebens, eine Lehre der moralischen und religiösen Aktion, kurz ein Ensemble praktischer Mittel, um das Heil zu erreichen" (518/26). Ist dieser normative Primat der Praxis einmal festgehalten, so besitzt jeder Katholik die grundsätzliche Freiheit, sich von den Inhalten der verschiedenen Dogmen – wie der göttlichen Personalität, der Realpräsenz oder der Auferstehung – „diejenige Theorie, diejenige intellektuelle Vorstellung" zu machen, „die er will" (524/32). Diese Freiheit zu einer pluralen Theoriebildung über die Aussageinhalte des Dogmas wird allein dadurch eingeschränkt, daß „seine Theorie, die praktischen Regeln, die durch das Dogma ausgesprochen werden, rechtfertigen muß, daß seine intellektuellen Vorstellungen den durch das Dogma diktierten praktischen Vorschriften Rechnung tragen müssen" (ebd.).

3. Kritische Würdigung

Fassen wir noch einmal die Hauptlinien der Le Royschen Dogmeninterpretation zusammen, die wir soeben unter Einschränkung und Konzentration auf die zugrunde gelegten erkenntnistheoretischen Prinzipien, die in engem Zusammenhang mit seiner konventionalistischen Wissenschaftskonzeption stehen, analysiert haben. Eine umfassende Würdigung des wirklich Neuen und Fruchtbaren dieses Ansatzes kann hier nicht geleistet werden, wir müssen uns auf eine fragmentarische Anzeige gewisser kritischer Punkte beschränken. Das Dogma hat nicht wie im intellektualistischen Verständnis unmittelbaren *ontologischen* Rang, es spricht sich also nicht über die geoffenbarte Wirklichkeit *an sich* aus. Die dogmatische Formel entspricht hier naturwissenschaftlichen Theorien, die keine Aussagen über die Wirk-

[55] „Die Wirklichkeit, welche das Objekt unseres Glaubens konstituiert, ist uns als faktisch unter den Formen der vitalen Reaktion, welche ihr in uns entsprechen, angezeigt; sie ist uns durch das Verhalten und das Benehmen, das sie von uns erfordert, definiert" (133). An diesem Punkt erhebt auch Blondel den Verdacht des „Seminaturalismus".

lichkeit und das Wesen der Dinge machen, sondern sich beschränken, die Beziehungen zwischen den Erscheinungen deskriptiv zu definieren. In dieser Hinsicht ist die moderne Wissenschaft rein pragmatisch. Ähnlich sieht die pragmatische Interpretation Le Roys in den dogmatischen Formeln nur eine Beschreibung des Bündels von Verhaltensweisen und Beziehungen, in denen sich die Wirklichkeit des Glaubens *für uns* äußert. Diese selbst, und hier wird die Kritik Blondels mit Nachdruck einsetzen, wird durch das geforderte moralische Verhalten definiert. Tendenziell wird dadurch das ganze Dogma nur mehr zu einem Produkt kirchlicher Praxis und Offenbarung selbst nur mehr die Explikation einer immanenten Erfahrung des einzelnen oder der Gemeinde (Interpretament). Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß es sich erst um unbewußte Möglichkeiten einer Interpretation handelt, um Schatten am Horizont. Aber wie es sich dann in der Diskussion etwa am Beispiel der Auferstehung zeigte, bestand sehr wohl die Gefahr, daß die Maxime eines „personalen Verhaltens" den gesamten Umfang des Dogmas einer Auferstehung *in carne propria* nicht mehr wahrnimmt oder gar verkürzt und nur schwer zu assimilierende Aussagen wie das „leere Grab" zu reinen literarischen Metaphern depotenziert werden [56]. Beschneidet man den spekulativen Überhang des Dogmas zugunsten zu simpler Maximen personalen Verhaltens, besteht die Gefahr, das eigentümlich christliche „Wie" des Heiles auf ein blutleeres „Daß" zu entmythologisieren, welches von den Postulaten einer praktischen Vernunft nicht mehr unterschieden werden kann [57].

Zur Reaktion Maurice Blondels auf „Qu'est-ce qu'un dogme"

Der bedeutende französische Philosoph Maurice Blondel, dessen philosophisch-theologisches Denken die französische Theologie nachhaltig beeinflußte und von dem auch eine Entwicklungslinie über Maréchal zur deutschen *transzendentalen* Theologie läuft, ist im Unterschied zu Le Roy dem deutschen Leser durch die Übersetzungen einiger seiner Werke wie auch durch eine beachtliche Zahl deutschsprachiger Untersuchungen zu seiner Philosophie bereits bekannt und bedarf keiner eigenen Vorstellung mehr [58].

[56] Getreu seinen Prinzipien bestreitet Le Roy jede Analogie zwischen dem Leib vor und nach der Auferstehung, und der Realismus einer leiblichen Auferstehung, der auch ein leeres Grab impliziert, wird aufgegeben. Von der Logik eines personalen Verhaltens kann somit auf den logischen Skandal eines leeren Grabes verzichtet werden.

[57] Obwohl keine Abhängigkeit von Kant besteht, kommt er dem erkenntnistheoretischen Dualismus Kants manchmal sehr nahe.

[58] Vgl. *R. Scherer*, Art. Maurice Blondel, LThK II (Freiburg ²1958) Sp. 583 f. mit Literatur. Zu den Übersetzungen füge man noch hinzu: Maurice Blondel-Pierre Teilhard de Chardin. Briefwechsel. Hg. und komm. von *Henri de Lubac* (Freiburg 1967).

Die vehemente persönliche Reaktion Blondels auf Qu'est-ce qu'un dogme hat eine zweifache Wurzel: Zum einen ist er überrascht von der offenkundigen Ähnlichkeit, ja Verwandtschaft zwischen seinem Denken und dem Le Roys [59]. So schreibt er sehr bald nach dem Erscheinen von „Qu'est-ce qu'un dogme" an Laberthonnière, der Artikel rechtfertige „nachdrücklich" die Art und Weise, wie er selbst das Problem des Dogmas gestellt habe [60], doch – so fügt er im selben Brief kritisch hinzu – Le Roy übertreibe seinen „Antiintellektualismus", und das Dogma sei mehr als ein „praktisches Symbol, es ist etwas *vom* Sein *(de* l'être), um uns so noch mehr am Sein kommunizieren zu lassen" [61]. Eine zweite und minuziösere Lektüre [62] läßt ihn dann deutlich erkennen, welcher „Abgrund zwischen diesem *Praktizismus* [Le Roys] und unserem Pragmatismus [dem Blondels und Laberthonnières] ... besteht" [63]. Diese offenkundige und doch nur scheinbare Verwandtschaft und Gemeinsamkeit im Denken ist für Blondel insofern von einschneidender Bedeutung, als er sich nun gezwungen sieht, gleichsam am Fleisch der eigenen Grundüberzeugungen den kritischen und trennenden Eingriff zu vollziehen. So schreibt er am 17. April 1905 an seinen Freund und Schüler A. Valensin [64]: „... vielleicht muß ich mich, nachdem ich als ‚reaktionär' gegen die Loisysten beschimpft wurde, als reaktionär gegen mich selbst beschimpfen lassen." Im Fall Loisy handelte es sich um eine Anwendung seines Denkens und seiner Methode auf ein fremdes Gebiet, das der Geschichte. Hier aber ist die Situation genau umgekehrt: Le Roy erscheint ihm wie einer, der auf seinem (Blondels) ureigensten Terrain

---

Der wertvolle Kommentar Lubacs vermag gewisse Grundzüge seines Denkens herauszuzeichnen. Ferner *Maurice Blondel,* Zur Methode der Religionsphilosophie. Eingel. von Hansjürgen Verweyen (Einsiedeln 1974) (Theologia Romanica). Verweyen gibt in dieser Übersetzung der „Lettre" (1896) eine ganz vorzügliche Einführung zur Person und Philosophie bes. des frühen Blondel. Zu den deutschsprachigen philosophischen Arbeiten sei hier bes. noch auf die Interpretation von *Ulrich Hommes,* Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel (Frankfurt a. M. 1972) hingewiesen.

[59] So schreibt er am 24. Mai 1905 an Wehrlé (BW I, 299): „Le Roy selbst hat geglaubt mein Denken zu übersetzen".

[60] Blondel an Laberthonnière, 22. April 1905 (BL, 186); ders. an Wehrlé, a. a. O., 299.

[61] Blondel geht es immer wieder darum aufzuzeigen, daß der wirklich pragmatische Sinn des Dogmas, nämlich die lebendige Partizipation am göttlichen Sein, die wirkliche Präsenz des Göttlichen im Dogma voraussetzt.

[62] Die Blondel unternimmt, um für Wehrlé das versprochene kritische Exposé zu erstellen, das er am 2. Juni 1905 an Wehrlé schickt mit der Bemerkung, er wäre „systematisch, unrechtmäßig streng gewesen", einmal damit ihn Wehrlé zu Recht in der Öffentlichkeit von Le Roy „dissoziiere", das anderemal aber, um Wehrlé eher zu einer „Rehabilitierung" als zu einer „Stigmatisierung" (Brandmarkung) Le Roys zu bewegen. Mit dem Artikel Wehrlés wird er dann inhaltlich zwar zufrieden sein, aber Kritik daran üben, daß er „bossuetisiere" und im Grunde Le Roy nicht treffe.

[63] Blondel an Laberthonnière, 6. Juni 1905 (BL, 186).

[64] Blondel an Valensin, 17. April 1905 (BV I, 209).

jagt; mit viel Lärm, dort wo er soviel Umsicht walten ließ, um die Sache des Fortschrittes, die Zukunft der Versöhnung nicht zu gefährden [65]. Zudem mußte Blondel immer deutlicher sehen, daß in der Öffentlichkeit der Eindruck herrschte, es handle sich bei „Qu'est-ce qu'un dogme" um nichts anderes als einen „Blondelismus" [66], um eine Übersetzung Blondelschen Denkens in leserliches Französisch. So – von außen und von innen – bedrängt, schrieb er schließlich 1907, Le Roy erscheine ihm als „unbewußter Fälscher derjenigen Ideen, die ihm am kostbarsten sind", und er sehe sich von ihm zum „Komplizen eines Attentates auf den Christus gemacht, den er eigentlich vor Augen hat und liebt"[67]. Und als am 8. September 1907 die Enzyklika Pascendi [68] mit ihren vernichtenden Maßnahmen gegen die „errores modernistarum" erschien, glaubte er – sicher nicht ganz zu Unrecht – in Le Roys ungeschützter Initiative zur Frage des Dogmas einen der auslösenden Gründe der kirchlichen Reaktion sehen zu müssen, denn „... andernfalls hätte sie sich nur gegen den Evolutionismus und Agnostizismus Loisys gewandt, ohne uns zu betreffen" [69].

Analogien und Differenzen zwischen Edouard Le Roy und Maurice Blondel in bezug auf eine Hermeneutik des Dogmas

Worin liegt nun die von der Öffentlichkeit und von Blondel selbst überrascht und erschrocken zugleich konstatierte Ähnlichkeit und Verwandtschaft ihres Denkens in bezug auf das kirchliche Dogma? Worin liegt die scheinbare Gemeinsamkeit, die Blondel zunehmend bedrohlicher erschien, so daß er sich schließlich öffentlich von Le Roy distanzierte: Sie hätten, so schreibt er, keineswegs dieselbe Auffassung, „weder über die Beziehungen zwischen dem Denken und dem Tun, noch über die Verbindung der Phänomene mit dem Sein oder der Materie mit dem Geist, noch über die Beziehungen der Wissenschaft mit der Philosophie oder der Philosophie mit der Theologie" [70]. Wir werden versuchen, die so brüsk deklarierten Unterschiede aus dem Blondelschen „Dossier Le Roy" zu verdeutlichen und damit die Grundlinien des Blondelschen Dogmenverständnisses aufzuzeigen.

---

[65] Vgl. Blondel an Wehrlé, 24. Mai 1905 (BW I, 300).
[66] Vgl. hierzu Anm. 13.
[67] Blondel an Laberthonnière, 5. Mai 1907 (Mikrofilm in den ArchBl).
[68] DS 3475–3500. Zur Frage von Pascendi siehe: *P. Neuner*, „Modernismus" und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X., in: StZ 190 (1972) 249–262.
[69] Blondel an Laberthonnière, 18. Sept. 1907 (Mikrofilm in den ArchBl).
[70] Lettre au Directeur de la Rev. Clergé fr., in: ebd. 50 (1907) 545 f.

Das Problem des Dogmas in der „Aktion" von 1893

Dem Philosophen Blondel ist das Problem des Dogmas gleichsam vom ersten Tag seines philosophischen Lebensweges an zur inneren Mitte, zum Brennpunkt und zum Prüfstein einer lebenslangen Bemühung geworden, die legitimen Ansprüche des kritischen Denkens und der neuzeitlichen Autonomie mit den rigorosesten Anforderungen christlicher Lebensbestimmung [71] zur realen Integration und fruchtbaren Synthese zu bringen. So ist bereits in der 1893 an der Sorbonne eingereichten philosophischen Habilitationsschrift „Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik" [72] – die seinen Namen berühmt machen wird und in der er in einer radikalen philosophischen Analyse zeigt, daß der Mensch im Vollzug der ursprünglichen Grunddynamik seines Seins, auf der Suche nach dem Ausgleich seiner innersten Bestrebungen nach etwas Absolutem, Unendlichem, Göttlichem verlangt und so notwendig das Übernatürliche (in seiner spezifisch christlichen Gestalt) postuliert, ohne es sich jemals selbst geben zu können –, in diesem Erstlingswerk ist also das Problem des Dogmas für den Geist des herrschenden Rationalismus und Symbolismus schockierend gestellt, denn die „religiöse Praxis", die *buchstäbliche* Erfüllung des Dogmas und der kirchlichen Gebote erscheinen als die von der Vernunft selbst festgehaltene Bedingung des Gelingens menschlicher Existenz [73]. Es muß als unterscheidendes Spezifikum der *Philosophie der Aktion* verstanden und beachtet werden, daß die Blondelsche Analyse der Intentionalität unseres Seinsvollzuges nicht nur etwas Absolutes oder Transzendentes als Erfüllung begreift, sondern ein Heil dem schließlich allein die geschichtliche Konkretion des Katholizismus entspricht. Da es hier nicht unsere Absicht ist, den Rang und den Begriff des Dogmas in „L'Action" zu untersuchen, genügt es darauf hinzuweisen, daß die Rechtfertigung des katholischen Dogmas und der positiven Unterwerfung unter den Buchstaben der Offenbarung, die Rehabilitierung der kirchlich-kultischen Praxis zur konstitutiven Intention des philosophischen Werkes Blondels gerechnet werden muß [74].

---

[71] Vgl. L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel (Paris 1966) 22 f. Das „Itinéraire" stammt fast zur Gänze aus der Feder Blondels.

[72] L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (Paris 1893); die deutsche Übersetzung stammt von Robert Scherer und erschien 1965 in Freiburg. Zur philosophischen Intention Blondels in der „Action" sei besonders auf das Nachwort von Scherer verwiesen. Zur Einführung sei aber auch noch besonders auf das Exposé *J. Trouillards*, in: Virgoulay – Troisfontaines, Maurice Blondel. Bibliographie ... I, a. a. O., 24 f. verwiesen (abgedruckt auch in: Encyclopedia universalis III, 368 f.). Immer noch unersetzlich *H. Bouillard*, Blondel und das Christentum. Übers. von M. Seckler (Mainz 1963).

[73] Vgl. Trouillard, a. a. O., 368.

[74] Vgl. *J. Wehrlé* (= Blondel), Une soutenance de Thèse, in: Etudes blondéliennes I (Paris 1951) 96–98; Blondel an Valensin, 17. April 1905 (BV I, 209): „... die

Kleiner Exkurs zur Frage der Notwendigkeit des Surnaturels:

a) Die ursprünglich einer rationalistischen Philosophie gegenüber formulierte These, daß der Philosoph in der Analyse des Dynamismus der Aktion *notwendig* die Idee eines Übernatürlichen begreife, hatte besonders unter den Theologen große Verwirrung gestiftet, die meinten, daß damit die Ungeschuldetheit des Surnaturels nicht mehr gewährleistet sei. Doch die Aussage in L'Action 1893: „absolument impossible et absolument nécessaire à l'homme" (388)[75] ist eigentlich aus sich heraus über jeden Naturalismus-Verdacht erhaben. In neuerer Zeit haben besonders die Untersuchungen Duméry und Bouillards gezeigt, daß Blondel nicht die wirkliche Existenz des Surnaturels fordert – seine Wirklichkeit liegt ja per definitionem außerhalb der Reichweite menschlicher Vernunft –, sondern daß a parte rationis die *Idee* eines Surnaturels als notwendige Bedingung der Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung erscheint[76]. Das Surnaturel erscheint als notwendige apriorische Idee, und wenn Blondel von der Notwendigkeit eines Mittlers, Fürsprechers und Retters spricht, dann entwickelt er nur „eine Reihe formeller Bedingungen im Innern einer Hypothese" [77].

b) Während sich Duméry und Bouillard darin eins sind, Blondel vom Verdacht des Naturalismus reinzuwaschen, so gehen ihre Meinungen in der Frage, wie weit denn die Vernunft aus sich heraus die konkrete Gestalt dieser transzendentalen Idee bestimmen könne, deutlich auseinander. Bouillard vertritt die These, die Philosophie gelange im Verlauf der Analyse der menschlichen Aktion nur bis zur Idee eines „surnaturel indéterminé" [78], im Sinne von etwas Transzendentem, das erst durch das Ergehen geschichtlicher Offenbarung seine christliche Determination erfährt (und so zum „surnaturel déterminé" wird). Für Duméry hingegen findet sich bei Blondel nur eine einzige Idee des Surnaturels, nämlich „diejenige, die durch das ‚Spiel des mentalen Determinismus' selbst heraufgeführt wird ... Diese Idee ist definiert, spezifiziert" [79], sie ist ihrem „Typ" nach „übernatürlich und unverdient frei", damit als wesentlich christlich festgelegt [80]. Nur was seine Wirklichkeit betrifft ist das Surnaturel indeterminiert. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, diese Kontroverse hier zu entscheiden [81]. Was gesehen werden muß ist, daß es um mehr geht, als um einen Streit um Worte. Denn was auf dem Spiele steht, ist Reichweite und Autonomie der philosophischen Vernunft gegenüber der Offenbarung. Es scheint uns nun so zu sein, daß Blondel gerade indem er der Philosophie jede ontologische Kompetenz bestreitet, die universale Kompetenz ihrer apodiktischen Urteile fordert. Weil also die Philosophie sich nicht über die Wirklichkeit der Offenbarung ausspricht, kann sie sich

---

erste Inspiration der ‚Aktion' ist ein Protest gegen den Renanismus, gegen den Idealismus, sie ist eine Rechtfertigung des Buchstabens, der buchstäblichen Praxis, und zwar so sehr, daß mir bei der Verteidigung meiner These Séailles [Professor an der Sorbonne] vorgeworfen hat, eine Apologie des *Pharisäismus* unternommen zu haben, wohlgemerkt: eines religiösen und moralischen Materialismus, eines dicken Dogmatismus". Vgl. auch Blondel an Wehrlé, o. D. (LPh, 288 f.).

[75] Vgl. dazu Lettre, 43: „indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme".

[76] Vgl. dazu *H. Duméry*, Raison et Religion dans la philosophie de l'action (Paris 1963) 273 ff.

[77] *H. Bouillard*, Blondel et le christianisme (Paris 1961) 95. Zur philosophischen Methode in der Frage des Surnaturels sei auf die sehr präzise Studie *Cl. Troisfontaines*, L'étude philosophique du christianisme suivant Maurice Blondel, in: Miscellanea Albert Dondeyne (Leuven 1974) 93–106 verwiesen.

[78] H. Bouillard, a. a. O., 90.

[79] H. Duméry, a. a. O., 57.

[80] Ebd., 274.

[81] Einen solchen Versuch unternimmt *M. Jouhaud* in seiner bedeutsamen Habilitationsschrift „Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel" (Louvain 1970) 325–338.

universal über die Bedingungen aussprechen, die eine Offenbarung erfüllen muß, soll sie die vom Menschen geforderte Vollendung seiner Existenz bringen [82]. Damit wäre die Vernunft aus sich heraus in der Lage, innerhalb eines Pluralismus von Religionen und Heilsangeboten die wahre Religion und das wirkliche Heil zu erkennen. Mit dieser von Duméry unternommenen „philosophischen Rehabilitation" Blondels sympathisieren meines Wissens auch der Großteil der jüngeren Interpreten [83].

Der Begriff des Dogmas und die Forderung nach „buchstäblicher Praxis" [84]

Die ersehnte Vollendung seiner Existenz findet der Mensch nur dort, wo sich Gott selbst gibt, einen Bund mit ihm schließt, sich mit ihm vollkommen vereinigt. Im Zusammenhang dieser geforderten Ko-operation Gottes mit dem Menschen entsteht nun der Begriff des Dogmas und die Forderung nach einer buchstäblichen Praxis. Das Dogma und seine Praxis erscheinen in der Phänomenologie der Aktion nicht als Element der von außen auf den Menschen zukommenden Offenbarung, sondern als eine von der Vernunft selbst festgelegte Bedingung wahrer Offenbarung an sich. Denn die Zeichen und Gestalten, in denen sich uns Gott mitzuteilen vermag, sind unheilbar zweideutig, keine äußere Legitimation ist zwingend evident. Nur aus einer Analyse der radikalsten Anforderungen der Dynamik unserer Existenz können wir die Bedingungen definieren, durch die wir das wirkliche Erscheinen des unendlichen Gottes selbst von jedem götzenhaften Wunschdenken unterscheiden können. Zu solchen, von der Vernunft selbst festgelegten Bedingungen gehören, gleichsam als Grunddogmen: ein Mittler, ein Helfer, ein Retter. Und damit sich diese Kooperation wirklich vollziehe, damit der Mensch wirklich in die „Werkgemeinschaft" mit dem lebendigen Absoluten treten könne und sich dieser Bund schließe, erhebt sich die Forderung nach einer buchstäblichen Praxis, in der der Mensch nicht wiederum nur sein *subjektives* Verständnis Gottes, sondern das unergründliche Geheimnis des Absoluten selbst besitzt. Nur das buchstäbliche Tun, diese für den Geist der Neuzeit und des liberalen Christentums [85] so odiöse ri-

[82] Es ist hier unmöglich, auf dieses besonders in der „Lettre" ausführlich behandelte Verhältnis von Philosophie und Theologie einzugehen.

[83] Um nur einige Namen zu nennen: R. Saint-Jean, J. Flamand, R. Virgoulay, M. Jouhaud, Cl. Troisfontaines.

[84] Ich versuche hier in äußerster Knappheit die Kapitel I: „Der Begriff von Dogmen und von geoffenbarten Geboten und die philosophische Kritik" und Kapitel II: „Die Bedeutung der buchstäblichen Praxis und die Voraussetzungen der religiösen Aktion" des 5. Teiles von L'Action 1893 in ihrer Grundidee zu resümieren, ohne im einzelnen zu zitieren.

[85] Diese scheinbare Verengung des Praxisbegriffes auf die engere kirchliche Praxis ist bedingt von seiner Frontstellung gegen einen von Renan herkommenden Dilettantismus und einen von Schleiermacher herkommenden Spiritualismus und Symbolismus, der dem „tötenden" Buchstaben die Anbetung im Geist und in der Wahrheit entgegenstellt. Trotz dieses polemischen Entstehungszusammenhanges besitzt dieses Thema Bedeutung für die gegenwärtige Situation.

tuelle Praxis des Katholizismus ist Ort einer wirklichen Begegnung des Endlichen mit dem Unendlichen: „In der buchstäblichen Praxis ist daher der menschliche Akt eins (identique) mit dem göttlichen Akt . . ." [86]

Eine kurze Zwischenbilanz

Wenn also in der Tat der für das Dogma konstitutive Rang der Praxis der grundlegende Berührungspunkt zwischen Le Roy und Blondel zu sein scheint, so muß doch gerade auch hier die fundamentale Differenz angesetzt werden. Denn während sich das Tun als eine *buchstäbliche* Praxis an der Maxime des Buchstabens des Dogmas ausrichtet und darin gleichsam göttlich handelt, besteht bei Le Roys Konzeption die Gefahr, den Buchstaben bzw. sein Verständnis an den Maximen interpersonalen Handelns auszulegen, das Praktikable zur Norm des Glaubens zu erheben.

Während bei Blondel der Buchstabe Element des „übernatürlichen Empirismus" des Dogmas ist [87], nicht nur eine Repräsentation des Göttlichen, sondern auch schon seine Präsenz ist (wie immer man später noch das Verhältnis von Wort und Wirklichkeit genauer bestimmen muß), so ist bei Le Roy der Buchstabe in Gefahr, Element einer konventionalistisch festgesetzten Theorie zu werden, die keinen inneren Bezug mehr zur Wirklichkeit hat. Und die von Le Roy als skandalös empfundene intellektuelle Unbegreiflichkeit ist für Blondel gerade insofern Maxime unseres Tuns und Denkens, als „es uns zwingt, uns aufzuschließen, darauf zu achten, worin unser Denken zu kurz ist und unser Wille versagt, die gegensätzlichen Aspekte einer Wahrheit, die größer ist als unser Erkennen, anzuerkennen und auf geheimnisvolle Weise unserem Tun die volle Kraft dieses vollkommenen Wissens zu verleihen. Der unverständliche und Unterwerfung fordernde Buchstabe ist das Mittel, göttlich zu denken und zu handeln" [88]. Diese erste und wesentliche Differenz besteht m. E. darin, daß Blondel das Dogma synthetisch aus den Bedingungen einer wirklichen Communio des Menschen mit Gott versteht und so den „logischen Skandal" des Dogmas als Abtötung und Weg vergöttlichender Verwandlung notwendig fordert. Die partikular angesetzte Hermeneutik Le Roys steht in Gefahr, die umfassenden Bedingungen des Ganzen nicht mehr wahrnehmen zu können und von einer notwendig isoliert ansetzenden Analyse aus die Dimension des komplexen Gott-Mensch-Verhältnisses nicht mehr ganz rekonstruieren zu können [89].

---

[86] L'Action 1893, 417. [87] Vgl. dazu Lettre, 70. [88] L'Action 1893, 411.

[89] Obwohl Le Roy in den ca. 400 S. von „Dogme et Critique" immer mehr die ursprüngliche Einseitigkeit überwindet und auch der Kritik Blondels Rechnung trägt. Aber der Grundansatz bleibt schlecht. Nach Meinung seines Freundes Laberthonnière hätte er gerade diesen vom Ende her noch einmal überarbeiten müssen.

Exkurs zur methodischen Differenz: Immanenz als Methode oder Immanentismus

Weitgehende Identität scheint auch in bezug auf die ihren Interpretationen zugrunde gelegten Methoden zu herrschen. Sie lassen diese auf dem „Immanenzprinzip" (principe d'immanence) basieren, das sie als die Grundbedingung modernen Philosophierens überhaupt betrachten. Blondel formuliert dieses „Prinzip" in Anlehnung an Brunschvicg [90]: „... nichts könne in den Menschen eingehen, was nicht aus ihm hervorgeht und nicht in irgendeiner Weise einem Expansionsbedürfnis entspricht. Es gibt für ihn weder als historisches Faktum noch als tradierte Lehre noch als von außen auferlegte Verpflichtung etwas Wahres, das zählt, ein Gebot, das annehmbar wäre, falls es nicht in irgendeiner Weise autonom und eingeboren ist." [91] Bei Le Roy findet es sich so formuliert: „Die Wirklichkeit besteht nicht aus einander sich gegenüberliegenden und von einander unterschiedenen Stücken; alles ist allem innerlich ... mit einem Wort, das Denken impliziert sich gänzlich in jedem seiner Momente und Entwicklungen." Und analog zu Blondel hält er fest, daß es kein rein äußerliches Faktum gibt, denn dieses wäre für uns undenkbar, unassimilierbar, gleichsam ein Nichts. Ebenso könne keine Wahrheit in uns eindringen, die nicht postuliert, als Ergänzung gefordert ist und für die es in uns keine zureichende Disposition gibt [92]. (Während Blondel in der Immanenzmethode das Instrument sieht, im Subjekt selbst – entgegen den Dogmen des Rationalismus – die Idee eines christlichen Surnaturels als notwendig aufweisen zu können, ist es fraglich, ob Le Roy nicht doch unbewußt das Prinzip nicht nur zur Kritik des theologischen Intellektualismus und Extrinsezismus, sondern auch als Kriterium der Offenbarung verwendet hat.) Es ist interessant, zu sehen, daß Blondel in seinem Exposé an Wehrlé [93] die Darstellung dieses Prinzips zunächst als im Grunde für „richtig" ansieht. Im Laufe der Zeit differenziert Blondel aber immer nachdrücklicher seine „Immanenz als Methode" vom Le Royschen „Immanentismus". Und so bezieht er sich 1908 auf die von uns zitierte Stelle von „Qu'est-ce qu'un dogme", um die Auffassung zu denunzieren, wir bräuchten, „um die Wahrheit zu erreichen und die Philosophie zu konstituieren ..., nur durch die Analyse ein Implizites wo ‚alles allem innerlich ist' zu explizieren, nur ein Inventar zu erstellen ohne eine wirkliche Invention, ohne fremdes Zutun, ohne Erweiterung durch Neues, ohne effektiven Fortschritt" [94].

---

[90] Blondel verwendet eigentlich den Ausdruck „notion d'immanence" an dieser Stelle, den er direkt von Brunschvicg übernimmt (vgl. dazu Etudes blondéliennes I, 99). Obwohl Blondel den Ausdruck „principe d'immanence" kaum verwendet hat (mir sind nur zwei Stellen bekannt), kann man ihn um des Vergleiches willen zulassen. Man beachte aber die Warnungen, die er am 15. April 1912 an Valensin schickt (BV II, 292), als sich dieser dieses Ausdruckes bediente, um das der Blondelschen Methode zugrunde liegende Prinzip zu charakterisieren; und vor allem, Bernard de Sailly, a. a. O. (Anm. 18), 348. Ausdrücklich verworfen hat er aber die „méthode de l'immanence", die auf dem Immanentismus beruht.

[91] Lettre, 34.

[92] Vgl. DC, 9 f.; siehe dazu in diesem Aufsatz S. 507.

[93] ArchBl XXIX/16, f. 16754. Das „principe d'immanence" scheint ihm allerdings wie ein „scharfkantiger Block" hingeworfen zu sein (f. 16753).

[94] Vgl. *M. Blondel*, „Sur la méthode d'immanence" et le „principe d'immanence", in: Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie I (Paris 1926) 343–345.

Zur philosophisch-theologischen Kritik im „Dossier Le Roy“ [95]:

Die uns im „Dossier“ überlieferte Kritik ist oft viel zu detailliert, als daß sie hier vollumfänglich wiedergegeben werden könnte. Wir beschränken uns daher darauf, gewisse Hauptlinien herauszuzeichnen, die auch für unsere gegenwärtige Situation relevant erscheinen.

1. Erkenntnistheoretische Mängel des Pragmatismus, die zu einer fehlerhaften Theorie des Dogmas führen

Blondel übt Kritik, Le Roy sehe nur das „willkürliche Element der Definition“ und übersehe, was es darin „an Wirklichem, an Bewährtem und für den [menschlichen] Geist Wegweisendem“ gebe [96]. In der subjektiven, begrifflich abstrahierenden, artifiziellen Tätigkeit des Denkens gibt es zugleich einen „begründeten Realismus“ (réalisme fondé) [97].

Die „unendliche Inadäquatheit“ [98] unseres Erkennens und unserer Begriffe dürfen nicht mit der grundsätzlichen „Relativität“ verwechselt werden. „Daß unsere Kenntnisse nur unvollständig, partiell, zusammengesetzt und ohne exakte Analyse sind, darf nicht zu dem Schluß verleiten, ... sie seien dadurch auch schon vom Relativismus befallen.“ [99]

Zur erkenntnistheoretischen Grundlegung des Dogmas könne nicht ein Erkenntnismodell wissenschaftlichen Typs genommen werden, dessen Richtigkeit sich nur in praktischer Effizienz zeigt, sondern ein Modell „wahrer menschlicher Erkenntnis“, welche „synthetisch, umfassend und praktisch ist und deren ihr eigentümliche Gewißheit, wenn auch schwer zu definieren, nichtsdestoweniger dezisiv und si-

---

[95] Wir beschränken uns hier weitgehend auf das noch nicht edierte Material. Zur Kritik an der Wissenschaftskonzeption Le Roys siehe *B. de Sailly*, Les „ingrédients“ de la Philosophie de l'action, in: APhC 151 (1905) 180–195. Eine sehr ausführliche Kritik Le Roys, ohne ihn freilich zu nennen. Es fällt auf, daß die Tendenz Blondels dahin geht, die Ausführungen Le Roys so immanentistisch als möglich zu verstehen.

[96] ArchBl XXIX/17, f. 16764. Dieser völlige Relativismus der „notionellen Erkenntnis“ bei Le Roy, der hier unter dem Einfluß Bergsons steht, wurde auch von seinen Kollegen Poincaré, Duhem u. a. als übertrieben empfunden. Vgl. Poincaré, a. a. O., 213–217.

[97] L'Action 1893, 84: „Man kann nicht glauben, daß die Wissenschaften nicht eine reale Tragweite hätten; sie haben in der Tat eine, jedoch anders als man denkt und in einem anderen Sinn, als man es sich für gewöhnlich vorstellt. Denn gerade in dem, was wissenschaftlich und sozusagen objektiv determiniert wird, herrscht der willkürliche Anteil und das subjektive Merkmal des menschlichen Eingriffes. Und was sie an Realität haben, muß man in dem suchen, was sie bestimmt, nicht in dem, was sie bestimmen“ (Dtsch. 109). Blondel verweist noch auf die §§ 8 und 9 (ebd.).

[98] ArchBl XXIX/17, f. 16767.

[99] Anmerkung Blondels zum Art. Relatif, in: Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie II (Paris 1926) 698 f. Vgl. *Blondel*, Le point de départ de la recherche philosophique, in: APhC 152 (1906) 235 f.

cher ist“ [100]. Eine rein analytische, „von unten“ durchgeführte Betrachtungsweise ist unzureichend, eine adäquate Theorie des Dogmas bedarf daher einer synthetischen Schau. Blondel bringt zur Verdeutlichung einen Vergleich aus dem Bereich der Naturwissenschaften: So wie in der Naturwissenschaft das in der Analyse isolierte Element höchst instabil ist, in der komplexen Synthese seiner lebendigen Verbindung aber höchste Stabilität besitzt, so gewinnt auch das Dogma in der komplexen Synthese seines gottmenschlichen Bezuges eine Festigkeit, die qualitativ die seiner einzelnen Elemente überragt [101].

2. Unterbestimmung der Funktion des Denkens im Pragmatismus

Ein wesentlicher Mangel der Le Royschen Dogmenkonzeption liegt nach Blondel in einer unzureichenden Bestimmung der Rolle des Denkens im allgemeinen und der theologisch-dogmatischen Reflexion im besonderen, die ihn dazu führe, „in den Dogmen nur eine ‚intellektualistische‘ Übersetzung einer moralischen Erfahrung, einer spontanen Efferenz . . ., ohne die ursprüngliche Kraft der Lehre, die sich an die Reflexion richtet, der theandrischen Afferenz Jesu, seiner Worte und seiner Beispiele zu verstehen“. Dies ist aber latent immanentistisch und seminaturalistisch, und der von Le Roy kritisierte „Extrinsezismus“ verkehre sich in einen gleicherweise ruinösen „Intrinsezismus“ [102]. Blondel kritisiert hier den Einfluß Bergsons, demnach man sich der Arbeit des logischen Denkens, der Reflexion zu begeben habe, „um zu einer Art von Intuitionismus und Unmittelbarkeit zurückzukehren“ [103]. In der Tat beschreibt Le Roy gelegentlich die reflexive, notionelle Arbeit des Geistes als Abschwächung der ursprünglichen Spontaneität, des schöpferischen Elans, als Trennung vom tatsächlichen Leben, als Selbstfixierung, als Zerstückelung und Symbolismus [104]. Im Gegensatz dazu ist Blondel bemüht, das Denken weder zu relativieren noch zu verabsolutieren, sondern es viel-

---

[100] ArchBl XXIX/17, f. 16767. Für Blondel gibt es eine „perfekte, positive Idee, eine intellektuelle Erkenntnis eines Seins, selbst jenseits seines [!] sinnlichen oder psychologischen Apperzeptionsvermögens“ (ArchBl XXIX/16, f. 16757).

[101] Isoliert genommen steht somit die dogmatische Formel immer in der Gefahr entweder relativistischer Einebnung oder absolutistischer Vergötzung, erst eingebettet in das vielfältige Gewebe menschlicher Bedürfnisse und übernatürlichen Glaubens, des einzelnen und der Gemeinde ist es authentisch verstehbar. Vgl. etwa *F. Mallet* (= Blondel), L'unité complexe du problème de la foi, in: Rev. Clergé fr. 53 (1908) 262.

[102] An Laberthonnière, 2. Nov. 1905 (BL, 191). Für die wichtigen Begriffe „efférence – afférence“ siehe: BV II, 102–105.

[103] ArchBl XXIX/17, f. 16764. Die Dichotomie von Intuition (als Erfahrung von Wirklichkeit) und Reflexion (als deren praktische und nützliche Deformation) ist typisch für Bergson.

[104] Vgl. Le Roy in der Sitzung der Société française de philosophie vom 25. Febr. 1904, in: BSFP 4 (1904) 152–178, bes. 166 f., 177 f.

mehr in den umfassenden Dynamismus des Lebens zu integrieren. Die Arbeit des Denkens ist so ein „Fortschritt", eine „Errungenschaft", eine „Verwirklichung", eine „In-Besitz-Nahme". Die denkerische Synthese übersteigt die sie zusammensetzenden Elemente, die Reflexion ist der Spontaneität überlegen, die Idee ist ein höheres Licht und eine höhere Kraft, die, scheinbar *von unten* kommend, doch schon *von oben* kommt [105]. Es würde hier zu weit führen, die Bedeutung des Denkens für den Prozeß des Lebens bei Blondel näher zu bestimmen. Für unser dogmatisches Problem ist es wichtig, daß das Denken, obwohl es der „dunklen Arbeit des Lebens" entspringt, keineswegs nur eine Verlängerung, eine Projektion, ein ideologischer Überbau bestehender Verhältnisse ist; es holt vielmehr seine Kraft gleichsam aus einem Vorgriff auf etwas Wirklicheres als das schon Verwirklichte, aus dem Idealen, aus einer Entdeckung des Absoluten, das unserem Wollen bereits unerkannt zugrunde liegt und bewußt eingeholt werden will, d. h. aus dem transzendenten Leben [106].

Wenn wir dies auf das Problem des Dogmas anwenden, so ist dieses keineswegs nur eine Ausarbeitung der Gemeindepraxis, sondern „es entwickelt sich aus der Praxis des Glaubens nur, weil es bereits eine absolut verwirklichte Wahrheit ist" [107], und die dogmatische Formel hilft uns diese Wahrheit, d. h. die Worte und Taten Christi zu entdecken, in denen es eine *„circumincessio* der gelebten Wirklichkeit und des dogmatischen Elementes" [108] gibt. Dementsprechend ist auch die dogmatische Arbeit keineswegs „etwas Episodisches, Artifizielles, das sich neben oder durch das religiöse Leben entwickelt, bedingt durch einen Wechsel der Denkhorizonte oder durch eine Wachstumskrise der Menschheit", sondern etwas „Normales, Wesentliches, fortschreitend an der göttlichen Wirklichkeit Orientiertes" [109]. Die dogmatische Arbeit hat also Teil an dieser fruchtbaren Wechselwirkung zwischen dem Denken und Tun, deren Verhältnis er im Gegensatz zu Le Roy als einen „alternativen Primat" [110] bestimmt: denken, um besser zu handeln, handeln, um besser zu denken.

Um mit einem Bild, das Blondel gebraucht, zu sprechen, kann man sagen: Das Dogma ist nicht nur eine *Frucht* religiöser Praxis und mystischen Lebens der Kirche, sondern indem es dieses alles auch ist, ist

---

[105] ArchBl XXIX/17, f. 16764.
[106] Blondel verweist hier selbst auf „L'Action", 113, 115, 125, 296–298.
[107] ArchBl XXIX/17, f. 16764.
[108] An Laberthonnière, 2. Nov. 1905 (BL, 191).
[109] ArchBl XXIX/17, f. 16764 f.
[110] Das Thema des „alternativen Primates" von Denken und Tun (ArchBl XXIX/16, f. 16763) wird Blondel besonders in seinem Aufsatz „Le point de départ de la recherche philosophique", in: APhC 151 (1906) 337–360, 152 (1906) 225–250, ausarbeiten, den er, inspiriert durch diese Kontroverse mit Le Roy, schreibt, um seine Differenz zum Bergsonismus herauszustellen.

es zugleich *Same*, der sich in die menschlichen Seelen einzupflanzen und hier aufgrund der eigenen Lebensvorräte zu wachsen und Wurzeln zu schlagen vermag, ohne noch das Nahrungspotential des Bodens zu beanspruchen, sondern dieses vielmehr erst wachruft [111].

Im Gegensatz also zu Le Roy, bei dem das Denken und die notionelle Arbeit keinen ontologischen Wert besitzen und somit über einen defizienten Symbolismus nicht hinauskommen, ist bei Blondel die spekulative dogmatische Arbeit und damit auch die dogmatische Formel integraler Bestandteil der Wirklichkeit selbst. Freilich leistet sie keine scholastische adequatio von intellectus und res, aber sie bringt die „Aktion", den Prozeß des menschlichen Existenzvollzuges zu einer „fortschreitenden Angleichung, zu einer Art Annäherung und innerlichen adequatio" [112].

3. Theologische Mängel des Le Royschen Pragmatismus

Der schwerste Vorwurf gegen Le Roy, worin Blondel „den ersten und letzten Gegensatz" [113] zwischen ihnen begründet sieht, ist sein fehlerhaftes Verständnis vom Wesen des Christentums, des christlichen Übernatürlichen (surnaturel). Eine Definition des Wesens des Dogmas kann nur von einer authentischen Erfassung dieses „Übernatürlichen" her erfolgen. Dieses erscheint ihm in zwei wesentlichen Aspekten:

(a) „Es ist uns als ein dem Menschen unzugängliches Geheimnis des göttlichen Seins und des inneren Lebens der Trinität geoffenbart, das ist eine absolute ontologische Gegebenheit" und

(b) „Es ist uns als eine völlig unverdiente und nicht naturalisierbare Beziehung angeboten, als eine Transposition der Kreatur", in der notwendig Unterworfene, Versklavte, Fremde zu Kindern, Teilhabern, innerlich Angenommenen (intussuscipés), Gleichgestalteten (assimilés) werden; es handelt sich hier um eine „freie Beziehung, um eine liebende Absicht, die nicht der spekulativen, sondern der moralischen, praktischen, vitalen Ordnung zugehört" [114].

Das erste „Übernatürliche" *an sich* (a) ist als transzendent uns völlig entzogen, seine Offenbarung hat somit notwendig einen spekulati-

---

[111] Vgl. dazu Brief an Laberthonnière, 2. Nov. 1905 (BL, 190) und Brief an E. Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 255). Ebenso B. de Sailly, a. a. O. (Anm. 18), 347.

[112] An E. Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 261). Blondel billigt der „spekulativen Arbeit der Philosophie" keineswegs das Vermögen zu, das „Wirkliche zu erreichen", er ist nicht „Realist" (im Sinne eines unmittelbaren ontologischen Objektivismus), sondern „Phänomenist": Die Philosophie ist dem Tun, dem Seinsvollzug untergeordnet, „um ihn zu erhellen und zu lenken" (LPh, 105), sie stellt den Menschen unausweichlich vor die Option, und erst in der Option kommt das Denken zum Sein (vgl. dazu M. Jouhaud, a. a. O., 487 ff., 525 ff.).

[113] Blondel an Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 262).

[114] ArchBl XXIX/17, f. 16765. Fast identisch mit B. de Sailly, a. a. O. (Anm. 18), 346 f.

ven dogmatischen Charakter: sonst wüßten wir nichts davon. Das zweite Übernatürliche als Beziehung (b), als *für uns*, als „transnatural“ [115], als eine Umkehrung der metaphysischen Ordnung durch die Torheit und das Übermaß der göttlichen Liebe, hat praktischen Charakter. Was nun nach Blondel eine pragmatische Interpretation legitimiert, ist, daß uns die Offenbarung des inneren Wesens des trinitarischen Gottes nicht verständlich wäre, wären wir nicht zu dieser Einswerdung, zur „Vermählung mit Gott“ (hymen divin) gerufen [116]. Der zwar nur „komplementäre und subsidiäre“, aber notwendige, *spekulative* Charakter des Dogmas entspringt hingegen dem inadäquaten Wissen, das wir von dieser wesentlich praktischen Berufung zum Umgang mit Gott, von der lebendigen Beziehung zum Vater haben [117]. Dieser „unvermeidlich spekulative Charakter“ des Dogmas, das „substantiell pragmatisch“ ist, zeigt sich für Blondel am Beispiel des Dogmas von der „Trinität“, dessen Fehlen er bei den Beispielen Le Roys für symptomatisch hält. Für dieses lassen sich sehr wohl, wie es Augustin, Bossuet u. a. taten, aposteriorisch Analogien und Entsprechungen in unserer Seele finden, aber apriorisch, von unten, von den Maximen eines praktischen Umganges mit Gott, läßt sich sein Wesen nicht als trinitarisch bestimmen. „Ich fordere Le Roy ... auf, zu erklären, warum die Trinität für unsere Heiligung ‚praktischer‘ ist, als es eine Dualität oder ein Quaternion wäre.“ [118]

Blondel wendet sich in seiner Argumentation gegen das, was er als die „grundlegende Abirrung“ des zeitgenössischen Katholizismus bewertet, nämlich eine Offenbarung, die sich uns nur mehr über die dunklen Wege der Natur und des subjektiven Bewußtseins zuschickt [119]. Demgegenüber betont er unermüdlich, daß das Dogma eine „erkennbare, wenn auch niemals adäquat verstehbare“ Wahrheit ist, die uns wie eine „Lichtquelle“ vorausliegt, um unsere Schritte zu lenken, aber die wir auch schon als Wirklichkeit empfangen haben [120].

Besonders bei den Dogmen, die nur einen entfernten Bezug zur Praxis haben (wie die Trinität, die Auferstehung in carne propria usw.), wird sichtbar, daß das Dogma ein den Praxisgehalt transzen-

---

[115] Hier und im Brief an Abbé X, 6. Febr. 1905 (LPh, 245) taucht m. E. zum erstenmal der Ausdruck „transnaturel“ bei Blondel auf, den er erst einige Jahre später wieder aufgreifen wird, um den dem Menschen eigentümlichen Status zwischen Natur und Übernatur anzuzeigen (vgl. dazu BV II, 113 f.). Bei uns zeigt er noch diese geschenkte Beziehung zu Gott an. Auch: „surnaturel subjectif et anonyme“ genannt. F. Mallet (= Blondel), L'œuvre ..., a. a. O., 153 (1907) 580.

[116] Bernard de Sailly, a. a. O. (Anm. 18), 347.

[117] Ebd.

[118] ArchBl XXIX/17, f. 16766.

[119] An Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 262).

[120] ArchBl XXIX/17, f. 16766.

dierendes *Mehr* [121] beinhaltet, das sich einer vollständigen Immanentisierung widersetzt. Gegen eine Offenbarung allein über die Wege des religiösen Bewußtseins sperrt sich unaufhebbar „die historische Transzendenz der konstitutiven Fakten eines innerlichen Christentums" [122]: Krippe und Kreuz [123]. Doch nach Blondel verkennt Le Roy nicht nur die historische Transzendenz des christlichen Übernatürlichen, sondern löst dieses auch seminaturalistisch auf, als wäre das christliche „surnaturel" gleichsam eine Bestimmung des Menschen, „die sich durch die harmonische Entfaltung unseres ganzen Seins verwirklicht", so als ob sich die göttliche Heteronomie klaglos in menschliche Autonomie auflöste [124].

„Für mich im Gegenteil", schreibt er an Le Roy, „hat die ursprüngliche Autonomie unseres Wollens, die wirkliche und nicht rückgängig machbare Heteronomie der göttlichen Liebe zu lieben! Deswegen die gegenwärtige Destruktion, die Unterwerfung, die Abtötung ... Und das ist die wahre Güte, daß Gott uns nach seinem Maß gestaltet und sich nicht damit bescheidet, dies nach dem unseren zu tun; daß er uns unsere Seligkeit in der Freude des *Für-Ihn-Seins* suchen läßt ... und nicht in dem Streben *Ihn für uns* haben zu wollen ... Nein, das Übernatürliche ist nicht nur eine Gnade, die wir annehmen könnten, indem wir wir-selbst bleiben, sie ist ein Feuer, das uns verbrennt ... eine Heteronomie, aber keine sklavische ..., sondern die eines Gesetzes unendlicher Liebe, die sich zuerst an unsere legitime Autonomie wendet und uns darin befähigt, die neue Gabe hinzunehmen, die Adoption, die Vergöttlichung." [125]

Hier wird wohl noch einmal in aller Deutlichkeit klar, wie sehr der von Le Roy apostrophierte „logische Skandal" des Dogmas für Blondel nur ein Moment an dem unaufhebbaren „skandalon" der göttlichen Liebe ist, wie also das Ärgernis des Dogmas, das s. E. Le Roy pragmatisch *auflöst*, an der bleibenden Heteronomie des Christentums partizipiert. Blondel setzt also radikaler an. Es fragt sich aller-

---

[121] „Daher bieten die Dogmen dem Menschen nicht nur das gesuchte Wort für das Rätsel seines Lebens; sie können deswegen nicht der einfache Ausdruck seines Lebens sein, selbst wenn dieses schon von der Gnade angerührt ist, und auch nicht die Frucht des religiösen Bewußtseins der Menschheit, sondern sie bringen etwas Lehrreiches und Unbekanntes mit, ein göttliches ‚superadditum'; und das ist der Grund, warum es die geoffenbarte *Wirklichkeit* auch noch aufzuzeigen gilt, selbst nachdem man die ‚Postulate' des Bewußtseins definiert hat – eines Bewußtseins, das schon geprägt ist von dem Übernatürlichen, welches zu uns gekommen ist, damit wir der Offenbarung *notwendig* bedürfen ..., das objektive Übernatürliche ist nicht einfach die Explikation des subjektiven Übernatürlichen ..." (*F. Mallet* = Blondel, L'œuvre du Cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologetique, in: APhC 153, 1907, 636 f.).

[122] An Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 257).

[123] Eine solche ausschließliche „Ausarbeitung durch das eingegossene religiöse Bewußtsein" der Gemeinde widerspricht absolut seiner Auffassung vom Gottsein Christi, „daß Jesus absolut das gedacht hat, was er getan hat, und absolut das gewußt hat, was er sagte". Eine solche „Entwicklungstheorie" verläßt die Blondelsche Immanenzmethode und wird zu einer „immanenten und anthropozentrischen Dogmatik" (ArchBl XXIX/16, f. 16763).

[124] Vgl. dazu B. de Sailly, a. a. O. (Anm. 18), 347, 361.

[125] An E. Le Roy, 16. Nov. 1905 (LPh, 258 f.), B. de Sailly, a. a. O. (Anm. 18), 348 f. Vgl. auch Blondel an Bremond, 13. Sept. 1906 (BrB II, 83).

dings, ob nicht das Problem Le Roys im Blondelschen Ansatz einen zwar veränderten, aber legitimen Platz fände und auch gefunden hat.

Eine Blondelsche Definition des Dogmas. Zusammenfassung:

Blondel hat keine umfassende Definition seines Dogmenverständnisses formuliert. Doch findet sich in den unedierten Papieren eine freilich sehr fragmentarische „Definition", die das soeben Ausgeführte zusammenfaßt. Sie enthält drei Elemente:

1. Die „Wirklichkeit", welche uns vom Dogma vorgelegt wird, damit sie „unser Leben, unser Denken, unser neues Sein" wird, und diese ist unveränderlich.
2. Die „Beziehung" zwischen den Offenbarungsdaten und „den verschiedenartig instruierten Geistern, welche an sie glauben". Hier gibt es eine subjektive Gleichwertigkeit bei einer „Multiformität der Teilhabe". Wir wissen, daß Blondel auch anonyme und implizite Formen dieser Teilhabe kennt.
3. Die „objektive Formel", die „notwendigerweise inadäquat ist, aber nicht gleichgültig, willkürlich, gesetzlos, sondern gestuft, fortschreitend funktional zum Fortschritt der allgemeinen Zivilisation und der menschlichen Kultur, indem sie immer genauer die moralischen Reichtümer, die Gesetze des Lebens, die immanenten Schätze des menschlichen Lebens zum Ausdruck bringt und so mit einem Wort eine immer adäquatere wissenschaftliche Sprache konstituiert, eine wachsende Annäherung, zweifellos nicht an die Realität an sich, sondern an ihre Beziehung mit uns" [126].

Fassen wir in aller Kürze und nur sehr summarisch zusammen:
1. Wie das oben Gesagte zeigt, hält Blondel den „praktischen Sinn" des Dogmas als konstitutionell fest. Das Dogma ist kein vom Himmel gefallener Satz, sondern es geht aus der Tradition der Kirche hervor, es ist die denkerische Explikation eines lebendigen Glaubensvollzuges, einer kirchlichen Praxis, so sehr, daß man eher vom Glauben zum Dogma als vom Dogma zum Glauben kommt (Histoire et Dogme).
2. Und doch ist das Dogma nicht nur Produkt der lebendigen Glaubenserfahrung der Kirche, sondern auch seine normative Bestimmung, etwas das aller Praxis immer auch vorausliegt und diese zwingt, sich immer neu zu orientieren und zu transzendieren. Noch mehr: Das Dogma ist auch schon dieses verborgen und immer kontingent anwesende Mysterium, das sich uns nicht als spekulativer Satz, sondern als endgültig rettende und verwandelnde Liebe gibt.
3. Wenn somit die dogmatische Formel durch eine unendlich inadäquate und somit unendlich perfektible Sprache konstituiert erscheint, so gilt doch auch zu sehen, daß der logisch-rationale *Skandal* dieser Sprache uns in dieses Geheimnis weist, dessen Wirklichkeit uns deutlicher zu werden vermag als jede empirische Erfahrung, obwohl wir es gleichsam nur in antinomischen Begriffen verbalisieren können. Dessen Wirklichkeit sich uns aber nur gibt, nicht damit wir sie assimilieren, sondern damit wir assimiliert, umgewandelt, *neu* werden, nach dem Bilde des unbegreiflich einen und dreifaltigen Gottes.

[126] ArchBl XXIX/17, f. 16767.

Zur Freiheitsdiskussion in der sprachanalytischen Philosophie[1]

Von Friedo Ricken, S. J.

Thomas vom Aquin beginnt seine Ausführungen über die menschliche Willensfreiheit in der sechsten Quaestio de malo [2] mit dem Hinweis auf die grundlegende Bedeutung, die dieser Frage für unser menschliches Leben und Selbstverständnis zukommt: Wer die Willensfreiheit leugne, spreche den menschlichen Handlungen das Verdienst von Lohn und Strafe ab. Er zerstöre die Grundlagen der Ethik, denn zusammen mit der Freiheit würden Überlegung, Ermahnung, Gebot, Strafe, Lob und Tadel aufgehoben. Mit der Behauptung, daß zusammen mit dem Begriff der Freiheit alle anderen Begriffe unserer moralischen Sprache ihre Bedeutung verlieren, bringt Thomas eine allgemein angenommene Überzeugung zum Ausdruck, die nicht nur Aristoteles [3] und Kant [4], sondern auch die sprachanalytische Ethik [5], deren Freiheitsbegriff Gegenstand der folgenden Überlegungen ist, mit ihm teilen. – Spätestens seit Platon ist in der philosophischen Tradition immer wieder die Auffassung vertreten worden, das Phänomen des Moralischen erschöpfe sich nicht in einer Regelung des menschlichen Zusammenlebens, sondern verweise auf eine erfahrungsjenseitige Wirklichkeit. Der Zugang zur Metaphysik durch das moralische Bewußtsein hat auch der Kritik Kants standgehalten. Die Frage nach der Freiheit ist daher zugleich die Frage nach einem möglichen Zugang zur Metaphysik.

Worin liegt nun das Spezifische eines *sprachanalytischen* Zugangs zur Freiheitsproblematik? Nach einer programmatischen Äußerung von J. L. Austin fragt die Analyse der Alltagssprache (ordinary language analysis), „was wir wann sagen würden und ... warum, und was wir damit meinen" [6]. Dabei gehe es nicht *nur* um Wörter oder Bedeutungen, sondern auch um „die Realitäten, zu deren Besprechung wir die Wörter verwenden. Wir gebrauchen unseren geschärf-

---

[1] Überarbeiteter Text eines Vortrags bei der Akademie zum Fest des hl. Thomas von Aquin am 29.1.1977 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen (Frankfurt a. M.).

[2] Quaest. disp. de malo VI c.

[3] Nikomachische Ethik III 1–7.

[4] Kritik der praktischen Vernunft (KpV) A 167–179.

[5] Z. B. *P. H. Nowell-Smith*, Ethics (Penguin Books 1954) 270; 273 f.

[6] A Plea for Excuses, in: Philosophical Papers (Oxford ²1970) 181. Deutsche Ausgabe: *J. L. Austin*, Wort und Bedeutung (München 1975) 185.

ten Wortverstand, um unseren Blick für die Phänomene ... zu schärfen" [7]. Austin bezeichnet die Sprachanalyse deshalb als „linguistische Phänomenologie" (linguistic phenomenology) [8]. Unser sittliches Bewußtsein wird in der Sprache greifbar. Wir denken in einer Sprache; nur durch sie ist eine Kommunikation über unser Bewußtsein möglich. Die Analyse der Moralsprache als Frage nach deren Gebrauch und Bedeutung ist daher zumindest ein erster und unumgänglicher Schritt auf dem Weg zu den sittlichen Phänomenen.

Das Phänomen, von dem die sprachanalytische Freiheitsdiskussion ausgeht, ist der Satz der Umgangssprache „Er hätte auch anders handeln können". Dieser Satz, der auch für Kant von großer Bedeutung ist [9], drückt aus, was die Umgangssprache unter Wörtern wie Freiheit, Verantwortung oder Zurechnung versteht: Es lag ausschließlich am Handelnden, daß er so gehandelt hat; er kann für seine Handlung keine anderen Ursachen als Entschuldigung anführen. Daß dieser Satz *sinnvoll* ist, ist unbestrittene Voraussetzung der sprachanalytischen Diskussion; die Kontroverse geht darüber, wie er zu verstehen ist. Es stehen sich im wesentlichen zwei Positionen einander gegenüber, die in ihren Grundzügen bereits bei Kant [10] vorgezeichnet sind.

Nach der ersten Interpretation bedeutet der Satz: „Er hätte anders handeln können, wenn er eine andere Entscheidung getroffen hätte." Nach dieser Position sind Freiheit und Determinismus miteinander vereinbar. Daß eine Handlung frei ist, besagt lediglich, daß sie auf Ursachen beruht, die dem Handelnden innerlich sind. Eine Handlung ist frei, insofern sie aus der Entscheidung des Handelnden hervorgegangen ist; die Entscheidung selbst ist jedoch durch den Charakter, die Wünsche und die Überzeugungen des Handelnden determiniert; diese sind ihrerseits durch Ursachen psychischer, soziologischer oder anderer Art bedingt. Ich werde im folgenden mit Kant diese Position als die des komparativen oder psychologischen Freiheitsbegriffs bezeichnen. Eine Handlung ist nach Kant im komparativen Sinn frei, wenn sie durch „innere durch unsere eigene Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen" bewirkt ist [11].

Die zweite Position versteht den Satz dagegen so: „Er hätte sich bei demselben Zustand des Universums, zu dem auch sein eigener Charakter und der Stand seiner vernünftigen Einsicht gehört, auch für eine andere Handlung entscheiden können." Diese Möglichkeit ist aber nur dann gegeben, wenn die Entscheidung nicht das notwendige Ergebnis vorhergehender Ereignisse oder Zustände ist. Die Frage, ob

---

[7] Ebd. 182; zitiert nach der deutschen Ausgabe 186.
[8] Ebd. 182.
[9] KpV A 167–179.
[10] Ebd.
[11] KpV A 172.

Freiheit und Determinismus miteinander vereinbar sind, wird von den Vertretern dieser Position verschieden beantwortet [12]. Diesen Freiheitsbegriff werde ich im folgenden, wiederum mit Kant, als Freiheit im kosmologischen oder transzendentalen Verstand bezeichnen. Kant versteht darunter das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, ohne dabei nach Naturgesetzen durch in der Zeit vorhergehende Zustände bestimmt zu sein [13].

I.

Welche Gründe lassen sich dafür anführen, daß der komparative Freiheitsbegriff für die Interpretation des Zurechnungssatzes ausreicht? Die beiden klassischen Vertreter dieser Auffassung in der sprachanalytischen Philosophie, die die entscheidenden Anstöße zur weiteren Diskussion gegeben haben, sind G. E. Moore [14] und P. H. Nowell-Smith [15]. Ich beschränke mich auf die Diskussion mit Nowell-Smith, dessen Analyse die differenziertere ist. Entscheidend für seine Auffassung ist, daß er den Satz „Er hätte auch anders handeln können" als *hypothetische* Aussage versteht [16]: „Er hätte anders gehandelt, wenn . . ." Daß er in dieser Weise gehandelt hat, ergibt sich notwendig aus den vorgegebenen Bedingungen; unter anderen Bedingungen hätte er anders gehandelt. Eine Handlung hängt nach Nowell-Smith von drei Arten von Bedingungen ab:

1. von der zu einer Handlung erforderlichen Fähigkeit. Wenn Peter gestern abend die Buddenbrooks gelesen hat, so hätte er auch den Zauberberg lesen können; dagegen hätte er nicht die Ilias im Original lesen können, denn er kann kein Griechisch.

2. von den zur Handlung erforderlichen äußeren Umständen. Peter hätte den Zauberberg anstelle der Buddenbrooks nicht lesen können, wenn er kein Exemplar zur Hand gehabt hätte.

Diese beiden Bedingungen stellen kein Problem dar. Sie sind für die Position von Nowell-Smith nicht spezifisch. Ob man einen komparativen oder transzendentalen Freiheitsbegriff vertritt: In jedem Fall findet die Möglichkeit, anders zu handeln, an der eigenen Fähigkeit und den äußeren Umständen ihre Grenze. Kontrovers ist dagegen die dritte Bedingung:

3. Fähigkeit und erforderliche äußere Umstände vorausgesetzt, hätte Peter gestern abend den Zauberberg gelesen, wenn er dies mehr

[12] Zur Diskussion vgl. z. B. *W. K. Frankena*, Analytische Ethik (München ²1975; engl. Originalausgabe: Ethics, Englewood Cliffs, N. J. 1963) 90–96; *A. Kenny*, Will, Freedom and Power (Oxford 1975) Kap. VIII.

[13] Kritik der reinen Vernunft B 561.

[14] Ethics (Oxford ²1966; dt. Ausgabe: Grundprobleme der Ethik, München 1975) Kap. VI.

[15] Ethics (Penguin Books 1954) Kap. XIX u. XX.

[16] Ebd. 275–278; die Beispiele sind verändert.

als alles andere gewünscht hätte. „Er hätte auch anders handeln können" bedeutet also: Er hätte anders gehandelt, wenn sein Charakter und seine Neigungen anders (gewesen) wären. Dagegen kann er mit dem Charakter, den er hat, nicht anders handeln. Wer seinen Charakter genügend kennt, kann die eigenen Handlungen voraussagen. Daß eine Handlung frei ist, bedeutet demnach, daß sie nicht unter Zwang geschieht, sondern dem Charakter und den Neigungen des Handelnden entspringt. Das schließt aber nicht aus, daß sie durch Charakter und Neigungen determiniert ist. Dabei versteht Nowell-Smith unter „Charakter" die Gesamtheit der Handlungsdispositionen, auf die folgende beiden Kennzeichen zutreffen: 1. Es sind Dispositionen zu Handlungen, die einer Wertung unterliegen, d. h. die wünschenswerte oder unerwünschte Wirkungen hervorbringen. 2. Diese Dispositionen können durch Lust und Unlust, Lob und Tadel beeinflußt werden [17].

Beginnen wir bei der Kritik an Nowell-Smith mit seinem Begriff des Charakters, der, wie das kurze Referat gezeigt haben dürfte, für seine Auffassung grundlegend ist. Die im vorliegenden Zusammenhang entscheidende Frage ist, wie Nowell-Smith die Beeinflußbarkeit genauer bestimmt. Der Charakter, so lautet seine Antwort, kann verändert werden durch Lust und Unlust, Lohn und Strafe, moralische Billigung und Mißbilligung und die Hoffnung auf sie bzw. Furcht vor ihnen [18]. Unbefriedigend an dieser Auskunft ist, daß sie nicht zwischen verschiedenen Weisen des Einflusses unterscheidet. Zweifellos können moralische Billigung oder Mißbilligung ebenso wie körperliche Lust und körperlicher Schmerz oder Lohn und Strafe Handlungsdispositionen verändern; die für die Freiheits- und Zurechnungsproblematik entscheidende Frage ist jedoch, worin das Spezifische der Beeinflussung durch moralische Urteile zu sehen ist. Eine detaillierte Analyse ist hier nicht möglich. Es sei lediglich auf zwei mir wesentlich erscheinende Unterschiede zwischen der Beeinflussung durch moralische Billigung und Mißbilligung auf der einen und durch die verschiedenen Arten von Lust und Unlust auf der anderen Seite hingewiesen.

Ein erster Unterschied liegt darin, daß die Weise, wie ein Mensch sich durch Lust und Unlust beeinflussen läßt, ihrerseits Gegenstand der moralischen Billigung oder Mißbilligung ist. Die Beeinflussung durch Lust und Unlust auf der einen und durch moralische Billigung und Mißbilligung auf der anderen Seite liegen also auf verschiedenen Ebenen. So loben wir z. B. das richtige Verhalten des Tapferen und tadeln das falsche Verhalten des Feigen gegenüber der Furcht. Dieser Unterschied weist darauf hin, daß wir durch Furcht, Lust und

[17] Ebd. 306; vgl. 297–306.
[18] Ebd. 297–306 passim; vor allem 303 f.

Schmerz nicht notwendig bestimmt werden, sondern die Möglichkeit haben, uns in verschiedener Weise ihnen gegenüber zu verhalten. Moralische Billigung und Mißbilligung setzen diese Möglichkeit voraus [19]. Moralische Billigung und Mißbilligung unterscheiden sich von Furcht, Lust und Schmerz zweitens dadurch, daß sie eine Wertung oder Beurteilung des Handelnden enthalten, die die Aussage impliziert, daß der Betreffende auch hätte anders handeln können. Nur wenn der Betroffene diese Überzeugung teilt, kann sie einen Einfluß auf ihn ausüben. Das wird besonders beim Tadel deutlich. Wer der Ansicht ist, daß er nicht anders hätte handeln können, wird den Tadel durch eine Entschuldigung als unberechtigt zurückweisen. Die Argumentation von Nowell-Smith läuft also auf einen Zirkel hinaus: Er greift für die Interpretation des Satzes „Er hätte auch anders handeln können" auf den Charakter zurück; für den Begriff des Charakters wird auf die empirische Tatsache verwiesen, daß bestimmte Handlungsdispositionen durch moralische Billigung oder Mißbilligung beeinflußbar sind. Es hat sich aber gezeigt, daß moralische Billigung und Mißbilligung bereits ein Verständnis des Satzes, den sie erklären sollen, voraussetzen.

Von weiterreichender Bedeutung als diese Kritik am Charakterbegriff von Nowell-Smith ist jedoch der Aufweis, daß die hypothetische Analyse des Satzes „Er hätte auch anders handeln können" verfehlt ist. Durch ihn wird die grundlegende Voraussetzung des komparativen Freiheitsbegriffs getroffen. Diesen Nachweis hat J. L. Austin in seinem 1965 veröffentlichten Akademievortrag Ifs and Cans geführt. Austins Überlegungen sind vor allem durch die Arbeiten von M. R. Ayers [20] und A. Kenny [21] weitergeführt worden. Austin hat zunächst gezeigt, daß bei der Diskussion über die hypothetische Interpretation des Zurechnungssatzes zwischen zwei Möglichkeiten zu unterscheiden ist, die bei Moore und Nowell-Smith nicht immer deutlich auseinandergehalten werden: 1. Der Zurechnungssatz ist in dem Sinn als Bedingungssatz zu verstehen, daß er durch einen Wenn-Satz zu *ergänzen* ist. „Er hätte auch anders handeln können" bedeutet danach: „Er hätte anders handeln *können*, wenn . . ." 2. Der Zurechnungssatz ist in dem Sinn als Bedingungssatz zu verstehen, daß er als Bedingungssatz zu *analysieren* ist. „Er hätte auch anders handeln können" bedeutet nach dieser Interpretation: „Er hätte anders *gehandelt*, wenn . . ." [22] Nowell-Smith vertritt offensichtlich diese zweite Position. Der zentrale Punkt der Austinschen Kritik ist nun, daß beide Positionen den Unterschied zwischen einer *Aussage über* Bedin-

[19] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik II 4 und den Anfang von III 1.
[20] The Refutation of Determinism (London 1968) Kap. VII.
[21] Will, Freedom and Power (Oxford 1975) Kap.VII.
[22] Austin, Philosophical Papers 221.

gungen und einem Bedingungs*satz* übersehen [23]. Zweifellos machen wir mit dem Satz „Er hätte auch anders handeln können" eine Aussage über Bedingungen. Das bedeutet jedoch nicht, daß der Satz als Bedingungssatz zu verstehen ist. Mit der Aussage, daß er auch anders hätte handeln können, behaupten wir, daß alle zu einem anderen Handeln erforderlichen Bedingungen erfüllt waren. Versteht man den Satz dagegen nach der einen oder der anderen der beiden angeführten Positionen als Bedingungssatz, so verkehrt die Aussage sich in ihr Gegenteil. Wenn ich behaupte, daß er anders hätte handeln können oder anders gehandelt hätte, wenn alle erforderlichen Bedingungen erfüllt gewesen wären, so sage ich damit gerade, daß bestimmte Bedingungen nicht erfüllt waren und folglich die Möglichkeit zu einem anderen Handeln *nicht* gegeben war.

Wenden wir uns nun der Kritik der beiden Interpretationen im einzelnen zu. Die erste Auffassung läßt sich, wie Austin gezeigt hat [24], durch die Grammatik irreführen. Sätze im Konjunktiv des Plusquamperfekts sind in der Umgangssprache oft der Nachsatz eines Bedingungssatzes. So ist z. B. „Er wäre gestern abend früher nach Hause gekommen" durch einen bedingenden Satz zu ergänzen, etwa: „wenn er nicht in einen Verkehrsstau geraten wäre". Der Konjunktiv Plusquamperfekt des Zurechnungssatzes kann dagegen nicht in dieser Weise verstanden werden, da der Zurechnungssatz kategorisch aussagt, daß alle zum Handeln erforderlichen Bedingungen erfüllt waren. Er weist vielmehr, wie Ayers [25] mit Recht interpretiert, darauf hin, daß die Möglichkeit, von der der Satz spricht, nicht aktualisiert wurde, ebenso wie der Konjunktiv eines irrealen Bedingungssatzes darauf hinweist, daß die Bedingung nicht erfüllt war. Logisch kommt dem Konjunktiv des Zurechnungssatzes also keine Bedeutung zu. Der Satz macht eine kategorische Aussage über das Vorhandensein einer Möglichkeit. Seine Bedeutung ändert sich daher nicht, wenn man anstelle des Konjunktivs den Indikativ gebraucht und sagt: „Er konnte auch anders handeln." Daraus folgt aber, daß „Wenn er gewollt hätte, hätte er auch anders handeln können" ein Pseudo-Bedingungssatz ist. Austin [26] hat gezeigt, daß das *wenn* in Sätzen wie „Ich kann, wenn ich mich so entscheide" oder „Ich hätte gekonnt, wenn ich mich so entschieden hätte" nicht das *wenn* der kausalen Bedingung ist. Aus „Ich kann, wenn ich mich so entscheide" folgt ohne weitere Prämisse „Ich kann, ob ich mich so entscheide oder nicht" und „Ich kann" schlechthin. Beide Schlüsse sind beim *wenn* der kausalen Bedingung nicht möglich. Umgekehrt erlaubt das *wenn* der kausalen Bedingung,

[23] Ebd. 225; 228.
[24] Ebd. 229.
[25] Ayers, a. a. O. 123 f.
[26] Austin, a. a. O. 209 f.

aus der Nichterfüllung des bedingten Satzes auf die Nichterfüllung des bedingenden Satzes zu schließen. Der Bedingungssatz „Wenn das Fenster von einem fliegenden Stein getroffen wird, zerbricht es" läßt den Schluß zu: Es ist nicht zerbrochen, also ist es nicht von einem fliegenden Stein getroffen worden. Bei „Ich kann, wenn ich mich so entscheide" ist dieser Schluß dagegen nicht ohne weiteres zulässig. Daraus, daß ich es nicht kann, folgt nicht, daß ich mich nicht so entscheide. Ich kann mich auch für Dinge entscheiden, die ich nicht kann. Für eine Entscheidung ist es ausreichend, daß ich meine, ich könnte es, oder daß ich versuchen möchte, ob ich es kann. Es ist durchaus möglich, daß sich erst, nachdem ich mich für etwas entschieden habe, herausstellt, daß ich es nicht kann.

Die Prüfung der Ergänzungs-Hypothese hat ergeben, daß der Zurechnungssatz als kategorische Aussage über ein Können zu verstehen ist. Diesem Ergebnis hat auch Nowell-Smith in seiner Erwiderung auf Austin zugestimmt [27]. Damit ist jedoch die Kontroverse zwischen dem komparativen und transzendentalen Freiheitsbegriff noch nicht entschieden. Dazu bedarf es einer weiteren Unterscheidung, die bei Austin nicht ausdrücklich zur Sprache kommt. Die bisher gebrauchte Wendung „anders handeln können" ist nicht eindeutig. Sie kann bedeuten: 1. eine andere äußere Handlung ausführen bzw. eine bestimmte äußere Handlung unterlassen können; 2. sich für eine andere äußere Handlung entscheiden können. Daß zwischen diesen beiden Bedeutungen zu unterscheiden ist, ergibt sich aus folgendem: Dadurch, daß die Möglichkeit zu einer anderen äußeren Handlung nicht gegeben ist, ist die Möglichkeit zu einer anderen Entscheidung nicht ausgeschlossen. Ich kann mich für oder gegen eine äußere Handlung entscheiden, die ich nicht unterlassen kann, denn ich kann eine Handlung, zu der ich äußerlich gezwungen werde, bejahen oder ablehnen. Außerdem kann ich mich, wie wir gesehen haben, auch für eine äußere Handlung entscheiden, die ich nicht ausführen kann. Austin versteht den Satz, soweit ich sehen kann, in der ersten Bedeutung. Diese Bedeutung ist jedoch mit dem komparativen Freiheitsbegriff vereinbar. In diesem Fall macht der Satz eine Aussage über die Möglichkeit der äußeren Handlung. Diese Möglichkeit ist, wie Austin richtig gezeigt hat, nicht durch die Entscheidung bedingt. Damit ist jedoch noch offen, ob nicht die Entscheidung für diese Möglichkeit bedingt ist. Der Zurechnungssatz macht erst dann eine eindeutige Aussage über die Freiheit im transzendentalen Verstand, wenn das „können" im Sinne von „anders entscheiden können" verstanden wird, d. h. wenn er als kategorische Aussage über die Möglichkeit einer anderen Entscheidung verstanden wird. Ob er in dieser Weise zu verstehen ist,

[27] *P. H. Nowell-Smith*, Ifs and Cans, in: Theoria 26 (1960) 85–101; 87; 93.

kann mit den Mitteln der Sprachanalyse jedoch nicht mehr entschieden werden.

Mit der Widerlegung der Ergänzungs-Hypothese ist jedoch die Frage noch nicht entschieden, ob eine kategorische Aussage über ein Können nicht als hypothetischer Satz zu *analysieren* ist. „Er hätte sich anders entscheiden können" bedeutet nach dieser Interpretation „Er hätte sich anders entschieden, wenn . . .". Auch diese Interpretation scheitert an Austins Beobachtung, daß der Zurechnungssatz eine kategorische Aussage darüber macht, daß alle (zu einem anderen Handeln bzw. einer anderen Entscheidung) erforderlichen Bedingungen erfüllt waren. Diese Aussage wird auch durch die kondizionale Analyse in ihr Gegenteil verkehrt. Denn in diesem Fall behaupte ich, daß eine zu einer anderen Entscheidung erforderliche Bedingung nicht erfüllt gewesen sei.

Ich möchte die Kritik der kondizionalen Analyse abschließen mit einem Punkt, der speziell die Position von Nowell-Smith betrifft. Nach Nowell-Smith ist eine der Bedingungen, an die das Können gebunden ist, der Charakter. Unter „Charakter" versteht er dabei eine bestimmte Handlungsdisposition. Dispositionen haben aber nach allgemeiner Auffassung der sprachanalytischen Philosophie den logischen Status von Bedingungssätzen. Nach dieser Interpretation wird der Zurechnungssatz zu einer nichtssagenden Trivialität. Er besagt dann: „Wenn er einen anderen Charakter gehabt hätte, hätte er sich unter diesen Umständen anders entschieden." Wenn wir in diesem Satz „Charakter" durch den entsprechenden Bedingungssatz ersetzen, ergibt sich: „Wenn er nicht ein Mensch (gewesen) wäre, der, wenn bestimmte Umstände gegeben sind, sich in bestimmter Weise entscheidet, hätte er sich in diesen bestimmten Umständen nicht in dieser bestimmten Weise entschieden." Dieser Satz ist ebenso nichtssagend wie der folgende: „Wenn das Fenster nicht zerbrechlich gewesen wäre, wäre es nicht zerbrochen."

II.

Die Diskussion des Zurechnungssatzes hat zu dem Ergebnis geführt, daß die Interpretation im Sinne des komparativen Freiheitsbegriffs nicht zwingend ist. Damit ist zumindest die Möglichkeit, ihn im Sinne des transzendentalen Freiheitsbegriffes zu verstehen, offengehalten. Wenn „Er hätte auch anders handeln können" zu verstehen ist als „Er hätte sich auch anders entscheiden können", kann der Zurechnungssatz nur im Sinn des transzendentalen Freiheitsbegriffes interpretiert werden. Ob er so zu lesen ist, läßt sich jedoch mit den Mitteln der Sprachanalyse nicht mehr entscheiden.

Für die Diskussion des transzendentalen Freiheitsbegriffs möchte

ich von zwei Einwänden ausgehen, die Nowell-Smith [28] gegen ihn vorbringt:

1. Der transzendentale Freiheitsbegriff sei nicht imstande, zwischen einer freien Handlung und einem zufälligen Ereignis zu unterscheiden. Nowell-Smith fragt, weshalb man eine Handlung, die nicht aufgrund des Charakters des Handelnden voraussagbar ist, überhaupt noch als dessen Handlung und nicht vielmehr als Zufall oder Wunder bezeichnet. Auf diese Kritik könne der Vertreter des transzendentalen Freiheitsbegriffs mit der Unterscheidung zwischen Indetermination und Selbstdetermination antworten. Dann aber sei zu fragen, wie der Begriff des Selbst zu bestimmen ist. Nowell-Smith setzt das Selbst mit dem Charakter gleich. Eine Handlung sei selbstbestimmt, wenn sie durch die Motive und den Charakter des Handelnden determiniert und nicht durch äußere Umstände oder andere Menschen erzwungen sei.

2. Im Unterschied zum transzendentalen sei der komparative Freiheitsbegriff imstande, ein Kriterium zu nennen, wann eine Handlung dem Handelnden zuzurechnen sei und wann nicht. Dieses Kriterium sei der Charakter. Habe der Handelnde aufgrund seines Charakters der Versuchung zu einer schlechten Handlung nachgegeben, so sei er für seine Handlung verantwortlich; habe die Versuchung seine Kräfte überstiegen, so sei er entschuldigt.

Auf diese Einwände ist zunächst zu entgegnen, daß beide Fragen sich ohne Rückgriff auf den Charakter beantworten lassen. Die Trivialantwort lautet: Es ist seine Handlung, und sie ist ihm zuzurechnen, wenn er sie gewollt oder beabsichtigt hat. Die Interpretation dieser Antwort erfordert, den Begriff des Willens zu klären. Dazu möchte ich ausgehen von einer der neuesten und ausführlichsten Analysen dieses Begriffs im sprachanalytischen Bereich, die A. Kenny in seinem 1975 erschienenen Buch Will, Freedom and Power vorgelegt hat. Wenden wir uns an ihn mit der Frage, ob seine Theorie des Willens und die Möglichkeit der Freiheit im transzendentalen Verstande miteinander vereinbar sind.

Kenny übernimmt den Willensbegriff des Thomas von Aquin [29]: Der Wille ist vernünftiges Streben oder das Vermögen des Menschen, sich durch Gründe zum Handeln bestimmen zu lassen. Im Unterschied zum Tier kann der Mensch Gründe für sein Verhalten nennen. Man gibt einen Grund für eine Handlung an, wenn man zeigt, daß sie entweder in sich selbst gut oder Mittel zu einem in sich selbst guten Ziel ist. Von diesem Begriff des Willens her beantwortet Thomas die Frage nach dem Kriterium der Zurechnung: Eine Handlung ist in

---

[28] Ethics 281–284.

[29] Vgl. *Kenny*, a. a. O. 18–23; Thomas von Aquin, S. th. I II 6, 2.

vollem Sinn vom Handelnden verursacht, wenn nicht nur der Bewegungsursprung im Handelnden liegt, sondern der Handelnde auch das Ziel der Handlung als solches und die Mittel zum Ziel als solche erkennt und bejaht. Eine solche Handlung bezeichnet Thomas als (im eigentlichen Sinn des Wortes) willentlich (voluntarium). Auch das Tier kann das Ziel einer Handlung erkennen, aber es kann nicht das Ziel als Ziel erkennen; seine Handlungen sind daher nur in einem uneigentlichen Sinn willentlich. Den Willensakt, der das Ziel und die zum Ziel erforderlichen Mittel zum Gegenstand hat, bezeichnet Thomas als Absicht (intentio) [30]. Eine Handlung ist also in dem Ausmaß willentlich, als sie beabsichtigt ist. Kenny [31] nennt im Anschluß an Aristoteles und Thomas zwei Kriterien einer beabsichtigten Handlung: 1. Der Handelnde weiß, daß er die Handlung tut; 2. er tut sie, weil er sie um ihrer selbst willen oder im Hinblick auf ein anderes Ziel will.

Belassen wir es zunächst bei diesen Andeutungen, um zu fragen, welche Probleme für die Zurechnung sich aus diesem Begriff des Willens ergeben. Wenn der Mensch durch Gründe zum Handeln bestimmt wird, so könnte man mit Sokrates argumentieren, werden die jeweils besseren Gründe ihn zum Handeln nötigen; er wird also niemals willentlich, sondern immer nur aus Unwissenheit Schlechtes tun. In differenzierterer Form findet der Einwand sich bei Aristoteles [32]: Der Mensch kann nur tun, was er für gut hält; sein Streben wird notwendig durch sein Urteil über das Gute bestimmt. Über dieses Urteil ist er aber nicht Herr; es hängt ab von seiner Veranlagung, seinem Charakter, seiner Erziehung, den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen er lebt usw. In der sprachanalytischen Diskussion wird dasselbe Problem behandelt unter der Frage: Sind Gründe (reasons) Ursachen (causes), die unser Handeln notwendig bestimmen [33]? Der Begriff der Ursache ist dabei nicht der weite aristotelische Begriff, der auch die Zielursache umfaßt – in diesem Sinn sind Gründe auch für Aristoteles und Thomas Ursachen –, sondern der engere Begriff der Wirkursache, wie ihn Hume und Mill gefaßt haben. Danach ist ein Ereignis oder Zustand A Ursache eines Ereignisses oder Zustandes B, wenn drei Bedingungen erfüllt sind [34]: 1. Es ist logisch möglich, daß A und B unabhängig voneinander existieren. 2. Es steht aufgrund einer empirischen Verallgemeinerung fest, daß immer, wenn ein Ereig-

[30] S. th. I II 12, 5.
[31] Kenny, a. a. O. 56.
[32] Vgl. vor allem Nikomachische Ethik III 6 u. 7.
[33] Vgl. z. B. *D. Davidson*, Actions, Reasons and Causes, in: A. R. White, The Philosophy of Action (Oxford 1968) 79–94; *ders.*, Freedom to act, in: T. Honderich, Essays on Freedom of Action (London 1973) 139–156; *D. Pears*, Rational Explanation of Actions and Psychological Determinism, in: Honderich 107–136.
[34] Vgl. *Kenny*, a. a. O. 109.

nis von dem Typ eintritt, zu dem A gehört, ein Ereignis von dem Typ eintritt, zu dem B gehört. 3. Die Verallgemeinerung muß die Möglichkeit des Dazwischentretens anderer Ursachen (Interferenz) offenlassen. Die Vertreter des psychologischen Determinismus behaupten nun, das Angeben eines Grundes für eine Handlung sei eine kausale Erklärung dieser Handlung. Der Grund erkläre die Handlung, wie die Ursache die Wirkung erkläre. Der Begriff des Grundes wird dabei durch zwei Merkmale bestimmt [35]: Wenn jemand aus einem Grund handelt, so hat er erstens eine Pro-Einstellung gegenüber Handlungen einer bestimmten Art (pro-attitude; darunter fallen z. B. Begierden, Wünsche, moralische Grundsätze, soziale Konventionen usw.); er nimmt zweitens an, daß seine Handlung von dieser bestimmten Art sei. Sind aber Gründe Wirkursachen im Sinne von Hume, dann behaupten wir mit dem Satz, jemand habe aus einem bestimmten Grund gehandelt, daß jeder, der dieselbe Pro-Einstellung und dieselbe Annahme hat und sich in denselben Umständen befindet, ebenso handeln wird. Die Vertreter dieser These werden zugeben, daß Menschen oft gegen ihre eigenen Gründe handeln und ihre Handlungen sich oft nicht aufgrund ihrer Pro-Einstellungen und Annahmen voraussagen lassen. Sie werden aber in diesen Tatsachen keinen Einwand gegen ihre These sehen, sondern sie ebenso wie Abweichungen von den Naturgesetzen als Interferenz erklären [36].

Thomas von Aquin stellt in De veritate XXII 6 dem psychologischen Determinismus seine Lehre von der dreifachen Unbestimmtheit (indeterminatio) des Willens entgegen. Der Wille sei unbestimmt in bezug auf den Gegenstand, den Willensakt und die Hinordnung zum Ziel. In De veritate XXIV 2 sieht er die Wurzel der Freiheit in der Vernunft, die über ihren eigenen Akt reflektieren und deshalb über ihr Urteil urteilen kann. Kenny [37] möchte die Lehre des Thomas von der Unbestimmtheit des Willens in die zeitgenössische philosophische Terminologie übertragen und sie von der sprachanalytischen Freiheitsdiskussion her beurteilen. Bei der Darstellung und kritischen Sichtung von Kennys Interpretation wird zu fragen sein, welcher Zusammenhang zwischen der dreifachen Unbestimmtheit des Willens und dem Vermögen der Vernunft, auf ihren eigenen Akt zu reflektieren, besteht. Zuvor sei jedoch, als Voraussetzung für das Folgende, die Lehre des Thomas von der dreifachen Unbestimmtheit des Willens kurz referiert.

In bezug auf den *Gegenstand* ist der Wille unbestimmt hinsichtlich der Mittel zum Ziel, aber nicht hinsichtlich des letzten Ziels, der Glückseligkeit, selbst. Diese Unbestimmtheit beruht darauf, daß der

[35] Vgl. *Davidson*, Actions, Reasons and Causes 79 f.
[36] Vgl. *Kenny*, a. a. O. 109 f.
[37] Ebd. 23.

Begriff des erstrebten Gutes notwendig allgemein, die Handlung dagegen notwendig ein einzelnes ist. Kein einzelnes kommt aber dem Allgemeinen gleich. Folglich bleibt die Neigung des Willens unbestimmt. „Wenn z. B. der Künstler die Form eines Hauses im allgemeinen entwirft, unter der die verschiedenen Gestalten des Hauses zusammengefaßt werden, dann kann sein Wille dahin neigen, das Haus viereckig oder rund zu machen oder ihm eine andere Gestalt zu geben." [38] Hinsichtlich des *Aktes* ist der Wille unbestimmt, weil er gegenüber jedem Gegenstand die Möglichkeit hat, ihn zu wollen oder nicht zu wollen. Diese Möglichkeit bleibt nach De malo VI auch gegenüber der Glückseligkeit bestehen, denn, so schreibt Thomas dort, der Mensch sei in der Lage, an die Glückseligkeit nicht denken zu wollen [39]. Der Wille ist schließlich unbestimmt in bezug auf die *Hinordnung zum Ziel*, weil er das erstreben kann, was in Wahrheit, aber auch das, was nur dem Anschein nach auf das entsprechende Ziel hingeordnet ist. Diese Unbestimmtheit beruht auf zwei Gründen: 1. Der Wille ist bei den Mitteln zum Ziel hinsichtlich des Gegenstandes unbestimmt. 2. Der Mensch kann sich in seiner praktischen Erkenntnis irren und fälschlicherweise etwas für ein Mittel zum Ziel halten, was in Wahrheit nicht Mittel ist. So kann, um das Beispiel des Thomas anzuführen, nur der die Unzucht erstreben, der sie für ein Gut des Menschen hält, das auf die Glückseligkeit hingeordnet werden kann. Aus der Unbestimmtheit des Willens in bezug auf die Hinordnung zum Ziel ergibt sich die Unbestimmtheit des Willens, aufgrund deren er das Gute und das Schlechte erstreben kann. Sie beruht darauf, daß die menschliche Natur versagen kann. „Denn", so schreibt Thomas, „wo beim Auffassen und Vergleichen kein Versagen vorliegt, kann hinsichtlich der Mittel zum Ziel auch kein Wille zum Bösen sein, wie es offenbar bei den Seligen der Fall ist. Und insofern heißt es, daß ‚das Böse wollen' keine Freiheit bedeutet und auch keinen Teil der Freiheit, obwohl es ein gewisses Zeichen für die Wirklichkeit der Freiheit ist." [40] Es wird zu fragen sein, inwiefern das Wollen des Bösen zugerechnet werden kann, wenn es auf einem Versagen der Natur beruht. Wenden wir uns jedoch zunächst der Interpretation von Kenny zu.

Kenny möchte die Lehre des Thomas von der Unbestimmtheit des Willens in der Terminologie der modernen Logik des praktischen Schlußfolgerns darstellen. Ich umreiße deshalb zunächst im Anschluß

[38] Quaest. disp. de malo VI c, zitiert nach *G. Siewerth*, Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit (Düsseldorf 1954) 147.

[39] Quaest. disp. de malo VI c (Siewerth, a. a. O. 152): et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem ... Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine.

[40] Queaest. disp. de verit. XXII 6 c (Siewerth, a. a. O. 188).

an Kenny und Hare [41] in vier Thesen den Unterschied zwischen einer theoretischen und einer praktischen Schlußfolgerung.

1. Eine theoretische Schlußfolgerung schließt von assertorischen Prämissen auf eine assertorische Conclusio; eine praktische Schlußfolgerung schließt von imperativischen Prämissen mittels assertorischer Prämissen auf eine imperativische Conclusio.

2. Wie unterscheiden sich assertorische und imperativische Sätze? Beiden ist gemeinsam, daß sie einen Zustand beschreiben. Der Unterschied wird deutlich, wenn wir einmal von der Annahme ausgehen, daß der im Satz beschriebene Zustand nicht verwirklicht ist. In diesem Fall sind zwei Möglichkeiten denkbar: (1) Wir geben dem Satz die Schuld und behaupten, der Satz entspreche nicht der Wirklichkeit, d. h. er sei falsch. In diesem Fall handelt es sich um einen assertorischen Satz. (2) Wir geben der Wirklichkeit die Schuld und behaupten, die Wirklichkeit entspreche nicht dem Satz. In diesem Fall handelt es sich um einen imperativischen Satz. Aus dieser Charakterisierung des imperativischen Satzes geht hervor, daß der Begriff des Imperativs hier weiter ist als in der gewöhnlichen Sprache. Unter den Begriff des imperativischen Satzes fallen nicht nur Imperative im gewöhnlichen Sinn (Befehle), sondern auch Sätze, die Wünsche, Absichten, Bitten, Normen, Bedürfnisse usw. ausdrücken. Um diesen Unterschied deutlich zu machen, verwendet die Fachsprache für den imperativischen Satz den Kunstausdruck „Fiat".

3. Schlußfolgern vollzieht sich anhand logischer Regeln. Bei der theoretischen Schlußfolgerung haben diese Regeln die Aufgabe, den Übergang von wahren Prämissen zu einer falschen Conclusio zu verhüten, d. h. die Wahrheit zu bewahren. Der Wert, der entsprechend der Wahrheit in der theoretischen Schlußfolgerung durch die Regeln der praktischen Schlußfolgerung bewahrt werden soll, ist die Erfüllung. Die logischen Regeln des praktischen Syllogismus sollen gewährleisten, daß durch die Conclusio die in den Prämissen ausgedrückten Wünsche, Befehle usw. erfüllt werden.

4. Die logischen Regeln des praktischen Schlußfolgerns sind dieselben wie die des theoretischen. Es gibt keine Folgerungen zwischen Fiats, die nicht ihre Entsprechungen in der assertorischen Logik haben. Dabei ist für das praktische Schlußfolgern vor allem die Logik der hinreichenden und notwendigen Bedingung von Bedeutung.

Bevor ich auf die Bedeutung dieser Thesen für die Freiheitsproblematik eingehe, seien sie anhand zweier Beispiele aus Aristoteles [42],

---

[41] Zum Folgenden vgl. *Kenny*, a. a. O. Kap. V; *R. M. Hare*, Practical Inferences, in: ders., Practical Inferences (London 1971) 59–73.

[42] De motu an. 7, 701a7–20.

dessen Lehre des praktischen Syllogismus für die moderne Diskussion grundlegend ist, erläutert.

1. Jeder Mensch soll gehen / Ich bin ein Mensch / Also soll ich gehen.

Hier handelt es sich um den Schluß auf eine *notwendige* Bedingung. Der im Obersatz geforderte Zustand, daß alle Menschen gehen, kann nur dann erfüllt werden, wenn ich gehe. Die in der Conclusio genannte Bedingung ist für die Erfüllung des Obersatzes jedoch nicht hinreichend, denn damit, daß ich gehe, ist noch nicht gegeben, daß alle Menschen gehen.

2. Ich brauche eine Bedeckung / Ein Mantel ist eine Bedeckung / Also brauche ich einen Mantel.

Hier handelt es sich um den Schluß auf eine *hinreichende* Bedingung. Der im Obersatz geforderte Zustand, daß ich eine Bedeckung habe, ist erfüllt, wenn das Fiat der Conclusio erfüllt ist, d. h., wenn ich einen Mantel habe. Die Conclusio drückt also eine hinreichende Bedingung aus. Diese Bedingung ist jedoch nicht notwendig, denn der im Obersatz geforderte Zustand kann auch anders erfüllt werden. Ein Mantel ist nicht die einzig mögliche Bedeckung; eine Jacke oder eine Decke können denselben Zweck erfüllen.

Nach Thomas und Kenny ist die Schlußfigur des zweiten Beispiels, der Schluß auf die hinreichende Bedingung, für die praktische Überlegung grundlegend. Das beruht für Thomas darauf, daß seine Ethik eine Ethik des Guten oder Ziels ist; die oberste Prämisse der praktischen Überlegung ist nach Thomas eine Aussage über das letzte und notwendige Ziel des menschlichen Strebens, das auf verschiedenen Wegen erreicht werden kann [43]. Auch nach Kenny geht, wie noch deutlich werden wird, die praktische Überlegung von Zielen aus. Die Frage, welcher der beiden Schlußfiguren für die praktische Überlegung der Vorrang zukommt, läuft auf die Kontroverse zwischen teleologischer und deontologischer Ethik hinaus, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

Die Bedeutung dieser logischen Überlegungen für die Freiheitsproblematik liegt in folgendem: Sie zeigen, daß der Mensch durch das Urteil, das das Ergebnis der praktischen Überlegung ist (die Conclusio des praktischen Syllogismus), nicht zum Handeln genötigt wird. Der logische Grund liegt darin, daß die praktische Überlegung auf eine hinreichende, aber nicht notwendige Bedingung schließt. Freiheit beruht nach Thomas auf der Fähigkeit der Vernunft, über ihr eigenes Urteil zu urteilen. Sie kann die Prämissen und die logischen Gesetze erfassen, auf denen die praktische Conclusio beruht, und so deren

---

[43] Quaest. disp. de verit. XXII 6 c (Siewerth, a. a. O. 186): ad finem multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum.

Kontingenz, d. h. die Tatsache, daß die Conclusio keine notwendige, sondern nur eine hinreichende Bedingung für die Verwirklichung des vorgegebenen Ziels nennt, erkennen.

Die Kontingenz der praktischen Conclusio beruht jedoch bei Thomas und Kenny auf jeweils verschiedenen Gründen. Für Thomas ist entscheidend, daß die verschiedenen einzelnen Gegenstände des menschlichen Willens keine notwendige Beziehung auf das letzte, notwendige und allumfassende Ziel des Willens, die Glückseligkeit, haben. Kenny lehnt die Lehre des Aristoteles und Thomas von der Glückseligkeit als dem letzten, objektiven und allumfassenden Ziel des Willens ab [44]. Nach seiner Auffassung geht die praktische Überlegung nicht von einem allumfassenden, sondern einem bestimmten einzelnen Ziel aus, das um seiner selbst willen begehrt wird. Es sei im folgenden als Zweck bezeichnet; das Fiat, das einen Zweck ausdrückt, sei Ziel-Fiat genannt. Das Ziel-Fiat bildet den Obersatz eines praktischen Syllogismus, dessen Conclusio eine hinreichende Bedingung für die Verwirklichung des Ziel-Fiats angibt. Da es sich um eine hinreichende Bedingung handelt, ist ein Freiheitsspielraum gegeben. Er ist jedoch für Kennys Theorie nicht entscheidend. Wichtiger ist für Kenny die Tatsache, daß die Folgerung eines jeden praktischen Syllogismus, der eine hinreichende Bedingung erschließt, dadurch annulliert werden kann, daß wir neue Prämissen, also neue Ziel-Fiats, hinzuziehen, oder, was dasselbe besagt, weitere Zwecke in unsere Überlegung einbeziehen [45]. Das sei zunächst an dem von Aristoteles gebrauchten Beispiel verdeutlicht. Das Ziel-Fiat „Ich brauche eine Bedeckung" wird durch die Folgerung „Kaufe einen Pelzmantel für 6000,– DM" erfüllt. Solange ich allein davon ausgehe, daß ich ein warmes Kleidungsstück brauche, ist diese Folgerung richtig. Sie kann jedoch ihre Gültigkeit verlieren, sobald ich bedenke, daß der Besitz eines warmen Kleidungsstückes nicht der einzige Zweck ist, den ich verfolge. Die Folgerung ist z. B. hinfällig, wenn es mir auch darauf ankommt, meine Kasse nicht zu sehr durch den Kauf des Mantels zu belasten. In diesem Fall muß die praktische Überlegung neu einsetzen und nach einer Conclusio suchen, die beide Zwecke erfüllt. Der Begriff „erfüllen" ist also ebenso wie der des Mittels relativ. Eine praktische Conclusio ist immer nur in Beziehung auf bestimmte Ziel-Fiats erfüllend. Werden weitere Ziel-Fiats als Prämissen hinzugenommen, so ist es nicht mehr gewiß, ob sie weiterhin erfüllend ist. Kenny ist nun der Ansicht, daß die Ziel-Fiats einer praktischen Überlegung niemals

---

[44] *Kenny*, a. a. O. 93–96; vgl. *ders.*, Aristotle on Happiness, in: ders., The Anatomy of the Soul (Oxford 1973) 51–61.

[45] *Kenny*, Will, Freedom and Power 91–93.

vollständig ermittelt werden können [46]. Deshalb kann keine praktische Conclusio zum Handeln nötigen; sie kann jederzeit dadurch annulliert werden, daß man noch nicht berücksichtigte Zwecke in die Überlegung einbezieht. An die Stelle des allumfassenden objektiven Ziels der Glückseligkeit, das bei Thomas die Kontingenz aller einzelnen Gegenstände des Willens zur Folge hat, ist bei Kenny die niemals vollständig zu ermittelnde Menge der Zwecke getreten. Die These des Thomas, die Wurzel der Freiheit sei die Vernunft, insofern sie ihr eigenes Urteil beurteilen könne, besagt dann: Die Vernunft weiß, daß sie imstande ist, die Nichtigkeit einer praktischen Schlußfolgerung dadurch zu erweisen, daß sie neue Ziel-Fiats heranzieht.

Was leistet Kennys Analyse der praktischen Überlegung? Welche Fragen läßt sie offen? Sie zeigt, daß Gründe nicht als Ursachen im Sinne von Hume verstanden werden können. Derselbe Grund hat nicht, wie es der Humesche Begriff der Kausalität fordert, im allgemeinen denselben Typ von Handlung zur Folge. Abgesehen davon, daß er verschiedene Handlungen als hinreichende Bedingungen seiner Verwirklichung zuläßt, ist der Handelnde vor allem deshalb durch einen bestimmten Zweck niemals zu einer bestimmten Handlung determiniert, weil er die Möglichkeit hat, noch beliebige andere Zwecke zu berücksichtigen und dadurch die praktische Conclusio zu verändern [47]. Geht man einmal von der Voraussetzung aus, daß es ausschließlich am Handelnden liegt, welche der hinreichenden Bedingungen für ein Ziel-Fiat er wählt und welche Ziel-Fiats er heranzieht, so läßt sich auch die Frage, ob Kennys Theorie der praktischen Überlegung und der als Aussage über die Möglichkeit einer anderen Entscheidung verstandene Zurechnungssatz miteinander vereinbar sind, zunächst mit Ja beantworten.

Diese Zurechnung kann jedoch nicht als sittliche Zurechnung verstanden werden. Kenny weist selbst darauf hin, daß die von ihm entwickelte Logik nur ein Teil des praktischen Schlußfolgerns ist. Sie gebe, so schreibt er, u. a. keine Gesichtspunkte an, nach denen das Für und Wider einer Handlung abzuwägen sei [48]. Kennys Theorie hat m. a. W. in der vorgelegten Form keinen Platz für den Begriff der unbedingten praktischen Rechtfertigung und damit für die Begriffe des sittlich Guten und sittlich Schlechten. Sie gibt keine Gesichtspunkte für die Entscheidung an, welche Zwecke vorrangig zu berück-

[46] Ebd. 94: The notion of a premiss which is complete enough to prevent defeasibility while specific enough to entail a practical conclusion is surely chimerical. Das ist der zentrale Punkt seiner Kritik an Aristoteles und Thomas.

[47] Daß das Berücksichtigen weiterer Ziel-Fiats nicht als Interferenz erklärt werden kann, zeigt Kenny 117: Das Hinzuziehen neuer Ziel-Fiats verhindert nicht, daß die anderen Ziel-Fiats erfüllt werden. Bei der Interferenz verhindert dagegen die interferierende Ursache, daß die anderen ihre Wirkung (vollständig) hervorbringen.

[48] Ebd. 95.

sichtigen sind. Dieser Mangel ist eine Folge davon, daß Kenny den aristotelisch-thomanischen Begriff eines letzten, objektiven und umfassenden Ziels ablehnt. Was ergibt sich daraus für den Freiheitsbegriff? Nach Kenny besteht Freiheit in der Nicht-Determination durch die praktische Überlegung. Sie beruht darauf, daß es am Handelnden liegt, welche Zwecke er berücksichtigt. Ein solcher Freiheitsbegriff ist möglicherweise ausreichend, um die Tatsache einer außersittlichen Zurechnung zu erklären; er versagt dagegen, wo unter Freiheit die Selbstbestimmung des Willens als eines schlechthin vernünftigen Strebens verstanden wird. Kennys Theorie kann folglich auch keinen Freiheitsbegriff entwickeln, der die sittliche Zurechnung erklären kann: Freiheit als die Fähigkeit, sich für oder gegen das schlechthin vernünftige Handeln zu entscheiden. Versteht man Freiheit von Kennys Theorie der praktischen Schlußfolgerung her ausschließlich negativ als Nicht-Determination durch Gründe, so läßt sich mit Recht der Einwand von Nowell-Smith geltend machen, wie freies Handeln sich dann vom Zufall unterscheidet. Selbstbestimmung besteht dann darin, daß der Wille seine Fähigkeit, sich als Vernunftvermögen selbst zu bestimmen, aufgibt, um sich von den empirischen Zwecken, für deren Berücksichtigung er sich grundlos entschieden hat, bestimmen zu lassen.

Ich möchte zum Schluß in wenigen groben Strichen die Richtung andeuten, in der Kennys Überlegungen im Anschluß an Thomas weiterzuführen wären. Freiheit als Selbstbestimmung des Willens, der ein vernünftiges Streben ist, kann ohne apriorische oberste Prämisse, die Gesichtspunkte für die Bewertung der empirischen Zwecke abgibt, nicht gedacht werden. Dabei kann es im vorliegenden Zusammenhang offenbleiben, ob diese Prämisse vom aristotelisch-thomanischen Glücksstreben her oder als kantisches Vernunftgesetz zu denken ist. Erst eine solche Prämisse ermöglicht Freiheit als Fähigkeit, sich für oder gegen ein vernünftiges Handeln zu entscheiden, d. h. Freiheit zum sittlich Guten oder sittlich Schlechten. Wie aber wäre dann die Möglichkeit des widervernünftigen Handelns zu erklären? Thomas verweist für diese Frage auf die Unbestimmtheit des Willens in bezug auf die Hinordnung zum Ziel, die auf der Fehlbarkeit der menschlichen Natur im infralapsarischen Zustand beruht: Man meint, etwas könne auf die Glückseligkeit hingeordnet werden, das in Wahrheit nicht auf sie hingeordnet werden kann. Es wurde oben gefragt, wie bei einer solchen Auffassung die Zurechenbarkeit des schlechten Handelns erklärt werden könne. Dem läßt sich jetzt die Frage nach der Zurechenbarkeit des vernünftigen Handelns hinzufügen: Hat der Wille die Möglichkeit, sich gegen die praktische Vernunft zu entscheiden? Nur wenn das der Fall ist, kann die vernünftige Handlung zugerechnet werden. Die Logik der hinreichenden Bedingung allein gibt

auf diese Frage keine Antwort, denn sie zeigt lediglich die Unbestimmtheit des Willens gegenüber vernünftigen Handlungen auf, genauer: gegenüber Handlungen, die der Handelnde für (bedingt) vernünftig hält. Die Antwort auf beide Fragen liegt, wie mir scheint, in der Lehre des Thomas von der Unbestimmtheit des Willens hinsichtlich des Aktes. Das sei hier nur in Form einer These, die einer vielfachen Differenzierung bedürfte, behauptet. Auf die Frage nach der Zurechenbarkeit der schlechten Handlung antwortet Thomas zunächst mit dem Hinweis auf die Fähigkeit der Vernunft, auf ihr eigenes Urteil zu reflektieren. Wer aufgrund einer falschen praktischen Conclusio handelt, hat diese ihm mögliche Reflexion unterlassen. Man fragt, weshalb er sie unterlassen hat. Soll die schlechte Handlung zugerechnet werden, so kann die Antwort nur lauten: Weil er nicht reflektieren wollte. Daß er nach der Richtigkeit seines praktischen Urteils fragt, setzt voraus, daß er danach fragen will. Eine entsprechende Antwort läßt sich auf die Frage nach der Zurechenbarkeit der vernünftigen Handlung geben: Er erkannte das Richtige, weil er es erkennen wollte. Wenn er es nicht hätte erkennen wollen, hätte er es nicht erkannt. Die Zurechenbarkeit beruht also in beiden Fällen auf der Möglichkeit, die Erkenntnis des Richtigen nicht zu wollen. Diese Möglichkeit kann jedoch nur durch den thomanischen Begriff der Unbestimmtheit des Willens bezüglich des Aktes erklärt werden. Die Entscheidung dafür, nicht nach dem Richtigen zu fragen, beruht nicht auf einer Wahl zwischen Objekten, bei der für jedes Objekt ein vernünftiger Grund, der es wählbar macht, angeführt werden könnte. Daß ich nicht nach dem Richtigen fragen will, kann nicht in der Weise erklärt werden, daß ich vernünftige Gründe dafür habe, die mich bestimmen, nicht nach dem Richtigen zu fragen, sondern nur so, daß ich die Frage nach dem Richtigen nicht will, daß also mein Wille sich ohne vernünftigen Grund der Frage nach dem Richtigen versagt. Das geht daraus hervor, daß die Frage „Weshalb will ich nicht nach dem Richtigen fragen?" sinnlos ist. Wenn ich frage, weshalb ich nicht nach dem Richtigen fragen will, will ich bereits nach dem Richtigen fragen; wenn ich nicht nach dem Richtigen fragen will, kann ich auch diese Frage nicht stellen. Ich kann nicht nach einem vernünftigen Grund dafür fragen, weshalb ich nicht nach vernünftigen Gründen frage. Freiheit im Sinne der Zurechnung hat also ihren letzten Grund darin, daß der menschliche Wille die Frage nach der praktischen Rechtfertigung ohne vernünftigen Grund nicht wollen kann.

Existenzaussage und Existenzvoraussetzung in Existenzsätzen

Von Rainer Carls, S. J.

Im Alltagsleben und in den Wissenschaften spielen Sätze und Fragen der folgenden Art eine große Rolle: „Gibt es einen kürzeren Weg in die Stadt?" „Es existieren einige Dokumente, die das zeigen." „Hat Homer wirklich existiert?" „Es gibt keinen weiteren Planeten." „Es gibt Atome." „Es gibt keine größte Primzahl." Auch in philosophischen und theologischen Diskussionen sind Sätze dieser Art von größter Bedeutung, wie die folgenden Beispiele zeigen: „Gott existiert." „Es gibt ein Naturgesetz." „Es gibt einen freien Willen." „Es gibt Universalien." Dazu kommt noch, daß die philosophische Disziplin der Ontologie aus dem Bemühen entstanden ist, das Vorkommen der Ausdrücke „existiert" und „ist" sowie ihre Bedeutung in diesen sog. *Existenzsätzen* und anderen Sätzen verständlich zu machen. Gleichzeitig entdeckt man aber auch, daß eine eingehendere Behandlung der Existenzsätze in der klassischen logischen Analyse und in vielen erkenntnistheoretischen und ontologischen Untersuchungen weitgehend fehlt. Ein Grund mag darin liegen, daß in diesen Sätzen gerade nicht zwei inhaltliche Begriffsbestimmungen miteinander verbunden zu werden scheinen wie in den übrigen Sätzen und daß sie sich darum nicht in das klassische Aufteilungsschema in allgemeine (generelle), partikuläre und singuläre Sätze einfügen. Sodann deckt eine gründliche Beschäftigung mit ihnen leicht Probleme und Absurditäten auf, die man gern vermieden haben möchte. Trotzdem kann man eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung unseres Denkens und Sprechens wie auch eine Behandlung des Seinsbegriffes nur dann als zufriedenstellend ansehen, wenn auch die Besonderheiten der Existenzsätze dem Verständnis nähergebracht worden sind. Der tiefste Grund für die entstehenden Probleme bei Existenzsätzen und für ihre unzureichende Beachtung in der philosophischen Literatur scheint darin zu liegen, daß man zu wenig zwischen der eigentlichen Existenzaussage und den ihr zugrunde liegenden Existenzvoraussetzungen unterschied. Wir wollen hier, ausgehend von einer Präzisierung dieser beiden Begriffe, näher aufzeigen, welche Konsequenzen für das Verständnis der Existenzsätze entstehen.

Um Einwänden zuvorzukommen, sei hier schon darauf hingewiesen, daß in diesem Artikel nicht alle Aspekte des Problems besprochen oder auch nur erwähnt werden können. Das gilt vor allen Dingen von dem Problem der Mehrdeutigkeit und analogen Beschaffenheit des Ausdrucks „existiert". Auch wird der Unterschied zwischen der „intentionalen" Existenz, etwa der Existenz einer Märchengestalt, und der „realen" Existenz, z. B. der Existenz einer historischen Persönlichkeit, einer Farbe oder auch einer Zahl (?), nur angedeutet, nicht aber näherhin besprochen. Gerade dieser letzterwähnte Unterschied ist so mit falschen Auffassungen belastet, daß seine Erörterung eine eigene Untersuchung erforderlich machen würde. Hier geht es jedoch nur darum, zu zeigen, daß die klassische wie auch die moderne Logik keineswegs ganz frei sind von gewissen Existenzvoraussetzungen, wobei es uninteressant ist, um welche Art von Existenz es sich dabei handelt.

I. Existenzaussage und Existenzvoraussetzung

Bevor wir das Problem der Existenzvoraussetzungen bei Existenzsätzen genauer darstellen können, müssen wir eine Reihe von Begriffen erörtern. Es ist nämlich un-

bedingt notwendig, zwischen der *expliziten Existenzaussage* und der *impliziten Existenzvoraussetzung* bei gewissen Sätzen zu unterscheiden. Ich spreche hier bewußt von „Sätzen", also von sprachlichen Gegebenheiten, und nicht etwa von den durch verschiedene Sätze ausdrückbaren außersprachlichen Aussagen und noch weniger von den durch eine Person als wahr hingestellten Behauptungen bzw. Urteilen. So kann man annehmen, daß den verschiedenen Sätzen „es gibt Pferde" und „Pferde existieren" die gleiche Existenzaussage entspricht. Aber wir wollen hier nicht einmal behaupten, daß es solche idealen Gebilde wie außersprachliche Existenzaussagen gibt. Entscheidend ist nur, daß zwei verschiedene Sätze dasselbe aussagen können.

1. Die Existenzaussage: Die ausdrückliche Aussage, daß irgend etwas oder irgendwer oder irgendwelche Dinge existieren, ist auf jene Art von Sätzen beschränkt, die man *„Existenzsätze"* zu nennen pflegt und zu denen man die folgenden rechnen kann: „Pferde existieren", „es gibt zahme Tiger", „zu jeder Gleichung gibt es eine Lösung", „Drachen existieren", „es gibt eine gerade Primzahl", „Sokrates hat existiert", „Pegasus hat existiert" u. a. Alle diese Sätze lassen eine Verneinung zu, so daß man von *„positiven"* und *„negativen"* Existenzsätzen (= „verneinten Existenzsätzen") sprechen kann. Außerdem läßt sich bei allen diesen Sätzen zwischen der Existenzkomponente wie „existiert", „es gibt" und der inhaltlichen Komponente wie „Pferde", „zahme Tiger", „Drachen", „eine gerade Primzahl", „Sokrates", „Pegasus" unterscheiden.

Vor allem besitzt die Existenzkomponente Besonderheiten, die eine Klärung erforderlich machen. Man muß nämlich unbedingt auf das Tempus eines Existenzsatzes achten, da der Satz „Sokrates existiert" zu Sokrates' Lebzeiten als wahr, heute aber als falsch angesehen werden muß, sofern man ihn nicht in zeitloser Weise versteht, also im Sinne von „zu irgendeiner Zeit existiert Sokrates". Hier sollen nur solche *zeitlosen* Existenzsätze berücksichtigt werden. Ein Vergleich zwischen den Sätzen „es gibt Drachen" und „im Märchen gibt es Drachen", bei denen der erste als falsch und der zweite als wahr anzusehen ist, zeigt außerdem, daß zwischen den sog. *„unqualifizierten"* Existenzsätzen und den *„qualifizierten"* Existenzsätzen ein wichtiger Unterschied besteht. Wir wollen jedoch fast ausschließlich die unqualifizierten Existenzsätze beachten, bei denen man weder explizit noch implizit auf besondere Existenzsphären wie Märchen, Träume, Wünsche, Romane, Bilder u. a. hinweist. Schließlich könnte man aufgrund philosophischer Erwägungen der Existenzkomponente in „es gibt Pferde" und „es gibt Primzahlen" einen je verschiedenen Sinn zuschreiben, da Existenz bei Tieren etwas anderes meint als bei Zahlen. Hier wollen wir von solchen Sinnunterschieden grundsätzlich absehen und die Existenzkomponente überall in gleicher Weise behandeln.

Auch die inhaltliche Komponente der Existenzsätze führt, sofern man sie unter mehr formalen Gesichtspunkten betrachtet, zu zwei Unterscheidungen. Man sollte nämlich beachten, daß die inhaltliche Komponente bisweilen ein Name oder ein singulärer Ausdruck ist wie in „Sokrates existiert", „die größte Primzahl gibt es nicht" und bisweilen ein allgemeiner Ausdruck wie in „Pferde existieren", „es gibt gerade Primzahlen". Ohne diesen Unterschied präziser herauszuarbeiten, sprechen wir hier im ersten Falle von *„singulären"* Existenzsätzen" und im zweiten von *„nichtsingulären* Existenzsätzen" [1]. Die zweite Unterscheidung ist für uns von geringerer Bedeutung: Je nachdem ob die inhaltliche Komponente etwas Konkretes wie Menschen, Tiere, Plätze usw. meint oder etwas Abstraktes wie Zahlen, Eigenschaften u. a. kann man von *„konkreten* Existenzsätzen" bzw. von *„abstrakten* Existenzsätzen" sprechen.

[1] Vgl. *W. V. Quine,* Designation and existence, in: JPH 36 (1939) 701 f.

2. *Die Existenzvoraussetzung:* Um zu erklären, was mit einer „Existenzvoraussetzung" gemeint ist, muß zunächst einmal der Ausdruck „*Voraussetzung*" andeutungsweise erläutert werden [2]. Man kann davon ausgehen, daß ein Satz oftmals das nicht ausdrücklich zur Sprache bringt, was zu seinem richtigen und eindeutigen Verständnis implizit vorausgesetzt werden muß. Will man etwa den Sinn von „dieser Tisch ist groß" erfassen, um die Wahrheit dieses Satzes beurteilen zu können, so muß man sich zunächst einmal Klarheit verschaffen, welche Norm für Größe und Kleinheit in bezug auf das Prädikat „ist groß" implizit vorausgesetzt wird. Diese könnte beispielsweise die Durchschnittsgröße aller Tische sein. Sie könnte aber auch in bezug auf die Größe des Sprechers verstanden werden. Deshalb ist die Wahrheit des Satzes nur relativ zu dieser Norm zu bestimmen. Außerdem setzt das Subjekt „dieser Tisch" voraus, daß es einen Sprecher gibt, der gleichzeitig auf etwas hinweist, und nur in bezug auf diesen Sprecher und seinen Zeigegestus kann die Wahrheit des Satzes beurteilt werden. Beides, die Norm für die Größe des Tisches und die Bindung des Satzes an den Zeigegestus des Sprechers, ist zwar notwendig zum vollen Verständnis des Satzes, es wird aber nicht ausdrücklich im Satz erwähnt.

Wie wenig es sich hierbei um Selbstverständlichkeiten handelt, zeigt die folgende Situation. Angenommen eine Norm für die Beurteilung der Größe von Tischen liegt fest, auch gibt es einen Sprecher, der den Satz „dieser Tisch ist groß" äußert, der aber dabei nicht auf einen Tisch, sondern auf eine Vase oder auf einen laufenden Hasen zeigt. Wie soll man die Wahrheit oder Falschheit dieses Satzes beurteilen? Man kann doch nicht einfach sagen, daß der Satz grammatisch falsch gebildet oder daß er vollständig sinnlos ist. Denn der Sinn jedes Bestandteils und auch des Ganzen ist voll einsichtig. Trotzdem scheint ein merkwürdiger Unsinn vorzuliegen, weil das im Satz ausdrücklich Geäußerte in gewisser Weise mit dem vom Satz implizit Vorausgesetzten in Konflikt gerät. Es handelt sich bei diesen impliziten Voraussetzungen also nicht nur um etwas Zweitrangiges. Auch wenn im Normalfall keine Probleme aufzutreten brauchen, so gibt es doch Grenzfälle, die ein allzu einfaches Verständnis der sprachlich-logischen Satzstrukturen in Frage stellen und eine eingehendere Analyse der Situation erforderlich machen. Hier seien noch ein paar Beispiele erwähnt, die den Umfang des ganzen Problems zeigen. Wie soll man sich zu der Frage stellen: „Ist dein Bruder aus Amerika zurückgekommen?", wenn ich keinen Bruder habe oder wenn mein Bruder nie in Amerika gewesen ist? Was ist zu dem scheinbar logisch wahren Satz zu sagen: „Entweder hat Herr M. aufgehört, seine Frau zu schlagen, oder nicht", falls Herr M. niemals seine Frau geschlagen hat oder nicht verheiratet ist? In allen diesen Fällen ist der Sinn dieser Sätze kein Problem, und doch scheint es keine ganz befriedigende Antwort auf die Frage nach ihrer Wahrheit und Falschheit zu geben.

Einige weitere Beispiele mögen uns noch näher an unsere Frage heranführen. Eine von rationalistischen Gedanken geprägte Logik und Erkenntnistheorie hatte bisweilen angenommen, daß jeder vollständige Satz, in dem jeder Ausdruck seinen Sinn hat und der korrekt gebildet ist, entweder wahr oder falsch sein muß. Freilich gab man zu, daß die Wahrheit und Falschheit von Sätzen bisweilen belanglos sein kann, wie etwa bei grammatischen Beispielssätzen. Aber trotzdem sollten alle *Sätze an sich* entweder wahr oder falsch sein. Diese Auffassung erweist sich sehr schnell als falsch, da der Satz „Unser König ist todkrank" gerade nicht an sich wahr oder falsch ist, sondern nur bezogen auf den, der ihn äußert, und auf die Umstände, unter denen er geäußert wird. Ein Schwede, der diesen Satz in der ersten Septemberwoche 1973 aussprach, als König Gustav VI. Adolf auf dem Sterbebett lag, sagte

---

[2] Ausführlicher ist dieses Thema erörtert worden in: *P. F. Strawson,* On referring, in: Strawson, Logico-linguistic papers (London 1971) 6–17; *derselbe,* Introduction to logical theory (London 1952) 174–176, 213 f.; *W. Sellars,* Presupposing, in: PhRev 63 (1954) 197–206; *P. F. Strawson,* A reply to Mr. Sellars; ebd. 216–231.

die Wahrheit. Einen Monat später, als der neue König Carl XVI. Gustaf sein Amt angetreten hatte, war der gleiche Satz im Munde des gleichen Schweden falsch. Was soll man aber zu eben diesem Satz sagen, wenn er von dem gleichen Schweden während des Interregnums oder sogar von einem Bürger der Schweiz geäußert wird? Der Sinn des Satzes ist voll verständlich, und dennoch weiß man in diesen letzten Fällen nicht, worüber man mit „unser König" spricht und wie man die Wahrheit und Falschheit des Satzes beurteilen muß. Dieses Beispiel zeigt vor allen Dingen auch, daß das Sprechen über etwas und die mögliche Wahrheit und Falschheit eines Satzes ganz eng zusammenhängen. Beides scheint noch keineswegs dadurch garantiert zu sein, daß ein sinnvoller Satz geäußert wird. Vielmehr muß beides von den Umständen her, in denen ein Satz geäußert wird, genauer bestimmt werden. Ein weiteres Beispiel kann diese Tatsache noch genauer beleuchten. Denn wenn ein Schauspieler in einem Theaterstück auf der Bühne den Satz äußert „Unser König ist todkrank", so kann man diesen in bezug auf die Welt des Theaterstückes für wahr oder falsch ansehen, aber nicht einfachhin in bezug auf die wirkliche Welt. Weder die Struktur eines Satzes noch seine Bestandteile sind schon eine Garantie dafür, daß der Satz selbst wahr oder falsch ist und daß er in eindeutiger Weise über etwas spricht. Erst die Beachtung der konkreten Situation des Satzes gibt uns eine Sicherheit in dieser Hinsicht.

Nun will man aber bisweilen einen Satz an sich betrachten, man will ihn auf seine Wahrheit hin untersuchen oder als Prämisse in einem logischen Schluß verwenden. In diesen Fällen ist es notwendig zu wissen, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit der Satz überhaupt als wahr oder falsch angesehen werden kann. Unter diesen Voraussetzungen gibt es auch die sog. *Existenzvoraussetzungen.* Ein sinnvoller Satz wird nämlich nur dann, wenn er *über etwas spricht*, eine wahre oder falsche Aussage machen. Darum muß man unter Einbeziehung aller Umstände eindeutig festzulegen versuchen, worüber er spricht, wenn er überhaupt über etwas spricht. Freilich zeigt das Theaterbeispiel, daß man mit Wahrheit und Falschheit in einem echten Sinne nur dann rechnen darf, wenn das, worüber man spricht, nicht nur innerhalb eines Theaterstücks oder etwas Ähnlichem vorkommt, sondern in der Wirklichkeit *existiert.* Deshalb kann man genauer festlegen: „Die Existenz von A (bzw. A's) ist in einem Satz S vorausgesetzt" soll besagen „S ist wahr oder falsch nur dann, wenn A existiert (bzw. A's existieren)." Dabei soll keineswegs festgelegt sein, wie sich das A (bzw. die A's) zu S verhalten, ob sie beispielsweise durch das Subjekt von S angegeben werden. Für uns ist es notwendig, dieses Verhältnis zunächst grundsätzlich unbestimmt zu lassen. Außerdem ist deutlich, daß es sich um die von S implizit vorausgesetzte, nicht aber um die explizit ausgesagte Existenz handelt. Beides ist verschieden, wie auch der Satz „Drachen existieren" zeigt, wo die Existenz von Drachen zwar ausdrücklich ausgesagt, aber nicht vorausgesetzt wird, da der Satz (wahr oder) falsch ist, obwohl es keine Drachen gibt.

Es muß außerdem noch darauf hingewiesen werden, daß die Art und Weise, wie man die Existenzvoraussetzungen von Sätzen festlegt, Folgen haben muß sowohl für das Verständnis der Sätze selbst wie auch für die logischen Konsequenzen aus ihnen. Sobald man Sätze an sich auf ihre Wahrheitsbedingungen untersuchen will oder als Prämissen in logischen Schlußfolgerungen benutzt, ist es unbedingt erforderlich, dieses Verhältnis zwischen einem Satz und seinen Existenzvoraussetzungen genauer festzulegen. Da die impliziten Existenzvoraussetzungen von Sätzen einen Unsicherheitsfaktor bei der Untersuchung der Sätze z. B. in logischen Zusammenhängen darstellen, wird man sich natürlich bemühen, diese Voraussetzungen so weit als möglich ausdrücklich zu formulieren. Eine Folge davon ist aber zugleich, daß man sich damit von der lebendigen Sprache entfernt und ein ideales logisches System erstellt. Wir wollen das an einer Klasse von Sätzen, nämlich an den Existenzsätzen, genauer aufzeigen.

II. Das Problem der Existenzsätze

In der Alltagssprache verwenden wir sinnvollerweise Existenzsätze der verschiedensten Arten. Dabei haben solche Sätze wie „schwarze Schwäne existieren" und „Sokrates existiert" die gleiche grammatische Subjekt-Prädikat-Struktur wie andere prädikative Sätze, wie etwa „schwarze Schwäne fliegen" und „Sokrates denkt". Ein solcher Vergleich könnte uns leicht dazu veranlassen, in der inhaltlichen Komponente des Existenzsatzes auch das logische Subjekt und in der Existenzkomponente das logische Prädikat zu sehen. Aber schon die Gleichwertigkeit von „schwarze Schwäne existieren" mit „es gibt schwarze Schwäne" muß uns vor einer allzu leichtfertigen Gleichsetzung warnen, da der zweite Satz keineswegs die gewöhnliche Subjekt-Prädikat-Struktur besitzt. Wir wollen hier auf einige Eigenarten der Existenzsätze hinweisen, die erst in neuerer Zeit deutlicher herausgearbeitet werden konnten und die uns in unserer Untersuchung zu den Existenzvoraussetzungen weiterführen können.

1. Erkenntnistheoretischer Charakter der Existenzsätze: Schon die klassische Philosophie hatte sich um ein Verständnis des erkenntnistheoretischen Charakters der Existenzsätze bemüht. Das gleiche Problem ist später von Kant aufgegriffen worden, und seine Untersuchungen haben ihn schließlich zu der Folgerung geführt, daß die „Existenz" kein *reales Prädikat* sein kann [3]. Unter einem „realen Prädikat" versteht Kant einen „Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne", oder auch ein „Prädikat, welches über den Begriff des Subjektes hinzukommt und ihn vergrößert". Im Zusammenhang mit dieser Definition hat man darauf hingewiesen, daß Kant bisweilen den Unterschied vernachlässigt, der besteht zwischen demjenigen, worüber gesprochen wird, und dem Begriff, vermittels dessen über etwas gesprochen wird. So sprechen die Sätze „die Frau des Sokrates ist weiblich" und „die Frau des Sokrates ist bösartig" beide über dasselbe, nämlich über Xanthippe, und beide erfassen Xanthippe durch den gleichen Begriff, den der Frau des Sokrates. Aber während in bezug auf diesen Begriff „bösartig" eine Bestimmung ausdrückt, die hinzukommt und den Begriff vergrößert, so ist das bei „weiblich" nicht der Fall, da dies schon in „Frau" mitgesagt ist. In bezug auf die Xanthippe selbst kommt jedoch weder durch „bösartig" noch durch „weiblich" etwas Neues hinzu, da man nur von der bösartigen, weiblichen Xanthippe sagen kann, sie sei bösartig und weiblich. Nur hinsichtlich der Subjektbegriffe ist also die Definition der realen Prädikate relevant, nicht aber in bezug auf das durch den Begriff Gemeinte [4].

Bedeutsam ist hier vor allem Kants erkenntnistheoretische Untersuchung der Existenzsätze, bei der er seine Aufteilung in *analytisch* und *synthetisch* voraussetzt. Wäre ein Existenzsatz analytisch, dann müßte er nach dem einen Verständnis der analytischen Sätze im Begriff seines Subjektes schon Existenz mitbesagen, die dann außerdem noch im Prädikat ausgesprochen wird. Man käme in diesem Fall nur zu der tautologischen und damit stets wahren Aussage, daß existierende So-und-sos existieren. Identifiziert man jedoch nach der zweiten bei Kant erwähnten Auffassung den Gedanken eines So-und-so mit dem So-und-so selbst, so kann der Existenzsatz nichts anderes meinen, als daß das (in mir als Gedanke existierende) So-und-so (in mir) existiert. In beiden Fällen wäre es nicht möglich, einen negativen Existenzsatz wie „So-und-sos gibt es nicht" zu bilden, ohne unmittelbar einen Widerspruch zu begehen. Da jedoch solche negativen Sätze als wahre oder falsche Sätze gebildet werden können, darf ein gewöhnlicher Existenzsatz nicht als ein analytischer Satz angesehen werden. An dieser Auffassung ist soviel richtig, daß

---

[3] *I. Kant,* Kritik der Reinen Vernunft (Riga 1787) (B), 625–629.

[4] Vgl. *J. Shaffer,* Existence, predication, and the ontological argument, in: Mind n. s. 71 (1962) 309–311.

Existenzsätze meist nicht in trivialer Weise als wahr aufzuzeigen sind und daß sowohl positive wie negative Existenzsätze wahr oder falsch sein können. Bedeutsam ist auch, daß sich die Wahrheit dieser Sätze oft nicht aus einer logischen Analyse des Subjektbegriffs, sondern aufgrund empirischer Untersuchungen feststellen läßt.

Wenn jedoch ein Existenzsatz nicht analytisch ist, dann müßte er nach Kant synthetisch sein, d. h., das Prädikat der Existenz muß zu seinem Subjektbegriff etwas hinzufügen, was in keiner Weise im Subjekt mitgedacht war. Deshalb dürfte man in den Begriff des Subjekts nicht schon irgendwie den Begriff der Existenz mit hineinbringen, man müßte ihn also nur seiner Möglichkeit nach denken. Aber Kant hat auch gegen dieses Verständnis einen Einwand:

„Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze ‚Dieses Ding *ist*', nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffs existiere." [5]

Anknüpfend an das, was oben schon bezüglich der „realen Prädikate" gesagt wurde, kann man hier gegen Kant einwenden, daß man mit dem gleichen Argument zeigen kann, daß überhaupt keine synthetischen Urteile möglich sind. Denn wenn ich ein Ding wie die Frau des Sokrates durch wie viele Prädikate auch immer denke, so kommt dadurch, daß ich hinzusetze „die Frau des Sokrates *ist bösartig*", zu der Xanthippe selbst nichts hinzu. Wohl aber kann etwas zu dem Begriff der Frau des Sokrates hinzukommen. Deshalb existiert dasselbe und nicht etwa mehr, als was ich im Begriffe gedacht hatte, und man kann sehr gut sagen, daß gerade der Gegenstand des Begriffes existiert, aber daß er im Satz nicht nur durch den ursprünglichen Subjektbegriff, sondern auch durch den erweiterten Begriff gedacht wird. Das synthetische Urteil soll ja den Begriff des Subjekts, nicht aber das durch den Begriff Gedachte erweitern. Nur das erste ist überhaupt möglich, nicht aber das zweite; denn sonst würde wirklich nicht der Gegenstand des Subjektbegriffes existieren, sondern ein anderer. Deshalb verändert man auch nicht das als Mögliches Gedachte, wenn man den Begriff des möglichen Dings durch das Prädikat „existiert" erweitert, denn das als Mögliche Gedachte kann ja sehr gut selbst ein Existierendes sein und wird keineswegs als etwas bloß Mögliches oder als unverwirklichtes Possibile gedacht. In diesem unklaren Zustand hat Kant das Problem der Existenzsätze der Nachwelt hinterlassen, und es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn spätere Philosophen ihre eigenen Ansichten schon bei Kant wieder zu finden glaubten [6]. Zwei Gedanken Kants sind jedoch von Bedeutung für uns: einmal daß die Existenzsätze gewöhnlich nicht analytischer Natur und deshalb nicht notwendig wahr oder falsch sind, und sodann daß „existiert" ein Prädikatausdruck von besonderen Beschaffenheiten ist. Wir müssen darauf noch näher bei der folgenden Analyse der Existenzsätze zu sprechen kommen.

2. *Besonderheit der nichtsingulären Existenzsätze: Die* bisher erwähnten nichtsingulären Existenzsätze wie „Pferde existieren", „Tiger existieren", „Primzahlen existieren" haben an sich schon einen merkwürdigen sprachlichen Klang. Sie unterscheiden sich außerdem trotz ihrer korrekten grammatischen Form in auffälliger Weise von den entsprechenden prädikativen Sätzen wie „Tiger brüllen", „Primzahlen sind nicht teilbar" u. a. Denn diese letzteren kann man in sehr verschiedener Weise verstehen und sie werden erst durch die Hinzufügung von Ausdrücken wie „alle", „die meisten", „viele", „einige", „wenigstens ein" u. a. vereindeutigt. Rein

[5] *I. Kant*, ebd. 628.

[6] Vgl. dazu *G. Ryle*, Systematically misleading expressions, in: Logic and language (first ser.), ed. with an introd. by A. Flew (Oxford 1952) 15; *W. Kneale*, Is existence a predicate?, in: Proc. Arist. Soc., Suppl. vol. 15 (1936) 154–158; *W. Carl*, Existenz und Prädikation (München 1974) 24, 172–174.

sprachlich ist das auch bei den Existenzsätzen möglich. Aber während „viele Tiger existieren", „einige Tiger existieren", „wenigstens ein Tiger existiert" noch einen einigermaßen verständlichen Sinn ergeben, ist nur noch schwer zu begreifen, was man mit „alle Tiger existieren" und „die meisten Tiger existieren" sagen will. Das wird noch deutlicher, wenn man das gleiche Verfahren auf den Satz „es gibt Tiger" anwendet. Was bedeuten hier eigentlich die Sätze „es gibt alle Tiger", „es gibt die meisten Tiger"?[7] Der merkwürdige Charakter der nichtsingulären Existenzsätze wird ganz besonders deutlich, wenn man außerdem noch Negationen verwendet. Was heißt es eigentlich, wenn man sagt „nicht alle Tiger existieren", „alle Drachen gibt es nicht", „die meisten Drachen existieren nicht"? Zeigen nicht schon diese Beispiele, daß bei den Existenzsätzen etwas ganz Besonderes vorliegt?

Eine genauere Analyse zeigt sehr bald den Grund für das Fehlverhalten eines *generellen positiven Existenzsatzes* wie „alle Tiger existieren", sofern man ihn im Sinne der älteren Logik *kategorisch* versteht. In diesem Falle soll sich bei einem generellen Satz wie „alle Tiger brüllen" das Subjekt auf alle in dieser Welt existierenden Tiger beziehen, da nur von solchen gilt, daß sie brüllen, d. h. vernehm- und registrierbare Brülltöne ausstoßen. Versteht man jedoch „alle Tiger existieren" in eben-dieser Weise, so wird man von den in dieser Welt existierenden Tigern überflüssigerweise noch einmal aussagen, daß sie existieren. Noch erstaunlicher ist das Ergebnis, wenn man einen *generellen negativen Existenzsatz* wie „alle Drachen existieren nicht" in *kategorischer* Weise versteht. Dieser muß sich nämlich auf alle in dieser Welt existierenden Drachen beziehen und ihnen gleichzeitig die Existenz absprechen. Hier zeigt schon die Umformulierung in den gleichwertigen Satz „kein Drache existiert", wie problematisch die kategorische Deutung ist, da man nicht gut von keinem Drachen reden kann, dem man außerdem noch die Existenz zuspricht. Bei einem kategorischen Verständnis stellt sich sofort heraus, daß die positiven generellen Existenzsätze tautologisch und die negativen kontradiktorisch sind. Gleichzeitig entgeht es einem nicht, daß es sich in diesen Fällen nicht um Tautologien und Kontradiktionen der gewöhnlichen Art handelt[8]. Aber mit diesem Ergebnis steht unmittelbar im Widerspruch, daß nichtsinguläre Existenzsätze wie „es gibt Tiger", „es gibt keine Drachen" keineswegs tautologischen oder kontradiktorischen Charakter haben, daß man vielmehr durch eine empirische Untersuchung ihre Wahrheit oder Falschheit feststellen muß.

Nachdem sich herausgestellt hat, daß nichtsinguläre Existenzsätze wie „Tiger existieren" und „Drachen gibt es nicht" nicht als kategorisch zu interpretierende generelle Sätze verstanden werden dürfen, bleibt uns die Möglichkeit, sie als partikuläre Sätze im Sinne von „einige Tiger existieren", „einige Drachen gibt es nicht" aufzufassen. Für diese Lösung spricht vor allem, daß für die Wahrheit des Satzes „Tiger existieren" vorausgesetzt werden muß, daß es wenigstens einen oder einige Tiger gibt. Man scheint also zur Beschreibung der Wahrheitsbedingungen der nichtsingulären Existenzsätze einen partikulären Existenzsatz wie „einige Tiger existieren" voraussetzen zu müssen. Deshalb liegt dieser sogar als eine adäquate Verdeutlichung des nichtsingulären Existenzsatzes „Tiger existieren" nahe[9]. Gleichzeitig läßt sich jedoch zeigen, daß diese Auffassung zu einem Paradox führt, das schon im Alter-

---

[7] *G. E. Moore*, Is existence a predicate?, in: Proc. Arist. Soc., Suppl. Vol. 15 (1936) 177–180; *P. F. Strawson*, Is existence never a predicate?, in: Critica (Mexico) 1 (1967) 8–12; *W. Carl*, ebd. 25–29.

[8] *C. D. Broad*, Religion, philosophy, and psychical research (London 1953) 182; *D. F. Pears*, Is existence a predicate?, in: Philosophical logic, ed. by P. F. Strawson (Oxford 1963) 101.

[9] *G. E. Moore*, ebd. 178; *G. Nakhnikian* and *W. C. Salmon*, „Exists" as a predicate, in: PhRev 66 (1957) 536 f.

tum bekannt und auch in neuerer Zeit immer wieder besprochen worden ist[10]. Vorausgesetzt ist dabei freilich immer, daß die nichtsingulären Existenzsätze im kategorischen Sinne verstanden werden.

Bei der kategorischen Interpretation eines partikulären Satzes wie „einige Tiger brüllen" geht man davon aus, daß er über existierende Tiger spricht und von einigen unter diesen aussagt, daß sie brüllen. Verstünde man den Existenzsatz „Tiger existieren" in ebendieser Weise, dann würde er von einigen der existierenden Tiger in tautologischer Weise nur noch einmal sagen, daß sie existieren. Das Prädikat fügt hier wirklich nichts zum Subjekt hinzu. Sobald man jedoch die Negation mitberücksichtigt, verschärft sich das Problem. Neben dem ganz vernünftigen Satz „einige Tiger brüllen und einige nicht" wirkt der entsprechende Existenzsatz „einige Tiger existieren und einige nicht" wie Unsinn. Freilich macht man es sich wohl zu leicht, wenn man den Satz „einige Tiger existieren nicht" verglichen mit „einige Tiger brüllen nicht" sofort als sinnlos erklärt[11]. Entscheidend ist vielmehr, daß ein solcher Satz nach der kategorischen Interpretation sich einerseits auf existierende Tiger bezieht und anderseits einigen dieser existierenden Tiger die Existenz abspricht. Das ist eine ganz offenbare Kontradiktion, freilich eine Kontradiktion besonderer Art, da hier nicht der begriffliche Inhalt des Subjektausdruckes mit dem des Prädikatausdruckes in Konflikt gerät, sondern die implizite Existenzvoraussetzung des Subjekts mit der expliziten Existenzaussage des Prädikats. Dasjenige, was beim Gebrauch des partikulären Subjekts vorausgesetzt werden muß, wird ihm im Prädikat abgesprochen. Gerade dies vermittelt den Eindruck der Sinnlosigkeit. Der Satz „einige Tiger brüllen und einige nicht" scheint den Bereich der existierenden Tiger aufzuteilen in solche, die brüllen, und solche, die es nicht tun. Welchen Bereich aber soll nun der Satz „einige Tiger existieren und einige nicht" aufteilen, wenn er wirklich einem gewöhnlichen partikulären Satz entsprechend verstanden werden soll? Muß nicht der erste (positive) Teil des Satzes unmittelbar als eine Tautologie und der zweite (negative) Teil als eine Kontradiktion (besonderer Art) angesehen werden? Existenzvoraussetzung stößt hier mit Existenzaussage zusammen und ergibt in dem einen Falle eine Selbstverständlichkeit, in dem anderen aber einen Widerspruch von merkwürdiger Beschaffenheit.

Ganz abgesehen davon, ob man die nichtsingulären Existenzsätze im Sinne der klassischen Logik als generelle oder partikuläre Sätze versteht, solange man sie in kategorischer Weise interpretiert, ergibt sich ein Paradox. Entscheidend ist nämlich, daß man annimmt, der Subjektausdruck eines negativen Existenzsatzes wie „Drachen existieren nicht" spreche wirklich von Drachen, und zwar von solchen, die existieren. Da man diesen Drachen im Satz ausdrücklich die Existenz abspricht, gibt es also nichts, worüber dieser Satz sprechen kann. Ein solcher negativer Existenzsatz kann unter keinen Umständen wahr sein, da er immer dem die Existenz abspricht, dessen Existenz er implizit im Subjekt voraussetzen muß. Gleichzeitig läßt sich aber durch eine empirische Untersuchung der Welt die Wahrheit des Satzes „es gibt keine Drachen" feststellen. Aufgrund der Analyse erweist sich ein negativer Existenzsatz als niemals wahr, und aufgrund einer empirischen Untersuchung läßt er sich doch als wahr aufzeigen. Dieses Paradox zeigt, daß an unserer kategorischen Interpretation, die ja der Analyse der nichtsingulären Existenzsätze zugrunde lag, etwas falsch sein muß.

3. *Das Paradox bei singulären Existenzsätzen:* Bei den nichtsingulären Existenzsätzen scheint sich eine Auflösung der Schwierigkeiten dadurch anzubieten, daß

---

[10] *C. D. Broad,* ebd. 182 f.; *A. J. Ayer,* Language, truth, and logic (London 1946²) 43; *P. T. Geach,* On what there is, in: Proc. Arist. Soc., Suppl. Vol. 25 (1951) 125; *D. F. Pears,* ebd. 101; *R. L. Cartwright,* Negative existentials, in: Philosophy and ordinary language, ed. by C. E. Caton (Urbana 1963) 55 f.; *W. Carl,* ebd. 29–31.

[11] Vgl. dazu *G. E. Moore,* ebd. 179 f.; *W. Carl,* ebd. 25–27.

man von einem anderen als dem kategorischen Verständnis dieser Sätze ausgeht. Nun ergibt sich aber bei den singulären Existenzsätzen ein ganz entsprechendes Paradox, und gleichzeitig verschärft sich das Problem, da ja die kategorische Deutung der singulären Sätze besonders naheliegend ist. Niemand scheint ernstlich bezweifeln zu wollen, daß in dem singulären Satz „Sokrates ist ein Philosoph" das grammatische Subjekt über den existierenden Sokrates spricht und von diesem ausgesagt wird, daß er ein Philosoph ist. Freilich wird man unmittelbar zur Vorsicht gemahnt, wenn man die Sätze „der König der Schweiz ist todkrank" und „die größte Primzahl ist größer als 100" betrachtet. Sprechen diese Sätze wirklich von einem existierenden König der Schweiz und von der größten Primzahl, die es ja nicht gibt?

Geht man zu den singulären Existenzsätzen über, so tritt das Problem in aller Schärfe hervor. Bei dem *positiven* singulären Existenzsatz „Sokrates existiert" muß man doch nach der kategorischen Interpretation von dem als existierend vorausgesetzten Sokrates sprechen, dem man dann noch ausdrücklich die Existenz zuspricht. Auch der positive singuläre Existenzsatz muß also danach grundsätzlich als Tautologie (besonderer Art) und deshalb als stets wahr betrachtet werden. Das hat aber zur Folge, daß auch der Satz „der König der Schweiz existiert" tautologisch und wahr sein muß. Ja, man kann auf diese Weise sogar einen etwas verkürzten ontologischen Gottesbeweis erstellen, da man im Satz „Gott existiert" über den schon als existierend vorausgesetzten Gott spricht, dem man dann außerdem noch die Existenz ausdrücklich zuschreibt. Ganz ähnlich ließe sich natürlich auch die Existenz des Teufels, des Pegasus und der größten Primzahl beweisen. Das Problem wird noch deutlicher bei einem *negativen* singulären Existenzsatz wie „der König der Schweiz existiert nicht". Denn nach der kategorischen Interpretation müßte dieser Satz über den existierenden König der Schweiz sprechen und ihm gleichzeitig die Existenz absprechen. Das wäre aber eine Kontradiktion (besonderer Art), und der betreffende Satz sowie jeder andere negative singuläre Existenzsatz müßten als falsch angesehen werden. Im Widerspruch mit diesen Ergebnissen der Analyse läßt sich aber durch eine einfache empirische Untersuchung feststellen, daß der Satz „der König der Schweiz existiert nicht" wahr ist[12]. Hier liegt ein ganz klares Paradox vor, welches auch bei den singulären Existenzsätzen die kategorische Deutung in Frage stellt.

Der Versuch, alle singulären Existenzsätze ganz einfach für *sinnlos* zu erklären, ist wohl ein zu starkes Heilmittel, da auf diese Weise eine große Anzahl von Sätzen der Alltagssprache eliminiert werden, die man allgemein für sinnvoll ansieht. Aber auch die mildere Auffassung, die einen singulären Existenzsatz nur dann für sinnvoll betrachten will, wenn das in seinem Subjekt Gemeinte wirklich existiert, erweist sich als zu hart. Danach wären zwar „Sokrates existiert" und „Sokrates existiert nicht" als sinnvolle wahre bzw. falsche Sätze zu betrachten, während „der König der Schweiz existiert" und „der König der Schweiz existiert nicht" als sinnlose satzähnliche Gebilde anzusehen wären, die weder wahr noch falsch sein können. Gegen diese Auffassung läßt sich nämlich geltend machen, daß wir solche Sätze sinnvollerweise in der Sprache verwenden. Schwerer wiegt jedoch, daß es dann keine wahren negativen singulären Existenzsätze mehr geben kann, da das in ihrem Subjekt Gemeinte ja nicht existieren darf und die betreffenden Sätze folglich sinnlos sein müssen. Außerdem wäre jede reductio ad absurdum unmöglich, die von der ausdrücklichen Annahme der Existenz von etwas Bestimmten ausgeht und aufzeigt, daß es so etwas nicht geben kann. In diesem Falle wäre nämlich schon der positive Existenzsatz am Anfang des Beweises sinnlos, da ja das nicht existiert, dessen Exi-

[12] Vgl. *D. F. Pears*, ebd. 98; *W. Carl*, ebd. 30.

stenz einfachhin angenommen wird. Singuläre Existenzsätze mit Subjekten, die Nichtexistierendes bezeichnen, einfachhin für sinnlos zu erklären, ist keine Lösung des Paradoxes [13].

III. Lösungsversuche für das Paradox der Existenzsätze

Um das eben erörterte Paradox bei den Existenzsätzen zu beseitigen, hat es in der Philosophiegeschichte die verschiedensten Lösungsversuche gegeben [14]. Für eine systematische Darstellung lohnt es sich, die einzelnen Beweisschritte ausdrücklich zu formulieren, die zu der paradoxalen Folgerung führen, daß alle negativen Existenzsätze falsch sind. Das Resultat ergibt sich aus den folgenden drei Prämissen:

P 1 Ein negativer Existenzsatz von der Gestalt „A existiert nicht" (bzw. „A's existieren nicht", wenn er nichtsingulär ist) spricht über A (bzw. über A's).

P 2 Wenn ein Satz über A (bzw. über A's) spricht, dann muß A (bzw. dann müssen A's) existieren.

P 3 Wenn A existiert (bzw. A's existieren), dann ist der negative Existenzsatz „A existiert nicht" (bzw. „A's existieren nicht") falsch.

Da man die dritte Prämisse kaum in Frage stellen wird, muß man eine oder beide der ersten Prämissen bestreiten. Bei diesen spricht die zweite offenbar von den Existenzvoraussetzungen eines kategorisch verstandenen Satzes, während die erste das kategorische Verständnis eines Existenzsatzes festlegt. Die Beseitigung der ersten Prämisse hat also zur Folge, daß ein Existenzsatz von allen anderen kategorisch verstandenen Sätzen (wenn eine solche Interpretation überhaupt richtig ist) unterschieden werden muß.

1. *Existenzsätze mit modifizierten Existenzvoraussetzungen:* Bestreitet man die zweite Prämisse (P 2), so wird man zwar annehmen, daß Sätze wie „Drachen existieren nicht" und „Hamlet gibt es nicht" über Drachen und über Hamlet sprechen, daß aber deswegen weder Drachen noch Hamlet zu existieren brauchen. Gleichzeitig scheinen aber Drachen und Hamlet doch auch irgendwie sein zu müssen. Denn wie könnte man sonst über sie sprechen und in den Sätzen etwas Wahres über die Welt aussagen wollen. Eine Lösung kann man darin sehen, daß man für die Existenzvoraussetzungen und für die Existenzaussage einen je verschiedenen Sinn des Ausdruckes „existiert" annimmt. Wären nämlich in den obigen Sätzen nur *mögliche oder gedachte* Drachen oder ein nur *möglicher oder gedachter* Hamlet gemeint, denen im Prädikat die *reale Existenz* abgesprochen wird, dann wäre nur die mögliche oder gedachte, nicht aber die reale Existenz der Dinge vorausgesetzt, die durch die Subjekte angegeben werden [15]. Freilich unterscheiden sich dann die Existenzsätze wesentlich von gewöhnlichen Sätzen wie „Tiger brüllen" und „Tiger zwitschern nicht", da man in diesen Sätzen nach der kategorischen Interpretation offenbar nicht von möglichen oder gedachten Tigern sprechen will, sondern von realen. Denn nur solche geben Töne einer gewissen Art von sich, und außerdem ist nur bei diesem Verständnis die Wahrheit der Sätze zu beurteilen, da mögliche und gedachte Tiger sehr gut zwitschern könnten. Im Gegensatz zu den übrigen kategorisch verstandenen Sätzen müßten sich die Existenzsätze, und offensichtlich nur diese, auf

---

[13] Vgl. dazu *P. F. Strawson,* On referring, in: Strawson, Logico-linguistic papers (London 1971) 1–6; *derselbe,* Introduction to logical theory (London 1952) 190–192.

[14] Eine Systematisierung der Lösungswege findet sich bei *R. L. Cartwright,* ebd. 56–59; *W. Carl,* ebd. 30–35, 65–69.

[15] Das ist bspw. Russells frühester Standpunkt, in: B. Russell, The principles of mathematics (Cambridge 1903) 43 f., 49, 449 f.; vgl die Kritik dazu in: *W. V. Quine,* On what there is, in: Quine, From a logical point of view (1953) 1–5; *derselbe,* Methods of logic (New York 1950) 197–202.

mögliche und gedachte Dinge beziehen. Folglich muß man zum Verständnis der Existenzsätze eine Art Idealwelt oder eine Sphäre unverwirklichter Possibilien annehmen, in der zwitschernde Tiger, Hamlets, Drachen, Schweizer Könige und eine Unmenge möglicher oder gedachter Seiender vorkommen. Die Unzulässigkeit dieses Lösungswegs zeigt sich sehr deutlich in den Beispielsätzen „Primzahlen zwischen 113 und 127 existieren nicht" und „die größte Primzahl existiert nicht". Da nämlich aus den mathematischen Begriffen notwendig folgt, welche Primzahlen es gibt und welche nicht, ist der Ausweg über die nur möglichen Primzahlen abgeschnitten. Worüber sprechen dann aber die beiden Sätze, da es ja keine Primzahlen zwischen 113 und 127 und keine größte Primzahl gibt? Sagt man hier, daß es sich nur um gedachte Primzahlen handelt, dann muß man zugeben, daß man auch Unmögliches denken kann und daß es dann als Gedachtes in irgendeiner Weise doch ist. Man kann die beiden Sätze auch nicht einfachhin für sinnlos erklären, da es sich bei ihnen um Theoreme der Mathematik handelt. Alle diese Ausflüchte zeigen nur, daß man eine Lösung des Paradox nicht darin sehen kann, daß man die zweite Voraussetzung (P 2) bestreitet, daß man also die kategorische Deutung beibehält und die damit verbundenen Existenzvoraussetzungen beseitigt.

2. *Modifizierung der Existenzaussage:* Bestreitet man anstatt von P 2 die erste Prämisse, die zum Paradox der negativen Existenzsätze führt, so muß man das kategorische Verständnis bei diesen Sätzen modifizieren. Will man es jedoch nicht ganz aufgeben, so kann man davon ausgehen, daß ein Existenzsatz zwar über etwas spricht, aber nicht über das, was sein sprachliches Subjekt zu bezeichnen scheint. Man ist in diesem Falle gezwungen, zwischen sprachlicher und logischer Struktur der Existenzsätze zu unterscheiden. Man pflegt diesen Lösungsweg oft mit Kants Behauptung, daß die Existenz kein reales Prädikat ist, in Verbindung zu bringen. Man will aber über Kant insofern hinausgehen, als man auch das sprachliche Subjekt des Existenzsatzes nicht sein logisches Subjekt sein läßt. Dieser Lösungsweg hat die neuere logische Analyse eine längere Zeit hindurch weitgehend geprägt [16]. Man glaubte auf diese Weise sogar alle ontologischen Probleme grundsätzlich beseitigen zu können. Da in diesen die Existenzsätze meist wie gewöhnliche Subjekt-Prädikat-Sätze behandelt werden, meinte man, daß eine richtige Analyse dieser Sätze den meisten klassischen Problemen der Ontologie jede Diskussionsgrundlage entziehen würde.

Dieser Lösungsweg findet sich schon sehr klar bei Frege ausgesprochen [17]. Ein Satz wie „rechtwinklige, geradlinige, gleichseitige Dreiecke gibt es nicht" soll nach Frege nicht über bestimmte Dreiecke sprechen, sondern nur über den Begriff des rechtwinkligen, geradlinigen, gleichseitigen Dreiecks, und von diesem sagen, daß nichts unter ihn fällt. Das gleiche Thema findet sich in vielen Varianten in der logischen und sprachanalytischen Literatur. Der Satz „Drachen gibt es nicht" kann verstanden werden beispielsweise im Sinne von „unter den Begriff des Drachen fällt nichts" oder „die Eigenschaft des Drachenseins ist nicht verwirklicht" oder „der Umfang des Begriffs Drache ist leer". Alle diese Varianten behalten das kategorische Verständnis bei, lassen aber den Existenzsatz über *Begriffe, Eigenschaften, Umfänge* u. a. sprechen, nicht aber über das, worauf sich das sprachliche Subjekt zu beziehen scheint. Außerdem erhalten die Ausdrücke „existiert", „es gibt",

[16] Zu diesem Lösungsweg vgl. *A. J. Ayer,* Language, truth, and logic (London 1946²) 43 f.; *C. D. Broad,* Religion, philosophy, and psychical research (London 1953) 183; *W. Kneale,* Is existence a predicate?, in: Proc. Arist. Soc., Suppl. Vol. 15 (1936) 161 f.; *G. Ryle,* Systematically misleading expressions, in: Logic and language (first ser.) ed. with an introd. by A. Flew (Oxford 1952) 15–20.

[17] Vgl. *G. Frege,* Die Grundlagen der Arithmetik (Breslau 1884) 64–67; *derselbe,* Über Begriff und Gegenstand, in: Vierteljahrsschr. f. wissensch. Phil. 16 (1892) 199–201 (Kleine Schriften, 172–174); *derselbe,* Über die Grundlagen der Geometrie II, in: Jahresber. d. Dtschen Math.-Vereinigung 12 (1903) 371–374 (Kleine Schr., 269–271).

„es gibt nicht" bei diesem Verständnis einen besonderen Sinn. Man kann gegen diese Auffassung einwenden, daß dadurch eine ungeheure Kluft zwischen den gewöhnlichen kategorisch verstandenen Sätzen und den Existenzsätzen aufgerissen wird. Denn nur die ersteren sprechen über das vom Subjekt Angezeigte, nicht aber die letzteren. Soll man wirklich annehmen, daß „Pferde existieren" und „es gibt Sokrates" nicht über Pferde oder über Sokrates, sondern nur über einen Begriff, eine Eigenschaft oder einen Begriffsumfang sprechen? Wenn ja, dann muß man natürlich die Existenz eines solchen Begriffs, eines Umfangs oder einer Eigenschaft voraussetzen, da nach unserer zweiten Prämisse (P 2) dasjenige existieren muß, worüber ich spreche. Damit ein Satz wie „Drachen existieren" wahr oder falsch sein kann, muß man daher voraussetzen, daß es einen Begriff des Drachen, die Eigenschaft des Drachenseins oder eine ähnliche abstrakte Entität gibt. Wie aber muß ich dann den Existenzsatz „der Begriff des Drachen existiert" oder „das Drachensein existiert" verstehen? Das Problem scheint sich nur von den konkreten Existenzsätzen auf die abstrakten zu verschieben.

Frege selbst meinte wohl, diesen Konsequenzen durch einen zusätzlichen Gedanken entgehen zu können. Nach ihm wird zwar in den beiden Sätzen „Pferde existieren" und „der Begriff des Pferdes ist erfüllt" der gleiche Gedanke ausgedrückt. Trotzdem dürfen beide Sätze nicht einfachhin als gleichwertig betrachtet werden. Denn im ersten, der auch im Sinne von „es gibt etwas, das ein Pferd ist", verstanden werden kann, behält der Ausdruck „Pferd" seine prädikative Rolle. Im zweiten geht er jedoch als ein Bruchstück in den namenartigen Ausdruck „der Begriff des Pferdes" ein. Nur dieser zweite Satz spricht über das durch „der Begriff des Pferdes" Angezeigte wie über einen Gegenstand und setzt darum die Existenz dieses abstrakten Gegenstandes voraus. Von dem Satz „es gibt etwas, das ein Pferd ist", gilt zwar, daß er über den Begriff des Pferdes spricht, aber in einer abgeleiteten Weise des Sprechens-über, bei der „ist ein Pferd" prädikativ bleibt und nicht zum Subjekt des Satzes wird. Deshalb darf auch der Ausdruck „es gibt etwas, das ..." nur im analogen Sinne als Prädikat betrachtet werden, und ebenfalls darf man die Ausdrücke „es gibt" und „existiert" unter keinen Umständen den gewöhnlichen inhaltlichen Prädikaten gleichstellen, sondern man muß sie als Prädikate von Prädikaten, als *Prädikate zweiter Stufe* behandeln. Daraus folgt für Frege unmittelbar, daß „existiert" niemals von einem Einzelding, niemals von einem Gegenstand ausgesagt werden kann und daß ein singulärer Existenzsatz wie „Sokrates existiert" nicht wahr oder falsch ist, sondern grammatisch unmöglich und deshalb sinnlos. Freilich spricht eine so radikale Ausschaltung aller singulären Sätze gegen Freges Lösungsweg. Auch hier hat Frege schon auf einen möglichen Ausweg hingewiesen. Wenn ich „Julius Cäsar" nicht als Gegenstandsnamen, sondern als (singuläres) Begriffswort an prädikativer Stelle verstehe, dann wäre ein Existenzsatz wie „es gibt etwas, das ein Mann mit Namen ‚Julius Cäsar' ist", sinnvoll. Auf diese Weise wären auch die singulären Sätze diesem Lösungsweg einzuordnen. Ein Problem ergibt sich eigentlich nur, wenn man nach dem ontologischen Status der Begriffe erster Stufe fragt, über die „existiert" als Prädikat zweiter Stufe etwas aussagen soll. Muß nicht ihre Existenz vorausgesetzt werden, und was ist das dann für eine Art Existenz?

Freges Gedanken sind von Russell und anderen weiterentwickelt worden, und zwar in zwei Richtungen: einmal hat sich das Interesse mehr und mehr von den Fregeschen Begriffen auf die rein sprachlichen Prädikate verlagert und gleichzeitig hat man die Prädikate zweiter Stufe auf andere Weise verstanden[18]. So sollen

[18] Vgl. dazu *B. Russell*, On denoting, in: Russell, Logic and knowledge (London 1956) 41–56; *derselbe*, The philosophy of logical atomism, ebd. 228–234, 241–254; *G. E. Moore*, Is existence a predicate?, in: Proc. Arist. Soc., Suppl. Vol. 15 (1936) 184 f.; *W. Carl*, ebd. 36–64.

nach Russell die Sätze „es gibt etwas, das ein Pferd ist", „es gibt nichts, das ein Drache ist", über sogenannte *propositional functions* von der Gestalt „x ist ein Pferd", „x ist ein Drache" sprechen und von ihnen aussagen, daß sie nicht immer falsch bzw. daß sie immer falsch sind. Russell hatte, wie auch Frege vor ihm, sehr gut erkannt, daß die Ausdrücke „es gibt etwas, das . . .", „es gibt nichts, das . . ." ganz eng mit den quantifizierenden Ausdrücken „für irgend etwas gilt, daß es . . .", „für nichts gilt, daß es . . ." wie auch mit „für alles gilt, daß es . . ." zusammenhängen. Als er diese Ausdrücke mit „. . . ist manchmal wahr", „. . . ist niemals wahr", „. . . ist immer wahr" übersetzte und sie wie Prädikate auf die propositional functions bezog, wollte er wohl den prädikativen Charakter dieser Ausdrücke betonen. Freilich ist bei ihm nicht ganz klar, worüber die betreffenden Sätze eigentlich sprechen, da er die propositional functions bald im sprachlichen Sinne als Prädikatausdrücke und bald als etwas Außersprachliches verstand. Erst später hat man hier Klarheit geschaffen und spricht in bezug auf Ausdrücke der folgenden Gestalt „x ist ein Pferd", „y ist ein Drache" von *offenen Sätzen* oder *Satzformen*. Auch hat man später immer mehr den Hinweis auf „wahr" und „falsch" bei der Übertragung der quantifizierenden Ausdrücke zu vermeiden versucht. Das Problem der singulären Existenzsätze, welches auch hier auftritt, wurde weitgehend durch Russells theory of descriptions mit ihren späteren Erweiterungen gelöst. Der Grundgedanke war auch hier, daß die singulären Ausdrücke alle im Sinne von singulären Prädikatausdrücken verstanden wurden.

Dieser Lösungsweg für das Paradox der negativen Existenzsätze, der von einer Modifizierung der ersten Prämisse (P 1) unter Beibehaltung eines kategorischen Grundverständnisses ausgeht, scheint somit einen zufriedenstellenden Abschluß gefunden zu haben. Ein Existenzsatz spricht also nicht mehr über das, was sein sprachliches Subjekt zu bezeichnen scheint, und man braucht deshalb auch nicht mehr die Existenz der betreffenden Dinge vorauszusetzen. Ein solcher Existenzsatz spricht aber auch nicht über eine Eigenschaft, über einen Begriff, über dessen Umfang oder aber über einen Fregeschen Begriff erster Stufe, deren Existenz man dann voraussetzen müßte. Vielmehr spricht er über einen prädikativen sprachlichen Ausdruck, dessen Existenz außer Zweifel steht, da er grundsätzlich zur Bildung des Existenzsatzes vorausgesetzt werden muß. Von diesem Sprachgebilde wird dann im Existenzsatz etwas ausgesagt, z. B. daß es kein Subjekt gibt, von dem es wahrheitsgemäß prädiziert werden kann. Freilich befriedigt auch diese Lösung nicht ganz. Soll man wirklich annehmen, daß ein Existenzsatz bloß über sprachliche Gegebenheiten spricht und nichts über die außersprachliche Wirklichkeit sagt? Ja, hat der eigentliche Wirklichkeitsbezug nicht plötzlich in der Verwendung von „wahr" einen Ausdruck gefunden, ohne daß man sagen kann, worüber eigentlich gesprochen wird?

3. *Beseitigung der Existenzaussage:* In den bisherigen Lösungsversuchen zum Paradox der negativen Existenzsätze ist immer noch ein kategorisches Grundverständnis, wenn auch in sehr modifizierter Form beibehalten worden. Dabei ist die inhaltliche Komponente des Existenzsatzes in einem, wenn auch ganz abgeleiteten Sinne als der Ausdruck dessen aufgefaßt worden, worüber im Satz gesprochen wird. Das hat jedoch schließlich dazu geführt, daß man entweder nichtaktualisierte Possibilien, unverwirklichtes Gedachtes, ja sogar Unmögliches zulassen oder aber daß man die Existenz von Begriffen, Eigenschaften oder Umfängen voraussetzen muß, wenn man nicht dazu kommen will, daß ein Existenzsatz einfach nur über sprachliche Gegebenheiten spricht. Man kann nun aber noch einen weiteren Lösungsweg versuchen, bei dem man das kategorische Verständnis der Existenzsätze ganz aufgibt. Dieser Lösungsweg ist mit dem vorigen eng verbunden; er ist aber doch im Grunde sehr verschieden, da er dasjenige, worüber ein Existenzsatz spricht (sofern dieser

überhaupt über etwas spricht), nicht mehr von der inhaltlichen Komponente des Existenzsatzes her bestimmt sein läßt[19].

Ein vorbereitender Schritt in diese Richtung ist die schon in der klassischen Logik entdeckte Entsprechung zwischen einem *Existenzsatz* und einem *partikulären Satz*. Anstatt zu sagen (1) „schwarze Schwäne existieren" (bzw. „es gibt schwarze Schwäne"), kann man auch sagen (2) „irgendein Schwan ist schwarz" oder aber (3) „irgendetwas Schwarzes ist ein Schwan". Nimmt man nach dem kategorischen Verständnis an, daß man über dasjenige spricht, was durch das Subjekt eines Satzes zum Ausdruck gebracht oder bezeichnet wird, so müssen alle drei Sätze über etwas ganz Verschiedenes sprechen, und folglich nach unserer zweiten Prämisse (P 2) die Existenz ganz verschiedener Gegebenheiten voraussetzen. Denn während der erste über schwarze Schwäne spricht, sprechen der zweite und dritte nur über Schwäne oder nur über etwas Schwarzes. Man könnte hier annehmen, daß dieses Faktum zeigt, daß (1), (2) und (3) nicht gleichwertig sind. Man kann aber ebenso zur Auffassung kommen, daß die kategorische Interpretation diesen Sätzen eben nicht gerecht wird. Dies liegt deshalb nahe, weil auch nach der klassischen Logik eine conversio simplex, eine Verwandlung von (2) in (3) und umgekehrt logisch gültig und ohne Wahrheitsänderung durchführbar ist. Wenn aber die Existenz dessen, worüber ein Satz spricht, für die logischen Beziehungen zwischen Sätzen nicht eigentlich ausschlaggebend ist, so kann man sich fragen, welche Bedeutung das kategorische Verständnis bei solchen Sätzen überhaupt noch hat. Warum sollte es dann unerlaubt sein, (1) als logisch gleichwertig mit (2) oder auch mit (3) zu betrachten? Auf diese Weise lassen sich offenbar eine große Zahl von Existenzsätzen durch Übertragung in partikuläre Sätze beseitigen. Eine Folge davon wäre außerdem, daß ein negativer Existenzsatz wie „fleischfressende Kühe gibt es nicht" keineswegs mehr zu einem Paradox Anlaß gibt, da man ihn ganz entsprechend in den verneinten partikulären Satz „nicht irgendeine (= keine) Kuh frißt Fleisch" überführen kann, und so die ganze Frage hinfällig wird, worüber er eigentlich spricht.

Freilich läßt sich das angedeutete Verfahren nur durchführen, wenn die inhaltliche Komponente des Existenzsatzes mindestens zwei begriffliche Bestandteile enthält. Bei Sätzen wie „Pferde existieren" und „es gibt keine Drachen" kann man jedoch die inhaltliche Komponente unter Beachtung ihrer *Definition* in mehrere begriffliche Elemente auflösen und wird dann beispielsweise zu Sätzen wie „irgendein Tier ist ein Pferd" und „kein Tier ist ein Drache" gelangen. Freilich ist dieser Rückgriff auf die Definition und die ausdrückliche Erwähnung des vorher unausgesprochenen Begriffselements „Tier" wenig erwünscht. Deshalb ist es weit weniger problematisch, wenn man einfach zu „irgend etwas ist ein Pferd" und „nicht irgend etwas (= nichts) ist ein Drache" übergeht. Dasselbe ist natürlich auch bei „es gibt schwarze Schwäne" und „fleischfressende Kühe gibt es nicht" möglich, die durch „irgend etwas ist ein Schwan und ist schwarz" und „nichts ist eine Kuh und frißt Fleisch" ersetzt werden können. Der Ausdruck „irgend etwas" und seine Verneinung „nichts" sind zwar die grammatischen Subjekte der Sätze. Aber eine genauere Analyse zeigt, daß sie keineswegs als einfache, wenn auch ganz unbestimmte logische Subjekte verstanden werden können. Die moderne Logik deutet sie als Quantifikatoren von der Gestalt „für irgendein x gilt, daß ..." (symbolisch „(Ex) ...") und „es ist nicht so, daß für irgendein x gilt, daß ..." (symbolisch „$\sim$ (Ex) ..."). Der positive Existenzsatz „Pferde existieren" wird dann verstanden als „für irgendein x gilt, daß x ein Pferd ist" und der negative „Drachen existieren nicht" als

[19] Man vgl. zu diesem Lösungsweg *G. Frege*, Nachgelassene Schriften (Hamburg 1969) 68–71; *W. Kneale*, Is existence a predicate?, in: Proc. Arist. Soc., Suppl. Vol. 15 (1936) 158–164; *G. Ryle*, Systematically misleading expressions, in: Logic and language (first ser.) ed. with an introd. by A. Flew (Oxford 1952) 16–19; *P. T. Geach*, On what there is, in: Proc. Arist. Soc., Suppl. Vol. 25 (1951) 125 f.; *W. Carl*, ebd. 73–79.

„es ist nicht so, daß für irgendein x gilt, daß x ein Drache ist". Bei diesem Verständnis sollte man nicht mehr nach dem Subjekt suchen, über welches die Sätze sprechen und dessen Existenz man voraussetzen müßte. Auf jeden Fall setzt hier keiner der nichtsingulären Existenzsätze die Existenz inhaltlich bestimmter Gegebenheiten voraus.

Ein bisher ungelöstes Problem stellen nur noch die singulären Existenzsätze dar, da sie sich nicht einfach im gleichen Sinne behandeln lassen wie die nichtsingulären. Will man sie in entsprechender Weise verstehen, so muß man zwei Besonderheiten berücksichtigen. Zunächst einmal müssen in „Sokrates existiert" und „Hamlet existiert nicht" die sprachlichen Subjekte „Sokrates" und „Hamlet" als prädikative Ausdrücke verstanden werden. Das kann man durch den Rückgriff auf die Definition erreichen, indem man Sokrates als den Philosophen versteht, der Platons wichtigster Lehrer war oder der den Namen „Sokrates" trägt. Gleichzeitig muß aber neben der Aussage, daß es wenigstens einen solchen Philosophen gibt, auch noch die Aussage stehen, daß es nur einen solchen gibt. Der Satz „Sokrates existiert" muß darum in „für irgendein x und nur dieses x gilt, daß x ein Philosoph mit dem Namen ‚Sokrates' ist" verwandelt werden. Man kann sogar die zusätzliche Komponente „Philosoph" und den Hinweis auf den Namen beseitigen, wenn man sagt „für irgendein x und nur dieses x gilt, daß x Sokrates ist". Dabei ist freilich notwendig, daß man den Ausdruck „ist Sokrates" als ein Prädikat auffaßt. Außerdem muß man den Ausdruck „für irgendein x und nur dieses x gilt, daß . . ." als einen Quantifikator besonderer Art betrachten, den man *„Einzigkeitsquantifikator"* nennen könnte, sofern man ihn nicht mit Hilfe des Begriffes der Identität und des oben beschriebenen Quantifikators „(Ex)" definieren will. Auch der negative singuläre Existenzsatz geht nach diesem Verfahren über in „es ist nicht so, daß für irgendein x und nur dieses x gilt, daß x Hamlet ist". Letztlich sagt dieser Satz, daß es entweder niemanden oder mehrere Menschen von der Besonderheit des Hamlet gibt. Auch bei den singulären Existenzsätzen ist also nach diesem Verständnis nicht mehr die Existenz inhaltlich bestimmter Dinge vorausgesetzt.

Verwandelt man nach dem eben beschriebenen Verfahren die inhaltliche Komponente des Existenzsatzes, die ja als dessen grammatisches Subjekt auftritt, in einen prädikativen Ausdruck und versteht man den Prädikatausdruck „existiert" als einen Quantifikator, so gibt man auch die kategorische Interpretation auf, wonach ein Existenzsatz über dasjenige spricht, was sein sprachliches Subjekt zu bezeichnen scheint, und man beseitigt gleichzeitig alle inhaltlich bestimmten Existenzvoraussetzungen. Dieses Verfahren hat unmittelbar zur Folge, daß das Paradox, welches sich aus dem kategorischen Verständnis der negativen Existenzsätze ergibt, eine Lösung findet, da es ja aus dem Zusammenstoß impliziter inhaltlicher Existenzvoraussetzungen mit der expliziten verneinten Existenzaussage folgt. Gleichzeitig entsteht aber an dieser Stelle die Frage, ob ein Existenzsatz überhaupt noch über etwas spricht und ob er überhaupt noch Existenzvoraussetzungen hat. Wenn nicht, dann wäre er vollständig von jedem Wirklichkeitsbezug gelöst und seine Wahrheit oder Falschheit wäre grundsätzlich davon unabhängig, ob etwas existiert oder nicht. Gerade diese Konsequenz scheint aber doch unrichtig zu sein.

IV. Existenzvoraussetzungen bei Existenzsätzen

Durch die Übersetzung aller Existenzsätze in partikuläre und letztlich in quantifizierte Sätze ist gleichzeitig auch der Übergang von der klassischen zur modernen Satzanalyse gekennzeichnet [20]. In ihr werden jedoch nicht nur die Existenzsätze als

[20] Man vgl. zum Verständnis der Quantifikatoren und zu den damit verbundenen Existenzvoraussetzungen *W. V. Quine*, On what there is, in: Quine, From a logical point of view (1953) 12 f.; *derselbe*, Methods of logic (New York 1950) 83–88.

quantifizierte Sätze verstanden, sondern alle partikulären und generellen Sätze überhaupt. So wird ein partikulärer Satz wie „einige Menschen sind Philosophen" im Sinne von „für irgendein x gilt, daß x ein Mensch ist und x ein Philosoph ist" verstanden, ein genereller Satz wie „alle Menschen sind sterblich" aber im Sinne von „für alle x gilt, wenn x ein Mensch ist, dann ist x sterblich". Es dürfte kaum möglich sein, bei den so gedeuteten partikulären und generellen Sätzen das Subjekt zu finden. Denn die logische Struktur folgt nicht mehr dem Schema eines Subjekt-Prädikat-Satzes, ebensowenig wie ein „und"-Satz und ein hypothetischer Satz diesem Schema folgen. Es ist darum müßig, dasjenige zu suchen, worüber das Subjekt dieser Sätze spricht und dessen Existenz man voraussetzen müßte. Deshalb scheinen bei den generellen und den partikulären Sätzen wie auch bei den Existenzsätzen alle Existenzvoraussetzungen zu fehlen, da diese gewöhnlich von dem her bestimmt werden, worüber ein Satz spricht. Dies hat man wohl auch längere Zeit in der modernen Sprachanalyse gehofft oder wenigstens stillschweigend vorausgesetzt. Auf jeden Fall hat man sich mit dieser Frage, die ja eine Reihe philosophischer Aspekte in sich enthält, kaum befaßt. Erst in den letzten zwei Jahrzehnten ist man diesen Problemen nachgegangen und zu bedeutsamen Resultaten gelangt. Einige sollen hier noch kurz Erwähnung finden.

Ausgehend von dem quantifizierten Satz „für irgendein x gilt, daß x ein Pferd ist" d. h. „irgend etwas ist ein Pferd" kann man sich fragen, ob dieser Satz wahr oder falsch sein kann unabhängig von der Beschaffenheit der Wirklichkeit. Daß die Existenz von Pferden nicht für die Wahrheit oder Falschheit des Satzes vorausgesetzt zu werden braucht, ist leicht zu sehen. Denn gibt es Pferde in der Welt, dann wird der Satz wahr sein, gibt es keine Pferde in der Welt, dann wird er falsch sein. Auf jeden Fall ist er wahr oder falsch. Ganz offensichtlich ist auch die Existenz anderer inhaltlich bestimmter Gegebenheiten nicht für die Wahrheit oder Falschheit des Satzes notwendig. Eine neue Sicht ergibt sich jedoch, wenn man den Satz unter der Voraussetzung betrachtet, daß es überhaupt nichts gibt. Man sollte hier nicht einwenden, daß der Satz selbst und das Vorkommen eines Betrachters ein genügender Beweis sind für die Unsinnigkeit dieser Voraussetzung. Entscheidend ist es hier nur, den Satz unter der Voraussetzung zu sehen, daß es nichts gibt. Man erkennt dabei sehr leicht, daß der Quantifikator „für irgendein x gilt, daß ..." seinen Sinn verliert. Was bedeutet denn eigentlich der Ausdruck „irgendein x", und wie soll man von einem x feststellen, ob es ein Pferd ist oder nicht, wenn es gar kein x gibt. Der Satz „irgend etwas ist ein Pferd" ist also wahr oder falsch nur dann, wenn es überhaupt etwas gibt, von dem man freilich nicht zu wissen braucht, was oder wie beschaffen es ist. Gilt dies aber für den positiven Existenzsatz, so muß man dasselbe für den negativen „nichts ist ein Drache" annehmen, da dieser nur den Satz „irgend etwas ist ein Drache" verneint, der seinerseits die Existenz von wenigstens etwas voraussetzt.

Das Problem der Existenzvoraussetzungen ist damit in den inhaltlich gänzlich unbestimmten Quantifikator „(Ex)" abgeschoben worden. Überall wo er auftritt, muß man voraussetzen, daß es überhaupt etwas gibt, daß die Welt also nicht leer ist, wie man oft in der logischen Literatur zu sagen pflegt. Daraus folgt natürlich unmittelbar, daß diese gleiche Existenzvoraussetzung bei allen quantifizierten Sätzen überhaupt zu machen ist, auch bei den generellen und partikulären. Da nämlich ein partikulärer Satz die gleiche logische Struktur besitzt wie die eben behandelten Sätze, so ist auch er nur dann wahr oder falsch, wenn es überhaupt etwas gibt. Dasselbe muß man sagen für einen verneinten partikulären Satz wie „kein Mensch ist viereckig" also „$\sim$ (Ex) (x ist ein Mensch und x ist viereckig)". Da dieser Satz aber logisch gleichwertig ist mit „alle Menschen sind nicht-viereckig" d. h. „für alle x gilt, wenn x ein Mensch ist, dann ist x nicht-viereckig", so läßt sich vermuten, daß auch ein genereller Satz die gleichen Existenzvoraussetzungen hat. Das wird noch deutlicher, wenn man beachtet, daß man nach den Regeln der modernen Stan-

dardlogik von „für alle x gilt, x ist grün oder nicht grün" auf „für irgendein x gilt, daß x grün ist oder nicht grün" schließen darf. Da der erste Satz als eine logische Wahrheit anzusehen ist, muß auch der zweite eine solche sein. Da der zweite aber nicht nur implizit voraussetzt, daß es überhaupt etwas gibt, sondern sogar darüber wahrheitsgemäß etwas explizit aussagt, so muß auch der erste die Existenz von irgend etwas wenigstens voraussetzen. Diese Beispiele zeigen schon, daß auch die moderne Logik keineswegs frei ist von allen Existenzvoraussetzungen, wenn sie auch keine Existenzvoraussetzungen inhaltlicher Art mehr macht wie die klassische Analyse, die von einem kategorischen Grundverständnis der Sätze ausging. Die moderne Logik setzt nämlich in ihrer Standardform voraus, daß es überhaupt etwas gibt, und man kann zeigen, daß diese Existenzvoraussetzung an die Verwendung quantifizierter Variablen gebunden ist.

Da man bei der Beschreibung dieser Existenzvoraussetzungen auch den Satz „wenigstens irgend etwas existiert" verwendet, so erhebt sich erneut die Frage, ob man „existiert" wirklich vollständig als prädikativen Ausdruck beseitigen kann. Solange ich freilich Sätze von der Gestalt „A existiert" und „A's existieren" verwende, in denen „A" einen bestimmten Begriffsinhalt zum Ausdruck bringt, kann ich nach dem oben beschriebenen Verfahren den Ausdruck „existiert" in einen Quantifikator überführen. Sobald ich jedoch den Satz „irgend etwas existiert" bilde, ist dies nicht mehr möglich, da „irgend etwas" selbst schon Quantifikator ist. Nun habe ich oben diesen Satz mehrfach bei der Beschreibung der Existenzvoraussetzungen von quantifizierten Sätzen verwendet, und, will ich diese Beschreibung nicht für sinnlos ansehen, so muß ich den Satz „irgend etwas existiert" zulassen und bin gezwungen, „existiert" als einen Prädikatausdruck einzuführen [21]. Jeder Versuch, diese Folgerung zu vermeiden, führt letztlich doch wieder auf das Gleiche hinaus. Auch kann man zeigen, daß die Einführung des Prädikatausdruckes „existiert" nicht schon von sich aus das Paradox der Existenzaussagen mit sich bringt, sofern man inhaltliche Existenzsätze weiterhin grundsätzlich als quantifizierte Sätze versteht. Freilich handelt es sich bei dem Ausdruck „existiert" um ein Prädikat besonderer Art, da eine Formel wie „x existiert" für jedes Subjekt wahr sein muß und infolgedessen gilt „für alle x gilt, daß x existiert". Dagegen kann man nicht einwenden, daß „Hamlet existiert" doch falsch ist. Dieser Satz ist ja inhaltlich bestimmt und muß in einen quantifizierten Satz überführt werden. Der Ausdruck „existiert" ist als Prädikat überhaupt nur in solchen Sätzen notwendig, die keine inhaltlichen Ausdrücke enthalten. In allen anderen Fällen ist er entweder überflüssig oder muß in der oben beschriebenen Weise als Quantifikator gedeutet werden. Trotz aller dieser Besonderheiten kann man aber nicht einfach bestreiten, daß „existiert" ein Prädikatausdruck ist.

Soviel dürfte aus diesen kurzen Andeutungen schon hervorgehen, daß die neueren Untersuchungen hinsichtlich der Existenzvoraussetzungen der Existenzsätze und der quantifizierten Sätze weitreichende Folgerungen für gewisse philosophische Probleme haben. Einerseits dürfte deutlich geworden sein, daß die moderne Logik nicht nur ein von der Wirklichkeit gelöstes Spiel mit Formeln ist, daß auch sie einen grundlegenden Realitätsbezug voraussetzt. Sodann hilft uns die Unterscheidung zwischen Existenzaussage und Existenzvoraussetzung zu größerer Klarheit darüber,

---

[21] Zur Einführung eines Existenzprädikates vgl. *G. Nakhnikian* and *W. C. Salmon*, „Exists" as a predicate, in: PhRev 66 (1957) 537–540; *C. Lejewski*, Logic and existence, in: The Brit. journ. for the phil. of sciences 5 (1954/55) 104–114; *J. Shaffer*, Existence, predication, and the ontological argument, in: Mind n. s. 71 (1962) 311–318. – Zusammenfassende und weiterführende Darstellungen des gleichen Themas finden sich in: *R. Schock*, Logics without existence assumptions (Stockholm 1968) bes. 11–31; *R. Carls*, Idee und Menge. Der Aufbau einer kategorialen Ontologie (München 1974) bes. 375–416.

was in Sätzen direkt behauptet werden kann, und was, ohne behauptet zu werden, doch grundsätzlich vorausgesetzt werden muß, wenn Wahrheit und Falschheit möglich sein sollen. Schließlich hat der Übergang vom kategorischen zum modernen Satzverständnis zur Folge, daß man genauer zwischen einer inhaltlich-kategorialen Sprache und einer überkategorialen Sprache unterscheiden kann, und diese Unterscheidung muß eine Reihe von Konsequenzen für die Behandlung philosophisch-metaphysischer Fragen haben. Auf alle diese Fragen kann hier jedoch nicht genauer eingegangen werden. Für uns war es nur entscheidend zu zeigen, welche Folgerungen die Beseitigung der kategorischen Satzinterpretation für das Verständnis der Existenzsätze hat und wie sich dabei der Referenzpunkt für die Existenzvoraussetzungen von den inhaltlichen Komponenten der Existenzsätze auf die quantifizierten Variablen verschiebt.

Die kollektive Deutung der Königspsalmen

Von Joachim Becker, ss.cc.

Die Aporie, in der sich die Deutung der Königspsalmen befindet, ist hinreichend bekannt. Auf der einen Seite Frühdatierung und Situierung in der Institution des empirischen Königtums durch die formgeschichtlich-kultisch orientierte Forschung, auf der andern Seite Spätdatierung und Situierung im nachexilischen Weisheitsmilieu, in dem ein gewisser Messianismus lebendig gewesen sein soll. Ein Außenseiterdasein fristen die Makkabäerdeutung sowie die Annahme, gewisse Königspsalmen seien auf fremdländische Herrscher gedichtet worden. Die traditionsreiche kollektive Deutung scheint gänzlich aus dem Feld geschlagen zu sein. Der vorliegende Beitrag wagt ein Plädoyer für eben diese Forschungsrichtung.

Vorausgesetzt werden die Ergebnisse von vier früheren Beiträgen des Verfassers [1]. In „Israel deutet seine Psalmen" geht es um die Berechtigung der kollektiven Psalmendeutung, und zwar noch ohne Berücksichtigung der Königspsalmen [2]. Die Studie „Wege der Psalmenexegese" stellt die dort gewonnene Einsicht in den Rahmen eines auf Integrierung bedachten Überblicks über die Tendenzen der Psalmenforschung [3]. In „Isaias – der Prophet und sein Buch" kam das Phänomen der kollektivierenden Neuinterpretation von Königstexten, die Übertragung der Königsidee auf das Volk durch die Redaktion des Jesajabuches, in den Blick, ohne daß jedoch vorerst die Königspsalmen (= KPss) als stützender Analogiefall erkannt wurden. Doch lenkte diese Studie die Aufmerksamkeit auf die theokratische Strömung der exilisch-nachexilischen Zeit und brachte 69–77 einen entsprechenden Überblick über die Geschichte der Königsidee (des „Messianismus") im Alten Testament, der dann in dem Artikel „Das historische Bild der messianischen Erwartung im Alten Testament" und in der Studie „Messiaserwartung im Alten Testament" klarer und umfassender zur Darstellung kam. In den beiden letztgenannten Beiträgen wird 137 f. bzw. 63–73 der messianologische Ort der kollektiven Deutung der KPss angezeigt. Wie ersichtlich ist, hat sich die These des vorliegenden Beitrags von zwei Seiten her aufgedrängt: der Berechtigung kollektiver Psalmendeutung überhaupt und dem rechtverstandenen

---

[1] *J. Becker*, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (SBS 18) (Stuttgart 1966, 1967²); *ders.*, Isaias – der Prophet und sein Buch (SBS 30) (Stuttgart 1968); *ders.*, Das historische Bild der messianischen Erwartung im Alten Testament, in: Testimonium veritati (Festschr. Bischof Wilhelm Kempf: FTS, 7. Bd.) (Frankfurt 1971) 125–141; *ders.*, Wege der Psalmenexegese (SBS 78) (Stuttgart 1975); *ders.*, Messiaserwartung im Alten Testament (SBS 83) (Stuttgart 1977).

[2] Doch wurde ebd. 80–90 schon eine theokratische Deutung von Ps 45 geboten, die ich auch heute noch im wesentlichen für zutreffend halte. Die Gesamtproblematik der kollektiven Deutung der Königspsalmen habe ich an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Ffm., im WS 1968/69 in einem Seminar und im WS 1972/73 in einer Vorlesungsreihe behandelt. Aus dem erwähnten Seminar erwuchs eine bisher unveröffentlichte Arbeit von *H. Engel* mit dem Titel: Überlegungen zur Interpretation der Königspsalmen (Frankfurt [St. Georgen] 1969).

[3] Zur kollektiven Psalmendeutung ebd. 85–98, wo 97 f. auf die Königspsalmen hingewiesen wird.

historischen Bild der messianischen Erwartung. Die einschlägigen Beobachtungen an den KPss selbst, die der älteren Forschung vertraut waren, kamen nachträglich hinzu. – Unser Problem muß in einen sehr weit abgesteckten Rahmen hineingestellt werden. Das läßt meist nur eine thetische Behandlung zu. Doch kann immer wieder auf die erwähnten früheren Beiträge verwiesen werden, und die Darlegungen rechnen mit einem Leser, dem nicht jeder Gedanke breit ausgeführt zu werden braucht.

1. Die theokratische Strömung der exilisch-nachexilischen Zeit

Alles Wesentliche zu dieser unabdingbaren Verstehensvoraussetzung ist an anderer Stelle gesagt worden. Wir begnügen uns deshalb mit einigen verdeutlichenden Hinweisen, die unserem Anliegen dienlich sind. In vorexilischer Zeit hat es keinen eigentlichen Messianismus gegeben [4]. In der Situation nach 586 v. Chr. ist gleichfalls keine messianische Erwartung im eigentlichen Sinn festzustellen. Was wir antreffen, ist situationsentsprechend eine *restaurative, dynastische Königserwartung* [5]. Wichtig ist, daß der erwartete Herrscher nicht mit sakralköniglichen oder gar messianischen Zügen ausgestattet wird. Das Deuteronomistische Geschichtswerk äußert sich zur Sache u. a. in Dtn 17, 14–20 und fordert einen in jahwistische Zucht genommenen Herrscher. Noch kleinlicher reglementiert das Ezechielbuch den Fürsten. Schon in Ez 34, 23 f. und 37, 22.24 f. ist er relativ funktionslos; in Ez 44–46 und 48 erscheint er vollends als Statist der Hierokratie. Offensichtlich wird den volleren sakralköniglichen Funktionen der vorexilischen Zeit polemisch entgegengewirkt. Dieser Sachverhalt wird zu berücksichtigen sein, wenn die Frage ansteht, ob die massiv sakralköniglichen Züge, die uns etwa in Ps 2; 45; 72 und 110 entgegentreten, in reale (individuelle) Königserwartung der exilisch-nachexilischen Epoche umgesetzt werden dürfen. – Neben der restaurativen Königserwartung ist in exilisch-nachexilischer Zeit die *rein theokratische Strömung* bezeugt [6]. Sie gibt das empirische Königtum preis, was in Anbetracht der politischen Realitäten eine nicht weniger verständliche Entwicklung war. Gelegentlich wird das irdische Königtum auf Fremdherrscher übertragen [7]. Die Preisgabe des irdischen Königtums ist gegenüber der restaurativen Königserwartung in zunehmend stärkerer Position gewesen. Man darf den Sachverhalt nicht dadurch verschleiern, daß man den König als unentbehrliches Requisit der Heilserwartung betrachtet und ihn auch da mitverstanden sein läßt, wo er nicht erwähnt wird. Es hilft auch nicht weiter, durch bloßes Spiel mit Worten („Messianismus ohne Messias") einen kontinuierlichen Strom messianischer Erwartung vorzutäuschen. Nun ist die theokratische Strömung jedoch mit der negativen Kennzeichnung der Preisgabe des empirischen Königtums nicht hinreichend gewürdigt. An die Stelle des empirischen Königtums tritt betont die unmittelbare und ausschließliche *Königsherrschaft Jahwes* [8]. Ferner überlebte die Königsidee in einer typisch theo-

---

[4] Vgl. Das historische Bild 125–130; Messiaserwartung 10–41.

[5] Vgl. ebd. 131–136 bzw. 42–62.

[6] Vgl. Das historische Bild 131 f. u. 136–140; Messiaserwartung 42–48 u. 63–77. O. *Plöger*, Theokratie und Eschatologie (Neukirchen 1959), versteht unter Theokratie – der Terminus geht auf Flavius Josephus zurück – die statische, gegenwartszufriedene Gottesherrschaft im Gegensatz zur dynamischen eschatologischen Strömung. Der Wert dieser Unterscheidung soll unbestritten bleiben. Nach unserer Terminologie können jedoch eschatologische Texte durchaus theokratisch sein.

[7] Vgl. Das historische Bild 131 f.; Messiaserwartung 47 f.

[8] Sie wirkt sich auch an den „antimonarchischen" Stellen Ri 8, 22 f. und 1 Sam 8 u. 12 aus. Doch ist die reine Theokratie vom Deuteronomistischen Geschichtswerk, das ja das Königtum in sein Restaurationsprogramm aufnimmt, nicht ernstlich intendiert. Vgl. Das historische Bild 125 f. u. 132 f.; Messianismus 10–13 u. 49–52.

kratischen Transformation, nämlich in der Übertragung des (davidischen) Königtums auf das Volk. – Diese Kollektivierung der Königsidee wird noch ausführlicher aufgezeigt werden müssen. Hier soll nur auf bestimmte Aspekte der damit zusammenhängenden Idee der unmittelbaren Königsherrschaft Jahwes hingewiesen werden, die für die Deutung der KPss von Wert sind [9]. – Auszugehen ist von der Feststellung, daß sich die Jahwe-König-Stellen überwiegend in exilisch-nachexilischen Texten finden [10]. Herausragende Zeugnisse sind die Jahwe-König-Psalmen im engeren Sinn (Ps 47; 93; 96–99), für deren exilisch-nachexilischen Ursprung wir entschieden eintreten [11]. Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß die Stellen vom Königtum Jahwes der in die Epoche gehörenden theokratischen Einstellung entquellen. Zur Erklärung des Phänomens bedarf es nicht der gezwungenen Hypothese von *H.-J. Kraus* [12]. Es genügt die auf breiter Basis zu belegende theokratische Strömung. Man hat Dt-Jes mit Bezug auf die exilisch-nachexilische Heilsverkündigung im allgemeinen und die Proklamation des theokratischen Königtums Jahwes im besonderen eine Initialstellung zuerkannt [13]. Doch ist Dt-Jes nur *eine* – wenn auch gewichtige – Stimme im Chor der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung, die sich breitgestreut vor allem in den redaktionellen Partien der Prophetenbücher und in vielen Psalmen findet. Die Wurzel des Mißverständnisses ist wohl darin zu suchen, daß man Jes 40–55 für die Botschaft eines im Exil lebenden, mit den großen Propheten vergleichbaren Verkündigers hält. In Wirklichkeit handelt es sich um einen ausgesprochenen Literaten, der in demselben geistigen Klima schreibt wie die Redaktoren der Propheten-

---

[9] Für unser Anliegen sind fruchtbar: *O. Eißfeldt*, Jahwe als König, ZAW 46 (1928) 81–105, jetzt in: Kleine Schriften I (Tübingen 1962) 171–193, bes. 179–181; *H.-J. Kraus*, Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung (Tübingen 1951); *Becker*, Isaias, 42 f.; *J. Coppens*, La relève du messianisme royal, EThL 47 (1971) 117–143 (umfassende Literatur).

[10] Vgl. Ex 15, 18; Jes 24, 23; 33, 17.22; 41, 21; 43, 15; 44, 6; 52, 7–12; Jer 10, 7.10; Ez 20, 33; Ob 21; Mich 2, 12 f.; 4, 6 f.; Zef 3, 14 f.; Sach 14, 9 ff. 16 f.; Mal 1, 14; Ps 10, 16; 22, 29; 24, 7.9.10; 29, 10; 47; 48, 3; 68, 25; 69, 35 (vgl. *Becker*, Psalmen, 47 f. bzw. Wege, 94); 84, 4.10; 93; 95, 3; 96–99; 145, 1; 146, 10; 149, 2. Nicht sicher zu datieren, aber vielleicht gleichfalls exilisch-nachexilisch sind Ps 5, 3; 44, 5; 74, 12. Es gibt ferner implizite Jahwe-König-Stellen wie Ps 46, 5; 48, 2.9.15; 76, 3.12; 100; 102, 13; Jes 40, 3 ff. 9 ff.; 42, 13–16; 49, 10.

[11] Gegen *S. Mowinckel*, Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie (Kristiania 1922 [Neudruck Amsterdam 1961]) und die sich seiner Grundauffassung anschließenden Autoren.

[12] Op. cit. (vgl. Anm. 9). Das vorexilische Königliche Zionsfest, das Kraus an die Stelle des Mowinckelschen Festes der Thronbesteigung Jahwes setzt, feiert die Erwählung des Zion und der davidischen Dynastie. Diese Festidee sei durch das Abtreten des empirischen Königtums im Jahr 586 v. Chr. hoffnungslos entleert worden. Nach K. vollzieht Dt-Jes unter dem Einfluß des babylonischen Neujahrsfestes eine theokratische Neuinterpretation der Festidee und proklamiert die unmittelbare Königsherrschaft Jahwes (Jes 52, 7–12). Die neue Idee soll dann in den Festinhalt des exilisch-nachexilischen Neujahrsfestes Eingang gefunden haben, dessen Kultlyrik die Psalmen von der Thronbesteigung Jahwes sind. Wertvoll an dieser Sicht ist m. E. nur, daß die Preisgabe des empirischen Königtums und seine Ersetzung durch das – auch vorher schon bekannte – Königtum Jahwes klar gesehen wird. In seinem Psalmenkommentar spricht K. allgemein von den Kulttraditionen Jerusalems und räumt somit ein, daß es schon im vorexilischen Kult die Idee des Königtums Jahwes gegeben hat (vgl. z. B. Jes 6, 5), auf die also in den exilisch-nachexilischen Jahwe-König-Stellen theokratisierend und eschatologisierend zurückgegriffen werden konnte.

[13] Vgl. die in Anm. 12 angesprochene These von Kraus.

bücher allgemein [14]. – Trotz seiner variablen Orchestration ist das soeben angesprochene Ideenfeld der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung, zu dem auch die Idee des Königtums Jahwes gehört, überraschend einheitlich [15]. Das Ideenrepertoire ist nicht überall vollständig anzutreffen. Am reichhaltigsten ist es in den oft breit angelegten redaktionellen Partien der Prophetenbücher, vorab bei Dt-Jes. Die Jahwe-König-Psalmen bieten einen Ausschnitt aus dem größeren zusammenhängenden Bild. Man wird diese Gruppe (Ps 47; 93; 96–99) noch um eine Anzahl von Psalmen erweitern dürfen (z. B. Ps 29; 33; 100; 145; 146; 149). Unter leichter Schwenkung der Kamera kommen neben den Jahwe-König-Psalmen die Zionslieder (bes. Ps 46; 48; 76) in den Blick; die Szenerie verändert sich geringfügig, insofern zusammen mit dem Königtum Jahwes, das auch den Zionsliedern nicht fremd ist, der Zion als Königssitz Jahwes stärker hervortritt und der eschatologische Völkersturm, gleichfalls ein Motiv der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung, zur Geltung kommt. Wir werden den Jahwe-König-Psalmen und den Zionsliedern als dritte engverwandte Gruppe die KPss an die Seite stellen und dadurch ein Argument für deren kollektive und theokratische Deutung gewinnen [16].

2. Jes 55, 3–5

Im folgenden soll nun die Übertragung der Königsidee auf das Volk belegt werden, und zwar zunächst an Stellen außerhalb des Psalters. Fernziel bleibt die kollektive Deutung der KPss. Ein weithin anerkanntes Beispiel ist Jes 55, 3–5 [17]. – Da es sich um einen deuterojesajanischen Text handelt, kann auf sonstige theokratische Züge in Jes 40–55 hingewiesen werden: die Proklamation des Königtum Jahwes (52, 7–12; das Königsprädikat noch in 41, 21; 43, 15; 44, 6), die Übertragung der irdischen Herrschaft auf Cyrus (44, 28; 45, 1) und das kollektive Verständnis der Jahweknecht-Lieder (vgl. unten Nr. 3). – Jahwe will einen ewigen Bund mit Israel schließen, nämlich „die Hulderweise Davids *(ḥasdê dāwid)*, die zuverlässigen (beständigen)". Die Aussage enthält keinen bloßen Vergleich („wie ich mit Dawid einen zuverlässigen Bund schloß, so schließe ich einen Bund mit euch"), sondern eine Übertragung des Davidbundes auf das Volk [18]. Die heute lebhaft diskutierte Frage, was „Bund" eigentlich bedeutet, kann auf sich beruhen; ebenso die Frage nach dem *historischen* Davidbund, also auch das überlieferungsgeschichtliche Verhältnis des

---

[14] Vgl. *Becker*, Isaias, 37 ff.; *ders.*, Jesaja 43, 18–19.21–22.24b–25 (7. Sonntag des Jahres), in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage (Lesejahr B, Bd. 2), hrsg. v. J. Schreiner (Würzburg 1970) 228 ff.

[15] Vgl. *Becker*, Psalmen, bes. 24–35.42–68 (die Königspsalmen werden S. 34 noch unzulänglich beurteilt); *ders.*, Wege, 89–98, bes. 93–96; *ders.*, Isaias, 33–44, bes. 42 ff.

[16] Vgl. unten Nr. 9.

[17] Vgl. O. *Eißfeldt*, The Promises of Grace to David in Isaiah 55, 1–5, in: Israel's Prophetic Heritage (Festschr. Muilenburg) (London 1962) 196 ff., deutsch: Die Gnadenverheißungen an David in Jes 55, 1–5, in: Kleine Schriften IV (Tübingen 1968) 44–52; als Repräsentant heutiger Kommentatoren *Cl. Westermann*, Das Buch Jesaja 40–66 (ATD 19) (Göttingen 1966), z. St.; *W. Brueggemann*, Isaiah 55 and Deuteronomic Theology: ZAW 80 (1968) 191–203, bes. 196, Anm. 22; *J. Coppens*, Le messianisme royal. Les origines. Son développement. Son accomplissement: Lectio divina 54 (Paris 1968) 100 ff. (Literatur, darunter frühere Beiträge, die zu Unrecht eine messianische Erwartung ausgedrückt finden); *Becker*, Jesaja 55,1–13 (18. Sonntag des Jahres), in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage (Lesejahr A, Bd. 2), hrsg. v. J. Schreiner (Würzburg 1971) 141–152, bes. 145–148. Ablehnend neuerdings *W. A. M. Beuken*, Isa. 55, 3–5: The Reinterpretation of David, Bijdragen 35 (1974) 49–64.

[18] In der neuen Einheitsübersetzung („getreu der Huld, die ich Dawid erwies") kommt das nicht deutlich genug zum Ausdruck.

Davidbundes zum Sinaibund. Bei Dt-Jes sind die Traditionen integriert; jedenfalls sind sie ihm alle bekannt, obwohl er den Sinaibund nicht ausdrücklich erwähnt [19]. Unter dem Davidbund, den er auf das Volk überträgt, versteht er dasselbe wie die ihm zeitlich vorgängigen Stellen des AT [20]. Die Wendung *ḥasdê dāwid* (sonst noch in 2 Chr 6,42) besagt direkt zwar nur die „Hulderweise *an* David" [21], aber ohne Zweifel hat Dt-Jes die *aufgrund des Bundes* zugesicherten Hulderweise, besonders den ewigen Bestand der Dynastie, vor Augen. Das geht aus der appositionellen Stellung von *ḥasdê dāwid* hervor und wird erhärtet durch einen Vergleich mit den Wortfeldern in Ps 89 (Vv 2.3.9.25.38) und in der Natanweissagung (2 Sam 7, 15 f.). – In Jes 55, 4–5 wird Israel als Königsgestalt eingeführt, und die in V 3 in Aussicht gestellten Hulderweise werden teilweise konkretisiert. Die Phraseologie findet sich in Ps 18, 44 f. 48 wieder, bezeichnenderweise in einem KPs. War David einst Zeuge (der Macht Jahwes) für die Völker, so übernimmt jetzt Israel diese Rolle; es ruft Völker, die es nicht kennt, und Völker, die Israel nicht kannten, eilen herbei [22].

3. Die kollektive Deutung der Jahweknecht-Lieder

Die kollektive Deutung scheint uns die einzig vertretbare zu sein. Sie fügt sich ein in das auf breiter Basis zu belegende Phänomen der Kollektivierung individueller Prädikate, u. a. der Übertragung von Königsprädikaten auf das Volk. Wir beabsichtigen nicht, in die Auseinandersetzung mit andersdenkenden Autoren einzutreten. Die alte Kontroverse (kollektiv oder individuell; wenn individuell, dann zeitgeschichtlich, messianisch, autobiographisch oder mythisch-kultisch) dauert zur Stunde noch an. Wir beschränken uns darauf, die forschungsgeschichtliche Position der kollektiven Deutung ins rechte Licht zu rücken [23]. – Sie hat nicht nur das Votum des Kontexts von Jes 40–55 für sich, sie ist in 49, 3 auch im Text selbst verankert [24]. Ein wichtiges Zeugnis ist die LXX-Fassung von Jes 42, 1. Im großen und ganzen hat sie exegetische Tradition der Rabbinen auf ihrer Seite [25]. In der Zeit vor *B. Duhm* war

---

[19] Zur Noach- und Abrahamtradition vgl. 54, 9 f. bzw. 51, 2.

[20] Vgl. 2 Sam 23, 5 und vor allem die Natanweissagung in 2 Sam 7. Sonstige Stellen gehören teils derselben Epoche an (Jer 33, 21; Ps 89, 4.29.34 f. 40; 132, 12), teils stammen sie aus späterer Zeit (2 Chr 6, 42; 13, 5; 21, 7; 1 Chr 17 als Parallele zu 2 Sam 7).

[21] Keineswegs die „frommen Taten Davids" im Sinne eines Genitivus subiectivus.

[22] In der Zeugnisfunktion erscheint Israel auch in Jes 43, 10 und 44, 8. Israels Herrschaft über die Völker kommt z. B. in Jes 45, 14; 49, 7. 22 f. und 60, 14 zum Ausdruck, wiederum in Anlehnung an die Phraseologie von Königspsalmen (vgl. Ps 72, 9–11).

[23] Vgl. bes. *C. R. North*, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study (London 1948) 1956²; *H. Haag*, Ebed-Jahwe-Forschung 1948 bis 1958: BZ NF 3 (1959) 174–204; für die Zeit nach 1958 vgl. *O. Kaiser*, Der Königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterojesaja (Göttingen 1959) 1962² (zusammenfassend 132–134); *H. M. Orlinsky*, The So-called „Servant of the Lord" and „Suffering Servant" in Second Isaiah, in: Studies on the Second Part of the Book of Isaiah: VTSuppl XIV (Leiden 1967) 1–133; *N. H. Snaith*, Isaiah 40–66. A Study on the Teaching of the Second Isaiah and Its Consequences, ebd. 135–264; *Becker*, Isaias, 38 f.; *N. Lohfink*, „Israel" in Jes 49, 3, in: Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten (Festschr. J. Ziegler, 2. Tl.) (Würzburg 1972) 217–229.

[24] Vgl. *Lohfink*, art. cit., der den Nachweis führt, daß „Israel" in Jes 49, 3 nicht als „Glosse" betrachtet werden kann.

[25] Vgl. *North*, op. cit., 18 ff.; jetzt auch *A. Neubauer* (u. S. R. Driver) (ed.), The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters, 2 Bde. (New York 1969) (die kollektive Deutung überwiegt).

sie in der kritischen Exegese vorherrschend [26]. Eine Alternative war damals eigentlich nur die fundamentalistische messianische Deutung. Die Befürworter der zeitgeschichtlich-individuellen Deutung waren – auch qualitativ – eine Minderheit. Das änderte sich mit dem Erscheinen des Jesajakommentars von Duhm [27], der die Jahweknecht-Lieder vom deuterojesajanischen Kontext trennte. Doch auch in der neuen Ära trat *K. Budde* als Prediger in der Wüste auf [28]. Durch *S. Mowinckel* [29], der die autobiographische Deutung lancierte (vgl. jedoch schon Apg 8, 34), kam noch einmal Bewegung in die Forschung. Doch wurde die kollektive Deutung u. a. von *H. Wheeler Robinson* und *O. Eißfeldt* unter Zuhilfenahme des Prinzips der *corporate personality* im wesentlichen hochgehalten. Sie dürfte durch *O. Kaiser* [30] an Position gewonnen haben. In letzter Zeit wird sie von *Snaith* und *Lohfink* befürwortet [31]. Die individuelle Deutung steht unter dem Eindruck folgender Beobachtungen: Der Knecht wird individuell gezeichnet, also ist er kein Kollektiv; er hat eine Mission an Israel zu erfüllen, also ist er nicht Israel. Die vermeintliche literarische Eigenständigkeit der Lieder erlaubt es dann, dem Druck des Kontextes von Jes 40–55 auszuweichen. Es kommt also entscheidend darauf an, daß Jes 40–55 als rein literarisches Kontinuum anerkannt wird, in dem ideale Szenen in sprunghaftem Wechsel aufeinander folgen [32]. Im übrigen hängt die rechte Deutung davon ab, daß man das Phänomen der kollektivierenden Neuinterpretation individueller Texte zu würdigen versteht [33]. Daß der kollektiv aufzufassende Knecht eine Mission an Israel erfüllt, ist kein entscheidendes Gegenargument. Man kann sich mit dem idealen Israel, der Exilsgemeinde, dem Heiligen Rest oder ähnlich helfen. Schließlich erfüllt auch die Kirche eine Mission an der Kirche. – Der Jahweknecht trägt u. a. königliche Züge [34], was die bereits behandelte deuterojesajanische Stelle 55, 3–5 nur bestätigt (vgl. oben Nr. 2). Selbstverständlich lassen sich auch prophetische Züge feststellen und insbesondere noch die Züge des Beters der individuellen Klagelieder, deren Sprache Dt-Jes in ausgedehntem Maße verwendet [35].

---

[26] Vgl. Namen wie Rosenmüller, Gesenius, Hitzig, Wellhausen, Stade, S. R. Driver und Dillmann (dazu North, op. cit., 28–39).

[27] Das Buch Jesaja (Göttingen 1892) 1901^2, 1914^3.

[28] *K. Budde*, Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechts Jahwes in Jes 40–55. Ein Minoritätsvotum (Gießen 1900). Neben Budde sind Giesebrecht, Marti, Cornill, Haller und E. König zu nennen.

[29] Der Knecht Jahwäs (Gießen 1921). An Mowinckel schloß sich Gunkel an. Mowinckel selbst gab 1931 die autobiographische Deutung wieder auf und schrieb die Lieder einem Schülerkreis des Dt-Jes zu; er hielt jedoch daran fest, daß Dt-Jes der Jahweknecht ist. Die autobiographische Deutung blieb in der Folgezeit recht beliebt (Bentzen, Kuhl, Rost, Weiser, H. W. Wolff, Orlinsky und K. Elliger in BK XI).

[30] Op. cit. Kaiser wird von Westermann (vgl. oben Anm. 17) und Orlinsky leider nicht berücksichtigt.

[31] Vgl. die in Anm. 23 angeführten Beiträge.

[32] Vgl. die Hinweise in Anm. 14.

[33] Vgl. bes. *Becker*, Psalmen, 10–39.

[34] Da die Einzeldiskussion zu weit führen würde, sei auf *Kaiser*, op. cit. (oben Anm. 23) verwiesen.

[35] Vgl. etwa *Becker*, Wege, 64 f.

4. Kollektivierung der Königsgestalt durch die Redaktion des Jesajabuches in Jes 1–39

Die redaktionsgeschichtliche Behandlung der Prophetenbücher hat in den letzten Jahren zunehmend Beachtung gefunden [36]. Doch wird noch nicht hinreichend gesehen, daß die Verfasser der Bücher bei der Verarbeitung der Hinterlassenschaft alter Propheten ihre eigenen Anliegen verfolgen und ihren Standort in der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung haben. – Die redaktionelle Neuinterpretation jesajanischer Texte ist an anderer Stelle untersucht worden [37]. Betroffen sind nicht zuletzt die Königstexte bzw. Königsprädikate, nämlich die Wendung *ṣämaḥ JHWH* in Jes 4, 2 [38], die Immanuelgestalt in Jes 7, 14 und 8, 8 [39] sowie die Kompositionen von Jes 8, 23–9, 6 [40] und 11, 1–5 [41]. Die Neuinterpretation der Redaktion bezieht die Aussagen auf Israel, und zwar unter dem bedeutsamen Aspekt der Vermehrung des Volkes [42]. Die Deutung ist ohne Seitenblick auf das kollektive Verständnis der KPss gewonnen worden.

5. Theokratische Neuinterpretation in Mich 5, 1–5 und Sach 9, 9 f.?

Wenigstens versuchsweise dürfen diese Stellen hier herangezogen werden [43]. Mich 4–5 ist insgesamt exilisch-nachexilischen Ursprungs, und die Redaktion des Michabuches ist der des Jesajabuches verwandt; Jes 2, 2–4 hat eine fast wörtliche Parallele in Mich 4, 1–3. In dem redaktionellen Text Mich 2, 12–13 zieht Jahwe als König an der Spitze des Volkes. Nach Mich 4, 7 ist Jahwe König auf dem Zionsberg, und nichts deutet darauf hin, daß die in 4, 8 f. angesprochene Königsherrschaft empirisch zu verstehen ist. Die „Gebärende" in Mich 5, 2 ist auch von Autoren, die unserer Gesamtkonzeption fernstehen und den Geborenen individuell auffassen, mit Recht kollektiv gedeutet worden [44]. Was mit der „Geburt" eigentlich gemeint ist, muß man V 2b entnehmen: der Zustrom von Israeliten, d. h. die Vermehrung des Volkes. Wir stoßen auf dasselbe Anliegen, das die Redaktion in die protojesajanischen Königstexte hineingelegt hat. Mich 5, 1–5 führt die individuell gezeichnete Davidgestalt ein, um sie sogleich nach Art von Jes 55, 3–5 mit dem Volk, dem Rest von Jakob (5, 6 ff.), gleichzusetzen. Es ist denkbar, daß mit 5, 1.3.4a.5b ein individuell geprägter Königstext vorgegeben war, den die Redaktion anhand von Zusätzen kollektivierend neuinterpretiert. – Sach 9, 9 f. steht in bemerkenswerter Beziehungs-

---

[36] Neben einer Reihe einschlägiger Monographien und Artikel sei wegen des methodischen Ansatzes besonders hervorgehoben O. *Kaiser*, Der Prophet, Jesaja. Kap. 13–39 (ATD 18) (Göttingen 1973, 1976 [2]). Eine kritische Stellungnahme in ThRv 70 (1974) 201–205.

[37] Vgl. *Becker*, Isaias.

[38] Ebd. 49 f.

[39] Ebd. 53–58.

[40] Ebd. 58–60. Es sei ergänzend darauf hingewiesen, daß das aus Jes 9, 5 stammende *pälä' jô'eṣ* in 1 QH III, 10 auf die eine oder andere Art theokratisch neuinterpretiert worden ist (vgl. unten Nr. 6).

[41] Ebd. 61–62. Zur Semantik von *šoräš* in Jes 11, 10 vgl. jetzt *J. Becker*, Wurzel und Wurzelsproß. Ein Beitrag zur hebräischen Lexikographie: BZ 20 (1976) 22–44. Israel wird in 4 Esdr 5, 28 in Anlehnung an Jes 11, 10 „Wurzel" genannt.

[42] Vgl. bes. *Becker*, Isaias, 54 f.

[43] Vgl. schon *Becker*, Das historische Bild, 137, und die dortigen Hinweise auf *Becker*, Isaias.

[44] Vgl. *B. Renaud*, Structure et attaches littéraires de Michée IV–V (Paris 1964) 71 f.; *Th. Lescow*, Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha: ZAW 79 (1967) 172–207, bes. 199–205.

losigkeit zum Kontext, wenn man wie üblich den König empirisch oder messianisch zu deuten versucht. Verräterisch ist der Personenwechsel in V 10, wo Jahwe selbst der Handelnde ist und – wie in Mich 5, 9 – Pferde und Streitwagen entfernt. Auch in 9, 8 und 9, 11–17 nimmt Jahwe die Funktion des Königs wahr. In Sach 9–14 ist überhaupt nirgendwo eine Bezugnahme auf einen empirischen oder messianischen König zu entdecken [45]. Wohl betonen 14, 9 ff. 16 f. das Königtum Jahwes. Es scheint, daß auch in 9, 9 f. Jahwe selbst der König der Tochter Zion ist. Die Diskrepanz zwischen der sich am empirischen König inspirierenden Form und der eigentlichen Aussage ist nichts Ungewöhnliches. Wir hätten demnach in Sach 9, 9 f. den Fall, daß das empirische Königtum nicht auf das Volk, sondern auf Jahwe übertragen wird. Diese andere Interpretationsmöglichkeit der theokratisch denkenden Redaktion ist auch in Jes 10, 21 wahrgenommen worden, wo der aus Jes 9, 5 stammende Thronbesteigungsname *'el gibbôr* zu einer Gottesbezeichnung uminterpretiert wird [46].

6. Neuinterpretation von Königsprädikaten im späteren Schrifttum

Die spätjüdischen Belege bestätigen die von uns vorausgesetzte Deutungsmentalität. Der Menschensohn von Dan 7 ist aller Unsicherheit der Forschung zum Trotz das Volk Israel. In 1 QH III, 9 f. wird der aus Jes 9, 5 stammende Titel *pälä' jô'eṣ* auf Gott übertragen [47]. Nach einem ebenso wahrscheinlichen Verständnis der Stelle ist mit *pälä' jô'eṣ* das von der Schwangeren Geborene gemeint, wobei doch wohl die Vorstellung von der „Geburt" der Gemeinde zugrunde liegt. Die messianische Deutung der Wendung ist nicht wahrscheinlich. Es bleibt also dabei, daß in der einen oder anderen Richtung theokratisiert worden ist [48]. Ob auch das in 1 QH VI, 30 vorkommende *gibbôr* in Anlehnung an Jes 9, 5 *('el gibbôr;* vgl. *'el* in 1 QH VI, 29) auf Gott zu beziehen ist, muß zweifelhaft bleiben [49]. In Dam VII, 16 f. bemerkt der *pāšär*-Exeget bei der Erklärung von Am 5, 26 und 9, 11 mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit: Der König, das ist die Gemeinde. David, König und Gemeinde werden gleichgesetzt. In 4 Qflor I, 18 f. wird Ps 2, 1–2 auf den Krieg der Völker gegen „die Erwählten Israels" gedeutet, die offenbar mit dem „Gesalbten" von Ps 2, 2 identisch sind [50]. In der Johannesapokalypse werden die Gemeinde (12, 5; vgl. 12, 17), ja die einzelnen Gläubigen (2, 27) als der in Ps 2 dargestellte König gesehen (anders 19, 15).

---

[45] Anders *P. Lamarche,* Zacharie IX–XIV. Structure littéraire et Messianisme (Paris 1961); *Kl. Seybold,* Spätprophetische Hoffnungen auf die Wiederkunft des messianischen Zeitalters in Sach. 9–14: Judaica 29 (1973) 99–111. Zur Beurteilung von Sach 12, 10 vgl. *B. Otzen,* Studien über Deuterosacharja (Copenhagen 1964); *M. Saebø,* Sacharja 9–14. Untersuchungen von Text und Form (Neukirchen 1969); *Becker,* Sacharja 12, 10–11 (12. Sonntag des Jahres), in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage (Lesejahr C, Bd. 2), hrsg. v. J. Schreiner (Würzburg 1971), 42–55.

[46] Vgl. *Becker,* Isaias, 60. Vgl. auch zu 1 QH III, 9 f. unten Nr. 6.

[47] So u. a. *S. Mowinckel,* Zwei Qumran-Miszellen, 1. 1 QH III, 9 f.: ZAW 73 (1961) 297 f.

[48] Umfassendere Information zur Stelle etwa bei *J. Maier,* Die Texte vom Toten Meer, Bd. II Anmerkungen (München–Basel 1960) 72–76.

[49] Vgl. *Maier,* ebd. 94.

[50] Zu Dam VII, 16 f. und 4 Qflor I, 18 f. vgl. *O. Michel–O. Betz,* Von Gott gezeugt, in: Judentum. Urchristentum. Kirche (Festschr. J. Jeremias): BZNW 26 (Berlin 1960) 3–23, bes. 8 f. Die Verfasser machen ebd. 7 auf einen kollektivierenden Midrasch zu Ps 2 aufmerksam.

7. Kollektive Psalmendeutung allgemein

Bevor wir die Frage stellen, ob auch in den KPss die Übertragung der Königsidee auf das Volk vorauszusetzen ist, dürfte ein Hinweis auf die kollektive Psalmendeutung überhaupt von Nutzen sein. Der Nachweis ist an anderer Stelle geführt worden [51]. Die dort gewonnenen Erkenntnisse haben Modellcharakter für ein analoges Verständnis der KPss, besonders im Hinblick auf das hermeneutische Prinzip der *relecture* oder Neuinterpretation. Es handelt sich überwiegend um individuelle Klage- und Danklieder. Wie die Übertragung der Königsidee auf das Volk keine ausschließliche Angelegenheit der KPss ist, so beschränkt sich auch die Kollektivierung individueller kultischer Gebetsformen nicht auf den Psalter; sie ist darüber hinaus in den Klageliedern und in den Prophetenbüchern anzutreffen, insbesondere bei Dt-Jes [52]. Der geschichtliche Standort ist immer und überall die exilisch-nachexilische Heilsverkündigung.

8. Argumentum ex auctoritate

Die Forschungsgeschichte verläuft, was die kollektive Deutung der KPss betrifft, auffallend parallel zur Deutungsgeschichte der Jahweknecht-Lieder (vgl. Nr. 3), mit dem Unterschied, daß die Abkehr von der ehemals blühenden Forschungsrichtung in diesem Fall an den Namen *H. Gunkel* geknüpft ist. Die Abkehr war – ein weiterer Unterschied beim Vergleich mit den Jahweknecht-Liedern – fast total, so daß die kollektive Deutung der KPss praktisch aus der Forschung verschwunden ist. Sie teilt im übrigen das Los der kollektiven Psalmendeutung überhaupt. Deshalb sei der an anderer Stelle skizzierte Überblick über deren Forschungsgeschichte der Aufmerksamkeit empfohlen [53]. – Zu den älteren – durchaus kritischen – Befürwortern der kollektiven Psalmendeutung, die auch den einen oder anderen KPs einbezog, zählen Autoritäten wie Hitzig, Reuss, Staerk, Baethgen, Smend sen., Kautzsch und Wellhausen [54].

---

[51] Vgl. *Becker*, Psalmen; *ders.*, Wege, 85–98.

[52] Vgl. *Becker*, Psalmen, 26–31, und *ders.*, Wege, 64 f.

[53] Vgl. *Becker*, Wege, 85 f.

[54] Vgl. weiterführende Hinweise ebd. 85, bes. Anm. 1. Hier nur einige instruktive Zitate mit Bezug auf die Königspsalmen: *J. Wellhausen*, Israelitische und jüdische Geschichte (Berlin 1958, 9. Aufl.; 1. Aufl. 1897) 197 f.: „Die Souveränetät wurde darum gern auf das Volk übertragen. Wie Israel der Knecht, d. h. der Prophet Jahves ist, so ist Israel auch der Messias und Erbe Davids, vorläufig in Schwachheit, künftig in Kraft. Anm. Ps 28, 8 (lies leammo für lamo) 80, 18 84, 10 89, 39.52 105, 15 132, 10 Ambak 3, 13 Dn 7, 27. Wie sonst Abraham so wird in Ps 89 und 132 David als Vertreter des ganzen Volkes betrachtet; ganz Israel gilt als Erbe des von ihm erworbenen Verdienstes und der ihm gegebenen Verheißungen (Ende der Anm.). Doch erhielt sich daneben auch die Idee des monarchischen Messias"; *ders.*, Skizzen und Vorarbeiten, Heft 5 (Berlin 1899) 166 (zu Ps 2, 6): „... daß nun im ganzen Psalm der Sprecher derselbe ist, nämlich der Messias. Nicht der zukünftige, sondern der gegenwärtige: nämlich Israel als Erbe Davids und Inhaber der Reichsherrlichkeit der Theokratie. Vgl. Ps 89 101 132 ... Dann (im Fall eines nicht bloß idealen, sondern realen Angriffs) wäre die Situation nach Ps 83 zu beurteilen; 2, 2 und 83, 4 ähneln sich im Wortlaut. 'al mšiḥo und 'al 'ammeka sind so wenig verschieden wie le'ammo (so zu lesen für lamo) und mšiḥo in 28, 8. Daß der Psalm nicht aus der Person des Autors, sondern aus der Seele der Gemeinde heraus gedichtet ist, braucht kaum ausdrücklich erwähnt zu werden"; vgl. auch *ders.*, The Book of Psalms. A New English Translation with Explanatory Notes (London 1898); *R. Smend*, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte (Freiburg–Leipzig–Tübingen 1893, 1899²) 373: „... die Juden übertrugen die dem David gegebene Verheißung nach Js 55, 3–5 auch gern auf das Volk, wie aus Dn 7, 18.22.27 vgl. v 13 f. deutlich ist. Auch das Volk wurde deshalb der Gesalbte des Herrn (in Ps 28, 8 84, 10 89, 38.52 Hab 3, 13

Wenig bekannt, aber in mancher Hinsicht wertvoll sind Beiträge von Gray und Weinel [55]. Das Argumentum ex auctoritate ist gewiß das schwächste aller Argumente, dürfte aber im vorliegenden Fall einen gewissen Informationswert haben und aus forschungsgeschichtlich bedingter Betriebsblindheit aufschrecken.

9. Das messianologische Argument

Die KPss sind – jedenfalls in der uns vorliegenden Fassung – exilisch-nachexilischen Ursprungs, obwohl sie sich in motivverwertendem Rückgriff der vorexilischen Institution des Königtums bedienen und in Ps 2; 45; 72 und 110 sogar ausgesprochen sakralkönigliches Kolorit aufweisen. Versucht man sie nun als Zeugnisse einer *individuellen* (exilisch-nachexilischen) Königserwartung zu deuten, so steht dem das rechtverstandene historische Bild der messianischen Erwartung entgegen. Denn eine messianische Erwartung im eigentlichen Sinn hat es in dieser Epoche nicht gegeben [56]; aber auch die sehr wohl nachweisbare restaurative Königserwartung kommt wegen des massiv königsideologischen Kolorits der Texte, namentlich in Ps 2; 45; 72 und 110, nicht in Betracht (vgl. Nr. 1). So bleibt nur die Möglichkeit, die KPss theokratisch auf das Volk zu deuten [57]. Nur auf Grund solcher Neuinterpretation sind die königsideologischen Vorstellungen in das AT herübergerettet worden. – Für die exilisch-nachexilische Datierung der KPss, die hier nicht begründet werden kann, ließen sich vielfältige Beobachtungen zusammentragen, die in der Forschung weithin anerkannt werden. Wir machen nur zusätzlich den Gesichtspunkt geltend, daß die Jahwe-König-Psalmen und die Zionslieder, die so gut wie sicher nicht vorexilischen Ursprungs sind [58], mit den KPss verwandt sind. Die Grenzen zwischen den drei Gruppen sind fließend. Die Verwandtschaft zwischen Jahwe-König-Psalmen und Zionsliedern wurde bereits herausgestellt (vgl. Nr. 1). Hier ist nun darauf hinzuweisen, daß die Motive des Königtums Jahwes, des Zionsberges als des Königssitzes Jahwes sowie die Vorstellung vom Völkersturm (bzw. vom Kampf gegen die Völker) auch in den KPss hervortreten. Das gilt jedenfalls von Ps 2 und Ps 110. Die KPss ergänzen den Rückgriff auf vorexilische Institutionen und Ideen, der in den Jahwe-König-Psalmen und in den Zionsliedern (auch hier schon mit einer gewissen Akzent- und Szenerieverschiebung gegenüber der erstgenannten Gruppe) feststellbar

---

kann ‚mašiaḥ' nur so mit Hitzig verstanden werden) und allem Anschein nach auch der König genannt. Wenigstens in Ps 2 dürfte das der Fall sein"; *ders.*, ebd. 375: „Auch Ps 20 21 61, 6 ff. 63, 12 ist die Deutung des Königs auf Israel am Ende die einzig mögliche." Bemerkenswert ist die heftige Reaktion von *H. Gunkel*, Einleitung in die Psalmen (Göttingen 1933, 1966²) 170 f.: „Kaum einer Widerlegung wert ist die Behauptung, daß einige der Königslieder auf die personifizierte Gemeinde zu deuten seien, obwohl diese Meinung für Ps 2.20.21.101 von einem Wellhausen vertreten worden ist. Diese Auffassung geht von Jes 55, 3 f aus ... Auf solche Deutungen aber ist man in völliger Verzweifelung verfallen, weil man die einfache und sich von selbst darbietende Erklärung, wonach die Königspsalmen eben auf israelitisch-judäische Fürsten zu deuten sind, nicht gewollt hat."

[55] *C. B. Gray*, The References to the „King" in the Psalter in their Bearing on Questions of Date and Messianic Belief: The Jewish Quarterly Review 7 (1895) 658–686; *H. Weinel*, mšḥ und seine Derivate: ZAW 18 (1898) 1–82, bes. 69–79.

[56] Das ist ein wesentliches Ergebnis unserer früheren messianologischen Beiträge.

[57] Dieses Argument gilt mutatis mutandis auch für Königstexte wie Jes 8, 23–9, 5; 11, 1–5; Mich 5, 1–5 und Sach 9, 9 f., falls man versuchen sollte, sie als Zeugnisse einer messianischen oder restaurativen Königserwartung zu werten.

[58] Vgl. oben Nr. 1. Es wiegt sehr schwer, daß sogar Gunkel an diesem Sachverhalt nie irre geworden ist. Zu den Zionsliedern vgl. *G. Wanke*, Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang: BZAW 97 (Berlin 1966).

ist, um die Idee des Königtums, das kollektivierend auf das Volk übertragen wird. Es verwundert nicht, daß bei Dt-Jes, der aus der gleichen Situation und mit den gleichen Anliegen wie die drei genannten Psalmengruppen spricht, auch die gleichen Motive vorkommen. – Aus der Verwandtschaft dieser Psalmengruppen läßt sich ein zusätzliches Argument für die kollektive Deutung der KPss gewinnen. Sind die beiden ersten Gruppen theokratisch (was kaum jemand bestreitet), dann sind es auch die KPss, und die Übertragung der Königsidee auf das Volk ist zwingend. In dieser Hinsicht fehlt der Psalmendeutung Gunkels die Folgerichtigkeit. Er hält mit Recht an der exilisch-nachexilischen Entstehungszeit der Jahwe-König-Psalmen und teilweise auch der Zionslieder fest, verweist aber die KPss durchweg in vorexilische Zeit. Eigentlich müßte er entsprechend den formgeschichtlichen Neigungen, die ihn bei der Auslegung der KPss bestimmen, auch die beiden anderen Gruppen mit Mowinckel für vorexilische Agenden halten. – Die KPss sind m. E. mit der kollektiven Sinngebung gedichtet worden, evtl. unter Benutzung vorexilisch geprägter Formen und Bauteile. Etwas anderes ist das Unterschieben einer neuen Sinngebung etwa im Zuge der bloßen Zusammenstellung des Psalters. So folgert *Cl. Westermann*[59] aus der merkwürdigen Randplazierung der KPss innerhalb des Psalters, daß sie „offenbar nicht mehr in ihrer ursprünglichen kultischen Bedeutung für den jeweils regierenden König . . ., sondern schon in der sekundären messianischen Deutung" eingefügt worden sind. Der Tatbestand einer sekundären Deutung genügt in diesem Fall nicht, abgesehen davon, daß W. die Neuinterpretation unreflektiert für „messianisch" hält.

10. Stellen außerhalb der eigentlichen Königspsalmen

a) Eine überzeugende Stelle ist *Ps 28, 8 f.* Sie wird z. B. von *R. Kittel*[60], dem man keine Vorliebe für kollektive Deutung nachsagen kann, als wahrscheinlich anerkannt. Jahwe ist nach V 8 die Stärke seines Volkes (*lᵉ ʿammô* statt *lāmô*) und der Schutz des Heils seines „Gesalbten", d. h. eben dieses Volkes. Im folgenden V 9 wird noch dreimal das Volk erwähnt. Zu vergleichen sind die sonst vorkommenden fürbittähnlichen Aussagen über das Volk, die – wie in Ps 28 – immer am Schluß des Psalms stehen: Ps 3, 9; 14, 7 (= 53, 7); 25, 22; 29, 11[61]; 34, 23; 51, 20 f.; 68, 36; 130, 8; 131, 3 und 1 Sam 2, 10. Die betreffenden Psalmen sind überwiegend, wenn nicht ausschließlich exilisch-nachexilischen Ursprungs.

b) An Ps 28, 8 f. schließt sich *1 Sam 2, 10* an. Vom Zusammenhang des Deuteronomistischen Geschichtswerks, wo es zu diesem Zeitpunkt übrigens noch keinen König gibt, kann abgesehen werden. So bleibt zu entscheiden, ob der Psalm ein vorexilisches Kultgebet ist, das auf das empirische Königtum Bezug nimmt, oder aber eine späte Komposition anthologischen Gepräges. Für die zweite Annahme spricht die Verwandtschaft von V 8 mit Ps 113, 7 f. und von V 10 mit Ps 29, 3a. 11. Das Lied der Hanna scheint der königlosen Zeit zu entstammen mit allen messianologischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Neben dem als König thronenden Jahwe (vgl. bes. V 10aß) würde in V 10b wohl kaum der empirische König genannt. Ein wichtiger Gesichtspunkt ergibt sich aus dem Vergleich mit den oben unter a) angeführten „Parallelen".

c) Auf *Hab 3, 13* ist man wegen des Parallelismus „Volk – Gesalbter" seit jeher aufmerksam geworden. Der König, schon gar der messianische, liegt nicht im Blickfeld. Die Komposition ist kaum vorexilisch.

---

[59] Zur Sammlung des Psalters, in: Forschung am Alten Testament (München 1964) 336–343, näherhin 342.

[60] Die Psalmen (KAT XIII) (Leipzig 1914³) z. St.

[61] Teilweise sprachlich übereinstimmend mit 28, 8. Vgl. auch die (theokratische) Idee des Königtums Jahwes in 29, 10.

d) In *Ps 84, 10* ist die syntaktische Konstruktion umstritten. Übersetzt man „Unsern Schild sieh an, o Gott, und schau auf das Antlitz deines Gesalbten", handelt es sich um eine sporadische (vorexilische) Königsfürbitte. Fürsten bzw. Könige können nach Ps 47, 10 und 89, 19 als „Schild" bezeichnet werden. Doch spricht manches für folgende syntaktische Auffassung: „Du, unser Schild, sieh her, o Gott, und schau auf das Antlitz deines Gesalbten." „Unser Schild" ist Anrede Gottes als des Königs; der „Gesalbte" ist dann höchstwahrscheinlich das Volk. Man beachte, daß auch in Ps 28, 7 f. die Wendungen „Schild" (= Gott) und „sein Gesalbter" im selben Zusammenhang stehen. Die Erwähnung des empirischen Königs käme in Ps 84, 10 recht unvorbereitet, was schon allein daraus ersichtlich ist, daß die Stelle von manchen Kommentatoren als Zusatz gestrichen worden ist. Der Terminus *māgen* „Schild" wird in den meisten einschlägigen Belegen von Gott ausgesagt, und zwar auch – wie in Ps 84, 10 – in Form einer Anrede [62]. Der doppelte Vokativ („unser Schild" und „Gott", das im elohistischen Psalter an die Stelle eines ursprünglichen „Jahwe" getreten ist) unterliegt keinen Bedenken. Besonderes Gewicht ist der Feststellung beizumessen, daß Gott in V 12 ausdrücklich „Schild" genannt wird, nachdem er schon in V 4 theokratisch mit „mein König" angeredet wurde. In der Textüberlieferung haben LXX, Aqu, Sym, Pesch, Hier und die masoretische Akzentsetzung „unser Schild" als Vokativ aufgefaßt und folglich auf Gott bezogen. Unser Verständnis gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn Vv 9–10, wie manche meinen, ein Einschub sein sollte; denn ein Einschub wird normalerweise aus exilisch-nachexilischer Zeit stammen und daher nicht den empirischen König vor Augen haben. Es sei eigens erwähnt, daß die kollektive Deutung des „Gesalbten" von Ps 84, 10 wieder von Kittel – wie schon in Ps 28, 8 f. (vgl. oben unter a) – als möglich hingestellt wird.

e) In *Ps 80, 16.18* dürften die Wendungen „Sohn", „Mann der Rechten" und „Menschensohn" auf Grund des Kontextes das Volk bezeichnen. Wahrscheinlich stammen sie aus dem Bereich der Königsideologie. Man beachte noch in V 18 das Verbum *'immeṣ* „stärken", das auch in Ps 89, 22 und Jes 41, 10 vorkommt und gleichfalls zur Phraseologie des Königtums gehören dürfte. Die textlichen Schwierigkeiten in Ps 80, 16 ff. sind für unsere Frage nicht von Bedeutung.

f) In *Ps 61, 7 f.* kommen wir an die Grenze des Beweisbaren. Um einen späten Einschub handelt es sich nicht. In einem vorexilischen Gebet ist die Fürbitte für den König gut denkbar, und hier ist wohl auch die *Form* des Textes zu Hause. Was aber könnte ein Verfasser oder Bearbeiter der königlosen Zeit sich gedacht haben, falls der Psalm – wofür einiges spricht – dieser Epoche angehört? Eine kollektivierende Neuinterpretation unter Wahrung der traditionellen Form ist nicht auszuschließen. In V 6b scheint der masoretische Text mit dem Satz „Du hast verliehen das Erbe derer, die deinen Namen fürchten" aus der Perspektive des individuellen Beters herauszutreten.

g) Zurückhaltung ist auch bei *Ps 63, 12* geboten. Der Schwur beim empirischen König ist zu belegen (Gen 42, 15 f.; 1 Sam 17, 55; 25, 26; 2 Sam 11, 11; 15, 21). Wahrscheinlicher ist der Schwur bei Jahwe (Dtn 6, 13; Jos 23, 7; Jes 19, 18; 45, 23; 48, 1; 65, 16; Jer 4, 1 f.; 5, 7; 12, 14–17; Hos 4, 15; Am 8, 14; Zef 1, 5). Für die

---

[62] Vgl. Gen 15, 1; Dtn 33, 29; Ps 3, 4; 7, 11; 18, 3.31; 28, 7; 33, 20; 59, 12; 115, 9.10.11; 119, 114; 144, 2; Spr 2, 7; 30, 5. Als Anrede in Ps 18, 3; 59, 12 und 144, 2. Ein eigentliches Synonymon für „König, Fürst" ist *māgen* nur in Ps 47, 10 und 89, 19. *M. Dahood,* Psalms I (Anchor Bible) (Garden City, New York 1966) zu Ps 3, 4, möchte eine eigene Vokabel *māgān* „König" nachweisen. Das dürfte sich in Anbetracht der soeben angeführten Stellen erübrigen. Das von *Köhler–Baumgartner* z. B. in Ps 47, 10 angenommene *māgen* II „unverschämt", das in die Lisowskysche Konkordanz eingegangen ist, wurde in der Neubearbeitung des Lexikons wieder aufgegeben.

Deutung von „der König" in V 12a ist damit jedoch nichts entschieden. Man könnte geltend machen, daß die Einführung des empirischen Königs unmotiviert erscheint.

h) In der älteren kollektiven Psalmendeutung wurde gelegentlich *Ps 105, 15* herangezogen. Doch bezieht sich „meine Gesalbten" hier eher auf das Prophetentum. Auch das Prophetentum wurde in exilisch-nachexilischer Zeit gelegentlich auf das Volk übertragen, u. a. in den Jahweknecht-Liedern und in Jes 61, 1 ff. Es scheint neben der Königssalbung eine Prophetensalbung gegeben zu haben, auf die Jes 61, 1 ff. zurückgreift (vgl. 1 Kön 19, 15 f.) [63].

11. Ps 89

Man sollte nicht bestreiten, daß Ps 89 nach dem Abtreten des empirischen Königtums entstanden ist [64]. Festzuhalten ist auch an der Einheitlichkeit der Komposition, obwohl eine Dreiteilung unverkennbar ist. Die Einheitlichkeit geht u. a. hervor aus bestimmten „Schlüsselworten" wie *'ᵃmûnāh* (Vv 2, 3, 6, 9, 25, 29, 34, 38, 50), *ḥäsäd* (Vv 2, 3, 25, 29, 34, 50), *bᵉrît* (Vv 4, 29, 35, 40) und *nišbaʿ* (Vv 4, 35, 50) [65]. Thema des Psalmes sind, um mit Jes 55, 3 zu sprechen, die *ḥasdê dāwid*. Man kann sagen, daß Ps 89 eine breitere, anders akzentuierte Ausfertigung von Jes 55, 3 ist [66]. – Die einleitenden Verse 1–5 schlagen die Motive des Psalmes an. Es folgt in Vv 6–19 ein durchaus funktionsgerechter Hymnus auf die Treue Jahwes, der auch als theokratischer Hymnus auf Jahwes Königtum charakterisiert werden kann. Der in V 16 vorkommende „Königsjubel" [67] bezieht sich auf Jahwe. Eine bemerkenswerte Stelle ist V 19. Aufgrund des theokratischen Tenors von Vv 6–19 erwartet man in diesem den ersten Teil abschließenden Vers: „Denn Jahwe ist unser Schild (= König) und der Heilige Israels unser König." Das entspräche unserer Deutung des gesamten Psalmes. Diese Textauffassung läßt sich dadurch erreichen, daß man das Lamed vor *jahwäh* und *qᵉdôš jiśrāʾel* als späteren Zusatz streicht [68]. Dafür könnte man sich auf die Peschitta und die koptische Übersetzung berufen [69]. Nun ist man jedoch sowohl in der älteren als auch in der neueren Forschung ohne Streichung des Lamed ausgekommen. Schon Luther übersetzte: „Denn der Herr ist unser Schild usw." *F. Hitzig* [70] erklärte V 19a analog zu der idiomatischen Wendung *māginnî ʿal ʾälohîm* „mein Schild ist Gott" in Ps 7, 11 und betrachtet das Lamed in V 19b als Lamed der Einführung eines Subjektes. Andere dachten – ähnlich wie Hitzig in V 19b – unter Be-

[63] Vgl. *Becker*, Das historische Bild, 131. Ergänzend zur Literatur noch *J. Coppens*, Le prophète eschatologique. L'annonce de sa venue. Les relectures: EThL 49 (1973) 5–35; *ders.*, Le Messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus (Bibl. Eph. Theol. Lov., t. XXXVIII) (Gembloux 1974).

[64] Die vorexilische Datierung ist verbreitet. *E. Lipiński*, Le poème royal du Psaume LXXXIX 1–5.20–38 (Paris 1967) versucht einen älteren Königspsalm herauszuschälen. Dazu Bibl 49 (1968) 275–280.

[65] Vgl. *J. M. Ward*, The Literary Form and Liturgical Background of Psalm LXXXIX: VT 11 (1961) 321–339.

[66] *Eißfeldt*, Promises (vgl. oben Anm. 17), verkennt diesen Sachverhalt, obwohl er Jes 55, 3 zutreffend deutet. Er hält Ps 89 für vorexilisch. Auf S. 47 bietet er gleichwohl eine gute Aufstellung der sprachlichen Übereinstimmungen zwischen Ps 89 (bes. Vv 6–19) und Dt-Jes.

[67] Vgl. Num 23, 21; 1 Sam 4, 5 f.; 10, 24; 2 Sam 6, 15; Ps 47, 1.6; 60, 10; 97, 1.8; 100, 1.

[68] So *Wanke*, op. cit. (vgl. Anm. 58), 20.

[69] Vgl. BHS. Auch die LXX („Denn des Herrn ist unsere Aufnahme und des Heiligen Israels, unseres Königs") hat eine – andersartige – theokratische Textauffassung, beläßt aber das Lamed.

[70] Die Psalmen II (Leipzig–Heidelberg [1836, 1865²]) z. St.

rufung auf die arabische und akkadische Grammatik sowie auf sporadische Belege im AT an ein emphatisches Lamed in der Bedeutung „was betrifft“ [71]. Diese Möglichkeit ist in neuerer Zeit unter Auswertung des Ugaritischen nachhaltig verfolgt worden, und man sieht in V 19 einen klassischen Beleg für das emphatische Lamed: „Denn *fürwahr* Jahwe ist unser Schild usw.“ [72] Obwohl uns diese Deutung äußerst willkommen ist, bleiben angesichts der ähnlich konstruierten Stelle Ps 47, 10, wo das Lamed einen Dativ ausdrückt [73], ernste Zweifel. Es wäre ja denkbar, daß V 19 am Schluß des theokratischen Hymnus zu Vv 20–38 überleiten soll und das empirische Königtum einführt. Denn dieses ist dem Verfasser als historische Größe und früherer Träger der Verheißungen wesentlich und der Ausgangspunkt für die Übertragung auf das Volk. Andererseits ist der so verstandene V 19 auch wieder nicht das, was man sich unter einer solchen Überleitung vorstellt. – In Vv 20–38 folgt eine Rekapitulation der Davidverheißung. Von V 39 an wird die Übertragung der Verheißung auf das Volk greifbar, um derentwillen der geschichtliche Rückblick gegeben worden ist. Der „Gesalbte“ von V 39 ist Israel [74]. Entsprechend ist *ʿäbäd* in V 40 zu deuten. „Seine Mauern“ (vgl. Ps 80, 13!) und „seine Burgen“ in V 41 kann nicht auf einen individuellen König bezogen werden. Aufschlußreich ist die Inklusion von „dein Gesalbter“ (V 39) und „dein Knecht“ (V 40) einerseits und von „deine Knechte“ (V 51) (im Plural) und „dein Gesalbter“ (V 52) andererseits. Zum Diadem *(nezär)* in V 40 ist „Krone *(ʿaṭärät) unseres* Hauptes“ in Klgl 5, 16 zu vergleichen [75]. In V 42 ist wieder deutlich die Vorstellung vom Volk oder Land gegeben, da von „Vorübergehenden (vgl. Ps 80, 13!) und „Nachbarn“ die Rede ist. Die „Tage der Jugend“ in V 46 erinnern an Ps 129, 1. Nur auf das Volk passen V 51b und vollends die Ausdrucksweise „die Spuren deines Gesalbten“ in V 52b. Ein Kommentar wie Kittel hat wieder entgegen seinen sonstigen Neigungen das kollektive Verständnis von Ps 89, 39 ff. aufgrund von Beobachtungen am Text rückhaltlos anerkannt [76].

12. Psalm 144

Der Psalm ist ein dankbares Objekt für unsere Beweisführung. In Vv 1–11 gibt er sich als Königsgebet, in Vv 12–15 als Gemeindegebet. Wer den Psalm in zwei zusammenhanglose Teile zerlegt, entzieht sich dem Sachverhalt, der eine Erklärung fordert. Die Hypothese einer Liturgie mit verteilten Rollen ist unbefriedigend, weil Vv 1–11 alle Zeichen einer (späten) anthologischen Komposition an sich trägt [77]. Die höhere Einheit ist nur zu gewinnen, wenn der Psalm als Ganzes ein Gebet des

---

[71] Vgl. etwa *Gesenius-Kautzsch*, § 143e und 119u.

[72] Vgl. die im übrigen zurückhaltende Darstellung von *Fr. Nötscher*, Zum emphatischen Lamed: VT 3 (1953) 372–380, bes. 379; beifällig auch *W. L. Moran*, The Bible and the Ancient Near East (Garden City, New York 1961) 60; *M. Dahood*, in: Bibl 47 (1966) 407 f. (weitere Literatur); *ders.*, Psalms I (vgl. Anm. 62), 143, und Psalms II (1968), 315 f.

[73] Falls man nicht *māginnê-ʾäräṣ* als Pluralis majestatis verstehen und – wieder unter Zuhilfenahme des emphatischen Lamed – auf Jahwe beziehen will.

[74] Der Vers hat Ähnlichkeit mit Ps 78, 59, wo Israel Objekt ist.

[75] Klgl 3, 22–24 enthält bemerkenswerte Anklänge an Ps 89 *(ḥasdê jahwäh; ʾämûnāh)*, was von den Klageliedern allgemein gilt (vgl. z. B. das nur in Klgl 2, 7 und Ps 89, 40 vorkommende *niʾer*). Zur Kollektivierung individueller Formen in Klgl 3, u. a. in V 24, vgl. *Becker*, Psalmen, 30 f.

[76] Vgl. oben Nr. 10, zu Ps 28, 8 f. und 84, 10, sowie ebd. Anm. 60.

[77] Vgl. V 1 mit Ps 18, 47 u. 18, 35; V 2 mit Ps 18, 3.48; V 3 mit Ps 8, 5; V 4 mit Ps 39, 6 u. Ijob 14, 2; V 5 mit Ps 18, 10 u. 104, 32; V 6 mit Ps 18, 15; V 7 mit Ps 18, 17.45 f. (vgl. *benê nekār*); V 9 mit Ps 33, 2 f. u. Ps 18, 50; V 10 mit Ps 18, 51; V 15 mit Ps 33, 12. Die Komposition ist gleichwohl einheitlich und im Bereich von Vv 1–11 als Königsklage stilisiert.

königlichen Volkes ist [78]. Daß der eine oder andere unter den älteren Befürwortern der kollektiven Psalmendeutung unsere Ansicht teilt, versteht sich von selbst. Unter den Heutigen hat *A. Deissler* [79] den Sachverhalt teilweise anerkannt: „Sprache (Aramaismen!) und Abfassungszeit („Anthologie"!) weisen Ps 144 als eindeutig nachexilisch aus. Also kann er kein eigentliches Königslied mehr sein. Die alte Gattung des Königslieds war nur die Basis, um Ps 144 als ein Lied für den Sprecher der Jahwegemeinde zu dichten . . ." Dann allerdings macht Deissler diesen Sprecher, der schon überflüssig ist, zum Vertreter des kommenden Messias. Hier wirken sich unzutreffende messianologische Vorstellungen aus.

13. Ps 2

Der Psalm wird – völlig unabhängig von einer kollektiven Deutung – von vielen als exilisch-nachexilisch betrachtet. Dabei spielen sprachliche Gründe eine Rolle. Auch die Stellung im Psalter ist ein ernstzunehmender Gesichtspunkt; denn Ps 1 und Ps 2 sind möglicherweise als eine Art Proömium für den Psalter gedichtet worden [80]. Unter Voraussetzung der exilisch-nachexilischen Entstehungszeit ist das oben (Nr. 9) ausgeführte messianologische Argument voll anwendbar. Der Psalm ist im Grunde ein Zionslied eschatologischer Ausrichtung, in dem auch das Königtum Jahwes seinen Platz hat. Das Besondere ist nur, daß das Volk als Königsgestalt auftritt. Wie in Ps 46; 48 und 76 ist das Motiv des eschatologischen Völkersturms beherrschend, der in die Szenerie der exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung gehört und hier in Ps 2 als Aufstand gegen Jahwe und seinen „Gesalbten" gezeichnet wird. Gegen Ende des Psalms (Vv 10–12) setzt sich der theokratische Gedanke durch, so daß der „König", der ja nicht eigentlich gemeint war, aus dem Blick gerät.

14. Ps 18 (= 2 Sam 22)

Der einheitliche Psalm präsentiert sich als königliches Danklied und ist wohl eine (exilisch-nachexilische) historisierende Dichtung *ex persona Davidis* [81]. Zugleich legen jedoch bestimmte Beobachtungen die kollektive Deutung nahe, die bei der midraschischen Mentalität der Psalmendichter mit der erwähnten Historisierung ex persona Davidis durchaus verträglich ist. Es ist schon immer aufgefallen, daß manche Stellen für späte (nachdeuteronomische) Entstehungszeit sprechen. Die verbreitete Auffassung, daß ein älterer Kern überarbeitet worden ist, brauchen wir nicht auszuschließen, halten sie aber für weniger wahrscheinlich. Wir beschränken uns auf die Indizien für die kollektive Deutung. Schimmert in Vv 21–25, wo die Gesetzestreue hervorgehoben wird, die hinter dem davidischen Beter stehende exilisch-nachexilische Gemeinde durch? Ausdrücklich wird in V 28 das „demütige Volk" genannt. In Vv 44 f. 48 findet sich die Phraseologie von Jes 55, 3–5 (vgl. oben Nr. 2). Ist hier die gleiche Kollektivierung wie dort anzunehmen? [82] Ein guter Hinweis ist in V 50 („unter den Völkern") gegeben. In V 51 läßt der Dichter doch wohl durchblicken, daß weder David noch ein anderer König der eigentliche Beter ist.

---

[78] Vgl. den Analogiefall Ps 66, der Gemeindegebet und individuelles Danklied in sich vereinigt. Dazu *Becker*, Psalmen, 57 f.

[79] Die Psalmen, Bd. III (Düsseldorf 1965) 207.

[80] Vgl. *Becker*, Wege, 113 u. 117.

[81] Vgl. ebd. 99–111, bes. 105.

[82] Eine Variante der LXX (vgl. BHS) liest in V 44aß statt *ro'š gôjim* die Wendung *'ôr gôjim*, die aus Jes 42, 6 und 49, 6 (vgl. 51, 4) stammt. Diese Textänderung spricht für eine kollektive Deutung – im Sinne der Jahweknecht-Lieder – innerhalb der ältesten Textüberlieferung.

15. Ps 132

Der Psalm gehört zu der mit *šîr hamma'alôt* etikettierten Gruppe Ps 120–134, die m. E. *en bloc* von demselben Verfasser gedichtet worden ist. Aber auch unabhängig von dieser Annahme ist er so gut wie sicher exilisch-nachexilischen Ursprungs. Er ist Zionslied, Jahwe-König-Psalm (vgl. Vv 7–8) und (kollektiver) Königspsalm in einem. In Gebetsform und etwas freier dichterischer Ausschmückung rufen Vv 1–4 die historische Tat Davids in Erinnerung, die sowohl die Erwählung des Zion als auch die Verheißung an David begründet (vgl. 2 Sam 6–7). In Vv 6–8 versetzt sich die betende Gemeinde mitten in das Ereignis der Überführung der Bundeslade. Der Zusammenhang und die Ortsangabe *śedê-ja'ar* (wohl *qirjat je'ārîm* von 1 Sam 7, 1–2; vgl. 2 Sam 6, 2–4) deuten darauf hin. Unter Berufung auf David bittet die Gemeinde, die sich „dein Gesalbter" nennt, um Erhörung (V 10). „Deine Frommen" (V 9) steht in Quasiparallelität zu „dein Gesalbter" [83]. Die Deutung von V 10 auf einen regierenden Davididen scheitert an der exilisch-nachexilischen Abfassungszeit. Eine messianische Deutung ist – von messianologischen Gesichtspunkten ganz abgesehen – auszuschließen, weil der „Gesalbte" offensichtlich gegenwärtig ist. Die Bezugnahme auf die Natanweissagung in Vv 11–12 hat nur die Funktion, die *ḥasdê dāwid* zu evozieren, was in Ps 89 noch ausführlicher der Fall war. Worauf es dem Psalmisten ankommt, geht dann aus Vv 13 ff. hervor: die Erwählung des Zion und das Heil des Volkes. In V 17 erscheint David sozusagen nur noch als Typus des Volkes, das der eigentlich gemeinte Gesalbte und Verheißungsträger ist [84].

16. Ps 110

Wir bleiben uns der Tatsache bewußt, daß durchschlagende Indizien fehlen, und stützen uns auf die Gesamtpräsentation der kollektiven Deutung. Daß in Ps 110 offenkundig König und Volk unterschieden werden, braucht kein unüberwindliches Hindernis zu sein, da ein kollektiv zu deutender Psalm vorgeprägte Formen enthalten kann. Der Psalm atmet die eschatologische Atmosphäre der Zionslieder und der Jahwe-König-Psalmen, wobei der Straf- und Rachegedanke besonders hervortritt. Unsere Deutung erklärt am ehesten, warum nicht der „König", sondern Jahwe beim Feldzug gegen die Völker in Vv 5–7 der Handelnde ist [85].

17. Ps 72

Neben der kultisch orientierten Deutung, die mit einer vorexilischen Agende rechnet, und der messianischen Deutung, die eine exilisch-nachexilische Komposition bevorzugt, hat es in der kritischen Forschung (z. B. bei Hitzig und Wellhausen) gelegentlich die Auffassung gegeben, daß Ps 72 als Gebet für einen (persischen oder seleukidischen) Fremdherrscher gedichtet worden ist [86]. Die kollektive Deutung hat

---

[83] In 2 Chr 6, 41 f. wird Ps 132, 8–10 (mit V 1) frei zitiert. „Dein Gesalbter" ist hier anscheinend auf Salomo zu beziehen. Doch lesen die meisten Hss „deine Gesalbten". Der Chronist kennt übrigens keinen Messianismus (vgl. *Becker*, Das historische Bild, 138 f.; *ders.*, Messianismus, 74–77).

[84] Wie unbeschwert man in einem nachexilischen Psalm vom davidischen Königtum sprechen konnte, beweist Ps 122, 5, wo die Throne des Hauses David für die Gemeinde vereinnahmt werden.

[85] Der Satz „Aus einem Bach wird er auf dem Feldzug trinken" in V 7 ist hochpoetischer Ausdruck für das von Jahwe anzurichtende Blutbad und vervollständigt die Aussagen von Vv 5–6.

[86] Zur messianologischen Implikation dieser Auffassung vgl. den Hinweis oben in Anm. 7.

sich an ihm nur selten versucht [87]. M. E. beabsichtigt der Dichter eine Salomo-Travestie des königlichen Volkes. Die Aussage von Vv 8–11 liegt dann auf einer Linie mit der von Stellen wie Jes 45, 14; 49, 7.22 f. und 60, 14, deren Motivverwandtschaft mit Ps 72, 8–11 schon immer aufgefallen ist. In V 16 haben wir das Motiv der Vermehrung des Volkes, jenes ständigen Anliegens exilisch-nachexilischer Autoren [88]. Dabei werden vegetarische Fruchtbarkeit des Landes und die Vermehrung der Bewohner wie in Jes 4, 2 nebeneinandergestellt [89]. Wenn V 17b eine Bezugnahme auf den Abrahamsegen sein sollte (vgl. Gen 12, 3 u. ö.), hat die kollektive Deutung ein starkes Argument hinzugewonnen.

18. Ps 45

Ps 45 ist an anderer Stelle ausführlich berücksichtigt worden [90]. Dort werden bezüglich Entstehungszeit, Milieu und genereller Eigenart die Auffassungen von *R. Tournay* gutgeheißen. Zusätzlich werden die Konturen eines Thronbesteigungsliedes herausgearbeitet. Entschieden abgelehnt wird jedoch die Deutung Tournays auf ein bräutliches Verhältnis des Messiaskönigs zu Israel, die auf unzulänglichen messianologischen Voraussetzungen beruht [91]. In Wirklichkeit hat der Psalm das bräutliche Verhältnis Israels zu Jahwe vor Augen. Dieser Auffassung ist neuerdings auch *O. Loretz* [92], der diese Deutung dann allerdings in den irrelevanten Bereich glossierender Nach- und Deutegeschichte verweist. Der ursprüngliche Psalm ist nach Loretz ein Stück Liebeslyrik. Die wichtigsten interpretierenden Glossen findet er in V 7 und V 12. Er stimmt also mit uns nur insofern überein, als er gesehen hat, daß die Deutung auf das Verhältnis Jahwes zu Israel im jetzigen Text verankert ist. Wir haben in Ps 45 den Fall, daß das Königtum nicht auf das Volk, sondern – wie in Sach 9, 9 f. (vgl. oben Nr. 5) – auf Jahwe übertragen wird. Das Volk wird in Ps 45 kollektivierend als die Braut dargestellt.

19. Ps 101

Wir beschränken uns auf die Feststellung, daß die ältere kollektive Psalmendeutung in der Königsgestalt das Volk ausgedrückt fand [93]. Der Versuch, in bestimmten Versen Jahwe als den Sprechenden zu erkennen [94], beweist zum mindesten, daß die vorliegende Komposition als agendarisches Königsgebet schwierig erscheint.

---

[87] Vgl. jedoch den Beitrag von *C. B. Gray* (oben Anm. 55).

[88] Vgl. den Hinweis oben in Anm. 42.

[89] Zu Jes 4, 2 vgl. *Becker*, Isaias, 49 f.

[90] Vgl. *Becker*, Psalmen, 80–90.

[91] Vgl. ebd. 81: „Daß der Messiaskönig an Jahwes Stelle als Bräutigam der endzeitlichen Gemeinde auftritt, ist ein Gedanke, der in der alttestamentlichen Messiaserwartung bis zur letzten Stunde keinen Platz hat." Dieser Satz ist auch aufrechtzuerhalten gegenüber *R. Sorg*, Ecumenic Psalm 87. Original Form and Two Rereadings. With an Appendix on Psalm 110, 3 (Fifield, Wisconsin 1969) S. XIV. Etwas anderes ist die targumische und rabbinische sowie vor allem die kirchliche Deutung; vgl. jetzt *L. Robitaille*, L'Eglise, épouse du Christ, dans l'interprétation patristique du Psaume 44 (45) (Québec 1971).

[92] Studien zur althebräischen Poesie. 1. Das althebräische Liebeslied. Untersuchungen zu Stichometrie und Redaktionsgeschichte des Hohenlieds und des 45. Psalms (AOAT 14, 1) (Kevelaer–Neukirchen–Vluyn 1971) bes. 67–70.

[93] Vgl. z. B. *Fr. Baethgen*, Die Psalmen (Göttingen 1897²) z. St.

[94] Vgl. *K. Budde*, Zum Text der Psalmen: ZAW 35 (1915) 191 f. – Den vollständigsten Überblick über die Forschungstendenzen bietet wohl *O. Kaiser*, Erwägungen zu Ps 101: ZAW 74 (1962) 195–205, der sich jedoch für eine vorexilische Agende des Herbstfestes einsetzt.

20. Ps 20 und 21

Gegen die gängigen Situationsbestimmungen (Gebet vor bzw. nach der Schlacht; Inthronisationsgedicht o. ä.) haben wir, insofern die Aussage der *Form* gemeint ist, nichts einzuwenden. Doch werfen wir mit der gebotenen Zurückhaltung die Frage auf, ob wir es bei den beiden Psalmen nicht mit einer auf die Gemeinde bezogenen Nachdichtung oder eventuell einer entsprechenden Neuinterpretation von Königsliturgien zu tun haben. – Die Ablehnung von Streitwagen und Pferden in Ps 20, 8 scheint ein bevorzugter Topos später Psalmen (33, 16 f.; 44, 6–9; 147, 10 f.) und von redaktionellen Partien der Prophetenbücher (Hos 1, 7; 14, 4; Mich 5, 9; Sach 9, 10) zu sein, so daß Zweifel an der vorexilischen Entstehungszeit aufkommen. Nicht ins Gewicht fällt die pluralische Form in 20, 6.8.9, da sie in einer Königsliturgie zu erwarten ist. – Mehr eine Sache der Auslegungsgeschichte – aber als solche nicht ohne Bedeutung – ist die masoretische Setzung des Atnach in 20, 10, wodurch der empirische König eliminiert wird: „Jahwe, rette! Der König (= Jahwe) erhöre uns am Tag, da wir rufen." Die Tradition der kollektiven Auslegung kam aber auch ohne diesen Trick aus und argumentierte aus dem Parallelismus zwischen „König" und „wir" („erhöre *uns*") [95]. – In Ps 21 werden Vv 9–14 unterschiedlich beurteilt. Wird der König angeredet, von dem jedoch Vv 2–8 in der 3. Person sprechen, so macht der Psalm den Eindruck eines Compositums aus disparaten Bauteilen. Das entspricht kaum einer agendarischen Königsliturgie, sehr wohl aber einer theokratisierenden Komposition der exilisch-nachexilischen Zeit. Läßt man mit vielen Auslegern Vv 9–14 nicht an den König, sondern an Jahwe gerichtet sein, was insbesondere der abschließende V 14 nahelegt, so ist – wie in Ps 110, 5–7 – das auffallende Betonen des Handelns Jahwes als theokratischer Zug zur Kenntnis zu nehmen.

[95] *R. Smend*, loc. cit. (vgl. Anm. 54), 375, zitiert eine auf jüdische Auslegungstradition zurückgehende Kommentierung des Clemens von Alexandrien: „Herr, rette den König, das heißt das zum König gesalbte Volk. Denn nicht nur David. Deshalb fährt er auch fort: Und erhöre uns." – Mit LXX, Targ und Hier kann anstelle des Jussivs *(ja'ᵃnenû)* der Imperativ *('ᵃnenû)* gelesen werden.

Besprechungen

Wiplinger, Fridolin, *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung* (Alber-Broschur Philosophie). Hrsg. v. *Peter Kampits*, Geleitwort v. *M. Heidegger*. 8° (312 S.) Freiburg–München 1976, Alber.

Aus dem Nachlaß des allzu früh abberufenen Autors gibt *Peter Kampits* dieses Werk, das Manuskript einer im Wintersemester 1972–1973 an der Universität Wien gehaltenen Vorlesung, heraus. Das hier Gebotene war als Einleitung zu einer Vorlesungsreihe „Grundfragen der Metaphysik" geplant, der schon ein sechssemestriger Vorlesungszyklus über „Grundfragen der Ethik" vorangegangen war. In seinem „Vorwort" führt der Herausgeber auf einfühlende und zuverlässige Weise an Hand der Schriften des Verf. in dessen Gedankenwelt und besonders in die hier vorliegende Metaphysik ein. Dabei tritt uns W. als ein gewiß von Heidegger angeregter, aber zugleich eigenständiger Denker entgegen, was man beim Lesen seines Buches bestätigt findet. Dieses sucht in seinem Kernstück zum ursprünglichen Aristoteles, wie er sich jenseits aller späteren Überlagerungen darstellt, vorzudringen. So kommt W. dazu, daß Sein primär „Geworden-Sein und Vergänglich-Sein" besagt und „erst dadurch bedingt Anwesend-Sein als Beständig-Sein"; „das muß gegen Heidegger betont werden" (173), womit sich ein für alles andere entscheidender Unterschied im Sein von Sein abzeichnet.

Ausgehend von Fichte, in dem sich nach dem Verf. das Wesen der Metaphysik in ihrer Vollendung ausspricht (35), sieht er sie wesentlich nicht als ein Wissen, sondern als ein ausgezeichnetes Fragen, das ganz von seinem Gefragten bestimmt ist (75). Seine Darstellung setzt bei der ersten Philosophie des Aristoteles an, weil erst von ihr her alle anderen damit verwandten Bemühungen Metaphysik genannt werden (77). Näherhin geht es um ein „in ihren eigenen Grund zurückfragendes Denken", das „die Notwendigkeit ihrer Überwindung einsichtig und eine echte Überwindung möglich" macht (55).

Ursprung der Mataphysik bei Aristoteles ist die „Erfahrung des Staunens", die durch keinerlei „Fragen und Denken einholbar und überholbar" ist und zugleich den Quell „ihres eigenen Verständnisses und von dessen Auslegung" bildet (82). Für den Fortgang sind darin die beiden Momente der „Unwissenheit" und des hieraus entspringenden „Strebens nach Wissen und Einsicht" wichtig (82). Von hier aus entwickelt sich die Metaphysik „als die Höchstform des Lebens" (118), wie auf dem Hintergrund der anderen Lebensstufen gezeigt wird. Dabei sucht sie „die Wahrheit rein um ihrer selbst willen" (121), wodurch sie sich über jene heute gängige „Ideologie" erhebt, die eine „angeblich totale Bedingtheit aller menschlichen Daseinsvollzüge durch die Bedürfnisse des Menschen" vertritt, an diesen die Wahrheit mißt und ihn zum „Herrn der Wahrheit" hinaufsteigert (124 f.). Was die Einzelwissenschaften betrifft, so ist die Metaphysik keineswegs ein „Weiterdenken" ihrer Ergebnisse, sondern „ursprünglicher" als all ihr mögliches Fragen und Wissen (131). Inhaltlich bezieht sich die Mataphysik auf „das Seiende als solches und im Ganzen in der Offenbarkeit (Wahrheit) seines mannigfaltigen Gesagt-Seins aus seinem Grunde"; „die Zusammengehörigkeit dieser Dimensionen in der Einheit des Seins ist zuletzt sogar ihre (Grund-)Frage" (126). Obwohl diese Untersuchung „über das Seiende hinausgreift" und es „auf seine ersten Gründe" zurückführt, wird nicht „nach dem Sein selbst" oder „nach dem Grund-Sein um seiner selbst willen" gefragt (135), also noch nicht das, was Heidegger Fundamentalontologie nennt, erreicht.

Die Durchführung der Metaphysik im einzelnen lebt von der „onto-logischen Differenz", nämlich von „jener des Seienden (ὄν) zu seinem Gesagt-Sein (λόγος)" (144). Damit ist „die Wahrheit im ontologischen Sinn" oder „als Entborgen-Sein des Seienden" gegeben (156). Dementsprechend liegt „der Sinn von Sein" im „Hervorgang und Aufgang des ὄν im λόγος, weshalb „Sein heißt Wahr-Sein" (156). Genauerhin ist von der „Urteilswahrheit" die „Wesenswahrheit" (159), oder von der

„Urteils-Aussage" die „Wesens-Sage" (162) zu unterscheiden, wobei erstere in letzterer gründet. Die dem Urteil eigene „Prädikationsstruktur" ist „zugleich die des Seienden selbst in seinem Sein" (137). Hiermit zeigt sich die „ontologische Mannigfaltigkeit kategorialen Seins", die uns vor die Grund-frage stellt, wie das Sein doch „Eines und das Selbe" bleibe (141). Ebenso enthüllt uns das Urteil das Grund-Sein; doch wird auf „die Herkunft der Zwiefalt des Grundes als Form und Materie aus der kategorialen Seins-Sage" nicht näher eingegangen (152); auch bleibt zu klären, wie Seiendes als solches aus dem Zusammengehen der beiden Gründe hervorgeht (168). Schließlich wird die aller Mannigfaltigkeit des Gesagt-Seins zugrunde liegende Einheit des Seins durch die Analogie verdeutlicht, die nicht „Unterordnung" des Besonderen unter das Allgemeine, sondern „Hin-ordnung" des Mannigfaltigen auf die erste Kategorie oder die Substanz besagt (165 f.).

Im folgenden beklagt W. die „Doppeldeutigkeit" (171), die sich schon bei Aristoteles in die Metaphysik eingeschlichen hat. „Im Zuge einer Verschiebung und Verstellung wird die ontologische Grundfrage zu einer theologischen – jene nach dem Seienden als solchem zu der nach dem höchsten Seienden" (169). Die ontologische Bewegung des Hervorgehens des Seienden aus den ontologischen Gründen wird „nivelliert ... auf die ontische Ortsbewegung, nämlich die der Sonnenumlaufbahn, welche alle innerweltliche Bewegung verursache" (178). Damit wird die Bewegung aus dem „Verhältnis des Bewegten zu einem ihm äußerlichen Bewegenden" (178) abgeleitet und zuletzt auf das „schlechthin Unwandelbare" oder „das göttliche Seiende" zurückgeführt (180). Diesem kommt Sein „in vollendeter Weise" zu (181), wodurch letzteres zuinnerst Unwandelbarkeit statt der Wandelbarkeit, die sich am Naturhaften zeigte, mit sich bringt. Gegen den „Geist-Gott" wendet W. ein, er könne „gar keine Antwort auf die ontologische Grundfrage geben" (181) und sei eine „undenkbare Konstruktion" als Form ohne Materie (182), als das „Sich-selber-Denken" oder als das „ipsum esse" (183). Auch deute er die Analogie als „Einheit zwischen wandelbarem und unwandelbarem Sein" um, die „für die Selbstauslegung des christlichen Schöpfungs- und Offenbarungsglaubens" beschlagnahmt wurde (184, vgl. 135 und 146). Trotzdem bleibt die Frage, ob es für die „Einheit des Seins ... noch einen Grund gibt", womit sich zeigt, daß „in der Frage nach jener Einheit bereits die nach dem Absoluten verborgen ist" (189 f.); diese Frage habe Aristoteles nicht gestellt(!), breche aber in der Vollendung der Metaphysik durch Fichte auf (190).

Im Rückblick von Aristoteles her wird auch das ihm vorausgehende Philosophieren als Metaphysik offenbar. Anläßlich der Formel des Heraklit von dem Einen, das alles ist, unterstreicht W. wiederum, die Metaphysik sei „Welt-Weisheit"; sie erreiche die „Konkretion von φύσις und λόγος" als „das Welt-Ereignis des Seienden", über das hinaus es „kein Fragen und Denken mehr" gibt, keinerlei „Welt-Transzendenz" (218). Demgemäß hält er die „Gottes-Weisheit" des Christentums für unvereinbar mit der „Welt-Weisheit" der Metaphysik; und „eine metaphysische Selbstinterpretation des christlichen Offenbarungsglaubens" für „Selbstverrat" und „Zeichen gerade der Glaubenslosigkeit" (222). Der Text von K. Rahner, den er als Bestätigung seiner Auffassung anführt (223), beweist nichts angesichts des Gesamtwerkes dieses Theologen (vgl. den jüngst erschienenen „Grundkurs des Glaubens"). Bei seiner Ansicht folgt W. ohne behutsame Kritik Heidegger, für den eine „christliche Philosophie" ein „hölzernes Eisen" ist, indem er sich zugleich von dem sonst über alles geschätzten Fichte (vgl. 238) distanziert (229). – Zugleich enthüllt sich „die Philosophie nach Aristoteles im Rückblick auf diesen als Metaphysik" (233). Sie hat ihre Wurzel im nicht nur methodischen Zweifel als der neuen Grunderfahrung (242 f.). Der Zweifel ist nicht Verzweiflung (248), weil durch ihn „das Ich als Grundlage allen Seins und aller Wahrheit" gefunden wird (252), womit sich die aristotelische „Substanz-Metaphysik" zu der neuzeitlichen „Subjektivitäts-Metaphysik" fortbildet (255). Dabei wird Gott „ganz und gar vom menschlichen Ich-Subjekt her bestimmt", wie W. gegen den „Gott der neuzeitlichen Metaphysik" von W. Schulz betont (261 ff.).

Alle Metaphysik führt auf die „ursprüngliche Erfahrung" oder „Grunderfahrung" zurück, die „als meine eigene" nie „nur Besonderung oder Fall einer allgemeinen" (236 f.), sondern „wesenhaft dialogisch" ist (239). Daraus allein schöpft alles Verstehen, das nichts anderes als „Entfaltung von Erfahrung als deren Selbstverständnis" ist (244). Diese Erfahrung bedeutet „ein radikales Betroffen- und

Übertroffenwerden" in immer wieder anderen „Grundstellungen", in denen sich jeweils kein Bisheriges „mehr fraglos halten" läßt oder sich eine „totale und radikale Verwandlung" anbahnt (270). Gemäß der heutigen Grundstellung entwickelt sich „ein Fragen, auf das es keine Antwort gibt, aber auch keine zu geben braucht; denn es zielt nicht auf Wissen, sondern auf ein Verstehen dessen, was im Fragen, aber auch nur in diesem sich zeigt", indem es alles Erreichte immer wieder „als fragwürdig erfährt", „in ständiger Steigerung der Frage-Erfahrung selbst" (283). „So ist innerhalb der Metaphysik noch nie gefragt worden und konnte noch nie gefragt werden" (284). Diese „unendliche Fraglichkeit" ist „die eigentliche und eigentümliche Grund-Erfahrung unseres Zeitalters" (285). Die von hier aus gebotene „Wiederholung der Metaphysik" bringt deren „Ver-windung" und ist *„die* Notwendigkeit in der Situation unserer Zeit" (285 f.), erfordert durch deren „metaphysischen Grundcharakter" und zu deren „Wandlung" (308 f.).

Die gründliche und mit Aristoteles wohlvertraute Untersuchung W.s regt zum Nachdenken an. Der Rez. stimmt mit dem Verf. darin überein, daß alle Metaphysik in der Grunderfahrung wurzelt und sich einzig als deren allseitige Auslegung entwickelt. Dabei spielt sicher das radikale Fragen die entscheidende Rolle, das bis zum „Fragen nach dem Fragen" (298) hinreicht. Auch erweist sich alles Erfragte immer neu als „fragwürdig" (283), insofern jede Antwort weitere Fragen aus sich gebiert oder wir nie zu einer in jeder Hinsicht frag-losen Antwort gelangen. Damit ist jedoch keineswegs ein bloßer Wirbel von Fragen gegeben, in dem „es keine Antwort gibt" (283); denn „das Verstehen dessen, was im Fragen sich zeigt" (283), schließt wesenhaft Antworten ein. Die „unendliche Fraglichkeit" (285) besagt zwar, daß alles ohne jeden Vorbehalt in das Fragen einbezogen ist, verweigert uns aber nicht jegliche Antwort, sondern zeichnet die wesentlichen Antworten in sich vor.

Mit Recht arbeitet W. eindringlich heraus, wie die Metaphysik das Seiende auf seine ontologischen Gründe hin durchdringt, die als solche wesentlich nicht etwas Ontisches sind; zu ihnen gehören die Kategorien und, tiefer geschaut, Materie und Form. Noch tiefer führt die Spannung von Wesenheit und Sein, die W. nicht erwähnt, weil sie bei Aristoteles nicht eigens hervortritt. Doch hat sie in der Metaphysik nach Aristoteles, zumal bei Thomas von Aquin, einen wesentlichen Schritt voran gebracht; dieser tritt nicht in den Gesichtskreis W.s, da er einzig auf die neuzeitliche Metaphysik (seit Descartes) hinblickt, die Problematik des Mittelalters aber ausläßt oder nur in unzureichender Weise auf sie anspielt. Die mittelalterliche Spannung vollzieht eine vorher unerhörte Radikalisierung von „Werden und Vergehen schlechthin" (176), entfaltet sich also im ontologischen Bereich und fällt keineswegs in das nur Ontische zurück.

Von hier aus wenden wir uns der von W. beklagten „Doppeldeutigkeit" (171) der Metaphysik des Aristoteles zu; während sie als Ontologie den onto-logischen Raum eröffne, verliere sie sich als Theologie in den ontischen Raum hinein. Das Hervorgehen des Seienden aus seinen ontologischen Gründen werde in sein Hervorbringen oder Verursachen durch das höchste Seiende verkehrt. Wie zuzugeben ist, weist die Bemühung des Aristoteles um das Göttliche ontische Züge auf, die nicht nur mit der „Sonnenumlaufbahn" (178), sondern überhaupt mit dem Einbeziehen der Gestirne gegeben sind. Damit tritt jedoch Aristoteles in die Frage nach dem Absoluten als dem Grund der Einheit des Seins ein, was W. ihm unbegreiflicherweise abspricht (189 f.). Anstatt nun die theologische Seite der aristotelischen Metaphysik wegen ihres sonstigen Gepräges abzutun, gilt es vielmehr, durch deren ontische Einkleidung zu ihrem ontologischen Kern vorzudringen. Dazu hat das Mittelalter (vor allem der Aquinate) einige Vorarbeit geleistet, indem es zu Gott als dem subsistierenden Sein vordringt und von der dem Seienden verhafteten Veränderung (mutatio) zu dem das Sein betreffenden Erschaffen (creatio) gelangt. Hier werden Ursache und Verursachen im ontologischen Sinne erreicht, während W. bei deren Ablehnung lediglich deren ontische Gestalt vor Augen hat.

Auf W.s Einzelkritik an der aristotelischen Theologie muß kurz eingegangen werden. Wenn Sein vom Göttlichen her Unwandelbarkeit statt Wandelbarkeit besagt, so wird es damit nicht verfälscht, sondern nach seiner tiefsten Eigenart aufgedeckt. Daß der Geist-Gott keine Antwort auf die ontologische Grundfrage nach der Konstitution des physisch Seienden wegen seiner mangelnden Verbindung mit sich bringe, ist richtig, insofern Aristoteles noch nicht das Erschaffen und die damit zusammengehörige Spannung von Sein und Wesenheit kennt, ist jedoch nicht rich-

tig, insofern jener Mangel dem Geist-Gott als solchem angelastet wird. Außerdem meint W., der Geist-Gott sei eine „undenkbare Konstruktion" (182), wozu er nur durch seine hier noch zu sehr dem Ontischen verhaftete Denkweise kommt. Näherhin ist die Form einzig im ontischen Bereich an die Materie gebunden, während für den ontologischen Bereich gerade die von aller Materie freie oder subsistierende Form kennzeichnend ist. Auf ähnliche Weise ist allein der in das Ontische oder Leibliche eingesenkte νοῦς auf die Wesenheit der materiellen Dinge ausgerichtet, während den ontologischen Bereich gerade der von aller Materie unabhängige νοῦς kennzeichnet, der mit dem Sein-selbst zusammenfällt und das sich selbst denkende Sein oder Denken ist. Ebenso bedarf das Sein einzig in seiner ontischen Ausprägung der Bindung an das Seiende, während den ontologischen Bereich gerade das reine, von allem Seienden unabhängige Sein (Ipsum Esse) ausmacht. Dementsprechend spannt sich die Analogie primär vom Sein im Seienden zum Sein über dem Seienden oder vom immanenten zum transzendenten Sein und erst sekundär von den übrigen Kategorien auf die Substanz. So wird das Absolute nicht erst bei Fichte fragend angegangen, sondern schon von Aristoteles (nicht frei von ontischen Zügen) und erst recht im Mittelalter berührt, weshalb auch die christliche Auslegung dem Grundgepräge der Theologie des Aristoteles nähersteht, als es der von Heidegger beeinflußten Deutung W.s gelingt. In dieser ist ein Vor-urteil am Werke, das sich so formulieren läßt: Allein die dem Seienden innewohnenden Gründe sind onto-logisch (im Gegensatz zu ontisch); die das Seiende übersteigenden Gründe hingegen werden als ontische genommen, obwohl es dabei überhaupt nicht um Seiendes, sondern um das reine oder subistierende Sein geht, also im eminentesten Sinne um den λόγος τοῦ ὄντος, was weder Heidegger noch W. noch etwa M. Müller ganz durchdenken.

Näher befassen sich mit der hier angerissenen Problematik meine Bücher „Martin Heidegger und Thomas von Aquin" (Neske) sowie die demnächst erscheinende „Transzendentale Erfahrung" (Herder). J. B. Lotz, S. J.

Macquarry, John, *Gott-Rede.* Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie. Aus dem Englischen übers. v. *Annemarie Pieper* mit einer Einführung v. *Bernhard Casper.* Gr. 8° (232 S.) Würzburg 1974, Echter. (Titel d. engl. Originalausgabe: God-talk. An Examination of the Language and Logic of Theology. New York-London 1967.)

Der Autor des vorliegenden Buches, John Macquarry, ist im angelsächsischen Raum keine unbekannte Größe. Geboren 1919, lehrte er von 1953–1962 an der Universität Glasgow, von 1962–1970 am Union Theological Seminary in New York und ist seit 1970 Ordinarius für Theologie in Oxford. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen sei hier nur verwiesen auf seine Übersetzung von Heideggers „Sein und Zeit" (1962), seine Arbeiten über Heidegger und Bultmann (1965 und 1966), weitere Studien zum christlichen Existentialismus (1966), zu Fragen der Prinzipien christlicher Theologie (1966/1971), Gott und Säkularismus (1967) sowie Arbeiten über Ethik (1970) und Spiritualität (1972). Die Vertrautheit mit der kontinentalen Philosophie und Theologie, vor allem mit dem existential-ontologischen Denken im Gefolge Heideggers, die sich in diesen Titeln dokumentiert, stellt aber nur die eine Seite im Denken M.s dar. Im vorliegenden Buch „Gott-Rede", das im angelsächsischen Raum von großem Einfluß war, verbindet sich die grundlegende existential-ontologische Sicht mit den Ergebnissen der Sprachkritik. Die sich daraus ergebende Synthese ist nicht ohne Faszination.

Die originelle Synthese M.s profitiert allerdings nicht wenig von der Entwicklung, die die Sprachkritik selbst genommen hat. Er lokalisiert den Ausgangspunkt der radikalen Sprachkritik im logischen Empirismus, als dessen Vertreter u. a. Wittgenstein, Russel, Carnap und Ayer exemplarisch genannt werden. Die im Logischen Empirismus gegebene eigenwillige Mischung aus Logik, Sprachphilosophie und radikalem Empirismus im Geiste Humes zeichnete sich dadurch aus, daß sie eine sehr enge Auffassung von Sprache und wahrheitsfähiger Erkenntnis vertrat. So besteht z. B. für Russel ein Satz „aus einer zeitlichen Abfolge von Vorgängen; ein geschriebener Satz ist eine räumliche Abfolge von materiellen Teilen. Daher ist es nicht verwunderlich, daß Sprache den Gang der Ereignisse in der physikalischen Welt darstellen kann; sie kann in der Tat eine physikalische Weltkarte herstellen, die die Strukturen der physikalischen Welt in einer übersichtlicheren Form bewahrt; und

sie kann dies, weil sie selbst aus physikalischen Vorgängen besteht." (55) Schon wenige Jahre vorher war auch Wittgenstein in seinem bahnbrechenden *Tractatus logico-philosophicus* zu einer ähnlichen einschränkenden These über die Sprache gekommen, nämlich daß der Sprache Grenzen gesetzt sind und es Themen gibt, über die man nichts Sinnvolles sagen kann (96). In *Alfred J. Ayers* brillant provozierendem Buch „Sprache, Wahrheit und Logik" von 1935 fand diese These ihre Konkretisierung dahingehend, daß es nur zwei Arten von sinnvollen Sätzen gibt: Analytische Sätze und ursprünglich synthetische Sätze. Ein Satz wie „Gott ist im Himmel" ist nach dieser Terminologie weder eine Tautologie noch kann er durch zutreffende Sinneserfahrungen verifiziert werden. Nach Ayer ist solch ein Satz daher sinnlos, weder „wahr" noch „falsch". Sätze der Metaphysik, Ethik und Theologie sind damit als „Pseudo-Sätze" entlarvt. Bestenfalls kann man sie noch für „Gefühlsäußerungen" halten (96 f.). Diese Ausformulierung der Position des Logischen Empirismus bildete aber auch schon den ersten Schritt zu seiner Überwindung. Die Einsicht griff um sich, daß die These, einige Äußerungen seien sinnvolle Sätze und die übrigen unsinnige Pseudo-Sätze, ebenso unbefriedigend sei wie die Annahme, man könne zwischen informativen und emotiven [= gefühlsmäßigen] Äußerungen deutlich unterscheiden. Anstatt im voraus zu entscheiden, welche Äußerungen als sinnvoll gelten können, sah die linguistische Philosophie ihre Aufgabe nun in der Untersuchung der verschiedenen Arten von Sprache, weil sie herausfinden wollte, wie diese gebraucht werden und welcher Sinn ihnen zuerkannt werden kann. Einen wesentlichen Anstoß zur Modifikation des strengen Logischen Empirismus lieferten die *Philosophischen Untersuchungen* des späten Wittgenstein. In den philosophischen Untersuchungen machte er deutlich, daß man nicht von vornherein einen Sprachtypus als sinnvoll auszeichnen und alle übrigen Typen als sinnlos erklären kann; vielmehr muß man erkennen, daß es viele Typen von Sprache gibt und daß der Sinn (die Bedeutung) einer jeden aus der Weise ihres Gebrauchs erschlossen werden muß (58). Wie aber wirkte sich diese Differenzierung bezüglich der Auffassung von der Sprache aus? Zunächst ist festzuhalten, daß dieser neue differenziertere Standpunkt der Sprachkritik (1) eine *Mannigfaltigkeit von Sprachen* einräumt. Und aus dieser Erkenntnis der Pluralität von Sprachen folgt dann, daß das alte Verifikationsprinzip – auch in seiner abgeschwächten Form – unbrauchbar geworden ist. Jede Sprache hat ihre eigene Logik (101 f.). (2) Der zweite, mit dem ersten eng verbundene Punkt ist das derzeit offenkundige Widerstreben gegen die Tendenz, alle Sprachen auf eine einzige Redeweise zu reduzieren, wie z. B. noch Carnap in seiner „Logischen Syntax der Sprache" die Sprache der Physik für die ideale Universalsprache hielt; diesen Zug nennt M. das *Mißtrauen gegen den Reduktionismus* (102). (3) Der dritte Punkt ist die Erkenntnis der *Sinn- und Bedeutungsvielfalt*. „Als man den Begriff ‚Sinn' noch sehr eng faßte, wurde es für besonders gescheit angesehen, dem anderen vorzuwerfen, seine Ausführungen seien sinnlos. Doch jetzt hält das niemand mehr für gescheit; vielmehr gilt es als Eingeständnis dafür, etwas nicht verstanden zu haben" (103 f.). (4) Der vierte Gesichtspunkt ist die zunehmende Aufgeschlossenheit für den Gebrauch der *indirekten Sprache*. Man ist bereit, auch solchen Redeweisen einen Sinn zuzugestehen, die keinen unmittelbaren empirischen Bezug aufzuweisen scheinen (104–106). (5) Der fünfte und letzte Punkt, den er nennt, ist das Bestreben, die Sprache im *Kontext der Situation* zu untersuchen, in der sie ihren Ursprung hat (106). Und M. stellt abschließend fest: „Die fünf oben umrissenen Punkte machen deutlich, daß heute –. . .– ein neuer, nicht mehr vorwiegend polemischer Gedankenaustausch zwischen Theologen und analytischen Philosophen möglich geworden ist." (108)

Wie ist das Wesen der religiösen Rede auf der nun breiter gewordenen Basis der Sprachkritik zu bestimmen? Es ist die spezifische Aufgabe des Theologen zu zeigen, „inwiefern die Gott-Rede trotz ihrer zugegebenen Dunkelheit eine – möglicherweise sehr wichtige – Bedeutung hat"(21). Das Bewußtsein, daß die Religion zuinnerst etwas birgt, das Sprache nicht ausdrücken oder zumindest nicht adäquat ausdrücken kann, war seit der frühesten Zeit weit verbreitet (26). Und wenn man W. M. Urban zustimmt, der schreibt: „Realität ist . . . in einem bestimmten Sinn zweifellos über die Sprache hinaus und kann in ihren Formen nicht ganz begriffen werden, aber wenn wir, um Realität zu begreifen, linguistische Formen preisgeben, rinnt uns die Realität wie Quecksilber durch die Finger", dann bedeutet dies für einen Gläubi-

gen, sofern er glaubt, daß ihm ein Wissen offenbart wurde, daß er Ausschau halten muß nach einer Möglichkeit, dieses in Worte auszudrücken (27). Für M. ist bei der näheren Bestimmung des Wesens der religiösen Rede der entscheidende Ausgangspunkt die These, daß Gott nicht als ein *Seiendes* zu begreifen ist, sondern – wie Tillich sagt – „*Sein-selbst* oder das Unbedingte" (197). Außerdem muß man wohl annehmen, „daß es eine gewisse Gleichheit oder Ähnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen geben muß"(196). Faßt man ferner die Geschöpfe bzw. die Schöpfung als Symbol für den Schöpfer auf, dann läuft dies darauf hinaus, „daß jedwede Symbolik auf das Analogieproblem zurückgeführt werden muß"(196 f.). Für M. lautet dann die zentrale Frage, die allen Bestimmungsversuchen religiöser Rede zugrundeliegen muß, „wie können wir die Möglichkeit einer ‚Gleichheit' zwischen Gott und dem Geschöpf so ins Auge fassen, daß die Analogie einen Sinn bekommt?"(197). Der Verf. versucht, die Antwort auf diese Frage im Rahmen der Existential-Ontologie Martin Heideggers zu formulieren, dessen Philosophie ja „zu einem wesentlichen Teil auf der sogenannten ‚ontologischen Differenz', der Differenz zwischen Sein und Seiendem" basiert (197). Dies beinhaltet, daß das Sein in einem gewissen Sinne jedes einzelne Seiende „total transzendiert", in einem gewissen Sinne dem Seienden aber auch „immanent" und dadurch dem Seienden zugänglich ist (197). Wie ist diese Immanenz des Seins, diese Beziehung zwischen Sein und Seiendem trotz der Transzendenz zu denken? Zunächst ist da einmal der Aspekt der Zeit. Jedwedes endlich Seiende existiert eindeutig in der Zeit (199). Im Gegensatz zu anderen Seienden zeichnet sich der Mensch dadurch aus, daß er, je wahrhafter er Mensch und Person ist, sich desto weniger in der Zeit treiben läßt und desto mehr seine Zeitlichkeit ergreift, sie prägt, gestaltet und damit Zeit als bloßes Nacheinander transzendiert, da er darin ein einheitliches Selbst begründet, das relativ konstant und unverändert bleibt (200). Und M. sieht hierin ein „fundamentales Analogon zur Eigentümlichkeit des Seins an sich" und zu dem Gott der Christen, der ein Gott ist, „der das Wagnis der Schöpfung und der Geschichte auf sich nimmt" (200). Ein weiterer Gesichtspunkt ist die Tatsache, daß der Mensch „nicht nur *ist*, sondern – innerhalb gewisser Grenzen – für sein Sein, ja selbst für seine Welt verantwortlich ist. ... Der Mensch *ist* nicht nur, er hat auch das Vermögen, etwas sein-zu-lassen, d. h. er hat Teil an der Schöpferkraft Gottes" (201). Dies wäre dann ein weiteres fundamentales Analogon zum christlichen Schöpfergott, von dem dann nicht zu sagen ist, er „sei", sondern „er gewähre Sein". Diese Auffassung erklärt, warum „die Behauptung ‚Gott ist Liebe' wahrscheinlich die Hauptanalogie ist, die wir bei jedem Versuch, Gott zu denken, vor Augen haben" (202). Damit ist die dritte fundamentale Analogie vorbereitet: „Die Vereinigung von Gott und Mensch muß als die Vereinigung von Sein und Seiendem verstanden werden, wenn wir den bereits zurückgelegten Weg konsequent weiterverfolgen wollen." Die Inkarnation ist auf der Ebene des geschöpflichen Seins „die vollständigste Verwirklichung des göttlichen Sein-lassens ... In Christus als demjenigen, der sein Sein hingibt, um sein-zu-lassen, erkennen wir gleichsam die in der göttlichen Natur verklärte obere Grenze unserer menschlichen Natur bzw. ... das Transparentwerden der menschlichen Natur dergestalt, daß die göttliche Natur sich durch ihn offenbart. Mithin ist Christus die lebendige Mitte, die unseren Analogien Wirklichkeit verleiht und uns die Gewißheit gibt, daß sie keine bloßen Phantasieprodukte sind" (202).

Diese drei fundamentalen Analogien führen vor Augen, wie die Analogien einerseits aufgrund der Ähnlichkeit des Geschöpfes mit dem Schöpfer indirekte und annähernde Aussagen über den Schöpfer machen können, andererseits aber zugleich unangemessen und unähnlich sind, insofern sie die „schlechthin übersteigende Transzendenz" Gottes, durch die Gott Gott ist, unausgesprochen lassen (202 f.). „Somit hat die analogische wie auch die symbolische Sprache überhaupt einen paradoxen Charakter. Eine Analogie oder ein Symbol einfach zu bejahen, hat zur Folge, daß man sich an eine allzu übertriebene Wortwörtlichkeit klammert, die bei der Anwendung des Bildes auf Gott zu Idolatrie führt. Jedes Symbol, jede Analogie muß zugleich bejaht und verneint werden oder, besser noch: Wenn man ein Symbol bejaht, muß man zugleich auch andere Symbole, durch die es modifiziert und korrigiert wird, bejahen. Daher enthält das Neue Testament eine ganze Reihe von Bildern, vermittels derer es die Person Jesu Christi zu erklären versucht – ‚Menschensohn', ‚Gottessohn', ‚Messias', ‚Herr', ‚Wort'. Es ist unmöglich, alle diese

Ideen miteinander in Einklang zu bringen, doch durch den Kontrast von Übereinstimmung und Konflikt kommt etwas vom Geheimnis der Inkarnation zum Ausdruck." (203)

Nach dieser Skizzierung der beiden Positionen, die der Synthese M.s zugrunde liegen, nun noch einige Bemerkungen zur Sprachtheorie selbst. Seine Sprachtheorie nimmt den Ausgangspunkt nicht bei irgendeiner abstrakten Auffassung von Sprache, sondern beim Reden selbst, in der Redesituation, die immer öffentlich ist, kontextbezogen und sich notwendigerweise zwischen Personen abspielt (62 f.). Geschult durch die Existenz- und Seinsphilosophie sieht er den einzelnen Teilnehmer der Rede als einen Menschen, der „in-der-Welt ist" (64). „Menschliche Existenz ist als ein bloß denkendes Subjekt, das sich nachträglich auf eine Welt beziehen muß, nicht adäquat begriffen. Der Existierende ist immer schon ... Selbst und Welt zugleich, und diese sind zwar unterscheidbar, aber nicht voneinander abtrennbar." (64) Dieses Ausgesetztsein für ein „Du", an ein „Es" umreißt seine „totale Existenz" (64). Diese Existenz als Außen- und als Innenwelt ist ihm in der „Anschauung/Intuition" gegeben, und er hat die Möglichkeit, Bereiche seiner Existenz „abzublenden" (65). In der Sprache verschafft er seiner Existenz „Ausdruck", bringt er seinen Bezug zur „Sache" zur „Darstellung" (66). Je nachdem, wieviel ein Mensch zum Ausdruck, zur Darstellung bringt, sind verschiedenste Stufen von Redeweisen und verschiedenste Darstellungsweisen (abstrakt, objektiv, konkret usw.) denkbar (66–68). In einer optimalen Redesituation stellt sich Rede als *Kommunikation* dar. „Diese darf man sich nicht als Übertragung von Vorstellungen von einem denkenden Subjekt auf das andere vorstellen. Das wäre Propaganda." (68) „Jedwede Kommunikation ist Interpretation ... Zur Interpretation gehören immer der Interpret, die Sache, die interpretiert werden soll, und die Person, für die die Interpretation vorgebracht wird. So kann man sagen, Kommunikation findet in einer Interpretationsgemeinschaft statt. Eine derartige Gemeinschaft setzt eine Basis voraus, auf der die Interpretation vor sich gehen kann: eine gemeinsam erlebte Welt, gemeinsam erlebte Interessen, eine gemeinsam erlebte ‚Redewelt', ... [die] den Bedeutungs-(Sinn-) und Vorstellungskontext bezeichnet, in welchem unser Reden bei gegebenem Anlaß stattfindet. Da wir vor dem Hintergrund einer solchen Redewelt reden, reden wir selten ausführlich über eine Sache; im allgemeinen belassen wir es dabei, daß etwas schon ‚verstanden' ist, wie wir sagen, und das ist aufgrund der gemeinsam erlebten Redewelt möglich." (69) Mit Royce ist ferner anzunehmen, daß eine Interpretationsgemeinschaft „auf der Loyalität oder Treue ihrer Mitglieder beruht. Daher geht eine persönliche Loyalität der Interpretation und Kommunikation voraus" (71). Wahrheit ist dann sowohl als Totalität der Rede aufzufassen (70), wie auch als „Unverborgenheit" und als „Zuverlässigkeit/Treue" (72). Insofern diese Sprachtheorie darauf aus ist, „die ganze Fülle unseres In-der-Welt-Seins, und zwar seiner Erkenntnis- wie seiner Gefühls- und Willensdimension nach" zu berücksichtigen" (73), lassen sich alle möglichen Erfahrungen – und damit auch menschliche „Grenzsituationen" – als in der Rede zur Sprache gebracht denken. Eine solche Grenzerfahrung ist der „Schock über die Möglichkeit des Nicht-mehr-Seins der Existenz . . . Diese Erfahrung nennt Heidegger das ‚Wunder des Seins' oder sogar das ‚Wunder der Wunder', und obwohl Wittgenstein sie scheinbar für unaussprechlich gehalten hat, war ihm diese Erfahrung vermutlich nicht völlig fremd, da er schreiben konnte: ‚Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.' Diese Begegnung mit dem Sein und die Bewußtwerdung des Geheimnisses, daß da eine Welt und nicht Nichts ist, steht ihrer erkenntnistheoretischen Struktur nach demjenigen nahe, was der Theologe ‚Offenbarung' nennt. Diese ist ebenfalls eine Bewußtwerdung der Anwesenheit des Seins, aber wir nennen sie ‚Offenbarung' im theologischen Sinn, weil Sein als heilig erfahren wird und Gläubigkeit weckt. Den Gehalt dieser Begegnung mit dem heiligen Sein versucht die theologische Rede darzustellen. Eine solche Darstellung kann jedoch nicht im bloßen Aufweis einer beobachtbaren Tatsache bestehen, denn das hier Dargestellte gehört wieder zum Umgreifenden." (76) Theologische Sprache teilt also mit, „indem sie die Person, an die sie sich wendet, zur Begegnung mit dem heiligen Sein aufruft. Theologische Sprache vermittelt keine subjektiven Eindrücke vom einen zum andern, noch weniger gibt sie metaphysische Informationen. Vielmehr inter-

pretiert und erhellt sie durch Ausdruck und Darstellung die tiefsten Schichten einer gemeinsam erlebten Existenz" (76).

Damit sei die Darstellung der Perspektive, aus der heraus M. versucht, das Wesen der religiösen bzw. theologischen Rede zu bestimmen, abgeschlossen. In keiner Weise ist damit aber der Gedankenreichtum dieses Buches erschöpft. Es gewinnt seine Überzeugungskraft gerade dadurch, daß es diese Grundperspektiven mit einer Fülle historischen Materials anreichert und plausibel zu machen versteht. Seine Ausführungen zum theologischen Vokabular, zu Typen theologischer Rede, zu Fragen der Hermeneutik und eine Würdigung von Bultmann, Barth, Tillich und Heidegger konnten aus Platzgründen nicht einmal gestreift werden. In seiner Einführung ist Bernhard Casper voll zuzustimmen, wenn er sagt: „Sollte man mit einem Satz zum Ausdruck bringen, worin die Bedeutung von Macquarrys ‚God-talk' liegt, so müßte man sagen, daß das Buch in einer umfassenden Weise *orientiert*. Es eröffnet in einer Weise, die jederzeit zum Mitdenken anregt, inmitten des Feldes der sprachanalytischen und hermeneutischen Diskussion über Sprache die Dimension der Gott-Rede. Es ist so hervorragend geeignet, für Studierende der Theologie wie für jeden, den die Frage quält, was denn Theologie eigentlich heiße, zu einer zuverlässigen Einführung und zu einem wirklichen *Leitfaden* zu werden." (11)

G. D. Döben, S. J.

Drüe, Hermann, *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie.* Gr. 8° (392 S.) Berlin–New York 1976, de Gruyter.

An diesem Buch hat der Verf. eine Reihe von Jahren gearbeitet und gefeilt. Es ist ein bedeutender Beitrag zur Hegelforschung geworden, der auch manche kritische Ausführungen enthält. Die Lektüre des Buches erfordert allerdings die von Hegel verlangte „Anstrengung des Begriffs" (vgl. 243). Das ergibt sich schon aus der Denkweise und der Philosophie Hegels, aus der hier ein Aspekt herausgelöst wird. Aber auch aus der beherrschenden Stellung, die in diesem System der „Begriff", Bewußtsein und Selbstbewußtsein, Denken und Vernunft, objektiver und subjektiver Geist einnehmen: Gesichtspunkte, die ihrer Natur nach die Psychologie, besonders eine philosophisch-anthropologische Psychologie interessieren. Die Psychologie hat es vor allem mit dem subjektiven Geist zu tun, mit dem Hegel vielfach und in mancher Beziehung die Seele identifiziert. Über den „Gedanken einer begrifflichen Psychologie" handelt der Verf. im Anfang seines Buches (39–76). Hier wird Grundsätzliches über den Begriff (im Sinne Hegels) und die Psychologie gesagt, ebenso über die Stellung der philosophischen gegenüber der empirischen Psychologie (48 ff.).

Es ist nicht leicht, im System Hegels die Stellung der Psychologie, noch genauer: den „Ort" der psychischen Vorkommnisse zu bestimmen, mit denen sich empirische Psychologie in ihren Arbeiten und Forschungen zu beschäftigen hat. Die Schwierigkeit liegt darin, daß dieser Ort nach Hegel der Geist ist, und der Geist ist unendlich: er hat also eine Dimension, die der empirischen Psychologie als solcher verschlossen ist. Aber auch philosophische Psychologie kann dieses Gebiet nur in beschränktem Rahmen betreten, z. B. in den Fragen des Werterfassens und der Unsterblichkeit der Seele. Man mag dabei an die Lehre des Aristoteles über den intellectus agens und patiens denken (vgl. 336–352). Dabei ist zu erwägen, daß diese Theorie bei den arabischen Kommentatoren eine pantheistische Deutung gefunden hat, die an sich nicht im Gegensatz zu den Theorien Hegels über den absoluten Geist steht. Die Überführung der empirischen in eine philosophische und antropologische Psychologie muß durch die Arbeit des Geistes bewältigt werden. Dabei dürfen die Inhalte der empirischen Wissenschaften nicht verändert werden. Das Recht und auch die Gesetze der Erfahrung müßten also in einer philosophischen Bearbeitung der Psychologie gewahrt bleiben: „Der Unterschied (zwischen beiden Arten der Forschung) bezieht sich allein auf diese Veränderung der Kategorien" (Hegel, 49). Welche Kategorien hier in Frage kommen und wie ihre Anwendung sich in einer, auch unter diesem Gesichtspunkt konsequenten Forschung und Theorienbildung der Psychologie, auch der empirischen Psychologie, auswirken und vielleicht auch zu neuen Ansätzen und Auffassungen führen würde, ist allerdings schwer zu sagen. Einen Überblick über diese Möglichkeiten und auch ihre Grenzen geben die folgenden Hauptteile des Buches: Prolegomena der Persönlichkeitstheorie (77–171), Der

Begriff und die Person (173–293), Die Logik des personalen Fungierens (295–366). Vielleicht hat der Leser des Buches an mehr als einer Stelle den Eindruck, den D. in dem Abschnitt: Begriff und Individuum (209–229) für Hegels Auffassung von der Erde als Individuum formuliert. Sie ist allerdings „philosophisch und naturwissenschaftlich ohne analytischen Wert und nur als mythologisches Konstrukt zu bezeichnen" (224).

Es ist aber doch, besonders im Sinn einer philosophisch orientierten oder doch nicht metaphysikfeindlichen Psychologie interessant und wohl auch anregend, den einzelnen Problemkreisen, die der Verf. in seine Untersuchungen einbezieht, einige Aufmerksamkeit zu widmen. So gibt er einen Überblick über die Geschichte des Begriffs Person (77–84) und geht dann auf die Persönlichkeitstheorie als philosophisch-methodisches Problem und als Wissenschaft ein (84–96). Für die Erforschung der Person ergibt sich, wenn man den Gedanken Hegels folgen und zugleich die Rechte der empirischen Forschung wahren will, die Frage, ob das Allgemeine der Person durch Denkarbeit (sollen wir sagen: durch Spekulation?) und das Besondere durch empirische Untersuchungen erhellt und auch einer praktischen, evtl. therapeutischen Führung und Behandlung zugänglich gemacht werden soll. Ein Kompromiß gegenüber dieser Dichotomie scheint hier auch nicht weiterzuhelfen, wenn nicht tiefere Gründe beigebracht werden können (92).

In einem weiteren Abschnitt geht der Verf. auf die historischen Voraussetzungen der Hegelschen Persönlichkeitstheorie ein (96–102). Er findet dabei gewisse Parallelen zwischen der Trichotomie in Platons Seelenlehre und dem dialektischen Dreischritt Hegels, die bei beiden auf Reflexionen über die Ordnung der dreigliedrig oder dreistufig gesehenen sozialen bzw. politischen Verhältnisse aufgebaut sind (96 f.). Es ist also schwer zu entscheiden, ob Hegel in seiner triadischen Auffassung von Platon abhängig oder in der Dynamik seiner eigenen Gedanken auf diese Dreiteilung gestoßen worden ist.

Den umfassendsten Teil seines Buches hat D. einem Problemkreis gewidmet, der allerdings manche Fragen in sich birgt: Der Begriff und die Person (173–293). Der Verf. geht zunächst auf die Möglichkeit einer Erfassung von Persönlichkeit bei Hegel, aber auch bei der naturwissenschaftlichen und verstehenden Psychologie ein (173–188). Für Hegel ist hier auf den Abschnitt zu verweisen: Der systematische Anfang der Persönlichkeitserfassung bei Hegel (180 ff.). Für die naturwissenschaftliche Psychologie besteht, schon nach Hegel (174) die Gefahr, daß Triebe, Neigungen, Bedürfnisse zwar beschrieben und erklärt, dann aber vielleicht auch überdeutet und besonders „laute" Züge als konstituierend auch für die Persönlichkeit als Ganze interpretiert werden, wie es z. B. in der Psychoanalyse vielfach geschieht. Bei der verstehenden Psychologie und ihrem Verfahren dagegen darf man ihre spezifische Schwierigkeit nicht übersehen: Sie muß die Basis unmittelbarer und noch nicht verarbeiteter Phänomene zum Ausgangspunkt nehmen; dabei besteht die Gefahr, daß diese Phänomene unzureichend aufgefaßt oder in Ordnungen hineinprojiziert werden, die in Wirklichkeit gar nicht vorhanden oder jedenfalls nicht nachprüfbar sind. Daher bei Wundt und seinen Nachfolgern die Hinwendung zu den Methoden der Naturwissenschaften, die auch im psychologischen Bereich und in psychologischen Experimenten zu „Gesetzen" führen sollen, die wissenschaftstheoretisch den Rang von Naturgesetzen haben, wie etwa die Physik sie versteht („Psychophysik"). Dann wäre das Besondere, das Individuelle der Versuchspersonen, „nur die Summe der experimentellen Abweichungen" (175). – Wenn man die Konzeption Hegels über das Verhältnis von Begriff und Ich (194–208) richtig verstehen will, muß man sich seine Aktivitätstheorie vor Augen halten. Ich und Denken sind nach ihm identisch. Um die Kontinuität des Ich zu sichern, muß man eine ununterbrochene Aktivität des Denkens unterstellen, die auch während des Schlafes nicht aussetzt (203). Falls diese Kontinuität festgehalten wird, kann man sie sich für den Schlaf ontologisch nur als Potenz denken. Es fragt sich hier, wie diese Potenz aufgefaßt werden muß: etwa im Sinn aristotelischer Ontologie, in der Potenz und Akt im logischen Gegensatz zueinander stehen und zugleich in transzendentaler Relation aufeinander hingeordnet sind. Dann wird es allerdings schwierig, an der Kontinuität des Denkens und damit an der Kontinuität des Ich festzuhalten (man vgl. dazu die Kritik 203 f.).

Auf die Abschnitte über Begriff und Individuum (209–229), sowie Begriff und

Mensch (229–243), sei hier nur kurz hingewiesen. In dem Abschnitt über Begriff und Seele (243–262) werden den mit Aristoteles und Thomas vertrauten Leser die Ausführungen über die Seele als Substanz interessieren (245 f.). Die Kategorien freilich, die von Aristoteles und Thomas in diesem Zusammenhang verwandt werden, lehnt Hegel ab, weil sie nur „dinglich" verstanden werden können. Eine Kommunikation zwischen Seele und Leib, Geist und Materie schien aber diesen Denkern nur möglich, wenn ein nicht total ausschließendes Begriffssystem gefunden wurde: anima forma corporis, eine Formulierung, die auch in den Darlegungen des Verf. mehrfach auftaucht. Nur so scheinen ihnen die Beziehungen zwischen Seele und Leib, wenn sie als ontologische betrachtet werden, einem Verständnis zugänglich zu werden, obwohl auch hier eingestandenermaßen manche Dunkelheiten zurückbleiben (für Hegel vgl. 254 ff.: Die Beziehungen zwischen Seele und Leib). In dem Paragraphen über Begriff und Person (262–293) geht D. zunächst auf die Vieldeutigkeit der Begriffe Person und Persönlichkeit ein, wie sie in den verschiedenen ontischen, ontologischen und ethischen Personauffassungen deutlich wird. Ob man deswegen diese Begriffe als äquivok, wie der Verf. es tut (262), oder als analog (vielleicht mit Differenzierungen) bezeichnen soll, ist eine Frage, die weitgehend von den logischen Ausgangspositionen abhängen wird und für die Klärung der Sache selbst nicht viel beizutragen scheint. D. unterscheidet prinzipiell zwei Möglichkeiten des Begreifens von Person: einmal die Möglichkeit der Deutung und der Forschung (262–277), sodann das Begreifen der Person aus dem Begriff (277–293). Hier spielt der Unterschied zwischen metaphysischer und empirischer Einheit der Person eine Rolle (274 f.). Der Verf. bekennt sich zu der Konsequenz, daß man in der (empirisch aufgefaßten) Psychologie z. B. den reinen Willen und die Freiheit selbst nicht untersuchen kann. Nur die Erscheinungen können für die Empirie als Forschungsgegenstand in Betracht kommen. Den Kern der Überlegungen Hegels über Person und Persönlichkeit sieht D. in folgendem: „Die Person ist die Wirklichkeit des Begriffs der Persönlichkeit" (292). In ihr gibt es kein Nebeneinander von Seele und Körper in einem Leib. Auch im aristotelischen Hylemorphismus ist dieses „Nebeneinander" weitgehend durch die Potenz-Akt-Struktur aufgehoben, anders als im psycho-physischen Parallelismus. Nach Hegel ist die Person Geist und Individuum; sie ist Tätigkeit zur Heimholung des Geistes aus seinem Anderssein in der Natur. Für die Person gilt: „Die Tätigkeit ist ihr Zweck und ihre Form" (293). Sollen wir auch in dieser Frage an die „Hegelsche Vision" erinnern, in der er an die Möglichkeit glaubte, durch die Hervorbringung der Idee „die Identität des in Tätigkeit realisierten Begriffs und der als Tätigkeit begrifflichen Realität" schaffen zu können? Diese „Idee sollte des Menschen höchste praktische Arznei sein" (366). Ob man in diesen Gedanken wohl mögliche Ansätze einer sich viel später entwickelnden Arbeits- und einer klinischen Psychologie sehen könnte oder „mythologische Konstrukte", die „philosophisch und naturwissenschaftlich ohne analytischen Wert" sind (vgl. 224), ist eine Frage, die man hier stellen könnte; sie ist aber in diesem Zusammenhang nicht zu beantworten.

Zum Schluß sei aber, bei allen Bedenken, die sich während der Lektüre des gelehrten Buches erheben können, auf den auch therapeutisch interessanten Teil: Psychopathologische Prolegomena (113–171) eindringlich verwiesen. Dort zitiert der Verf. ein Urteil von Lange-Eichbaum aus seinem bekannten Werk: Genie, Irrsinn und Ruhm. Unter den vielen Hunderten von geistig bedeutsamen Persönlichkeiten, denen er pathographische Studien gewidmet hat, zählt Hegel zu den 21 gesunden Hochtalenten, von denen er sagen kann: „Ihnen fehlt der pathoide Reiz ... des Bionegativen" (121). – Dem Buch sind Literaturverzeichnis (367–374), Namenregister und ausführliches Sachregister (379–392) beigegeben. L. Gilen, S. J.

Waldenfels, Hans, *Absolutes Nichts.* Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. 8° (222 S.) Freiburg-Basel-Wien 1976, Herder.

Die Würzburger Habilitationsschrift von W. soll, wie der Untertitel verspricht, der Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum dienen. Die aktuelle Notwendigkeit eines derartigen interreligiösen Gesprächs ergibt sich im Blick auf folgende faktische Gegebenheiten: 1. Im vom Christentum geprägten Kulturraum erfreuen sich östliche Meditationspraktiken – insbesondere Zen – breiter Übernahme. Der Mangel an realer Sinn- und Transzendenzerfahrung, durch kopf-

lastige christliche Theologie und Pastoral produziert, läßt den westlichen Menschen nach Befriedigung seiner konkreten religiösen Bedürfnisse suchen und verweist ihn an die östlichen „Religionen", die eindeutig mehr zu Erfahrung tendieren. So existieren dann bisher im westlich abendländischen Raum östliche Praktiken und westliche Theoreme nebeneinanderher, ohne eine tiefere Auseinandersetzung und Durchdringung in Praxistheorie. 2. Umgekehrt dringt in den asiatischen Kulturraum westliches, inbes. deutsches philosophisches Gedankengut ein; man ist bemüht, die rationalen Denkmuster, namentlich der Transzendentalphilosophie, aufzuarbeiten. Und dies bei Beibehaltung zen-buddhistischer oder auch hinduistischer religiöser Praktiken, was Probleme aufwirft, die nur im Dialog präzise formulierbar und sinnvoll angehbar sind. 3. Orthodoxie und Orthopraxie, Christentum und Buddhismus, werden insofern zum Dialog getrieben, als sie beide in einer Welt Geltung suchen, die von der technologischen und wissenschaftlichen Entwicklung sowie von der Produktionsweise her immer mehr zu einem Ganzen zusammenwächst. Von daher geht es sowohl um Abgrenzung als auch um Annäherung der Weltverständnisse. Zumindest in der Beschreibung der Situation, in der sich der Mensch in hochindustrialisierten Gesellschaftsformationen befindet, müßten Angleichungen theoretischer Art möglich sein. Da die Beschreibung der gesellschaftlichen Situation, besonders der Weltsituation, nicht ohne Erfassung des Religiösen gelingt – denn die gesellschaftliche Sinnwelt ist in diesem fundiert –, wird man nicht umhinkönnen, sich auch über die Differenzen, Analogien und Gemeinsamkeiten der verschiedenen religiösen Systeme zu verständigen. – Diese Gegebenheiten und besonders die letztgenannte lassen einsehen, daß heute grundsätzlich Religionsformen, religiöse Systeme, Organisations- und Integrationsmuster wenigstens unter sozio-kultureller Hinsicht komparabel und kompatibel sind, wie auch zum Dialog drängen.

Ohne dererlei, die Arbeit in einen größeren Kontext stellende, religionswissenschaftliche, religionssoziologische und sozialphilosophische Überlegungen vorauszuschicken, versucht W. im vorgelegten Buch, in der konkreten Auseinandersetzung mit der sogenannten Kyōto-Schule, insbesondere mit dem Gründer derselben, *K. Nishida* (1880–1945), und einem ihrer jetzt bekanntesten japanischen Vertreter, *K. Nishitani* (geb. 1900), Differenzen, Gemeinsamkeiten, Fragen und Antworten zwischen Buddhismus und Christentum zu sichten. – Die Sprache, in der W. untersucht, ist vom christlichen Kulturraum her vorgegeben. Dies ist insofern legitim, als K. Nishida und K. Nishitani wie viele andere zeitgenössische asiatische Philosophen selbst versuchen, ihre zen-buddhistische-mahayanistische Tradition in westlichen Sprachspielen neu zu formulieren. Ein Verdienst des Buches ist es, die trotz des gemeinsamen Sprachspieles aufgetauchten terminologischen Schwierigkeiten z. B. bei Begriffen wie „Nichts", „Leere" oder bei der Benennung Gottes im Gang der Argumentation durch präzise Differenzierung nahezu auszuräumen. – In drei großen Kapiteln vollzieht W. schrittweise die Begegnung der von der Kyōto-Schule und besonders von K. Nishitani vertretenen Erfahrung und Philosophie des „absoluten Nichts" mit westlicher Philosophie und Theologie, vornehmlich mit der „negativen Theologie" der christlichen Tradition.

Im *ersten* Kapitel: „Der Hintergrund" (13–64) führt W. über die in Unterkapiteln abgehandelten Aussagen des Buddha und des Meister Nāgārjuna (150 n. Chr.) zu Heimatlosigkeit, Schweigen, Anātman (Buddha), Mittelweg wie Sūnyatā (Nāgārjuna) zum Zen-Buddhismus, über den auch K. Nishida seinen Zugang zum „absoluten Nichts" gefunden hat. – Nishidas ganzes Denken ist darum zentriert, die sogenannte „reine und direkte Erfahrung", in der die Erkenntnis und ihr Objekt völlig eins sind (vgl. 55) und in der „Bewußtsein und Ereignis sich nicht mehr objekthaft gegenüberstehen, sondern das bewußte Ereignis und das sich ereignende Bewußtsein identisch sind" (56), zu begreifen und den Ort dieser „Wirklichkeit" auszumachen. Nishida situiert diese Wirklichkeit im „Nichts". Darüber hinaus entwickelt er eine logisch abgeleitete Bestimmung von Erfahrung der *einen* Wirklichkeit, die durch die sogenannte „Logik des Ortes" zum Ausdruck kommt. „Die Logik des Ortes besteht ... darin, daß der Ort sich selbst als Ort in der kontradiktorischen Selbstidentität von Einem und Vielem bestimmt. Es geht um den Ort, in dem alles Gegensätzliche bzw. Widersprüchliche transzendiert, ... ‚gehalten' wird. Dieser Ort ist, wenn alles Vordergründige *ist*, ‚nichts'" (59). Und zwar „absolutes Nichts", das Seiendes und gegenüber allem Seienden relatives Nichts umgreift. – In seinen Erklärungsversuchen kommt der Religionsphilosoph

Nishida immer wieder auf das Christentum zu sprechen, setzt sich, um über Gott und Nichts wie deren Verhältnis sprechen zu können, mit der Sprache und den Inhalten insbesondere der christlichen Mystik, namentlich mit N. v. Cues auseinander. Somit begründet er einen Dialog mit christlichen Positionen (z. B. zum Thema Schöpfung oder auch zum Gott-Mensch-Verhältnis) in einer bislang noch nicht gehabten Weise.

An diesen Hintergrund schließt in derselben Kyōto-Schule, den begonnenen Dialog aufgreifend und weiterführend, besonders K. Nishitani an, dessen „Philosophie der Leere" W. in einem *zweiten* großen Kapitel kritisch darstellt (65–154). – Nishitani steht in der Auseinandersetzung mit dem westlichen Nihilismus, mit Technik, Wissenschaft und soziologischem Bewußtsein. Einer seiner Hauptgesprächspartner neben Meister Eckhardt ist M. Heidegger. In der Abarbeitung an dessen Terminologie versucht Nishitani die Begriffe und Begriffspaare: Sein, Nichts, Nicht-Sein, Leere, Objekt-Subjekt, Substanz, Ich-Du-Interpersonalität, Person, Gott und Mensch vom Zen-Buddhismus her zu klären, dergestalt, daß sein gesamtes Werk mit Recht eine „Fundamentaltheologie des Zen-Buddhismus" (83) genannt werden kann. Diese Begriffserklärung vollzieht W. dann vom Standpunkt des christlichen Fundamentaltheologen in einem Unterkapitel nach: „Von nihilistischer Verzweiflung zur Leere der ‚offenen Hände'" (85–120). Es geht hier um Begreifen in Existenzaussagen, wie Nishitanis Grundthese einsehen läßt: „Absolutes Nichts, in dem sogar das, was nicht *ist*, verneint wird, ist nicht ein gedachtes Nichts, sondern ein Nichts, das allein gelebt werden muß ..." (109). – Die in Nishitanis Schriften durchscheinende Erfahrung der *einen* Wirklichkeit impliziert, daß alle Existenzaussagen über sie eine scharfe Kritik an jeglichem, religiöse Inhalte verobjektivierenden Denken formulieren; sie treibt auch zur Überwindung jeglicher Dualität im Begriff. So produziert Nishitani merkwürdige Formeln, die die Aufhebung von Dualitäten indizieren: „Sein qua Nichts", „Leben qua Tod", „Bejahung qua Verneinung", und jeweils vice versa (104); oder auch „Bejahung sive Verneinung" (152); auch seine Rede von der unpersönlich persönlichen bzw. persönlich unpersönlichen Beziehung zwischen Mensch und Gott deutet auf ein Transzendieren der relativen Welt der Dualität. – Die Stellung des Buddhisten Nishitani zu im Westen aktuellen Problemfeldern umreißt W. dann in einem weiteren Unterkapitel: „Leere und die Einschätzung von Welt, Geschichte und Mensch" (121–154). Der Buddhismus begreift sich als „Religion absoluter Diesseitigkeit", d. h. als Standpunkt der im Diesseits lebendigen Leere, der in Immanenz verwirklichten, den gewöhnlichen Gegensatz von Diesseits und Jenseits überschritten habenden Transzendenz. Der Erleuchtete, derjenige also, für den Transzendenz (Leere) beim Handeln in der Welt als wahre Wirklichkeit ständig gegenwärtig ist, der sieht es als vornehmste Aufgabe an, Leiden der noch nicht erleuchteten Menschen in dieser Welt dadurch auch hinter sich zu lassen, daß er andere Menschen in die Leere als lebendige Realität, Heilsgegenwart, hineinführt. Die Leere stellt das Heilsziel für alle Noch-nicht-Erleuchteten dar, denn nur in ihrer Gegenwart ist das durch Dualität hervorgerufene Leiden aufhebbar. In ihr tritt alles „so wie es ist" zutage; der Erleuchtete schaut Wahrheit in erfahrener Selbst-losigkeit und will diese Schau den anderen Menschen zukommen lassen. Auch wenn das Wie des Zukommens im Geschilderten nicht deutlich wird, klar ist jedenfalls, daß sich der erleuchtete Mensch der Welt frei zuwenden kann; als einer, der in der Zeit außerhalb derselben steht (146), ist er in der Lage, das Inkommunikable in Geschichte hinein zu kommunizieren. – W. macht Nishitani zum Abschluß dieses Kapitels den Vorwurf, daß dessen „Philosophie der Leere" nicht konkret genug sei, um „auf dem Markt der Welt" wirksam werden zu können (154). Eine Anfrage, die heute allzuleicht retorquiert werden kann – liefert doch das Christentum bisher auch keine für unsere Zeit gesellschaftlich wirklich relevante konkrete Theologie als Handlungstheorie! Den Rez. jedenfalls scheint es, daß die von Nishitani vertretene Philosophie einen guten Teil der ewig gleichen Vorwürfe progressiver wie konservativer Christen dem Zen-Buddhismus gegenüber, sei es, daß sie ihn weltflüchtig, pantheistisch oder sonstwie negativ abgrenzend bezeichnen, obsolet macht.

Bisherige Grenzen des Dialogs, durch beidseitig selektives, projektives, nahezu immer massiv vorurteilsbeladenes Verstehen aber natürlich auch religionssachlich bedingt, verhindern jedoch nicht, konkrete Themenkreise aufzuzeigen, an denen das begonnene interreligiöse Gespräch gemeinsam fruchtbar und vertiefend weiterge-

führt werden kann. – W. tut dies in einem *dritten* großen, das Buch abschließenden Kapitel: „Bausteine zum Gespräch" (155–207). – In einem ersten Unterkapitel handelt er über: „Mystische Erfahrung und philosophische Reflexion" (159–176). Es geht um die Frage nach Gotteserfahrung und deren Begreifbarkeit. Von der Problematik um einen Begriff von Erfahrung und Kriterien der Beurteilung mystischer Erfahrung, über Möglichkeit und Begrenztheit der Sprache im Hinblick auf die sprachliche Artikulation mystischer Erfahrung stellt W. dann „kataphatische" und „apophatische" (wörtlich: sprachlose und behauptend-sprechende) Theologie in den interreligiösen Gesprächsraum. Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Buddhismus werden hier um den existentiellen und sprachlichen Bereich des „wissenden Nichtwissens" (K. Nishitani) oder des „erkennenden Nichtwissens" (J. Maritain) und deren Durchdringung herum deutlich. – Ein weiterer Baustein ist um „Gott und Leere" geformt (176–197). Die Gottesfrage wird hier klar gestellt. W. versucht, die Aussagen der Kyōto-Schule mit denen westlicher Theologen, vornehmlich mit K. Rahner, der als Mystagoge herausgestellt wird, zu konfrontieren und im weiteren Differenzen wie Gemeinsamkeiten in der Rede von Gott, Gottesglaube und Erfahrung sowie in der Gotteslehre herauszuarbeiten. – Abschließend kommt er auf: „Jesus Christus, die Gestalt der ‚Leere' Gottes" in synthetischer Absicht zu sprechen (197–207). „Jesus Christus und die ‚Leere' Gottes" (200–203) und „Jesus Christus und die ‚Leere' des Menschen" führen zu der im letzten Satz des Buches gestellten Frage: „Begegnen sich in der neuen Kommunikation der Tiefe, wo in Armut, Tod und absolutem Nichts erst das wahre Selbst auferstehen, nicht doch *das Lächeln des erleuchteten Buddha und das Antlitz des gekreuzigten Jesus*?" (207).

Die Rez. sind der Ansicht, daß eine solche Begegnung möglich ist; zumindest im subjektiv-religiösen Vollzug des einzelnen, unter der Bedingung, daß die Religion absoluter Sinnerfüllung ähnliche Erfahrungen bei den in ihr organisierten und integrierten Gläubigen entbirgt wie die „Religion absoluter Diesseitigkeit" bei den sie praktizierenden Meditanten. – Indes gilt es, für ein interreligiöses Gespräch, zumal für die Grundlegung des Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus, sich noch wesentlich detaillierter und differenzierter als bis dato geschehen wenigstens auf folgende drei eng zusammenhängende Fragekomplexe beidseitig ebenso offen wie genau einzulassen: 1. Auf den Themenkreis, der den *praktischen Aspekt der „Religionen"* sowie mögliche Verbindungen und Beziehungen der unterschiedlichen praktischen Vollzüge umfaßt. – Was ist Zen? Diese Frage an die praktizierenden Buddhisten (und Christen!) fordert im übrigen eine deutliche Unterscheidung zwischen Zen, Buddhismus und den verschiedenen Traditionen oder Schulen, die unter diese Religionsbezeichnung fallen. – Entsprechende handlungstheoretisch (d. h. im Zusammenhang sonstiger Handlungen und Sinnvollzüge verständlich gemacht!) anzugehende Fragen an die Christen: Was sind Glaube, Hoffnung, Liebe und was sind und sollen die Sakramente? – Dieser Fragenkomplex beinhaltet auch zur Mission gehörige Probleme, zumindest soweit es um die Verkündigung und Vermittlung von religionsspezifischen Erfahrungen geht. – 2. Man muß Erfahrung in ihrem Verhältnis zu Theorie gezielt unter Hinzunahme psychologischer und soziologischer Erkenntnisse thematisieren. Hier hat man sich zunächst um den wesentlichen Unterschied zu bemühen: zwischen westlicher Philosophie und Theologie als praxistranszendenter Theorie über Wirklichkeit bzw. theoretische Explikation von Erfahrungsimplikaten einerseits und andererseits östlicher Philosophie, deren „Lehre" vornehmlich Hinweis auf sowie Anleitung zu praxisimmanenter Theorie darstellt. Die Auseinandersetzung zu diesem Thema läuft auf die Theorie-Praxis-Problematik hinaus: a.) Das Verhältnis von Sprache, Reflexion und Erfahrung muß existentiell geklärt werden. Dem Zen-Buddhisten ist die westlich-rationale Position zu verdeutlichen, die besagt, daß jegliche „kategoriale" Erfahrung von Sprache und Reflexion mitkonstituiert wird, ja, daß Sprache Erfahrung existentiell vermittelt; die Christen müssen zu einem neuen Pathos der unmittelbaren Erfahrung zurückfinden: Erfahrung von Sinn oder Selbst, die als metaphysische Erleuchtung und christlich als Logoserfahrung verstanden werden kann. b.) Das Verhältnis von Lehre, Lehramt und Erfahrung muß interreligiös angegangen werden. Ein entscheidendes Spezifikum des Christentums ist seine praxistranszendente Lehre und die Rolle des Lehramts. Als Objektiva gehen Lehre und Amt zeitlich und ranghaft jeder subjektiven Erfahrung vor; unter Berufung auf den übernatürlichen Offenbarungscharakter, also „personalistischen" Botschaftscharakter der christlichen Verkündigung wird dieser Primat

der Theorie legitimiert; die ebenso fruchtbare wie gefährliche Differenz zwischen Theorie und Praxis ist eine der Konsequenzen ... Im Zen-Buddhismus gibt es dagegen keine eigentliche Lehre im Sinne von Theorieentfaltung, sondern vielmehr im Sinne von Praxisanleitung (s. o.). Menschlich subjektive Erfahrung hat immer vor Lehrmeinungen den Vorrang. Jeder einzelne ist darauf aus, die natürliche ontologische Grundlage des Sinnes oder Seins zu schauen. Subjektive Erfahrung wird dann hinweisend für Begründungs- und Legitimationszusammenhänge benutzt. Die Praxisimmanenz der Theorie ist unverkennbar. – Die sog. „anthropologische Wende" westlicher Theologie birgt Möglichkeiten, den Unterschied zwischen westlichem und östlichem Denken aufzuheben. Eine Annäherung der christlichen Fragen nach dem „Woher des menschlichen Betroffenseins" und nach persönlicher Christuserfahrung an die zen-buddhistische Weise, im Zustand des Betroffenseins erleuchtet dazusein, ist durchaus vorstellbar. – 3. Von christlicher Seite her kommt man über die Frage nach der persönlichen Christuserfahrung und über das „sentire in ecclesia" in den dritten gemeinsam zu bearbeitenden Fragekomplex hinein, in dem über *Heil bzw. Erlösung, Person und Interpersonalität* zu diskutieren ist. – Christentum ist als „Religion der Liebe" radikal auf Personalität in Interpersonalität bezogen. Glaube, Hoffnung, Liebe, Sakramente, die gesamte christliche Heilswirklichkeit ist lebendig und begreifbar nur im interpersonalen Kontext. Im interpersonal Geltung gewinnenden Vollzug seiner Existenz hat Jesus Christus *die* Wahrheit personal geoffenbart, Gott in die Geschichte hinein gesprochen, in menschlich verstehbarer Weise. Durch die personale einmalige Einmaligkeit des Menschen Jesus Christus ist einmaliges Personsein aller anderen Menschen erst gewährleistet. Der christliche trinitarische Gott hat interpersonalen Charakter, Gemeinschaft mit ihm kann man nur in einem mit Liebe zum anderen Menschen haben. Das Gemeinschaftliche und das Heilige, das was Christen unbedingt angeht, hängen untrennbar sich gegenseitig konstituierend und entfaltend eng zusammen. – Im Zen-Buddhismus kann man dagegen eine personale Mitte der Konvergenz im Sinne des NT nicht nachweisen, obwohl man den Begriff der Buddha-Natur als Mittelpunkt allen Seins in gewissem, aber sehr zweideutig bleibenden Sinn als Analogie dazu verstehen könnte. Es gibt in ihm aber durchaus Momente von Personalität und damit von Interpersonalität, was *N. Abe* am Begriff Nirwana aufzeigt: „Nirwana ist nichts anderes als das Gewahrwerden des Menschen von seinem existentiellen wahren Selbst, das der letzte Grund sowohl seines alltäglichen Selbst wie der ihm entgegengesetzten Welt ist ... Nirwana ist nicht einfach nur transpersonal, sondern zugleich auch personal." (The Eastern Buddhist, N. S., Bd. I, Nr. 1, Sept. 1965, 114.) – Dies hängt mit einer wichtigen Ambiguität des „Nichts" zusammen: Nichts kann die bloße Negation von gegenständlichem Seienden bedeuten und bliebe ihm als solche Negation nochmals verhaftet. Es kann aber auch jene *„bestimmte* Negation" des Gegenständlichen beinhalten, die Freiheit und Personalität darstellt. Vgl. *M. Buber:* „Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts" (Ich und Du, 1. T., 5. Abschnitt). Das bestimmte Nichts im Sinne von personaler Freiheit vermag (grundsätzlich) die gegenständliche Welt in ein interpersonales Leben zu integrieren, wie es im Gespräch geschieht, während schlechthinnigem Nichts aufgrund der genannten Ambiguität die Tendenz zur Weltflucht innewohnt (die es in der westl. Mystik freilich ebenso gibt wie in der östl. Religiosität). –

Im Zusammen mit einer noch zu leistenden (!) differenzierten gemeinsamen Bestimmung der Begriffe: Person, Ich, Selbst könnten sich Christen und Buddhisten innerhalb dieses kurz angedeuteten dritten Fragekomplexes über folgende These, die eine Verbindung der beiden „Religionen" anvisiert, annähern: Die Zen-Erfahrung, also die Schau, das Gegenwärtig-Haben eines unmittelbaren, transzendentalen, „leeren", formlosen Seins, jenseits des empirischen, reflektierenden, wollenden und redenden Ego-Seins, jenseits von jeglicher Dualität, das „Sehen des Absoluten Sehens", ist eine je eigene, das Ich zwar transzendierende aber doch in bloßer Subjektivität gemachte natürliche Erfahrung. Sie produziert eine geistliche Weisheit, höher dimensioniert als es verstandesmäßig einsehbar ist. Sie formt Bewußtsein radikal neu, als Bewußtsein der Leere, als Bewußtsein in Selbst-losigkeit. Sie ist aus christlicher Sicht als anonyme Logoserfahrung anzusehen. Die Gegenwart dieses Bewußtseins setzt den von ihr betroffenen Menschen, den Erleuchteten frei, Welt und Geschichte sinnvoll zu gestalten. Er befindet sich damit in der Dimension der Interpersonalität. In dieser gewinnt er selbst neue Personalität. Die soziale Natur der

Freiheit kommt zum Tragen – Liebe realisiert sich. – In Liebe vollzieht sich Glaube, der ebenfalls personal-interpersonalen Charakters ist: an den geschichtlichen Jesus Christus, von dem her jene Logoserfahrung sich erst als solche zu deuten vermag. Der im Menschen lebende, gottmenschliche Christus, als Grundlage eines neuen Lebens und neuen Sinns, wird in Glaube und Liebe erfahren. „Ich lebe, doch nicht mehr als Ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2.19–20), das ist das je persönlich zu verifizierende Ergebnis des Prozesses der Selbst-Entleerung, der von bloßer (zen-buddhistischer) Transzendenz- oder Logoserfahrung durch die Erfahrung der Gemeinschaft der Liebenden, Glaubenden und Hoffenden zur persönlichen Christusbeziehung und -erfahrung führt, welche als personale eine neue Dimension auch interpersonalen Lebens erschließt.

Die Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum hat gerade erst begonnen – die schon jetzt ausmachbaren Ergebnisse lassen trotz aller Problematik auf eine gemeinsame Zukunft in produktiver Gegenseitigkeit hoffen.

F. T. Gottwald / J. Heinrichs, S. J.

Rolinck, Eberhard, *Geschichte und Reich Gottes.* Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich (Beiträge z. ökumen. Theol., 13). Gr. 8° (299 S.) Paderborn 1976, Schöningh.

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine Dissertation, die für den Druck „nur geringfügig" ergänzt wurde. Sie beabsichtigt, die Theorie der Geschichte bei Tillich, die bisher in der Beachtung seines Gesamtwerkes zu kurz gekommen ist, „stärker ins geschichtstheologische Gespräch" zu bringen. Dieses Übersehen mag z. T. darin begründet sein, daß T.s Geschichtstheorie nicht einfach eines seiner Werke ist, sondern einen Aspekt seines Gesamtwerkes darstellt. Eben diesen Aspekt möchte R. mit seiner Studie ins Licht heben. T. will eine vermittelnde Stellung zwischen (Neo-)Orthodoxie und liberaler protestantischer Theologie beziehen. Einen früheren Versuch einer solchen Vermittlungstheologie findet R. bei Schleiermacher. Doch ist bei T. die religiöse Grunderfahrung nicht psychologischer, sondern existentieller Natur. Ferner ist das „christliche Bewußtsein" mehr Medium als Quelle der theologischen Erkenntnis. Eigentliche Quelle ist das in der Geschichte gegebene einzigartige Ereignis Jesus als der Christus. Doch scheint mir das von R. vorgelegte Material diese letztere These immer wieder in Frage zu stellen.

Zunächst einige allgemeine Grundlagen der T.schen Geschichtstheorie. *Erkenntnistheorie und Seinslehre.* In der ersteren vor allem finden wir manches von Kant. T. hält die kritisch-rationalistische Methode allein für unfähig, zur Wirklichkeit zu gelangen, anderseits wird die Phänomenologie mit ihrer Wesensschau dem Problem der Existenz und der Geschichte nicht gerecht; deswegen ergänzt er beide durch Elemente der *„pragmatischen Methode"*. Das Absolute erkennen wir in einer Weise, die durch das Begriffswort „Symbol" bezeichnet wird. Symbol ist „ein begrenzter Ausschnitt der endlichen Erfahrung", der zum Träger der Aussage über den transzendenten Gott wird. Der Grund der Möglichkeit symbolischer Aussagen ist eine „analogia entis", deren ontologischer Aussagewert aber nicht einfach mit der Analogielehre der Scholastik gleichgesetzt werden darf. Für den Bereich der Selbstmitteilung Gottes in der Offenbarung, welche die Schöpfung übersteigt, hat T. den Begriff der „analogia imaginis" gebildet. Sie hat, weil die Heilsoffenbarung als Ereignis der Geschichte geschieht, eine größere Nähe zur Geschichte. Jeder Versuch, Gott begrifflich zu erreichen, widerspricht dem protestantischen Prinzip (gegen den Liberalismus); anderseits führt der Supranaturalismus der Orthodoxen und Neoorthodoxen zu einem heteronomen Glaubensbegriff. Die Geschichte ist nach T. von Gott her immer schon auf Offenbarung eingestellt. Das Offenbarungsereignis wird nicht als Fremdes in die Geschichte hineingeworfen. Denn „Gott ist der Grund der Struktur des Seins. ‚Er ist diese Struktur' (T.). Deshalb ist der Zugang zu Gott über die Strukturelemente des Seins-Selbst möglich" (53).

Zum dynamischen Charakter des Seins führt die Aussage, daß das Sein an realer Fülle gewinnt, je näher es dem konkreten Geiste kommt, der geistgetragenen Gestalt personaler Freiheit. Im Bereich der endlichen Personalität heißt das, daß sie die endliche Form sprengt. Im Personsein ist der Wertkosmos begründet, der als unbedingte Geltung und Forderung allen Seinsformen entgegentritt. Geist ist personale Freiheit; trotzdem bleibt er dem Allgemeinen verpflichtet. T. ist einerseits dem kri-

tischen und metaphysischen Idealismus verpflichtet, strebt jedoch anderseits über ihn hinaus: die Seinsfülle verwirklicht sich nicht in einem überpersonalen Absoluten, sondern in der konkreten schöpferischen Einmaligkeit der Person. Damit ist der eigentliche Träger der Geschichte freigelegt und der Weg zu einer fruchtbaren Philosophie und Theologie der Geschichte offen.

Damit sind wir beim *Begriff der Geschichte* angelangt. Geschichtswissenschaft ist eine Wissenschaft von Folge-Zusammenhängen. Deren Form ist die Zeit; denn die Zeit ist die Kategorie des Neuen, das der geistig-schöpferischen Individualität entspringt. Aber obschon an das Individuell-Schöpferische gebunden, ist die Geschichtswissenschaft nicht schlechthin konkrete Wissenschaft. Denn sie kann aus der Vielheit des Stoffes nur die Elemente herausgreifen, „die für einen historisch erheblichen Zusammenhang konstitutiv sind" (64). Bedingt wird die Auswahl dadurch, wieviel das einzelne Element zu einer Sinndeutung der Geschichte beiträgt. Die Sinndeutung selber als Auswahlnorm entspringt einer Geschichtsmetaphysik, die bei jeder historischen Arbeit, bewußt oder unbewußt, gegenwärtig ist. Um die Sinndeutung geht es vor allem in der Geistesgeschichte. Die einzelnen geisttragenden Gestalten der Geschichte und die historische Kausalität treten zurück; der Stoff wird vom Sinnprinzip her gruppiert und gelangt so zu einer systematischen Synthese, die jedoch stets zeitgebunden bleibt.

Zum Fundament der Geschichtstheorie T.s gehört noch folgender Aspekt: er leitet seine Theorie der Geschichte nicht einfach von seinem philosophisch-theologischen Gedankengebäude ab, sondern mindestens ebensosehr von der konkreten historischen Situation in (der lutherischen) Kirche und Gesellschaft nach dem Ersten Weltkrieg. Die evangelisch-lutherische Kirche schien ihm zu gleichgültig gegenüber der Notlage der Zeit. Auf der anderen Seite stand die Utopie des Marxismus. T. glaubte in der Gruppe der religiösen Sozialisten die richtige Mitte gefunden zu haben. Er arbeitete mit, und von der Praxis her gewinnt er neue Einsichten für den theoretischen Unterbau seiner Philosophie und Theologie der Geschichte. In der eigenen praktischen Erfahrung findet sich also eine der Wurzeln seiner erkenntnistheoretischen Maxime: im Handeln selber liegt eine Quelle der normativen Erkenntnis. Mit Marx teilt er die Einsicht, daß die Wirklichkeit dem geschlossenen System widerspricht, wie es sich vor allem im Idealismus zeigt. In der Betonung des realen Geschichtsverlaufes gegenüber dem apriorischen Entwurf sieht er eine Verwandtschaft zwischen der prophetischen (christlichen) Geschichtsdeutung und der Karl Marx'. Auch die Periodisierung der Geschichte ist verwandt: bei beiden nach dem Schema „Paradies, Sündenfall, fluchbeladene Geschichte, Fülle der Zeit, Neues Sein". Die marxistisch-historische Dialektik ist rationalisierter Vorsehungsglaube (76). Ihm fehlt die echte Transzendenz, die Vertikale, die neben der Horizontalen von einer wirklichkeitsgerechten Geschichtsdeutung gefordert ist.

Diese Verbindung der Vertikalen mit der Horizontalen drückt T. im Begriff des „Kairos" aus. Er gewann ihn aus der Erfahrung. Kairos ist eine von besonderen schöpferischen Möglichkeiten erfüllte Situation wie z. B. die nach dem Ersten Weltkrieg. Der Kairos verknüpft eine „innerweltliche Zukunft" mit „der Erwartung einer Erfüllung jenseits der Geschichte", ebenso den Einbruch der göttlichen Gnade von oben mit dem Aufruf an die schöpferische Antwort der menschlichen Freiheit. Der Kairos schlechthin oder die Fülle der Zeit ist der Einbruch des Göttlichen in Jesus als dem Christus. Alle übrigen Kairoi sind relativ zu ihm. Aus dem Begriff des Kairos entwickelt T. dann einen dynamischen Wahrheitsbegriff. Er ist nach R. weniger biblisch fundiert als vielmehr in der Ideenlehre Böhmes, der Hegelschen Dialektik und der Ideologienlehre von Marx (84). Der dynamische Wahrheitsbegriff wird entfaltet in den Begriffen Theonomie, Heteronomie und Autonomie, die zugleich den realen Dreitakt der Geschichte bilden.

T. bezeichnet seine eigene Auffassung als *„gläubigen Realismus"*. Er setzt ihn einigen anderen Realismen entgegen: dem „mystischen" der Griechen (von dem er im katholischen Denken ebenfalls Elemente findet), dem „technischen" Realismus, dem „ökonomisch-politischen Realismus" und auch dem „Historischen Realismus" von Marx, der zwar manche „Abirrungen" der vorigen vermeidet, aber der religiösen Tiefe ermangelt und so zu verkürzten Ergebnissen kommt.

Der konkrete Entwurf einer Geschichtsphilosophie. Wir leben in einer verfallenen Welt. Der Mensch ist seinem eigentlichen Wesen entfremdet. Die Möglichkeit,

sich selber untreu zu werden, liegt in seiner Endlichkeit. Zugleich besitzt er jedoch auch die Fähigkeit, diese Endlichkeit zu übersteigen. Er erfährt sich als Einheit von Sein und Nichtsein. Der Mensch ist endlich, aber er unterscheidet sich von der Endlichkeit der untermenschlichen Schöpfung dadurch, daß die zentrale Kategorie seiner Existenzweise nicht der Raum, sondern die Zeit ist. Die Zeit ist nach vorne ausgerichtet. „Im Bereich der Natur hat dieses Vorwärtslaufen der Zeit die Form der kreisförmigen Wiederholung." Die Zeit bleibt sozusagen eine Modifikation des Raumes „und wird nicht in ihrem eigentlichen Wesen erkannt" (131). Weil der Mensch nicht nur in der Dimension des Lebens und der Seele, sondern auch des Geistes lebt, durchbricht seine Zeit die Vorherrschaft des Raumes und zeigt ihr eigentliches Wesen: sie ist historische Zeit, die dem Seienden eine Linie gibt, „die nicht mehr in sich zurückkehrt und doch nicht Seinsminderung, sondern Seinsmehrung ist" (T.). Die Zeit des Menschen geht auf Erfüllung zu. „Dabei transzendiert sie die relative Erfüllung jedes einzelnen schöpferischen Aktes ... auf neue, letztlich auf endgültige Erfüllung hin" (131). Der Mensch macht diese Erfüllung „zum bewußten Ziel der geschichtlichen Existenz selbst" (131). Von welcher Zielvorstellung wird nun diese Bewegung getragen oder: worin besteht konkret diese Erfüllung? In der Überwindung der Entfremdung, im Finden des Menschen zu seinem eigentlichen Wesen. Da dieses auf Transzendenz angelegt ist, setzt die Erfüllung oder die Sinnverwirklichung des Lebens neben der horizontalen Linie die Vertikale voraus, das heißt die ganze Geschichte wird überformt durch Religion; ohne sie gibt es keine Erfüllung und also auch keine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte.

Geschichte als Heilsgeschichte. In diesem Teil von R.s Studie wird als Gipfelpunkt die Geschichtstheologie T.s dargelegt. Die vorangegangenen Teile liefern aus der Anthropologie, der systematischen Philosophie und Theologie sowie der Geschichtsphilosophie T.s das Rüstzeug und die Grundlage für die Bewältigung des Themas „Geschichte als Heilsgeschichte", das auf der theologischen Ebene liegt. T. ist in seiner Gotteslehre von Schelling geprägt; doch meinte dieser – so R. – mit Theogonie keinen werdenden Gott, sondern das Offenbarungsgeschehen, die ökonomische Trinität. Gott ist ein dynamisches Wesen. Es entfaltet sich in der heilsgeschichtlichen Trinität. Heilsgeschichte schließt „Vorsehung" ein, ein Begriffswort, das in den Bereich der „analogia imaginis" gehört, also ein religiöses Symbol ist. Im Symbol der göttlichen Vorsehung kommt der Glaube an Gottes schöpferische Kraft in der Geschichte zum Ausdruck. Aber Gott ist nicht der einzige Träger der Geschichte; ihm gegenüber steht die geschaffene schöpferische Freiheit des Menschen. Diese Begriffe sind in sich und im Verhältnis zueinander – Vorsehung und Freiheit – mit den herkömmlichen Problemen belastet, deren auch T. nicht Herr wird.

Daß der uns gegebene Mensch sich in einer – jeder eigenen Handlung vorausliegenden – Grundsituation der Entfremdung vorfindet, lehrt T. in Übereinstimmung mit der ganzen christlichen Überlieferung. Diese Entfremdung geht auf einen Sündenfall zurück. Worin besteht nun dieser Sündenfall für T.? Für ihn ist Sündenfall ein Symbol des Falls „als Übergang von der Essenz zur Existenz" (190). Diese Urverfallenheit wird durch Aktualisierung im Tun des einzelnen zur Sünde im moralischen Sinne und damit zur Schuld. Dieser menschlichen Situation begegnet Gott durch Offenbarung und Erlösung in der Geschichte. Geschichte wird so zur Heilsgeschichte und erhält dadurch ihren Sinn als Überwindung der Entfremdung und der mit der menschlichen Endlichkeit gegebenen Zweideutigkeiten der Geschichte. Es gibt eine universelle Offenbarung als Bedingung der Möglichkeit einer letztgültigen. Die allgemeine Offenbarung ist zwar Vorbereitung, aber noch nicht die unmittelbare, konkrete Vorbereitung der letztgültigen Offenbarung. Diese unmittelbare, konkrete Vorbereitung geschieht in der Geschichte Israels. Sie zielt auf Jesus Christus ab als die Mitte der Geschichte. Er ist das Neue Sein, das die Entfremdung der Schöpfung überwindet. „Das Neue Sein" ist der Schlüsselbegriff sowohl für T.s Christologie als auch seine Geschichtstheologie. Das Neue Sein ist die Wirklichkeit der Erlösung. „Das Paradox der christlichen Botschaft besteht darin, daß in einem personhaften Leben das Bild wesenhaften Menschseins unter den Bedingungen der Existenz erschienen ist, ohne von ihnen überwältigt zu werden" (T.). Um diese Aussage ins rechte Licht zu stellen, müssen wir zurückfragen, was T. unter Essenz und Existenz versteht und wie sich die beiden zueinander ver-

halten. Nach der Darstellung R.s ist „Essenz ... das Wesen, das ein Ding zu dem macht, was es ist, und das zugleich, weil es in der Existenz nur verzerrt realisiert ist, als forderndes und richtendes Gesetz dasteht. Existenz ist zunächst Sein im Unterschied zum Nichtsein, dann aber auch das von der Essenz entfremdete Sein" (190, Anm. 63). Nun wäre die Frage weiter: Ist Existenz im zweiten Sinne ein metaphysischer oder ein heilsgeschichtlich-theologischer Begriff? Mir ist das nicht klar geworden. Denn einerseits wird die Entfremdung als „universal und *schicksalhaft*" (T.) bezeichnet und als Tragik verstanden, andererseits gesagt: „Daß die Existenz im Widerspruch zur Essenz steht, läßt sich nicht aus der ontologischen Struktur der endlichen Freiheit ableiten ..." (190).

Wenn nun der seinem Wesen entfremdete Mensch die Botschaft vom Neuen Sein hört, das in Jesus als dem Christus erschienen sei – wer oder was verbürgt ihm die Wahrheit dieser Botschaft? Nach T. verbürgt „der Glaube sein eigenes Fundament; denn er ist identisch mit der Erfahrung der Gegenwart des Neuen Seins" (225). Die Erfahrung des Glaubens verbürgt die Wirklichkeit des geschichtlichen Ereignisses (Jesus von Nazareth).

Die „Kirchen" sind „Kirche", insoweit sich alle zu ihrem Fundament in Jesus als dem Christus als der zentralen Manifestation des Reiches Gottes in der Geschichte bekennen. Sie haben die Aufgabe, die Zweideutigkeiten dieses Äons zu überwinden, sind ihnen aber auch selbst unterworfen, daher können sie das „Neue Sein" immer nur fragmentarisch verwirklichen. Ihre Zweideutigkeit zeigt sich in der Möglichkeit, daß sie ihrem Auftrag nicht gerecht werden, sich mit ihrem dogmatisch-theologischen Überbau absolut setzen und so vergötzen. Erinnern wir uns an den Dreitakt der Geschichte: Theonomie, Heteronomie, Autonomie. Es gehört zur Dialektik der Geschichte selber, daß Perioden von Theonomie, Heteronomie und Autonomie einander ablösen. Denn die Theonomie hat immer eine bestimmte geschichtliche Gestalt, und dann kommt die Zeit, daß Formen, die einmal adäquater Ausdruck ihres Gehaltes waren, durch geschichtlichen Wandel leer geworden sind. Wenn nun die Autorität diese leeren Formen konserviert, die Kritik daran unterdrückt und die schöpferische Freiheit, neue Formen zu schaffen, unterbindet, dann wird aus Theonomie Heteronomie. In der Theonomie lebt die autonome Vernunft im Gehorsam gegen ihre Strukturgesetze, gegen den Zwang leerer Formen wehrt sie sich in der Heteronomie. Aber weil die autonome Vernunft nur korrektiv, nicht konstitutiv ist, kann sie nur solange bestehen, „als sie aus der verlorenen Theonomie noch geistige Kräfte bezieht" (95). Später wirkt sie rein zerstörend. Eine neue Theonomie ist gefordert. Sie kann aber weder durch die autonome Vernunft geschaffen, noch durch romantische Rückwendung zu vergangenen theonomischen Zeitaltern gewonnen werden; sie ist überhaupt nicht machbar. Der Mensch kann sich nur „in einer Haltung schöpferischen Wartens" auf einen Einbruch des Neuen Seins für einen neuen Kairos bereit machen. In dieser Dialektik der Geschichte offenbart sich eine Spannung, die durchgehalten werden muß: die zwischen Tradition und Revolution.

In einer die Studie abschließenden Kritik weist R. auf Mängel der T.schen Geschichtstheorie hin. Sie bestehen u. a. darin, daß „der für eine christliche Geschichtstheorie unabdingbare Bezug gegenwärtigen Handelns auf Vergangenheit und Zukunft in den Hintergrund tritt" (292). Der Rückbezug auf heilsbegründende Fakten (z. B in der Lebensgeschichte Jesu) rückt ebenso an den Rand wie die christliche Eschatologie. Die zentrale Stellung des „Kairos" mit seiner Ausrichung auf die Gegenwart wirkt sich so aus, daß die biblische Dialektik von „Schon" und „Noch-Nicht" zugunsten des „Schon" verkürzt wird. „Der transzendente Sinn der Geschichte wird im Hier und Jetzt als das Ewige im Jetzt erfahren. Damit hat T. das Element der geschichtlichen Zukunft aus der Eschatologie weitgehend eliminiert" (294).

Ich möchte dem nur noch beifügen, daß diese Mängel der T.schen Geschichtstheologie wohl mit T.s allgemeiner und speziell theologischer Hermeneutik und seiner Seinslehre zusammenhängen, die sehr stark von Kant, Schelling, Schleiermacher beeinflußt sind. Ich erinnere hier nur an den Begriff der „Erfahrung" des Seins, des Neuen Seins und des Absoluten überhaupt. Darauf gründet doch seine ganze Theorie. Die Bindung des Heilsgeschehens an bestimmte geschichtliche Tatsachen wird zweitrangig, ebenso der Ausblick auf eschatologische Ereignisse einer Zukunft jenseits der Geschichte.

G. Fr. Klenk, S. J.

Ditfurth, Hoimar von, *Der Geist fiel nicht vom Himmel.* Die Evolution unseres Bewußtseins. 8° (340 S., 17 farb. Tafeln) Hamburg 1976, Hoffmann und Campe.

Wie in seinen berühmt gewordenen Fernsehsendungen, so versteht es der Verf. auch in seinen Büchern, die naturwissenschaftlichen Ergebnisse mit erstaunlichem Sachverstand, großem Durchblick und doch Allgemeinverständlichkeit für einen Gebildeten darzustellen. Das gilt besonders für das vorliegende Buch, das wohl verdientermaßen gleich zu einem Bestseller geworden ist. Es liest sich wie ein spannender wissenschaftlicher Roman, bietet jedoch eine erstaunliche Fülle von exakten Tatsachen, die oft mit ganz unerwarteten Zusammenhängen in eine einsichtige Einheit gebracht werden. Wenn man einmal davon absieht, daß v. D.s Buch eine viel größere und exakter dargestellte Materialdarbietung bringt als Teilhard de Chardin, so hat man den Eindruck, daß hier ein Buch mit Teilhardschem Schwung geschrieben worden ist, obwohl Teilhard auf keiner Seite des Werkes genannt wird. Der Rez. weiß, daß der Verfasser Teilhard kennt. Warum verdient es denn der geniale französische Forscher nicht, zitiert zu werden, zumal sicher der Grundgedanke des Werks von Teilhard stammt, d. h. ein Hauptanliegen fast aller seiner Werke ist? Damit soll die eigenständige Genialität v. D.s nicht angezweifelt werden.

In der Einleitung (11–19) beschreibt der Verf. die stufenweise sich durchsetzende Erkenntnis von der Evolution des Universums, „die wir neuerdings bis zu jenem fernen Punkt zurückzuverfolgen gelernt haben, der als der Anfang der Welt anzusehen ist. Was vor diesem Punkt war, bleibt uns verschlossen. Warum es einen Anfang gab, ist eine unbeantwortbare Frage. Auch der Ursprung der Struktur der Urmaterie, der Bau des Wasserstoffatoms, ist für uns in dem Geheimnis dieses Anfangs und seiner Ursache verborgen. Alles das aber, was sich aus diesem Anfang ergeben hat, ist ein legitimer und grundsätzlich zugänglicher Gegenstand naturwissenschaftlicher Untersuchung“ (11). Der 2. Schritt der Erkenntnis war die Entdeckung, daß die Evolution kontinuierlich ist. Es gibt also keine biologische Evolution neben und unabhängig von der kosmischen Evolution der anorganischen Welt (Gase, Sonnensysteme, Spiralnebel), wie man zuerst annahm. Wir wissen heute, daß die Aufeinanderfolge ganzer Fixsterngenerationen die Ursache für die Erzeugung der 92 Elemente war, die die Grundlage von allem sind, was uns umgibt. Astrophysiker und Chemiker sind der Überzeugung, daß die Eigenschaften „der durch diesen kosmischen Prozeß aus dem Wasserstoff des Anfangs hervorgegangenen Elemente ihren Zusammenschluß zu Molekülen immer komplizierterer Struktur unausweichlich zur Folge haben mußten. Das geschieht, wie moderne radioastronomische Beobachtungen beweisen, sogar heute noch im freien Weltraum. Um so rascher vollzog sich der Prozeß auf der Oberfläche von Planeten, deren Gravitation die Moleküle auf engstem Raum konzentrierte.“ – Die heute vorliegenden Forschungsergebnisse legen es nach Meinung des Verf. unausweichlich nahe, daß die Materie unter dem Einfluß der Naturgesetze nicht nur Sonnen- und Milchstraßensysteme, sondern auch lebende Strukturen hervorbringen mußte. Wer heute noch statistische Gegenargumente vorbringt, wird vom Verf. als mangelhaft oder einseitig gebildet verurteilt (12). Im vorliegenden Werk wird die Ansicht vertreten, daß das heutige wissenschaftliche Material ausreicht, um nachzuweisen, „daß die Materie im Verlauf des gleichen Entwicklungsprozesses auch psychische Phänomene – Empfindungen und Gefühle, Wahrnehmungsvorgänge und schließlich ein Bewußtsein – mit Notwendigkeit hervorbringen mußte“ (12).

Der Verf. spürt, daß seine These „Vorurteile und Mißverständnisse“ wecken kann. Nur zwei Vorwürfe sucht er bereits in der Einleitung auszuräumen. Der 1. Vorwurf betrifft den „Materialismus“, der auch dem System von Teilhard de Chardin von Anfang an gemacht wurde. Daß die Einbeziehung der psychischen Dimension in den naturgeschichtlichen Evolutionsprozeß schon Materialismus sei, nennt v. D. mit Ernst Bloch „Klotzmaterialismus“, den er keineswegs vertreten will. Die Materie wurde jahrhundertelang in „groteskem Maße“ unterschätzt. Man muß heute sagen: Die Materie ist nicht mehr materialistisch mißzuverstehen! „Wer die Entwicklung in Gedanken aber bis an den Anfang zurückverfolgt, dem geht auf, in welchem Maße wir der Materie unrecht getan haben. Er entdeckt in der Struktur des Wasserstoffatoms – als der Materie des Uranfangs, aus der alles hervorgegangen ist, was heute existiert – den unübersehbaren Hinweis auf eine jenseits unserer Wirklichkeit gelegene Ursache der Welt“ (13). Man darf also etwas grob formulie-

ren: Auch nach dem heutigen Materiebegriff und einer universalen kontinuierlichen Evolution ist der Hinweis auf einen Schöpfer gegeben! Zur Lösung der durch eine kontinuierliche Evolution gegebenen Probleme naturphilosophischer und theologischer Art muß auf die hierzu reichlich vorhandene Literatur von und über Teilhard de Chardin (H. de Lubac, Smulders, Crespy, Tresmontant u. a.) verwiesen werden. Auch K. Rahner hat in verschiedenen fundamentalen Schriften sich zu einer Schöpfungstheologie im Angesicht des neuen Materiebegriffs und einer (von naturwissenschaftlicher Sicht her) durchgehenden Evolution geäußert. Der zweite Vorwurf heißt „Biologismus". Der Verf. sucht diesem zu begegnen, indem er darauf verweist, daß mit dem Entstehen psychischer Erscheinungen sich „erstmals eine grundsätzlich neue Dimension der Wirklichkeit auftat" (13). „Wer biologistisch denkt, wer also meint, Seelisches durch Biologisches erklären zu können – etwa als lediglich besonders komplizierte Form physiologischer Prozesse –, der hat nicht verstanden, was Evolution ist. Das Wesen dieser universalen Entwicklung, die identisch ist mit der Geschichte der Welt, ist es gerade, daß sie mit naturgeschichtlicher Unausweichlichkeit Schicht auf Schicht Neues hervorbringt" (13 f.). Das Neue bildet sich also auf dem Fundament des Gegebenen. Nach Teilhard ist es ein Schritt zum „Mehr-Sein" – im Gegensatz zu einer Verbesserung oder Vervollkommnung, die auf dem gleichen Niveau bleibt („Besser-Sein" nach Teilhard). Auch der Geist kann in diese evolutive Linie eingegliedert werden. Der Verf. spricht aber hier eine wichtige Warnung aus: „Wer die Evolution des Psychischen aus der Anatomie des Zentralnervensystems abzuleiten versucht, der ist ständig in der Gefahr, die Ursache mit der Wirkung zu verwechseln. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Wurzeln des Bewußtseins älter sein müssen als alle Gehirne. Den Entwicklungsschritt, von dem dieses Buch handelt, kann man nur dann verstehen, wenn man sich klarmacht, daß das Gehirn *Werkzeug* des Denkens ist und nicht seine Ursache. Nicht unser Gehirn hat das Denken ‚erfunden', eher ist es umgekehrt. So, wie auch Beine nicht das Gehen erfunden haben und Augen nicht das Licht ... Die funktionell – und in ihrem Alter – so außerordentlich voneinander verschiedenen drei Hauptabschnitte unseres Gehirns spiegeln daher zwar bis auf den heutigen Tag die drei wichtigsten Schritte wider, mit deren Hilfe die Evolution von der biologischen zur psychischen Ebene emporstieg. Sie sind aber das Ergebnis dieser Entwicklung und nicht etwa ihre Ursache" (15).

Der Rez. hat die Einleitung ausführlich zu Wort kommen lassen, weil hier die Grenzfragen besonders angesprochen werden. Es ist einsichtig, daß Naturphilosophie und Schöpfungstheologie noch viele Probleme zu bearbeiten haben, die aus dem Stoffbereich dieses Buches stammen. Der Verf. geht den Weg von unten nach oben und beschreibt in der 1. Stufe „Das biologische Fundament" (19–82): vom bedeutungsvollen Akt der Abgrenzung, den die „Ur-Zelle" vollzog, indem sie sich durch eine „Zellwand" von der abiotischen Umwelt abgrenzte. Im „Innern" ihres Protoplasmaleibes muß die Ur-Zelle das Ribonukleinsäure-Molekül enthalten haben, in dem ihr Bauplan gespeichert war, sowie eine Reihe von Enzymen, die fähig waren, die Anweisungen dieses Bauplanes durchzuführen. Aber überleben konnte diese Ur-Zelle nur, wenn sie von den chaotischen, ungeordneten physikalischen und chemischen Vorgängen ihrer nichtbelebten Umwelt getrennt blieb. „Lebende Systeme sind winzige Oasen der Ordnung" (32). Diesem Zwang zur Abgrenzung steht aber das ebenso unausweichliche Gebot der „Öffnung" zur Außenwelt gegenüber, denn diese allein kann den notwendigen Nachschub liefern. Die Zelle löste dieses schwierige Problem durch ihre semipermeablen Membranen, die nach qualitativen Gesichtspunkten sortieren. Es wird dann sehr anschaulich der Weg vom Einzeller über die Zellkolonien (z. B. der 16zeller „Pandorina") zum eigentlichen mehrzelligen Individuum geschildert. Hier entstehen wieder neue Probleme, die in eine „Sackgasse der Evolution" führen könnten. Im Zug und Zwang zur Entwicklung des Mehrzellers wurde ständig eine größere Zahl von Zellen vom direkten Kontakt mit der Umwelt abgeschlossen und gelangte ins Körperinnere – wurde aber dadurch von der bisherigen Lebensgrundlage getrennt. Die Lösung dieses evolutiven Problems bestand in der Entwicklung von Regelmechanismen. Die Zellen, die im Inneren verschwanden, stellten zwar nach wie vor die gleichen Ansprüche wie in den zurückliegenden Jahrmillionen, wo die Weite des Ozeans ihre Außenwelt war. Diese Weite ist jetzt beim Mehrzeller auf den schmalen Flüssigkeitsspalt zusammengeschmolzen, der die Zelle von der Membran der Nachbarzelle trennt. Die fast un-

glaubliche Leistung des Organismus und seiner Entwicklung vermochte nun, dieses „innere Meer", dieses „innere Milieu" konstant zu halten. Das heißt aber: Bis auf den heutigen Tag entspricht die Zusammensetzung der extrazellulären Flüssigkeit unseres Körpers bis in Einzelheiten der Zusammensetzung des Meerwassers (z. B. Mengenverhältnis von Natriumchlorid, Kaliumchlorid, Kalziumchlorid); und dieses in unserem Körper eingeschlossene Meer bleibt sauber und in seiner Zusammensetzung konstant. Die höheren Lebewesen haben eine große Zahl hochspezialisierter Organe „erfunden", die durch komplizierte und vielfältig miteinander verschlungene Funktionen dafür sorgen, daß trotz wechselnder Aktivitäten unseres Körpers die Ähnlichkeit zwischen seiner Gewebsflüssigkeit und dem Meerwasser stets erhalten bleibt. – Die weiteren Entwicklungsschritte (z. B. Erfindung der Nervenleitung) können wir hier nicht einmal mit Stichworten nachzeichnen. Der Autor versteht es ausgezeichnet, gleichsam die „Gedanken" der Evolution nachzudenken. Die einzelnen Entwicklungsschritte werden jeweils an den physiologischen Daten unserer eigenen Physiologie illustriert.

Die 2. Stufe der Evolution unseres Bewußtseins beschreibt „Programme für die Außenwelt" (87–226) und bringt im wesentlichen einen Überblick über die moderne Verhaltensphysiologie und Sinnesphysiologie. Es beginnt mit den Tinbergenschen Attrappenversuchen (Bussard und Küken: „kurz vorn") und den genialen Versuchen hierzu von Schleidt, die zeigten, daß kein „Bild" angeboren ist und vererbt wird. Die Methode ist einfacher, aber um so staunenswerter. Aus den zitierten Versuchen entwickelt v. D. Gedanken über die „Strategie der Evolution" (93 ff.). Die Evolution arbeitet nicht mit geradlinigen Planverwirklichungen, sondern weithin mit „Fehlerkorrekturen" (93). Um so erstaunlicher ist der „geradezu phantastische Einfallsreichtum, mit dem die Evolution ihre uns so blind und gewaltsam erscheinende Methode handhabt" (94). Der Verf. folgert: „Leben ist unter biologischem Aspekt unter anderem die Fähigkeit, in den statistisch regellosen Abläufen der anorganischen Welt eine sich selbst – wenigstens vorübergehend – erhaltende Ordnung aufzubauen. Ordnung als sichtbare in der Zeit andauernde Form und als Funktion, als in sich abgestimmte, geschlossene Einheit des Agierens und Reagierens" (94). – Eines der spannendsten Kapitel beschreibt die Evolution der Augen und die Entwicklung des Sehvermögens. Weitere Abschnitte handeln von „ererbter Erfahrung", von „Methoden etwas zu lernen", von der „Welt, die im Gehirn steckt". Der Weg der Evolution führt vom Hirnstamm mit seinen vegetativen Steuerungszentren zum Zwischenhirn, in dem angeborene Verhaltensprogramme als „Erinnerungen der Art" gespeichert sind, schließlich dann zum Großhirn, als der körperlichen Grundlage unseres bewußten Erlebens.

Die 3. Stufe der Evolution (227–318) beschäftigt sich mit der „Schwelle zur Vernunft", und zwar zuerst mit der Landkarte psychischer Funktionen. Beim Übergang vom Zwischenhirn zum Großhirn erfolgte eine radikale Wendung in der Entwicklung des Gehirns. Das Zwischenhirn ist der Ort maximaler Konzentration des eintreffenden und ausgehenden Impulsstroms. Bereits in der Netzhaut z. B. erfolgt eine intensive „Nachrichtenverarbeitung", bei der im Einzelfall die Meldungen von bis zu 100 000 Netzhautzellen zusammengefaßt werden. Was das Auge dem Zwischenhirn vermittelt, hat mit einem „Bild" nicht mehr die geringste Ähnlichkeit und ist also in diesem Sinne nicht „objektiv": „Schon diese einfache Überlegung liefert einen unwiderleglichen Hinweis darauf, daß wir ‚die' Welt ganz gewiß nicht so sehen, wie sie ‚ist'. Andererseits haben wir aber auch nicht die geringste Möglichkeit, uns eine Vorstellung davon zu verschaffen, wie die Welt aussähe, wenn sie sich ohne den selbständig verarbeitenden Einfluß unserer optischen Wahrnehmungsorgane unserm Hirn präsentierte" (232). – Sobald das Zwischenhirn evolutiv erreicht ist, kehrt sich die Tendenz völlig um: Über dem Zwischenhirn wölbt sich die relativ gewaltige Masse des Großhirns, dessen aktiver Teil (mit etwa 10 Milliarden Nervenzellen in der nur 3–4 mm dicken Rinde) die Rinde bildet, während die übrige Masse aus zu- und abführenden Leitungsbahnen besteht. Bis zum Zwischenhirn war die Tendenz eine auswählende Konzentration durch ein Minimum an Merkmalen, jetzt herrscht mit der Großhirnrinde eine „explosiv wirkende Auffächerung der Bahnen, die vom Zwischenhirn zu diesem obersten Hirnteil führen", worin sich der neue Weg widerspiegelt, den die Evolution gehen wird. Die neue Aufgabe heißt jetzt nicht mehr, die ankommenden Informationen weiterhin zu verdichten, sondern „die Welt zu spiegeln" mit allen ihren Besonderheiten. Dazu muß aber das Gehirn leer

sein – wie ein Spiegel, solange sich nichts in ihm abbildet. Die Großhirnrinde erfüllt diese Bedingung, und zwar erstmals in der langen Geschichte der Hirnentwicklung. – Der Verf. spricht dann über die Zentren der Hirnrinde und über das Problem der „stummen Zonen". Alle Untersuchungen und Beobachtungen bestätigen immer wieder: Das ganze Stirnhirn ist eine einzige riesige „stumme Zone". Die Tatsache wirkt deshalb etwas grotesk, weil dieser Teil des Großhirns entwicklungsgeschichtlich der jüngste und der „menschlichste aller menschlichen Körperteile" (250) ist. Dieser stumme Hirnteil, der uns einige Milliarden Nervenzellen zu beliebiger Verfügung stellt, „ist der materielle Grund für die unerschöpfliche Vielfalt menschlicher Verhaltensmöglichkeiten". Eine wichtige Feststellung: Lebensfähigkeit und Funktionstüchtigkeit des Großhirns beruhen auf der ununterbrochenen Tätigkeit der älteren und ältesten Hirnabschnitte. Alle Verbindungen zwischen Großhirn und Außenwelt verlaufen durch die älteren Gebiete (Zwischenhirn und Hirnstamm). „Zwischen die Welt und die Großhirnrinde haben die Götter das Zwischenhirn gesetzt" (254). Der Autor spricht in diesem Zusammenhang von einer „anachronistischen Kooperation". Das hat zur Folge, daß wir „nicht mehr Tier und noch nicht Engel" (Pascal) sind.

Der Rez. hat dieses Buch in einem Zuge durchgelesen. Der Informationsreichtum und die Darstellungsweise sind bestechend. Dennoch bleiben einige Fragen. Zunächst hat man an vielen Stellen (z. B. 115, 131, 235, 257, 263) den Eindruck, daß die Evolution gleichsam hypostasiert wird. Die Stammesentwicklung führt immer wieder zu Konfliktsituationen, in denen der weitere Weg fast undenkbar wird. Dann greift jedesmal die Evolution „mit schlafwandlerischer Sicherheit" (235) ein und bringt eine ganz unerwartete Lösung. Die „Evolution" wird so zu einem kosmischen Dämon, zu einem Demiurgen. Was v. D. tatsächlich über dieses Problem denkt, verrät er uns erst auf der letzten Seite: „Das Gehirn hat das Denken nicht erfunden, so hatten wir schon am Anfang festgestellt. So wenig, wie die Beine das Gehen erfunden haben oder die Augen das Sehen. Beine sind die Antwort der Evolution auf das Bedürfnis nach Fortbewegung auf dem festen Boden gewesen. Und Augen waren eine Reaktion der Entwicklung auf die Tatsache, daß die Oberfläche der Erde von einer Strahlung erfüllt ist, die von festen Gegenständen reflektiert wird. Dieser Umstand erst gab der Evolution die Möglichkeit, Organe zu entwikkeln, die sich dieser Strahlung zur Orientierung bedienten. So gesehen sind Augen also ein Beweis für die Existenz der Sonne. So, wie Beine ein Beweis sind für das Vorhandensein festen Bodens und ein Flügel ein Beweis für die Existenz von Luft. Deshalb dürfen wir auch vermuten, daß unser Gehirn ein Beweis ist für die reale Existenz einer von der materiellen Ebene unabhängigen Dimension des Geistes" (318). Weiterhin: Die Evolution verläuft über Arten, und diese sind wieder konkretisiert in lebendigen Individuen. Wenn die Evolution nun etwas Neues „erfindet", so sind es eben doch die konkreten Lebewesen, die „erfinden". Darf man also – ohne gleich als unkritischer Vitalist verschrieen zu werden – den Organismen eine evolutiv-kreative Potenz zuschreiben? Hätte dann Teilhard de Chardin in seiner Schöpfungskonzeption nicht doch recht, wenn er definiert: „Gott macht, daß sich die Dinge machen"?

Noch ein terminologischer Vorschlag: v. D. spricht häufig von der anorganischen Umwelt der Lebewesen als einer Welt „toter Dinge" (z. B. 11, 32, usw.). Diese Dinge sind aber nicht „tot", denn sie haben nie gelebt. Man gebraucht also besser einen anderen Ausdruck für die anorganische Welt. – Obwohl der Verf. am Schluß des Buches „Anmerkungen und Ergänzungen" bringt, so hätte sich gerade der am vorgelegten Stoff interessierte Leser mehr Literaturangaben oder gar ein Literaturverzeichnis gewünscht, das ihm hilft, einzelne Fragen weiter in der entsprechenden Literatur zu verfolgen.

A. Haas, S. J.

Umschau

1. Biblische Theologie

Becker, Joachim, Messiaserwartung im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 83). 8° (94 S.) Stuttgart 1977, Kath. Bibelwerk. – Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete und erweiterte Fassung eines 1971 erschienenen Aufsatzes des Autors (Das historische Bild der messianischen Erwartung im Alten Testament, in: Wolter, H. [Hrsg.], Testimonium Veritati [FTS 7] Frankfurt 1971, 125–141). Es geht um einen inneralttestamentlichen Sachverhalt, der seine theologische Bedeutung von der neutestamentlichen Deutung her erhält. Denn nach der Glaubenssicht des NT und der Kirche gab es im AT einen „ununterbrochen fließenden Strom messianischer Erwartung" (7) und zunehmend deutlicher werdende Vorhersagen eines königlichen Messias. Nach B. stehen auch die neueren kritischen Entwürfe (Mowinckel, Rehm, Coppens, Kellermann) „im Bann der traditionellen Sicht" (8), was die Beurteilung der rein historischen Sachverhalte betrifft. Er unterzieht die Texte des AT, die von der traditionellen kirchlichen Apologetik messianisch verstanden wurden, einer historisch-kritischen Untersuchung. Dabei folgt er der geschichtlichen Entwicklung von der beginnenden Königszeit bis an die Schwelle des NT. Er kommt zum Ergebnis: Das AT ist durch den „Sachverhalt des messianologischen Vakuums" (42) gekennzeichnet. Weder in der Königszeit (Abschnitt II–VI, 10–41) noch nach dem Ausscheiden des Königtums (VII–XII, 42–77) läßt sich die Erwartung einer zukünftigen königlichen Heilsgestalt feststellen. Das empirische Königtum war zunächst eine unisraelitische Institution, die erst allmählich in die Jahwereligion integriert wurde. (Für das Jahwistische Geschichtswerk, das seine königtumsfreundliche Haltung u. a. in den fiktiven Vorhersagen Gen 49, 8–12 und Num 24, 15–24 zeigt, lehnt B. die weithin noch übliche Frühdatierung mit dem Hinweis auf die Synthese der israelitischen Traditionen ab.) Andererseits konnte es von der Idee des sakralen Königtums her keinen auf die Zukunft gerichteten Messianismus geben, da der Heilskönig präsent war. (In diesem Sinne werden Jes 8, 26–9, 6; 11, 1–5 gegenwartsbezogen königsideologisch gedeutet. Mich 5, 1–5; Pss 2; 45; 72; 110 werden zwar als Zeugnisse für sakralkönigliche Vorstellungen der Königszeit gewertet, aber in die exilisch-nachexilische Zeit datiert.) Nach dem Ausscheiden des Königtums gab es zwar eine restaurative Königserwartung (literarischer Niederschlag im Deuteronomistischen Geschichtswerk, in der redaktionellen Gestaltung der Bücher Jer, Ez, Hos, Am sowie in Hag und Sach 1–8). Aber diese beinhaltete nur eine Restauration der Institution, deren Träger zudem „in jahwistische Zucht" (52) genommen wurde. Bedeutender war die rein theokratische Strömung (in Jes 40–55, in der redaktionellen Gestaltung von Jes 1–39 und Mich, in Sach 9 ff., in zahlreichen Psalmen, besonders den Königspsalmen, die B. kollektiv deutet; siehe dazu sein Beitrag „Die kollektive Deutung der Königspsalmen" in ds. Heft S. 561). Diese theokratische Strömung ist gekennzeichnet durch „die Betonung des Königtums Jahwes, die Übertragung des irdischen Königtums auf Fremdherrscher und die kollektivierende Übertragung des Königtums auf das Volk" (46). In einer Reihe nachexilischer Schriften spielt das Königtum keine Rolle mehr (Joel, Obd, Mal, Zef, Jes 55–66, Priesterschrift, Psalmen eschatologischer Ausrichtung, Chronistisches Geschichtswerk, Dan, Sir, Tob, Jdt, Est, Bar, Weish, 1–4 Makk, äthHen 1–36; 101–108, slavHen, AssMos). Einen eigentlichen Messianismus gibt es erst außerhalb des AT. Er entstand im 2. Jahrhundert v. Chr. in antihasmonäischer, antirömischer und antiherodianischer Tendenz. Nach einem Hinweis auf gleichzeitige zeitgebundene Heilsvorstellungen im „Spätjudentum" (XIII) gibt B. einen kurzen Überblick über die verschiedenen Messiasvorstellungen (XIV). Auch in der „spätjüdischen" Heilserwartung blieb der Messias eher „Randfigur ohne echte Heilsfunktion" (83). Im Schlußabschnitt fragt B. nach einer Erklärung des alttestamentlichen Befundes, „die sich sowohl dem historischen Denken als auch dem Zeugnis des

Neuen Testamentes verpflichtet weiß" (88). Die Ergebnisse der historischen Kritik sind unabweisbar, aber sie werden dadurch relativiert, daß auch die Auslegung „des christlichen Exegeten, der das Alte Testament mit den Augen des Neuen Testaments lesen muß" (89), zu Recht besteht. Denn die „Schriftinterpretation der Urkirche ist nicht einfach eine Sache spätjüdischer Mentalität, sie vollzieht sich vielmehr unter dem Wirken des Pneumas" (90 f.). Die im letzten Abschnitt angesprochenen Fragen bedürfen sicher noch einer eingehenden theologischen Aufarbeitung. Mit der Forderung nach Synthese weist B. in die einzuschlagende Richtung. H. Wendling

Jentzmik, Peter, Zu Möglichkeiten und Grenzen typologischer Exegese in mittelalterlicher Predigt und Dichtung (Göppinger Arbeiten z. Germanistik 112). 8° (VIII u. 282 S.) Göppingen 1973, Verlag Kümmerle. – Von der Theologie her versteht der Autor unter „Typologie" das Verhältnis einer im Alten Testament berichteten geschichtlichen Wirklichkeit zu ihrer Überbietung und eschatologischen Erfüllung in Jesus Christus. Darin folgt er einer Auffassung, die bereits von Hugo von St. Viktor vertreten worden ist: Es sei ein Proprium der Hl. Schrift im Unterschied zu anderen Texten, daß nicht nur ihre Worte Wirklichkeiten bezeichnen, sondern daß diese Wirklichkeiten ihrerseits noch einmal Zeichen für eine andere Wirklichkeit seien (67). Ausgehend von dieser theologischen Begriffsbestimmung von Typologie sucht der Verf. zu zeigen, daß es nicht zulässig ist, die biblische Denkform der Typologie als Deutekategorie auf die literarische Behandlung außerbiblischer Sachverhalte anzuwenden. Während nämlich biblische Typologie das Verhältnis zweier geschichtlicher Wirklichkeiten als Vorbild und unüberbietbarer Erfüllung aufgrund einer heilsgeschichtlich-ontologischen Verbindung meint, handelt es sich bei angeblich „typologischen" Entsprechungen wie zwischen den Helden der Äneis Vergils und denen etwa der Eneide Heinrichs von Veldeke in Wirklichkeit um eine Form von „Exemplarik", um verschiedene Verwirklichungen eines übergeschichtlichen Idealtypos. So kommt der Verf. in weitgehender Übereinstimmung mit H. G. Jantsch und L. Goppelt und gegen J. Schwietering, E.-F. Ohly u. a. zu dem Ergebnis, daß Typologie in der außerbiblischen Dichtung keinen Platz hat. – Im zweiten Teil der Arbeit (136–255) sucht J. sein in Auseinandersetzung mit der Fachliteratur und dem biblischen Befund gewonnenes Ergebnis durch eine Untersuchung zum typologischen Gehalt der um 1170 wohl in Tirol entstandenen „Predigten des Priesters Konrad" sowie durch einen Vergleich mit der exemplarisch-heilsgeschichtlichen Gestaltung der „Kaiserchronik" zu erhärten. Das Predigtbuch des Priesters Konrad gilt als die bedeutendste Sammlung altdeutscher Predigten vor Berthold von Regensburg und wird deshalb herangezogen, weil sich gerade in der Predigt das zeitgenössische Schriftverständnis am deutlichsten widerspiegelt. In Konrads Predigten werden typologisch Adam, die Opferung Isaaks durch Abraham, die Mosesperikopen, Gideons Vlies, Salomos Tempel sowie Johannes der Täufer gedeutet, während es sich in allen übrigen Deutungen um Allegorien handelt. Als Kontrast zu den bibeltheologischen Predigten untersucht J. die Kaiserchronik als ein außerbiblisch-geschichtliches Werk, in dem vielleicht am ehesten mit dem Vorkommen außerbiblischer Typologie zu rechnen wäre. Aber auch hier ist das Untersuchungsergebnis negativ. Allerdings ergibt sich auch bei beiden Texten, daß die Unterscheidung zwischen Typologie und allegorischer bzw. exemplarischer Deutung nicht an den promiscue gebrauchten auslegungstechnischen Begriffen wie „bezeichenen" u. ä. ablesbar ist (220, 226). – Die These des Autors scheint mir insofern überzeugend, als im Sinn der Bibel der dem Typos entgegengestellte Antitypos immer nur Christus sein kann und dieser Antitypos notwendig unüberbietbar ist. Weniger einsichtig ist mir, daß dieses typologische Verhältnis auf das *alttestamentlicher* Sachverhalte zu Christus beschränkt sein müsse. Können nicht im Licht des Verhältnisses AT – NT auch sonstige geschichtliche Sachverhalte eine typologische Bedeutung in bezug auf Christus gewinnen? Konrad vergleicht in einer Weihnachtspredigt die durch Augustus heraufgeführte Friedensära mit dem von Christus gebrachten Frieden. J. meint, hier eine typologische Auffassung deshalb ausschließen zu können, weil zwischen Augustus und Christus keine heilsgeschichtliche Verbindung herzustellen sei (209). Aber spricht nicht gerade Konrads Text eine solche Verbindung aus, wenn er sagt, daß Gott den Kaiser Augustus „in der zit da zu Rome geordent hete, do er an dise welte geborn wolt werden" (208)? – Die Arbeit erweist „exemplarisch" den Nutzen des interdisziplinären Gesprächs zwischen Ger-

manistik und Theologie. Er besteht nicht zuletzt in einer Schärfung der Begriffe, die beide Disziplinen auf ihrem je eigenen Feld verwenden. P. Knauer, S. J.

Kahlefeld, Heinrich, Orientierung am Evangelium. Lectio brevis. NF. 8° (212 S.) Frankfurt 1976, Knecht. – Das Grundanliegen, zur Besinnung auf die christliche Mitte zu führen, wird entfaltet in den Abschnitten ‚Gott der Lebendigen'(13), ‚Hierarchie der Wahrheiten' (48), ‚Wer auf Christus hört' (72), ‚Erfahrung und Erkenntnis' (110), ‚Schuld und Vergebung' (131), ‚Jesu Verhältnis zu Gott' (148). Diesmal geht den meisten Textstücken ein kurzes Schriftwort voran, das durch geraffte Erläuterungen für Betrachtung und Meditation vorbereitet wird. Das Stichwort erscheint wiederum in Majuskeln – eine gute Lesehilfe. – Ergänzend (ThPh 51 [1976] 623) grenzt K. sein Vorgehen ab gegen eine „rein historische, nicht aber theologisch interessierte Exegese, die offenbar vieles brach liegen läßt". Wer die oft einseitig dürren formgeschichtlichen Auslegungen mit Texten der Kirchenväter verglichen hat, kann hier nur beipflichten. Eine „erbauliche Lesung, die in den Text hineinträgt, was er nicht sagt" (Einl. 8), wünscht K. ebenfalls nicht. Gewiß! Wer möchte heute schon ‚erbaulich' sein und wirken. Mit Paulus, der die Christen ermuntert, „einander im Geiste aufzuerbauen" (1 Thess 5, 11; 1 Petr 2, 5 u. a.) müht sich K. mit alten und neuen Methoden theologisch um die textgerecht volle Auslegung. Es sei daran erinnert, daß Meditation und Betrachtung im christlichen Sinne erst lebendig und bewegend werden durch die Vorstellungskraft (Phantasie, innere Sinne). W. Nigg hat die Leuchtkraft der Legenden wiederentdeckt und unter die exegetischen Methoden eingereiht. – K. legt Anregungen unterschiedlicher Art von leichter Schreibweise oder einfachem Sprechstil bis hin zu Seiten vor, die an seine exegetischen Arbeiten erinnern, deren Ausführungen sich nicht sogleich als Lectio brevis eignen, wie er wohl weiß. Zur vollen Verwirklichung braucht es da die monastische Lebensweise. Mag sein, daß der Alltagschrist oft leichter von seinen Tagesproblemen oder von den Beispielen der Hl. Schrift her angeregt wird nachzusinnen. Wie mühevoll Meditationsanregungen gegenwärtig sind, erkennt man aus Bemerkungen zu Stichworten wie ‚Katechismus, Reflexion, Dogmatik' (187), ‚Spekulation' (148), ‚vorösterlich' (179), ‚österlich' (181) sowie der Kritik an herkömmlichen Formeln frommer Sprache (143, 179, 183). Hier bedarf es über den Rahmen des Buches hinaus zur Klärung des Gesprächs mit einem wissenden Führer und weiterer Vergleiche mit der aszetischen Tradition der Kirche. – Am besten ist das abschließende Meditationsgebet (207–212) geeignet, zum Nachvollzug anzuregen. Wie bei biblischen Hymnen oder auch im Meßkanon sind Worte und Bilder zu einer heilsgeschichtlichen Gesamtschau zusammengeflossen. – Möge auch dieser Band vielfache Anregung vermitteln. C. Becker, S. J.

2. Religionswissenschaft und Konfessionskunde

Schupp, Franz, (Hrsg.), Mythos und Religion (Texte z. Religionswissenschaft u Theologie, Sekt. Bd. I1). 8° (216 S.) Düsseldorf 1976 Patmos. – Mythische Vorstellungen bestimmen seit jeher gesellschaftlich-geschichtliche Prozesse entscheidend mit. Von daher ist es verständlich, daß sich alle um das Humanum irgend zentrierten Wissenschaften von Philosophie bis hin zur Theologie, in das Problemfeld „Mythos" hineinbegeben und es auf je eigene Weise immer wieder neu begrifflich zu durchdringen suchen. So gibt es eine Vielzahl von Theoremen und Methoden, die für Mythos und mythische Elemente Verstehens- und Erklärungsangebote liefern. – Um in die Diskussion um Phänomene, Begriffe, Sinn wie Funktionen des Mythos einzuführen, hat S. nun eine Textauswahl vorgelegt, gezogen aus den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen. Da er davon ausgeht, daß jede Bestimmung dessen, was als zum Mythos gehörig angesehen wird, je schon von einer insbesondere philosophischen oder theologischen „Theorie" geprägt ist (9) sowie davon, daß die disziplinäre Einteilung unter verschiedener Hinsicht verschieden aussieht (10), teilt er die Texte nicht fachbereichlich ein, sondern vielmehr unter allgemeine Stichworte, die durch eine von der Sache „Mythos" her vorgegebene Systematik aufeinander folgen.

Die Textauswahl zur Problemübersicht beginnt mit sechs Texten unter dem Stichwort: *Vorstellungskraft* (27–48). Die Grundthese lautet: Der Mythos ist ein

Produkt der Vorstellungskraft, der Einbildung, der Phantasie (27). – An diesen aufklärerisch-rationalistischen Interpretationstypus des 1. Kap. schließen elf Texte an, die Mythos und Mythologie in der Auseinandersetzung mit *Religion und Glaube* kritisch analysieren wollen (49–88). Von diesem 2. Kap. her ist auch der Titel der Sammlung zu verstehen: „Mythos und Religion". Im reflexiven Bezug auf das Christentum als Religion und im Zusammen mit Glaubens-, theologischen und religionswissenschaftlichen Erkenntnissen wird auf das Problemfeld „Mythos" eingegangen. Zentral sind der *Bultmann*-Text „Jesus Christus und die Mythologie" (62–69) und der Text von *E. Cassirer* „Die Dialektik des mythischen Bewußtseins" (79–82). Die Frage nach der Rationalität und welche Art von Rationalität in der Religion eine Rolle spielt, bestimmt S.' Textauswahl zum angegebenen Stichwortpaar. – In einem 3. Kap. folgen vierzehn Texte zum Thema: *Sprache und Begriff* (89–146). Mythos wird wesentlich sprachphilosophisch rezipiert und bearbeitet. Die Texte stellen brauchbare Möglichkeiten einer Begriffsbildung vor. Hervorzuheben ist *R. Barthes* „Der Mythos als sekundäres semiologisches System" (139–146), ein Text, in dem unter anderem die These über Mythos und begriffliches Denken aufgegriffen wird: daß nämlich eine Begriffsbildung erst möglich ist, wenn mythische Elemente von ihrer traditionellen gesellschaftlichen Funktionalität entfernt erscheinen, also in Aufklärungs- und Revolutionsperioden. – Wie dann im 4. Kap. deutlich wird, ist es in diesen Epochen und im Anschluß an sie weiterhin möglich, einen Entwurf menschlichen Daseins in Kunst zu leisten, der die Funktion, dem Leben Einheit zu verleihen, anstelle der mythischen Anweisungen erfüllen kann. Die neue Äußerungsform menschlichen Bewußtseins in *Kunst* wird in acht Texten beleuchtet (147–168). – Die Textauswahl beenden weitere acht Texte, die die Transformation des Mythos in Kunst und die Bezüge, in denen der Mythos in der Gegenwart steht, nämlich diejenigen von Phantasie und Vernunft, von Kunst und Wissenschaft, von Theorie und Praxis unter dem Stichwort „Geschichte" anvisieren (169–207). Besonders *F. Nietzsches* „Tod und Wiedergeburt des Mythos" (191–193) wie *M. Horkheimers/Th. W. Adornos* These „Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück" (199–201) fordern heraus, über das Verhältnis Mythos – Geschichte strenger als die Texte selbst zu reflektieren und die geschichtlich-gesellschaftliche Relevanz jeglicher Mythen und Mythologien in kritischer Praxistheorie zu erkennen. – Jedes Kap. und jeder Text wird von S. kurz eingeleitet. Er versucht, den theoretischen Bezugsrahmen des jeweiligen Gebrauchs von „Mythos" sowie den geschichtlich-kulturellen Hintergrund dieses Rahmens anzugeben. Ein wissenschaftstheoretischer, kritischer Duktus ist unverkennbar und wird von den Rez. als der Sache dienlich empfunden. – Nach dem Studium der Textauswahl ist zwar die Komplexität des zum „Mythos" Gehörigen deutlicher, jedoch bleiben die Unklarheiten z. B. darüber, wie denn nun mit mythischen oder mythologischen Elementen in der Gegenwart theoretisch wie praktisch exakt umzugehen ist. Der vorgestellte Methodenpluralismus wirkt sich nicht nur günstig aus. Der Leser steht vor methodologischen Selektionsaufgaben – wie soll er diese lösen? Es mangelt an einem synthetischen Versuch! Nach S. ist dieser nicht möglich, da es *den* Mythos als Phänomen nicht gebe und damit kein einheitlicher Begriff von Mythos gebildet werden könne, der ja in der Anschauung Deckung erfahren müßte. Um so dringlicher stellt sich dann aber die Frage, ob das verbale Konstrukt „Mythos" da, wo ihm kein phänomenal abdeckbarer sowie begrifflich faßbarer einheitlicher Gehalt zugesprochen werden kann, aufzugeben ist, um einerseits Mythos von anderen Phänomenen nichtmythologischer Art abzusetzen, andererseits eine für wissenschaftliche Rede unabdingbare begriffliche Grundbestimmung zu erreichen, die dann erst weiterer Deutung und Differenzierung offenstehen kann. Erst nach solcher phänomenologisch begrifflichen Klärung wären Grundfragen wie diese einer Antwort näherzubringen: Handelt es sich beim Mythos um eine durch begriffliches Denken aufhebbare Erkenntnisweise oder um einen interpretativen Zugang zu den „Ursprüngen", der durch begriffliches Denken grundsätzlich so wenig zu ersetzen ist wie etwa Kunst? S. selbst hat in der Textauswahl Strukturelemente, von denen jeglicher Mythos und jegliche Mythologie konstituiert wird, herausfindbar aufbereitet: Botschaft, Wort, Kunde (Inhalt); Ort bzw. Raum, Zeit, Apriorismus, autoritativer Charakter, Totalität (Form); Integrationsmedium, Finalisierungstendenz, Gestaltungsmuster, Deutungsmuster (Gehalt), um nur einige zu nennen. Jedoch fehlt ein streng systematisches Arrangement, eine Zuordnung der Elemente in er-

kenntnistheoretisch-synthetischem Interesse. – Die Textsammlung enthält aber soviel wertvolles Material, daß sie auch ohne synthetischen Versuch für eine erste sinnvolle, fachspezifisch modifizierbare Annäherung an Mythos und sein Verhältnis zur Religion verwandt werden kann. F. T. Gottwald / J. Heinrichs, S. J.

Ott, Elisabeth, Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus. Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. 8° (208 S.) Würzburg 1977, Echter. – „Thomas Merton kann als ein Paradigma, als ein Testfall gelten für den Weg des Christen heute in seine Identität als Christ. Er war ein Christ, ein Mönch, ein Trappist, ein Priester auf dem Prüfstand der Spannungen unserer Gegenwart" (66). – Um diesen Menschen zentriert dichtet O., sich über vielerlei Fragen dramatisch steigernd, die von ihr vorgelegte geistliche Studie über das Verhältnis von Christentum und Buddhismus, von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. Wie schon *J. Sudbrack* in seiner Einführung: „Wer ist Thomas Merton?" (7–14) vorformuliert hat, geht es hier weniger um eine weitere Biographie Mertons als vielmehr darum, die Begegnung des Westlers mit fernöstlicher Spiritualität in ihren Möglichkeiten und Ausprägungen wertend und vergleichend mitzuvollziehen, und zwar entlang an Textstellen aus Mertons Schriften, die synchron rezipiert werden. Existentielles Engagement scheint dabei überall durch; O's erkenntnisleitendes Interesse, nämlich bei der Behandlung von Grundfragen des geistlichen Lebens Zeugnis für Jesus Christus zu geben, ist unverkennbar. – Mertons Aussagen werden als Ausgangspunkte genommen, um assoziativ mit den Mitteln des vorstellenden, bildreichen Denkens und Sprechens „Fragen nach Gott, der der Vater Jesu Christi ist, oder (in der Begegnung mit dem Buddhismus) nach Gott einer Totalerfahrung, die alle Unterschiede aufsaugt" (Klappentext) zu stellen. Leider werden trotz des Bemühens vieler theologischer, philosophischer und literarischer Autoren (J. Moltmann, J. Ratzinger, K. Müller, S. Weil u. a. m.) kaum Antworten auf diese Fragen gegeben. Die für den Dialog zwischen Christentum und Buddhismus mittlerweile klassisch gewordenen Problemfelder: Person – Personalität – Interpersonalität, Selbst – Nichtselbst, Theodizee, Leiden – Mitleiden – Liebe werden für die Verhältnisbestimmung und die Begegnung zwar herausgehoben und wiederholt betrachtet, aber nicht systematisch bearbeitet und begriffen. Die Problemfelder werden nicht denkerisch exakt und logisch einsehbar bestimmt; vielleicht erschließen sie sich aber auch einer aszetisch-meditativen Hinsicht leichter? O. jedenfalls sucht von der christlich-aszetischen Tradition her eine wahrhaftige, auf jeweilige persönliche Entscheidung hinzielende, die „Religionen" unterscheidende Auseinandersetzung. „Am Ende läuft der Gegensatz zwischen den Religionen und den jeweiligen Weisen, Einheit anzustreben und zu haben, auf die Verschiedenheit im Verständnis der Gottesliebe hinaus, auf den Stellenwert dieser Gottesliebe und den Grad der Erleuchtung über diese Liebe. Das Wissen des Christen ist geoffenbart in Christus, seine Erfahrung ist an Christus gebunden. Das Wort Liebe ist überall dasselbe; aber es hängt alles davon ab, was ich damit meine" (180). – O.s zentrales Thema ist die Liebe. Sie wird, besonders in drei der fünfzehn Kapitel des Buches, als das Ent- und Unterscheidende, das spezifisch Christliche permanent und plastisch herausgestellt. Moralische und mystisch-aszetische Grundthemen, wie Versuchung, Sünde, Glaube, Hoffnung, Liebe und Heiligkeit bestimmen und tragen hierbei den Fortgang des Ganzen. – Für den im christlichen Glauben Heimischen ist das Buch eine wahre Bestätigung, für den „Nichtgläubigen" (z. B. den Buddhisten) dürfte es wegen der offensichtlich zugrunde liegenden radikalen Trennung zwischen Vernunftwahrheiten und Glaubenswahrheiten, zwischen Natur und Übernatur allerdings schwer verständlich sein. – Dem Verständnis des Grenzganges zwischen Christentum und Buddhismus hätte vor allem eine profundere Auseinandersetzung mit theoretischen Aussagen buddhistischer Schulen dienen können. O. rekurriert hauptsächlich auf D. Suzuki, einen japanischen Denker, der mit Merton zwar eng befreundet war, dessen Meinungen zu den behandelten Problemfeldern jedoch sicher nicht die einzig relevanten sind. Vor allem die engere Kyōto-Schule hat mittlerweile doch einiges an klärender Forschungsarbeit zur Verfügung gestellt, an dem man im interreligiösen Gespräch nicht mehr vorbeigehen kann. Merton „stand auf der Grenze zu vielerlei Formen von Menschlichkeit" (127), war sicher ein „Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus", der den Dialog in Sachen Religion – Religiosität – Transreligiosität fruchtbar vorangetrieben hat, besonders in

der Überwindung von Grenzen und Trennungen, die O. wieder herausarbeiten will (vgl. hierzu die dubiose Unterscheidung von regressiver und progressiver Religion, 11. Kap.). Von Mertons interreligiöser Integrationskraft, die nichts mit Synkretismus, Pantheismus o. ä. zu tun hat, zeugt schließlich die am Schluß des Buches von J. Sudbrack zusammengestellte Bibliographie seiner Hauptveröffentlichungen.

F. T. Gottwald / J. Heinrichs, S. J.

Katholiken und ihre Kirche, hrsg. v. *Günter Gorschenek* (Geschichte u. Staat, Bd. 200–202). 8° (368 S.); Protestanten und ihre Kirche, hrsg. v. *Hans W. Heßler* (GS, Bd. 203–205). 8° (373 S.) München 1976, Olzog. – Die beiden Bändchen sind sehr zu begrüßen. Sie machen es leicht, sich über die beiden im deutschen Sprachgebiet, näherhin in der Bundesrepublik Deutschland bestehenden großen Kirchen, ihre spirituelle Eigenart, ihre organisatorische Struktur, ihre Einrichtungen und ihre Wirksamkeit zuverlässig zu informieren. – Der in nicht weniger als 33 Beiträge aufgegliederte Band „Katholiken und ihre Kirche" gibt eingehende Information über alle einschlägigen Bereiche, so z. B. nicht nur über die Beziehungen der Kirche zum Staat, sondern auch zu den einzelnen politischen Parteien, nicht nur über Kirche und Wissenschaft, sondern auch über ihre Bildungsarbeit im allgemeinen, über kirchliche Erwachsenenbildung und über Katholische Akademien. So findet der Benutzer des Bandes vieles griffbereit beisammen, was er ansonsten mühsam, wenn nicht vergeblich sucht. – Im Vergleich zu dem „katholischen" widmet der Band „Protestanten und ihre Kirche" der Einführung in das Verständnis mehr Raum als der Vermittlung von Tatsachenkenntnis. Hier verdienen vor allem genannt zu werden die Beiträge „Protestant sein; Versuch eines Porträts" *(E. Stammler)*, „Geschichte und Erbe" *(M. Greschat)* und „Kirche in einem universalen Kontext" *(H. N. Janowski)*. Diese Beiträge bieten gerade dem katholischen Leser viel; ihre überaus vornehme, ja wohlwollende und achtungsvolle Haltung gegenüber allem Katholischen, auch da, wo schmerzliche Dinge zu berühren unvermeidlich ist, erleichtert ihm das Hineindenken sehr. – Den Verleger, der dieses Unternehmen anregte, und die beiden Herausgeber, die es so erfolgreich verwirklichten, kann man nur beglückwünschen.

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

Werbick, Jürgen, Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings (BÖT, 12). 8° (360 S.) München-Paderborn-Wien 1976, Schöningh. – W. setzt sich zum Ziel, „mit einem den Rahmen der Arbeit fast sprengenden Aufwand an [...] Hegelinterpretation allzu selbstverständliche Vorurteile zu problematisieren" (23, gramm. angegl.). Seine These lautet: „Der im Glauben geschenkte ‚Grund der Verantwortung' gründet nur, wo er sich [...] als die *‚Form des Wirklichen'* in allem bloß Faktischen herausstellt" (49). Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: Zur Fundamentalontologie, zur Lutherinterpretation und zum Sprachverständnis Ebelings. Nach der Auffassung W.s ist, wie sich gleich am Anfang herausstellt, Ebeling nicht in der Lage, eine Erhaltung der Schöpfung zu würdigen (29). „Zwar bestreitet auch Ebeling nicht jede Beziehung des Gesetzes auf Gott", aber es habe nach ihm mit dem heilschaffenden Gott nichts zu tun, und so könne E. auch nichts mit dem alttestamentlichen Gesetzesverständnis anfangen (37). E.s Stellungnahmen zum Verhältnis von Vernunft und Gewissen erscheinen dem Verf. „freilich vielfältig und nicht leicht miteinander zu vereinbaren" (46). Er meint, daß E.s Theologie prinzipiell darauf verzichte, „die in der Geschichte waltenden Tendenzen und Abläufe theologisch zu würdigen" (86). Sie gebe „ausschließlich das *Scheitern* menschlicher Selbstverwirklichung und nicht auch deren – freilich immer nur fragmentarisches – *Glücken* als den hermeneutischen Ort des Redens von Gott" an (ebd.). So glaubt der Verf. schließlich, Ebeling der „mangelnden Sorgfalt für das, was ist" (87) bezichtigen zu müssen. Gut hegelsch, aber nicht E. entsprechend, meint er, dieser verstehe verantwortlichen Sprachgebrauch „als das Wahren der [...] Balance zwischen unterschiedsloser Identität und beziehungsloser Distanz" (319). Wie konnte E. nur übersehen: „Wo Unmittelbarkeit vor aller und gegen alle Vermittlung in Anspruch genommen und als exklusiver Ehrentitel präsentiert wird, da droht der Rückfall in – wenn auch theologisch motivierte – Seins- und Sprachfrömmigkeit Heideggerscher Provenienz; vgl. hierzu die immer noch beherzigenswerten Anmerkungen Adornos" (337). –

Vielleicht ist es erlaubt, dem Verf. die Lektüre von Ebelings „Psalmenmeditationen" zu empfehlen.
P. Knauer, S. J.

Benz, Ernst, Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie. Gr. 8° (320 S.) München 1975, dtv-WR 4156. – Wer es heute angesichts der Spezialisiertheit und Differenziertheit in der Forschung wagt, das Christentum als allgegenwärtiges Geschichts- und Kulturphänomen zu beschreiben, es systematisch und zugleich in seiner historischen Entwicklung zu erfassen und so ein Bild des Christentums zu zeichnen, das nicht bloß diese oder jene Konfession, diese oder jene Richtung und Bewegung innerhalb des Ganzen beleuchtet, sondern das Insgesamt des Christlichen in den Anblick bringt, der muß neben der Fähigkeit zur klaren sprachlichen Darstellung vor allem dreierlei besitzen: 1. eine durch eine möglichst langjährige Forschungstätigkeit erworbene detaillierte und umfassende Kenntnis der Geschichte des Christentums; 2. eine durch eigene praktische Anschauung und Erfahrung gewonnene Kenntnis der vielen unterschiedlichen Lebensformen der christlichen Kirchen, Sekten und charismatischen Bewegungen; 3. den durch diese theoretischen wie praktischen Kenntnisse gestärkten Mut, sich von einer solchen Aufgabe locken und packen zu lassen und sich ihr zu stellen. Tritt zu all dem noch die Einladung hinzu, für die 15. Auflage der „Encyclopaedia Britannica" (1974) den Artikel „Christianity" zu schreiben, dann sind die vier Beweggründe beisammen, die den (mittlerweile 70jährigen) Verf., Ordinarius für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Marburg, nach eigener Aussage dazu veranlaßten, diesen „vermessenen Versuch" einer Gesamtdarstellung des Christentums zu unternehmen, welche Darstellung sich von dem genannten Artikel durch eine weitgehende Umarbeitung und Erweiterung seiner ursprünglich deutschen Fassung unterscheidet (8). – Die Fülle der in 39 Kap. verhandelten Themen hier auszubreiten, ist nicht möglich, weshalb wir uns auf einen Überblick über die vier Hauptteile beschränken. Im 1. Tl. (30–95) wird „das Selbstverständnis" (und nicht, wie es fälschlich auf der Rückseite des Einbandes heißt: „das Selbstverständliche") des Christentums dargelegt, wobei von besonderem Interesse das Kapitel über die Einstellung der Christen zur „Welt" sein dürfte, in dem u. a. 23 bisweilen kurios anmutende Formen der Distanzierung von der „Welt" aufgelistet sind, wie sie sich die ganze Kirchengeschichte hindurch finden (so z. B. das Nichtrauchen in verschiedenen Freikirchen mit Berufung auf Mt 15, 11 oder die Ablehnung von Pässen staatlicher Behörden bei den russischen Altgläubigen mit Berufung auf Off 14, 9). – Im 2. und theologisch anspruchsvollsten Teil behandelt B. „Grundgedanken des christlichen Glaubens" (96–151) unter besonderer Berücksichtigung auch der neueren russischen Religionsphilosophen (W. Solowjew, N. Berdjajew, P. Florenskij, S. Bulgakow). – Der 3. Tl. (152–223), „Die Kirche" betitelt, beschäftigt sich mit Fragen der Kirchenverfassung, des Kirchenrechts und des Kirchenjahrs, beschreibt die mannigfaltigen Formen von Gottesdienst und Liturgie, bringt das Wesen der christlichen Kunst und Ikonographie zur Sprache und weiß von den „letzten Dingen", daß diese „für die Gläubigen der Alten Kirche ihrer Dringlichkeit nach die ersten Dinge" waren (213). – Im 4. Tl. (224–305) endlich wird das Verhältnis des Christentums zu seiner „Umwelt" bedacht: zu Politik, Gesellschaft und Wissenschaft, zu Natur, Kultur und den nicht-christlichen Religionen, die alle – wie das Christentum selbst – im Horizont eines unaufhaltsam fortschreitenden Säkularisierungsprozesses stehen, dem freilich B. eine durchaus positive Bedeutung für die „Zukunft des Christentums" zugesteht, wenn er seine Gesamtdarstellung mit der optimistischen These K. S. Latourettes schließt: „Die Geschichte der Kirche steht nicht an ihrem Ende, sondern an ihrem Anfang" (305). Ein unter Mitarbeit von *N. Fehringer* erstelltes und unter dem Gesichtspunkt der Zugänglichkeit ausgewähltes Fachliteraturverzeichnis (306–320) vervollständigen dieses „für weitere Kreise" geschriebene Werk, das sich durch Solidität in der Information, Klarheit in der sprachlichen Formulierung und vor allem durch die Weite des in den Blick genommenen Horizontes auszeichnet, wie er allein der imponierenden geistigen Geschichtsmacht des Christentums gerecht zu werden vermag. Wer sich daher als Nicht-Fachgelehrter für Fragen der Kirchengeschichte im weitesten Sinn interessiert und nicht gerade die „Encyclopaedia Britannica" selbst zur Hand hat, der darf sich getrost mit diesem Buch begnügen, auf das er immer wieder wird zurückgreifen können.
K. W. Hälbig

Maxime de Sardes, Metrop., Le Patriarcat oecuménique dans l'Eglise orthodoxe. Etude historique et canonique, traduit du grec par *Jacques Touraille* (Théol. hist., 32). 8° (422 S.) Paris 1975, Beauchesne. – Metropolit Maximos von Sardes, Mitglied der Synode des Ökumenischen Patriarchats, zeichnet in diesem zuerst in griechischer Sprache (1973) erschienenen Werk die Geschichte des Ökumenischen Patriarchates bis zum Konzil von Chalkedon (451) nach; die Entwicklung von Chalkedon bis zur Gegenwart ist in einem Schlußkapitel (333–393) kurz skizziert. Die Studie versteht sich nicht als Neubearbeitung der Quellen, sondern folgt nach eigenen Angaben weitgehend der vorliegenden Sekundärliteratur (vor allem: *Jean Zizioulas,* L'unité de l'Eglise dans l'Eucharistie et l'Evêque durant les trois premiers siècles [Athen 1965]: vgl. S. 29, Anm. 11; dessen kritische Anmerkungen zur eucharistischen Ekklesiologie Afanassieffs sollten allerdings nicht nur in einer Fußnote, sondern auch im Text berücksichtigt werden, da sie zentrale Bedeutung besitzen: vgl. S. 47, Anm. 86). Aus der nichtwissenschaftlichen Zielsetzung erklärt sich wohl auch die inkonsequente Umschrift der griechischen Kirchenväter (vgl. S. 59, Anm. 12 und 14) sowie der Verzicht auf den Gebrauch kritischer Editionen (vgl. z. B. S. 121, Anm. 75). (Die wissenschaftliche Bearbeitung des Manuskripts verdankt der Verf. übrigens Dr. E. Chrysos vom Patrist. Institut Vlatadon in Thessalonike: vgl. S. 25.) Der gegenüber den anderen Kirchen angeschlagene Ton ist bei der Brisanz des Themas erfreulicherweise vornehm und zurückhaltend; ihre Literatur ist in großem Umfang berücksichtigt. – Was die Position der orthodoxen Kirche selbst betrifft, so muß den kritischen Leser allerdings die Leugnung jeglicher Spannung zwischen der griechischen und den slavischen Teilkirchen skeptisch stimmen (vgl. S. 16): Sollten hier nicht wieder, wie schon so oft in der Vergangenheit (A. Chomjakov), Ideal und Wirklichkeit verwechselt worden sein?

G. Podskalsky, S. J.

3. Ekklesiologie — Geistliche Theologie

Härdelin, Alf, Kyrka – Gudstjänst – Sakrament. Texter från fornkyrka och medeltid (Kristna klassiker 1). 8° (196 S.) Uppsala 1976, Katolska Bokförlaget Stockholm. – Das Werk eröffnet eine neue Reihe „Christliche Klassiker", der gerade für Schweden ökumenische Bedeutung zukommen wird. Es handelt sich um eine Auswahl aus Kirchenvätern und mittelalterlicher geistlicher Theologie über Kirche, Liturgie, Sakrament. Die Texte sind zumeist bibeltheologischer oder doxologischer Art, mehr der „sapientia" als der „scientia" zuzurechnen. Die Auswahl umfaßt – mit Schwerpunkten im 4. und im 11. Jh. – Verfasser aus dem 2. (Irenäus v. Lyon) bis zum 15. Jh. (Gabriel Biel, Dionysius d. Kartäuser), jedoch nicht in chronologischer, sondern in thematischer Anordnung: Bekenntnis und Lobpreis, die Kirche in der Geschichte, Christus als der in der Kirche Handelnde, österliche Kirche, Eucharistie als Opfer und Gegenwart, Sakrament der Einheit. Die z. T. leicht gekürzten Einzeltexte stellen jeweils einen zusammenhängenden Gedanken dar und sind genügend lang, um die theologische Sicht der Verfasser deutlich zu machen. Sie sind in dieser Ausgabe sehr übersichtlich gegliedert und vor allem hervorragend übersetzt: in einfacher Wortwahl und kurzen Sätzen und dennoch sehr genau. An jeden Text schließt sich eine Kurzbiographie seines Verfassers an und ein der Zeilenzählung folgender Kommentar mit Literaturangaben. – Die Einleitung führt allgemeinverständlich in das vielen Texten zugrunde liegende Schema der vier Schriftsinne ein (12–22). Ein großer Teil der Texte dürfte kaum bekannt sein. Dazu gehört z. B. Magister Mathias (Mats Övedsson, ca. 1300–1350), Der Geist und die Kirche, aus einem Manuskript der Universitätsbibliothek von Uppsala. Magister Mathias war der Beichtvater der hl. Birgitta und gilt als der bedeutendste mittelalterliche Theologe Schwedens. Eine kritische Edition seines „Homo conditus", dem dieser mich aus der Sammlung am meisten ansprechende Text entnommen ist, wird gegenwärtig von Anders Piltz vorbereitet. Ein sehr schöner Meditationstext zur Tauferneuerung stammt von Gertrud v. Helfta (1256–ca. 1302). Andere, wenig bekannte Namen sind: Johannes v. Fécamp, Aelred v. Rievaulx, Jakob v. Sarug, Haimon v. Auxerre, Guerricus v. Igny, Isaak v. Stella, Johannes Mandakuni, Franco v. Affligem, Adelmann v. Brescia, Balduin v. Canterbury. Es finden sich auch zwei alte Hochgebete, das eine von Serapion v. Thmuis, das andere aus der mozarabischen Liturgie. Einer

der vielleicht am meisten „scholastischen" Texte ist der von Nikolaus Kabasilas († 1371) aus der griechisch-orthodoxen Kirche über das Meßopferverständnis. Gemeinsam ist allen Texten die Auffassung von Kirche als alle Glaubenden umfassender Gemeinschaft, deren Lebensprinzip der Heilige Geist ist. – Die gelungene Auswahl eignet sich besonders für theologische Arbeitskreise oder zur persönlichen Meditation. Sie gibt einen lebendigen Eindruck von einer Tradition der Liebe zur Kirche.

P. Knauer, S. J.

Liénart, Achille Cardinal, Vatican II (MSR, Numéro supplémentaire). 8° (160 S.) Lille 1976, Facultés Catholiques. – Kardinal Liénart gehörte seit 1961 zur zentralen Vorbereitungskommission des Konzils. Während der gesamten Konzilszeit war er Mitglied des Präsidiums, das mit der Leitung der Sitzungen betraut war, und der koordinierenden Kommission. Nach dem Konzil gehörte er zur Kommission für Koordination und Interpretation der Konzilsdekrete, die bis 1967 bestand. Erst kurz vor seinem Tod im Jahr 1973 hat er das nunmehr mit einem Geleitwort von *Adrien Gand,* seinem Nachfolger im bischöflichen Amt, veröffentlichte Manuskript abgeschlossen: „Das Zweite Vatikanische Konzil in der Sicht eines Bischofs von Lille". Es handelt sich um die für die Publikation aus dem Lateinischen zurückübersetzten Texte seiner Konzilsinterventionen und eine begleitende Darstellung des Konzilsverlaufs. Von historischer Wichtigkeit ist der Bericht des Kardinals über seine den Gang des Konzils entscheidende Intervention bei der ersten Sitzung am 13. 10. 1962. Es sollten die Kommissionsmitglieder gewählt werden. Der Generalsekretär des Konzils ließ eine Liste der Mitglieder der vorbereitenden Kommissionen und die Wahlzettel verteilen. Von diesem Vorgehen überrascht, erbat Kardinal Liénart das Wort, das ihm verweigert wurde, „da im Programm dieser Sitzung keine Diskussion vorgesehen" sei. „Dann werde ich, entschuldigen Sie, das Wort nehmen." Kardinal Liénart und mit ihm Kardinal Frings erreichten, daß die Konzilsväter einige Tage später unter von ihnen selbst aufgestellten Kandidaten wählen konnten. Johannes XXIII. äußerte sich dazu gegenüber dem Kardinal: „Sie haben gut daran getan, Ihre Meinung laut zu äußern. Denn dazu habe ich das Konzil zusammengerufen" (68). Im weiteren Verlauf des Konzils hat sich L. insbesondere für eine Verbesserung des vorgesehenen Schemas „Die Quellen der Offenbarung" eingesetzt: Einzige Quelle der Offenbarung ist das in Schrift, Tradition und Lehramt in ihrem Zusammenklang vorliegende eine Wort Gottes. Weiter ist der französische Kardinal immer wieder für eine Klärung des Verhältnisses der Kirche zu den Juden eingetreten: Es ist falsch und unzulässig, die Juden als „verworfenes Volk" oder gar als „Gottesmörder" zu bezeichnen. Andere besonders wichtige Themen waren für ihn das Kollegium der Bischöfe als göttlichen Rechts (diesbezüglich ein aufschlußreicher Briefwechsel zwischen ihm und Kardinal Ottaviani, vgl. 98 und 105–107) sowie die Öffnung der Kirche zur Welt, wie sie dann in „Gaudium et Spes" ihren Ausdruck gefunden hat. Gleichsam hinter den Kulissen des Konzils gelang es ihm auch, eine Aufhebung des römischen Verbots der Arbeiterpriester zu erwirken, so daß diese nunmehr in Frieden ihrem Apostolat nachgehen können (134; 142). – Die Memoiren L.s geben einen überzeugenden Eindruck von dem Beweggrund, der ihn als einen der führenden Männer des Konzils auf dem Konzil selbst, aber auch bei der Abfassung dieser Schrift geleitet hat. Er wollte der Kirche durch Wahrheit und Recht dienen. Der Sache, um die es ihm ging, entspricht seine unprätentiöse, direkte und einfache Sprache. Ein faszinierendes Buch.

P. Knauer, S. J.

Mösl, Stephan, Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438–1445) (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 89). 8° (66 S.) Innsbruck 1974, Österr. Kommissionsbuchhandlung Innsbruck. – Die These dieser bereits 1964 bei F. Lakner abgeschlossenen Dissertation ist, daß auf dem 17. Ökumenischen Konzil die „getrennten" Griechen von Anfang an im eigentlichen Sinn Mitglieder mit Sitz und Stimme waren und nicht nur eine Art geladener Delegation, die anläßlich des Konzils sprechen durfte. Der Bruch zwischen dem Osten und dem Westen wurde also „nicht als so radikal und absolut angesehen, daß dadurch jede Einheit verlorengegangen wäre" (32). Beweisgrund für diese Auffassung ist vor allem die Tatsache, „daß die offiziellen Dokumente West- und Ostkirche auch nach ihrer Trennung immer noch Kirche Christi nennen" (43). –

B. Schultze hat sich in ZKTh 98 (1976) 293–315 ausführlich mit dieser Dissertation auseinandergesetzt. Der Ekklesiologie des II. Vatikanums folgend könne man zwar den getrennten Christen nicht mehr überhaupt jede Mitgliedschaft an der Kirche Christi absprechen, man müsse aber doch zwischen einer unvollständigen und einer vollen Mitgliedschaft unterscheiden. Um der Kirche voll eingegliedert zu werden, genüge es nicht, den Geist Christi zu haben, sondern es kämen noch weitere Bedingungen hinzu (299). Die ostkirchlichen Bischöfe hätten somit vor der Einigung auch noch nicht vollberechtigte Mitglieder des Konzils sein können. – Die Frage ist letztlich, ob die volle Kircheneinheit in einem eigentlichen „Mehr" gegenüber der Gemeinsamkeit im Heiligen Geist besteht, so daß diese zu *überbieten* ist, oder ob es sich nicht vielmehr nur darum handeln kann, diese als solche bereits kirchlich vermittelte Gemeinsamkeit bis in alle Dimensionen ihrer Sichtbarkeit hinein ausdrücklich *einzuholen*. – Es gibt im Grunde zwei ganz verschiedene Arten von „Häresie". Häresie im eigentlichen Sinn ist es, wenn unter Beibehaltung christlicher Vokabeln der Glaube im ganzen verfälscht wird, so daß es sich überhaupt nicht mehr um den christlichen Glauben handelt. Dann ist natürlich von vornherein auch keine Gemeinsamkeit im Heiligen Geist mehr gegeben. Einen solchen Fall stellt z. B. der Arianismus dar. Wenn jedoch umgekehrt wirklicher Glaube an Jesus Christus besteht, dann sind darin notwendig alle einzelnen Glaubensartikel zumindest implizit bereits bejaht (vgl. Thomas v. Aquin, S. th. 2a 2ae, q. 5, a. 3). Daraus ergibt sich eine wichtige Arbeitshypothese ökumenischer Theologie: Solange jemand wirklich an Jesus Christus glaubt, könnte er einzelne Glaubensartikel letztlich nur anscheinend, nämlich in einem Sinn ablehnen, der gar nicht ihr wirklicher Sinn ist. Er könnte also auch nur anscheinend „Häretiker" sein. Eine Trennung zwischen wirklich an Jesus Christus Glaubenden wäre dann nur in der Weise möglich, daß man sich gegenseitig – und vielleicht sehr gründlich – mißversteht; sie kann aber nicht auf eigentlichem Irrglauben beruhen. Die ökumenische Aufgabe bestünde darin, durch aufmerksames Aufeinander-Hören die gegenseitigen Mißverständnisse zu überwinden und die faktisch bereits bestehende Übereinstimmung im Glauben und die damit gegebene und als solche eigentlich unüberbietbare Gemeinsamkeit im Heiligen Geist einzuholen, indem man sie ausdrücklicher zur Geltung kommen läßt. Wo man sich dieser Aufgabe der Verständigung versagt, liefe man allerdings Gefahr, zum Häretiker im eigentlichen Sinn zu werden. – Aus diesen Überlegungen möchte ich eher der von Mösl erarbeiteten Deutung der historischen Fakten zustimmen. P. Knauer, S. J.

Brunner, August, Christentum als Gemeinschaft mit Gott durch Christus. Gr. 8 (139 S.) Regensburg 1977, Habbel. – Tief in der lebendigen Tradition der Kirche verwurzelt (ohne deshalb im mindesten Traditionalist zu sein), zeichnet der Verf., bekannt durch eine stattliche Anzahl theologisch-philosophischer Werke, in seinem hier vorliegenden neuesten Buch in nur wenigen Strichen ein Bild des Christentums, das sich zwar neben den Prachtgemälden der letzten Jahre schon rein umfangmäßig recht bescheiden ausnimmt, das aber gerade wegen dieser Schlichtheit und Einfachheit einen guten Einblick in das unerschöpfliche Wesen des Christentums bietet. – Ohne jeden äußeren wissenschaftlichen Apparat (die etwa 40 Anmerkungen sind zumeist Hinweise auf früher erschienene eigene Publikationen) schreitet B. in zehn stichwortartig untergegliederten Kapiteln wichtige Wegmarken der „Glaubens- und Vertrauenserkenntnis" ab. Fragen wie die nach der Notwendigkeit und Erkennbarkeit von Offenbarung, nach den Grenzen menschlicher Gemeinschaft oder nach der Bedeutung des Gesetzes werden erörtert, Begriffe wie Sünde, Tod und Gericht erklärt, ntl. Bilder für die Gemeinschaft mit Christus gedeutet. Dabei wird immer wieder der Mensch in seiner Personwürde und Freiheit gesehen, das Personhafte gegenüber allem bloß Natur- oder Sachhaften abgehoben und die Heilsrelevanz des Personalen herausgestellt. Denn gerade als Person in der ihr eigenen Einmaligkeit ist der Mensch „ausgerichtet auf das eine gemeinsame Ziel, die liebende Gemeinschaft mit Gott, die sich wiederum je einmalig verwirklicht im Zusammenklang mit allen anderen Seienden, ein vieltausendstimmiger harmonischer Lobgesang, wie die Geheime Offenbarung dies darstellt" (106). Damit freilich ein solcher Lobgesang auch im Titel des Buches mit anklingt, hätte der Verf. vielleicht gut daran getan, diesen zur trinitarischen Formel zu erweitern, wodurch in der Folge die dritte göttliche Person natürlich auch in den einzelnen Kapiteln (und nicht

nur im Schlußkapitel) verstärkt hätte zur Geltung gebracht werden müssen, was dem Anliegen des Buches nur förderlich gewesen wäre. Denn gerade Gemeinschaft mit Gott durch Christus ist ja doch das Christentum in der gemeinschaftsbildenden Kraft des Heiligen Geistes! K. W. Hälbig

Altenähr, Albert, Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer (StGL, 7). 8° (284 S.) Würzburg 1976, Echter. – „Bonhoeffer muß als Theologe des Gebets gesehen werden, wenn man ihn als Theologen der Welt richtig würdigen will" (16). Der Verf. stellt zunächst dar, wie B. (= Bonhoeffer) selbst gebetet hat. Das zweite, dritte und vierte Kapitel sind B.s Theologie des Gebets gewidmet: das Gebet als auf Gott gerichtet, der betende Mensch vor Gott, der Beter in der Welt. Ein abschließendes Kapitel zeigt, wie B. Bibel und Gebetszucht als Führer in die Gebetsübung verstanden hat. Kennzeichnend für B.s Theologie des Gebets ist seine Ablehnung eines Gottesverständnisses, das Gott vom Menschen und von den menschlichen Bedürfnissen her konzipiert (62). Er sagt: „Transzendenz, die wir zum Gegenstand des Beweises werden statt sie Voraussetzung des Denkens sein lassen, ist nichts als die Immanenz der sich selbst begreifenden Vernunft" (Zit. 69). Es geht B. darum, die wirkliche Transzendenz Gottes im Unterschied zu der eines bloß vorgestellten Gottes zu wahren. In diesem Zusammenhang weist der Verf. auf B.s scheinbar änigmatische Rede vom Leben-Müssen „etsi deus non daretur" hin (85–89). B.s „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott" ist jedoch m. E. nicht genügend damit gedeutet, daß hier die Aufgabe redlicher Weltbewältigung gemeint sei, bei der dem Christen die Ausflucht in das Ewige nicht offenstehe (87). Denn erst in der Gemeinschaft mit Gott aufgrund seines Wortes („mit Gott") kann man eine Welt aushalten, in der Gott gerade deshalb nicht als Einzelfaktor vorkommen kann („ohne Gott"), weil sie von vornherein restlos und unüberbietbar von Gott abhängig ist („vor Gott"). Ein über die von vornherein unüberbietbare Abhängigkeit der Welt von Gott hinausgehendes „besonderes Eingreifen" Gottes in die Welt kann in der Sicht B.s nur als Gottes Gegenwart in der Ohnmacht seines Wortes ausgesagt werden. Dann allerdings folgt tatsächlich, daß unser Gebet Gott auch nur so erreichen kann, daß es bereits von Gott herkommt: Christus muß „der eigentliche Beter unseres Betens" (94) sein. Die Gemeinschaft mit ihm ist zugleich die Erhörung aller unserer Gebete auch in ganz konkreten irdischen Nöten (102), denn sie läßt das, was wirklich geschieht, in neuer Weise verstehen. Aus B.s Gottesverständnis folgt seine Ablehnung jeder psychologistischen Auffassung vom Gebet, in der man, statt Gott zu suchen, nach irgendwelchen „Erlebnissen" verlangt (vgl. 141). Hier scheint mir allerdings die als Kontrast gemeinte exkursartige Schleiermacher-Interpretation des Verfassers (105–109) den von Schleiermacher verwandten Begriffen und überhaupt dessen Anliegen nicht sehr gerecht zu werden. Nach B. gilt weiter, daß wirklicher Glaube auf Christus und nicht auf die eigene Gläubigkeit gerichtet ist; er ist also „actus directus" und nicht „reflexus" (vgl. 151 ff.). Das Vertrauen darauf, daß Gott bereits weiß, wessen der Mensch bedarf, befreit von der Frage, wie man beten soll, und richtet das Gebet ganz auf Gott aus (158). Solches Gebet begründet dann auch das rechte Verhältnis des Menschen zur Welt: die Dankbarkeit für das hier und jetzt Geschenkte, ohne daß man sein Herz daran verliert (vgl. 206 f.). – Eine gründliche und für das Verständnis des Gebetes sehr hilfreiche Arbeit. P. Knauer, S. J.

4. Altorientalische Theologie

Hidal, Sten, Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des Hl. Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung. Dt. Übers. von *Christiane Boehncke Sjöberg* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 6). 8° (X u. 155 S.) Lund 1974, C. Bloms Boktryckeri A.-B. – Die Studie, eine Dissertation an der Theol. Fakultät der Universität Lund, beginnt mit einer Darstellung der Entstehung des Christentums in Syrien und der Geschichte der syrischen Kirche bis zu Ephräm, von Ephräms Leben und Werk und der Text und Forschungsgeschichte (1–7). H. wählt für seine Untersuchung die Kommentare Ephräms zu Genesis und Exodus aus, die noch der Frühzeit der syrischen Theologie (vor der späteren stärkeren Gräzisierung) angehören. – In Kap. I wird der

allgemeine Charakter der Kommentare untersucht (Disposition, exegetische Technik, Zitate aus AT, NT und sonstigen Autoren, Ephräms hebräische und griechische Sprachkenntnisse, Verhältnis zu biblischen Realien, exegetische Methode und Stil mit einem Exkurs zu Ephräms Verständnis der Schrift (8–28). – Kap. II gilt der Stellung der Exegetik (für uns mehr gebräuchlich: Exegese) in der jüdischen, syrischen und griechischen Theologie zur Zeit von Ephräms Wirksamkeit (29–36). – Kap. III studiert die Stellung von Figuraldeutung (Typologie) und Allegorese bei Ephräm (37–60). – Zu einem wichtigen Thema bei Ephräm führt Kap. IV: Die Schöpfungsgeschichte (Gen 1–2), die im Genesiskommentar ein Fünftel des Raumes einnimmt (61–80). – Kap. V behandelt die Lehre vom Sündenfall (Gen 3) (81–91). Auffällig ist, daß nun nicht ein eigener Abschnitt über den Exodus-Kommentar folgt; nur aus dem Index 150 f. erhält man eine Übersicht, welche Stellen daraus verwendet werden (siehe bes. 52–56). – Dafür behandelt Kap. VI die Deutung der Anthropomorphismen und sonstiger anstößiger Ausdrücke der Bibel (92–100) und Kap. VII die Stellung haggadischer Traditionen bei Ephräm (101–138). – In der Zusammenfassung (139–140) zieht H. die Folgerungen für die Echtheit beider Kommentare, deren syrischer Text von *R.-M. Tonneau* mit lateinischer Übersetzung herausgegeben ist in CSCO vol. 152 u. 153 (Louvain 1955). Dem Verf. ist es gut gelungen, die Eigenart der Exegese (und einzelner theologischer Positionen) Ephräms deutlich zu machen. Wertvoll ist in dieser Hinsicht besonders Kap. VII über die Haggada. Wohl kann er „Punkt für Punkt Ähnlichkeiten zwischen Ephräms Exegese auf der einen und jüdischen Haggadoth auf der anderen Seite belegen. Die Parallelen sind zuweilen so auffallend, daß die Frage nach einer etwaigen Abhängigkeit gestellt werden muß. War Ephräm in dieser Hinsicht ein Schüler der Rabbiner?" (131). Das Endurteil ist klug zurückhaltend. Methodisch wichtig sind besonders die Bemerkungen S. 131 f. Er verfällt nicht einer Parallelomanie, die auf diesem Forschungsgebiet nicht selten gegeben ist. Die Studie ist – bei aller Kürze – die manchmal fast zum Schaden der Darstellung gereicht – ein guter Beitrag zur Einführung in Ephräm. Manchmal wäre es freilich noch förderlicher gewesen, die Stellung des Diakons, besonders etwa zum Judentum, von Aphrahat her zu beleuchten, der in mancher Hinsicht hier origineller ist. Auch für den Begriff von k^{e}jan bei Ephräm wäre dieser Ausgangspunkt zu beachten (vgl. 63–64), was hier nicht näher ausgeführt werden kann und eine ausführlichere Darstellung verdient. A. Grillmeier, S. J.

El-Khoury, Nabil, Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte (TüThSt, 6). 8° (180 S.) Mainz 1976, Grünewald. – Die vorliegende Studie, eine Dissertation, eingereicht beim Fachbereich Philosophie der Universität Tübingen, versucht eine Einführung in die Theologie Ephraems des Syrers († 373) zu bieten. Um es sofort zu Anfang zu sagen: der Verf. hätte sich die Arbeit bedeutend erleichtern können, wenn er die Festschrift gekannt oder zur Verfügung gehabt hätte, welche in Parole de l'Orient, Vol. IV, N°s 1 et 2 (1973) veröffentlicht wurde mit dem Titel: XVIe Centenaire de Saint Éphrem (373–1973) célébré à l'Université Saint-Esprit de Kaslik 15–21 Octobre 1973. Folgende Beiträge wären eine besondere Hilfe gewesen: 1. *B. Outtier*, O. S. B., Saint Éphrem d'après ses biographes et ses œuvres, a. a. O., 11–33. Davon hätte die Einleitung der Diss., worin Leben und Werk Ephraems vorgestellt werden (13–23), gewinnen können. 2. Zur Gesamteinordnung seiner Thematik könnte El-Kh. viel bei *A. de Halleux* finden, dem bekannten Orientalisten von Louvain, und seinem Beitrag: Mar Éphrem théologien (a. a. O. 35–34). Gewiß, die unten noch vorzustellende Problemstellung El-Kh.s wird auch von de Halleux bejaht (a. a. O. 36). In dem Dreieck aber, von dem El-Kh. ausgeht, Gott-Welt-Mensch, erhält Gott bei de Halleux und seiner Deutung von Ephraem (42–47) einen ganz anderen Akzent als bei El-Kh., der den Syrer von modern-abendländischer Sicht her erschließen möchte. Das ist eine Frage der Methode. Es ist selbstverständlich legitim, Ephraem zu aktualisieren, wie gerade auch der Beitrag von *L. Leloir*, O. S. B., L'actualité du message d'Éphrem, a. a. O. 55–72, zeigt. Aber – so darf man wohl fragen – wäre es nicht sachgerechter, von der Ephraemischen Akzentuierung der theologischen Themen auszugehen (wie bei de Halleux und Leloir) und ihren Wert für die Gegenwart zu erschließen, also von Ephraem her auf den Westen zu blicken, statt vom Westen her zu Ephraem zu gehen und ihn durch die

westliche Brille zu sehen (also mit Kosmologie und Anthropologie als Hauptthemen)? Wäre nicht gerade heute die Spannung von Kosmologie und Anthropologie zur Gottesfrage oder zum Gottesbild bei Ephraem von besonderer Aktualität? Hier wäre das Vorgehen Leloirs zu beachten (a. a. O.). Was man in der Festschrift von Kaslik ebenso vermißt wie bei El-Kh. ist die Situierung Ephraems im Blick auf Aphrahat den Persischen Weisen. Gerade das Thema der Stellung Ephraems zum Hellenismus und der Übergang von Nisibis nach Edessa könnte hier von Aphrahat und seiner dezidiert judenchristlichen Theologie her gut illustriert werden. Die Studie von R. Murray (siehe unten) bedeutet hier eine wichtige Bereicherung. Zu beachten wäre hier besonders *J. Neusner,* Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Forth-Century Iran (Studia Post-Biblica, 19); *ders.,* Aphrahat and Judaism: The Jewish-Christian Argument in Fourth-Century Babylonia, in: Central Conference of American Rabbis Journal N. Y. 77, 1 (1970) 21–34. – Und ein letzter Verweis auf die Festschrift von Kaslik: Sie hat ausführliche bibliographische Beiträge (M. P. Roncaglia mit den Ergänzungen von Kh. Samir: 343–391; und vor allem S. P. Brock, Syriac Studies 1960–1970. A classified Bibliography, ebd. 393–460). Beachtet man dies alles, besonders aber die neuere textkritische Edition des syrischen Ephraem, so mutet einen die Klage über die Textlage (21 f.) doch als etwas überzogen an. Sie hat besondere Berechtigung für den „übersetzten" Ephraem. Vgl. aber die vorsichtigen Bemerkungen von A. de Halleux (a. a. O. 35–38). – Im I. T. entfaltet El-Kh. Ephraems Kosmologie (24–96) (dazu vgl. die oben vorgestellte Studie von *Hidal*), im II. Tl. dessen Anthropologie (97–144). Der Verf. spricht zunächst von den exegetisch-hermeneutischen Voraussetzungen, unter denen Ephraem die Frage des Weltursprungs angeht, zeichnet dann dessen Weltverständnis und Interpretation des Sechs-Tage-Werkes, sowie die Stellung zum Problem der „Schöpfung aus dem Nichts" und der Schöpfung durch das „Wort" (Logos und Schöpfung), und kommt abschließend auf die „christologische Interpretation" zu sprechen, die Ephraem zum bekannten pluralis maiestaticus ‚faciamus hominem' (Gen 1,26) bringt: nach Ephraem wendet sich der Vater einzig dem Sohn zu, wie bei Athanasius, Basilius, Severian von Gabala (nicht „Severus", wie es S. 93, mit Anm. 256, heißt; vgl. Clavis Patrum Graecorum nr. 4194) und Chrysostomus. – Der II. Tl. behandelt unter Auswertung der gründlichen Forschungen von *E. Beck* zur Anthropologie Ephraems dessen Deutung des Leib-Seele-Problems (106–144). Der Verf. sucht Ephraem nicht nach nur *einem* Schema zu deuten. In der Exegese, die im Dienst seines Kampfes gegen die Gnostiker stehe, folge der Syrer der grammatisch-historischen Methode der Antiochener; soweit er pastoral spreche, sei er mehr vom semitischen Denken bestimmt (Parallelismus; Symbolik; siehe unten zu R. Murray). Unter den Druckfehlern, die in etwa die Einheitlichkeit der Transkription der syrischen Termini beeinträchtigen, ist als sachlich-störender zu konstatieren S. 41, im Zitat aus Eccl 1, 1: Schutz, was lauten muß: Schmutz. Der deutsche Text gibt sich sonst als sauber durchgearbeitet.

A. Grillmeier, S. J.

Murray, Robert, Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition. Gr. 8° (XV u. 394 S.) Cambridge 1975, University Press. – Wie das eben vorgestellte Werk von *Sten Hidal,* Interpretatio Syriaca, bemerkt auch M., daß das theologische Studium der frühen syrischen Väter immer noch in seinen Anfängen stecke. Diesem Mangel abzuhelfen, will der Verf. einen Beitrag zur Erschließung des Kirchenbegriffs der syrischen Kirche vor 451 leisten. In seiner Einleitung (1–38) macht er wichtige methodische Bemerkungen sowohl zu seinem Gegenstand als auch zum Hintergrund der frühen syrischen Kirche. Er entwickelt darum zunächst eine Übersicht über „the most plausible hypotheses" zum Problem dieses Ursprungs (4–24). Die Namen *F. C. Burkitt* und *W. Bauer* mit ihrer gegensätzlichen Deutung der Abgar-Legende und der Doctrina Addai führen die Reihe an. Bauer übertrieb freilich in der Annahme einer Abwesenheit großkirchlicher Elemente in der ältesten mesopotamischen Christenheit. Neuere Forscher wie E. Kirsten und J. B. Segal haben demgegenüber auf die Aberkios-Inschrift hingewiesen, welche von Christen jenseits des Euphrat bis Nisibis hin schon für das 2. Jh. spricht *(Kirsten,* Art. Edessa in: RAC IV, 569; *Segal,* Edessa, ‚The Blessed City' [Oxford 1970] 69). Zudem haben nun die Qumran- und Nag-Hammadi-Dokumente das Studium des Judenchristentums und der Ursprünge der syrischen Kirche ganz neu angeregt. Edessa

schien sich als Hauptzentrum judenchristlicher Kirchen und als wahrscheinlicher Entstehungsort des Thomas-Ev und der Oden Salomos zu ergeben (J. Daniélou, A. Vööbus, G. Quispel, A. F. J. Klijn u. a.), wogegen Barbara Ehlers (Åland) heftig protestiert hat (NovT 12, 1970, 284–317). Mit *H. J. W. Drijvers*, Edessa und das jüdische Christentum, VigChr 24 (1970) 4–33, hat sich eine gewisse Klärung eingestellt, was die Frage einer frühen judenchristlichen Gemeinde in Edessa betrifft. M. geht von der Tatsache aus, daß eine direkte Mission von Jerusalem aus nach Edessa nur schwer angenommen werden kann und ist geneigt, W. Bauer z. T. recht zugeben, was bedeutet, daß zu Edessa ein mit der Großkirche in Kontakt stehendes Christentum sich nur ergeben hat als eine Art von Niederschlag in einer trüben Lösung (7). Gab es überhaupt eine feste Basis für das Entstehen der syrischen Christenheit? Konnten sich die Gemeinden nicht bilden aus einer „unofficial evangelization and the spontaneous spread of Judaeo-Christian groups" (7)? Neuerdings hat sich ja ergeben, daß Mani von judenchristlichen Elkesaïten im südlichen Mesopotamien herkommt (vgl. 8, Anm. 1). M. lenkt aber nun die Aufmerksamkeit auf die Adiabene als Nachbargebiet zur Osrhoene und ihre gemeinsame Sprache, das Aramäische, und v. a. auf die wichtige Grenzstadt Nisibis. Die Adiabene hatte eine blühende jüdische Gemeinde, der es sogar gelungen war, das königliche Haus zum Judentum zu bekehren (Josephus, Ant. Jud. XX, 17–48). Was nun auch immer über die Ursprünge des Christentums im syrischen Sprachbereich gesagt werden mag, so läßt sich nach M. die Christenheit um Aphrahat und Ephräm am besten verstehen „as a breakaway movement among the Jewish community in Adiabene" (8). Letztere hat historische Verbindung nach Palästina hin (Josephus); als wahrscheinlich ergibt sich das nach manchem auch aus der Untersuchung der ältesten syrischen Übersetzung des AT. J. B. Segal konnte (mit J. Marquart, 1903) darum auch eine neue Wertung der Abgar-Legende und der Doctrina Addai vornehmen: die edessenische Geschichte von der Bekehrung Abgars war durch Christen des 4. Jhs. „geborgt" von ihren früheren jüdischen Brüdern im Osten – eine Annahme, zu der auch M. aus eigenen Untersuchungen kam (9, Anm. 1). Nach den Forschungen von J. Assfalg und J.-M. Fiey O. P. lehnt M. aber eine Verwertung der Chronik von Arbela dafür ab, die Adiabene als das zu betrachten, was sie wahrscheinlich war: „the best-defined centre for the development of Christianity in the Syriac area" (9). Man kann nur raten, die weiteren Ausführungen der Einleitung zu studieren, um sich einen ganz neuen Horizont zu erschließen für die Entwicklung des Christentums in einem vorwiegend aus jüdischen Traditionen lebendem Raum. So gewinnt man wichtiges Vergleichsmaterial zu dessen Ausformung im hellenistischen Bereich.

Ursprünglich hatte sich M. vorgenommen, die ganze Periode bis zu der Spaltung der syrischen Kirche in Orthodoxe, Nestorianer und Monophysiten zu behandeln. Damit wäre er aber in die Diskussion über die griechisch-christologischen Begriffe hineingeführt worden. Er hält sich daraus, indem er die Bilderwelt und die Typologie untersucht, welche nie Gegenstand einer Kontroverse war und von der syrischen Christenheit des 8. Jhs. ebenso beibehalten wurde wie von der des 4. Jhs. Darum bezieht er in seine Betrachtung auch die frühchristliche Ikonographie mit ein (Dura-Synagoge, Rabbulas-Codex, Genesis von Wien, Codex purpureus von Rossano). Er weiß sich hier in besonderer Nachfolge von Hugo Rahner, Symbole der Kirche (Salzburg 1964).

Im I. Teil seiner Studie erarbeitet sich M. in großer Ausführlichkeit die Welt der Symbole und Typologie besonders bei Aphrahat und Ephräm. Er läßt die Texte möglichst für sich selber sprechen. Es geht um „Themes of Christ and the Church" (38–276). Kap. I behandelt das Thema „The Nation and the Nationes" (41–68). Es geht um die Berufung der Heiden an die Stelle von Israel als des Volkes Gottes. Darin sind die syrischen Väter des 4. Jhs. sowohl unter sich eins als auch mit der vorausgehenden Tradition (Justin, ältere christliche Überlieferung) und der nachfolgenden Entwicklung. Gewiß, Aphrahat und Ephräm sind sich zwar ähnlich in der Lehre, unterscheiden sich aber doch stärker in ihrem Verständnis von Heilsgeschichte. Dies kann nach M. begründet werden aus den je verschiedenen schriftstellerischen Absichten der beiden Autoren, aus ihrem je anderen genus litterarium, vor allem aber aus der Situation und dem Geist ihrer Werke: Aphrahat lebt nämlich im Persischen Reich, wo die Christen weniger begünstigt werden als die Juden. Er lebt unter

Juden und kennt sie gut; er hat mit ihnen mehr gemeinsam als mit den Feueranbetern und den mesopotamischen Heiden. Er fürchtet den Einfluß der Rabbis auf seine Herde; ihnen gegenüber hat er als einzige Waffen das Wort und die Feder. Ephräm dagegen lebt im Römischen Reich, wo die Juden schon eine verfolgte Nation sind, was im Konstantinischen Reich sich nicht änderte, leider auch nicht für Theologen wie Ephräm, der die Juden haßte: „It is sad that the man who could write the magisterial Commentary on Genesis [siehe oben Hidal], with the command it shows of the tradition which still to a great extent united Christians and Jews, could sink to writing *Carmina Nisibena* 67" (68). – Kap. II handelt vom „Leib Christi" (69–94). Das Ergebnis für Aphrahat und für Ephräm findet M. mager. Keiner von beiden geht näher auf die Begriffe „Menschensohn", „Zweiter Adam", „Mystischer Leib" ein. Bei Ephräm steht der individuelle Leib Christi mehr im Zentrum, obwohl er ex professo Paulus kommentiert. Beiden Autoren mangelt auch eine Pneumatologie. Der Hl. Geist als Prinzip und Band der Einheit in der Kirche spielt eine allzu geringe Rolle. M. führt dies auf „the predominantly personal and ascetical trend of the earliest Syriac literature" (94) zurück (ganz anders dagegen Irenäus und der Diognetbrief). – Kap. III ist den Symbolen von Weinberg, Traube und Lebensbaum gewidmet (95–130). Der in Kap. II an Aphrahat und Ephräm gerügte Mangel wird wohl hier etwas ausgeglichen. Die genannten Symbole offenbaren die Rolle Christi als „Ursakrament" in einer reicheren Weise, als dies beim Bild vom „Leib" der Fall war. Interessant ist, daß M. in diesem Zusammenhang erneut die Bedeutung von Lesarten des Diatessarons und des Schillerns syrischen Wortgebrauchs hervorheben kann (129). – Die Kirche als „Braut und Mutter" kommt im IV. Kap. zur Sprache (131–158). Es handelt sich um biblische Themen, die die Syrer auf eigene Weise aufnehmen. Das Ideal von einer „geistlichen Ehe zwischen Christus als Bräutigam und der gottgeweihten Jungfrau beherrscht die ganze frühe Literatur von den Oden Salomos und den apokryphen Apostelakten (Judas, Thomas) an bis zum 5. Jh. Niemals ist dieses Ideal aber unter ekklesiologischer Sicht betrachtet. Ephräm macht dabei mehr daraus als Aphrahat, wobei Maria und die Kirche als „zweite Eva" figurieren. Nur der Liber Graduum geht auf das Thema „Kirche als Mutter" wirklich ein. Wiederum findet M., daß das Fehlen der ekklesiologischen Sicht für das Thema von „Mutter" und „Braut" auf den älteren syrischen Asketismus zurückzuführen ist, der im Kampf steht mit einer dualistischen Tendenz, wie sie Markion und Mani vertreten haben. Die Christen der syrischen Kirche waren für lange Zeit in Gefahr, dem Einfluß der aszetischen Übertreibungen Markions und dem Enkratismus Manis zu verfallen. Die biblische Sicht des Brautmotivs finden wir dagegen bei den Pseudo-Klementinen und der Didaskalia. M. meint, daß die geistigen Energien der frühen syrischen Christenheit sich in zentrifugaler Bewegung zerstreut hätten. Er fragt, ob nicht eine innere Verbindung besteht zwischen dem spirituellen Individualismus und dem Auseinanderbrechen dessen, was einst eine große und blühende Familie von Kirchen war. – Kap. V untersucht die Titel, die Christus und den Aposteln bzw. Bischöfen gemeinsam sind (159–204). M. stellt sie am Schluß seines Werkes in Table III (354–363) in übersichtlicher Weise mit Angabe der Quellen zusammen. Wiederum ist festzustellen, daß die Ausbeute wohl sehr bedeutsam für die Christologie ist, nicht aber für die Ekklesiologie. Wohl ist die Bilderwelt bibelnah; sie weist hin auf den Einfluß jüdischer midraschartiger Überlieferungen oder gar auf Wurzeln in der vorbiblischen mesopotamischen religiösen Umwelt. Wohl aber konnte sich daraus eine implizite Ekklesiologie ergeben. Wenn nämlich Christus einige seiner Titel, wie Eingeborner, Sohn Gottes, Zweiter Adam, Lebensspender, nicht mit der Kirche teilen konnte, so konnte doch das apostolische Amt teilnehmen an seiner Funktion als Haupt des Leibes (oben Kap. II), als Bräutigam der Braut (oben Kap. IV), als Apostel, Priester, Hirt, Arzt, am meisten aber an seiner Stellung als des Felsens, auf dem das Haus der Kirche erbaut ist – eine Idee, dem das wichtige Kap. VI gewidmet ist (205–238). Denn „Kepha" ist ein funktionaler Titel, der sowohl Christus als auch Petrus gehört. Während Aphrahat keinen eingehenden Kommentar für Mt 16, 16–18 liefert, finden wir einen solchen bei Ephräm (212–228). Die syrischen Autoren haben eine hohe Achtung vor dem bischöflichen Amt und seinem Zusammenhang mit dem Apostelkollegium. Sie haben auch starke Passagen über den Primat Petri in diesem Collegium. Die Isolierung der syrischsprechenden

Kirche aber in Mesopotamien und Persien begünstigte eher eine Anwendung der Petrus-Texte auf ihre lokalen Oberhäupter, den Katholikos oder den Patriarchen, als die Ausbildung einer Lehre vom römischen Primat. Doch ist zu beachten, daß diese Isolierung die syrische Kirche in eine gewisse Neutralität gegenüber Rom hineingeführt hat, die erst gefährdet wurde bei den Nestorianern gegenüber Papst Cölestin und bei den Jakobiten gegenüber Papst Leo. – In Kap. VII ist von der „pilgernden Kirche" und ihrer eschatologischen Vollendung die Rede (239–276). Wiederum offenbart sich der individualistische Zug der syrischen Frömmigkeit, der zurückgeht auf den Einfluß der „Söhne des Bundes". Wohl lebten die syrischen Christen in Kolonien und hatten einen wahren Gemeinschaftssinn aus ihrer Berufung heraus, wie Aphrahat zeigt, „but the essence of their spirituality was the sense of being personally ‚married' to Christ in consecrated virginity. The spirituality, reflected in most of our early Syriac literature, has an intense quality of eschatological hope, but little explicit sense that in this the ascetics are personifying and fostering an essential aspect of the Church itself" (274 f.). Systematisch wird dagegen die eschatologische Berufung der Kirche ausgebaut im Liber Graduum, wie dann auch in den Makarianischen Homilien und bei Balai. Hier wird die sichtbare Kirche auf Erden das mysterium, das Sakrament oder das Abbild jener Kirche, die schließlich im Himmel triumphieren wird. Die „Vollkommenen" – im Gegensatz zu den gewöhnlichen Gliedern der Kirche, welche die „Gerechten" sind – bauen in sich in besonderer Weise die „verborgene Kirche" oder „die Kirche des Herzens" auf, was nicht verwechselt werden darf mit der Opposition zwischen „sichtbarer" und „unsichtbarer Kirche" der Reformationszeit. Es geht vielmehr um die Spannung zwischen öffentlichem Leben der Kirche und dem „inneren Leben" (275).

Im II. Teil soll nun diese Welt der Symbolik auf ihre Herkunft hin untersucht werden. Diese Ausführungen sind dogmengeschichtlich sehr wertvoll. Die syrischen Autoren berufen sich entweder überhaupt nicht auf ältere Namen (Aphrahat) oder nur auf Gegner (Ephräm). Ihre Quellen müssen eigens ausgemacht werden. Sie bieten aber genug Material für Beziehungen zu anderen Traditionen. M. ordnet dies in drei Gruppen ein: (I) Züge, die sie gemeinsam mit jüdischer Tradition haben: (1) biblische Lesarten, die der Targum-Überlieferung näher sind als die spätere Peshitta (vulgata); (2) Exegese, die an Targum und Midrasch orientiert ist; (3) haggadisches Material, das über die Verbalexegese hinausgeht und seine Parallelen in rabbinischen Quellen hat; (4) ein schöpferischer Gebrauch desselben Genre, aber ohne nachweisbare Parallelen. (II) Züge, die überprüft werden können aus dem Vergleich mit der griechisch-lateinischen Christenheit als ganzer, selbst wenn diese Elemente semitischer, nicht griechischer Herkunft sind, z. B. die sog. Testimonia, Beispiele älterer Exegese, etwa der Typologie. (III) Ein besonderes Feld, das zwischen den beiden genannten liegt, aber nicht näher definiert ist: Jüdisch-Christliches. – M. muß sich hier darauf beschränken, Parallelen zu notieren, ohne Vollständigkeit anzustreben, mit dem Ziel, sich eine gewisse Vorstellung davon zu machen, wie weit die älteren syrischen Autoren ihren Brüdern westlich der syrischen Wüste ähnlich oder von ihnen verschieden sind. Das vom NT her ererbte Bewußtsein, das wahre Gottesvolk zu sein, teilen die Syrer mit der Großkirche, „but probably it has no finer exponent than Aphrahat, who ... not only has more *testimonia* on this theme than any other Father, but also surpasses many in his autentically Pauline freedom of spirit and rejection of legalism" (343). Wie schon bemerkt, ist die Lehre vom „Leib Christi" bei Aphrahat überhaupt nicht und bei Ephräm kaum vertreten. Schwach ist auch die Pneumatologie, besonders in ihrer Verbindung mit der Ekklesiologie, entwickelt. Fast ganz fehlt das Bewußtsein von einer „Gesamtkirche" (im Gegensatz zur Betonung der Lokalkirche). Das Band zum Westen ist ganz schwach, was einen um so mehr wundert, als doch Ignatius von Antiochien solch hervorragende Kontakte mit den Kirchen des Westens hatte. Fehlte also in der syrischen Kirche das Bewußtsein von der gesamtkirchlichen Einheit? Diese Andeutungen mögen genügen, um zu erkennen, daß es von großem Nutzen sein wird, die Eigenart der syrischen Theologie und Kirche zu studieren, nicht zuletzt auch unter der Rücksicht, eine Entwicklung beobachten zu können, die entschieden mehr unter jüdisch-palästinensischem Einfluß als unter dem des Hellenismus stand. M. hat das große Verdienst, hier einen neuen Anstoß gegeben zu haben.

A. Grillmeier, S. J.

5. Griechisch-Patristische Theologie. Literatur- und Kirchengeschichte

Origène, Homilies sur Jérémie. Traduction par *Pierre Husson* (†), *Pierre Nautin;* édition, introduction et notes par Pierre Nautin. Tome I homélies I–XI (Sources Chrétiennes N° 232). 8° (431 S.) Paris 1976, du Cerf. – Band 232 der Sources Chrétiennes legt 11 der insgesamt 19/20 griechisch der Nachwelt überlieferten Homilien des Origenes zu Jeremias vor. Der 2. Band wird wohl außer den restlichen griechisch überlieferten von den 14 durch Hieronymus übersetzten 2 Homilien enthalten, die nicht im griechischen Original auf uns gekommen sind. Aus Angaben des Kassiodor wissen wir, daß der Antike 45 Homilien des Origenes zu Jeremias bekannt waren. Demnach ist über die Hälfte verlorengegangen, was um so bedauerlicher ist, als von den verschiedenen Homilien des Origenes zu Büchern des AT einzig diejenigen zu Jeremias – wenigstens zum größeren Teil – im griechischen Original den Weg in unsere Bibliotheken gefunden haben. Als Übersetzer werden zwei Namen genannt. *Pierre Husson* hatte die Übersetzung begonnen und sie bis zur 15. Homilie in einer ersten Fassung vorangetrieben. Als ihm der Tod plötzlich die Feder aus der Hand nahm, führte der durch zahlreiche bedeutende patrologische Arbeiten bekannte *Pierre Nautin* die Übersetzung zu Ende. Vom selben Forscher stammt auch die hier vorgelegte neue Edition der Homilien. Es handelt sich dabei nach der Auskunft der Einleitung nicht um eine völlige Neukollationierung des Scorialensis, des einzigen direkten Textzeugen unserer Homilien (der Vat. gr. 623 ist nur eine Kopie davon), sondern nur um eine Überarbeitung des von E. Klostermann 1901 in den GCS als Nr. 6 vorgelegten Textes. Auf den Seiten 64–98 der Einleitung werden die ca. 133 Abweichungen von der Klostermannschen Edition angegeben und im einzelnen gerechtfertigt. Grosso modo unterscheidet sich der neue Text vom alten in zwei Hinsichten: Nautin streicht zahlreiche in seinen Augen überflüssige Korrekturen von Klostermann (Textergänzungen, Einklammerungen, Anpassungen an die klassische Grammatik) wieder weg; er legt eine nicht unbeträchtliche Anzahl eigener Lösungsvorschläge schwieriger bzw. verdorbener Stellen vor. – Die ebenfalls von Nautin verfaßte Einleitung enthält zwei Kapitel: eines über die Textgeschichte mit Auskunft über das Datum der Homilien, die Tradition der MM, die Anzahl der Homilien und ihre ursprüngliche Ordnung, ihre Titel und Kolophone, die verschiedenen Etappen der Textüberlieferung, die 7 früheren Editionen und die Eigenart der jetzt vorgelegten. Besonders dankbar begrüßt man das 2. Kap. der Einführung: „Origenes als Prediger" (100–191), denn, soweit wir sehen, gibt es zur Zeit keine neueren, etwas ins Detail gehenden Untersuchungen zur Predigttätigkeit des Origenes. Nautin informiert hier mit der ihm eigenen Präzision über die Frequenz dieses „Wortgottesdienstes", anläßlich dessen die Homilien vorgetragen wurden – es handelt sich um täglichen Gottesdienst –, über das Publikum – wohl hauptsächlich Frauen, Greise, einige reiche Leute, die nicht zur Arbeit zu gehen brauchten, arme Leute, die von der Kirche lebten –, die Struktur der Homilien, die Art und Weise der Bibelzitation, die angewandte Technik der Auslegung (praktisch eine Kurzabhandlung über die allegorische Auslegungsmethode), die Vorzugsthemen, auf die hin der Ausleger abhob, und schließlich den rhetorischen Ausdruck. – „Plus me docet christianae philosophiae unica Origenis pagina quam decem Augustini" schrieb Erasmus 1518 an Eck. Nicht jeder moderne Leser wird die Begeisterung des gegen Augustinus nicht unvoreingenommenen Humanisten auf jeder Seite dieser Homilien zu Jeremias teilen. Aber auf mancher Seite wird er doch von der schlichten Schönheit des Textes zutiefst angesprochen sein (vgl. z. B. hom 3, 2 oder hom 9, 4). Es ist zu hoffen, daß der zweite Band nicht allzu lange auf sich warten läßt.

H.-J. Sieben, S. J.

Basilio di Cesarea, Il Battesimo, testo, traduzione, introduzione e commento a cura di *Umberto Neri* (Istituto per le Scienze religiose di Bologna, Testi e ricerche di Scienze religiose 12). Gr. 8° (452 S.) Brescia 1976, Paideia editrice. – Radikal gelebtes Christentum und Sakramente, welchen Zusammenhang gibt es zwischen ihnen? Zu was „verpflichtet" die Taufe, die Eucharistie? Der neueren Theologie stellt sich – auch im Blick auf die Mönchsgelübde – mit Schärfe diese Frage. Einen bedenkenswerten Beitrag zu diesem Thema aus dem Bereich der Vätertheologie enthält vorliegender Text des Basilius von Caesarea (‚De baptismo libri duo', CPG

2896). Schuld daran, daß diese „äußerst gewichtige Schrift" bisher nicht die gebührende Beachtung fand, ist auch der Umstand, daß bisher ihre Echtheit als nicht gesichert galt. Der Autor unternimmt deswegen in der Einleitung zunächst einen sehr ausführlichen Echtheitsbeweis. Die endgültige Entscheidung darüber, ob nun wirklich die Bedenken und Einwände J. Garniers, des gelehrten Benediktiners, widerlegt und ob die Argumente zugunsten der Echtheit tatsächlich durchschlagend sind, steht den Spezialisten zu, der Rezensent jedenfalls ist von der Masse und der Qualität einzelner Elemente des Beweisgangs beeindruckt (23–53), und er beginnt zu zweifeln, ob A. M. Ritter mit seinem Urteil, ‚De baptismo' sei „schon aus sprachlichen Gründen" unecht (ZKG 80 [1969] 404/5), Recht habe. Selbst J. Gribomonts vorsichtige Position, Basilius habe wohl nicht selber die Hand an die Schrift gelegt und trage somit keine Verantwortung für den Stil derselben (New Cath. Enc. 2 [1967] 144), scheint angesichts der von Neri beigebrachten Parallelen aus den echten Schriften kaum noch haltbar zu sein. Tatsächlich gelingt es dem Herausgeber, fast jede Zeile der Schrift durch solche Parallelen zu belegen. – Der zweite Abschnitt der Einleitung stellt die Theologie von De Baptismo unter die vier Stichworte „Treue zum Wort Gottes", „Sakramentaler Realismus", „Radikaler Evangelismus" und „Stoizismus und Christentum". Während die drei erstgenannten Punkte ohne Zweifel Kerngedanken der Schrift dem modernen Leser nahebringen, wirkt der vierte Punkt etwas bemüht apologetisch und harmonizistisch („... Basilius scheint tatsächlich sich der Form des Populärstoizismus zu bedienen, ... um Ideen zum Ausdruck zu bringen, die er tatsächlich aus der Schrift holte" [92]). – Der dritte Abschnitt bringt die Probleme der Edition zur Sprache. Nach der *editio princeps* 1535 hat es nur noch eine gründlichere Neuedition gegeben, die der Mauriner (Garnier) von 1722, die auch bei Migne 31, 1513–1628 abgedruckt ist. Hauptbasis vorliegender Edition ist der Vat. graec. 428 aus dem 9/10. Jh. – Was nun die Darbietung des Textes selber angeht, so sehen wir den Hauptvorzug dieser Edition, abgesehen davon, daß jetzt ein kritisch gesicherter Text zusammen mit einer modernen Übersetzung vorliegt, in dem großartigen beigegebenen Kommentar. Fast Wort für Wort werden nicht nur Parallelen aus dem übrigen sicher echten Werk des Basilius (zur Untermauerung des in der Einleitung geführten Echtheitsbeweises), sondern der gesamten patristischen Literatur beigebracht. Nicht nur Parallelen werden zitiert, die De Baptismo in den Gesamtzusammenhang der patristischen Sakramententheologie stellen, auch einschlägige Sekundärliteratur wird angemerkt, so z. B. S. 188 zur Frage des Verschwindens oder der Unkenntlichkeit der Gottebenbildlichkeit durch die Sünde. Dankbar ist man nicht weniger für die zahlreichen Hinweise auf die von Basilius benutzten rhetorischen Elemente (vgl. z. B. die interessante Anmerkung zu den ‚stoicheia diegeseos', S. 361). Sogar die Wirkgeschichte der Schrift ist in die Kommentierung an einigen Stellen mit einbezogen. So wird z. B. der Leser S. 295 über die jansenistische Kontroverse zwischen Arnauld und Petau über die Kommunionhäufigkeit informiert, eine Auseinandersetzung, in der auch Stellen aus De Bapt. eine Rolle spielten. Die kommentierten Termini sind in einem alphabetischen Index erfaßt, wodurch die Eignung vorliegender Edition als Arbeitsinstrument natürlich noch erhöht wird. Man kann nur wünschen, daß die Patrologie jenseits der Alpen weiterhin solche Früchte wie die vorliegende Edition zeitigt! H.-J. Sieben, S. J.

Dattrino, Lorenzo, Il De Trinitate pseudoatanasiano (Studia Ephemeridis „Augustinianum" 12). Gr. 8° (132 S.) Roma 1976, Institutum Patr. „Augustinianum". – Für das Mittelalter und noch für Johannes Sichardus, der die *editio princeps* 1528 besorgte, galten die „De Trinitate libri" (PL 62, 237–334) als Werk des Athanasius von Alexandrien. Der Jesuit Pierre-François Chifflet schrieb es im 17. Jh. Vigilius von Tapsus zu. Der Vorschlag G. Morins vom Ende des vergangenen Jahrhunderts, Eusebius von Vercelli als Autor zu betrachten, wurde zwar nicht von allen Forschern angenommen – Morin selbst distanzierte sich später wieder von seiner Attribution –, fand aber soviel Beifall, daß V. Bulhart den Text im Band IX des Corpus Christianorum unter dem Namen des Eusebius erscheinen ließ. Auch Dom Dekkers' Clavis notiert unter der Nummer 105 vorsichtig: „Eusebio attribuenda videtur". Das herausragende Ergebnis vorliegender kenntnisreicher und sorgfältiger

Studie lautet im Hinblick auf die Verfasserfrage: „Beim augenblicklichen Stand der Forschung ist es unmöglich, den Namen des Autors dieses Traktates zu nennen; berücksichtigt man die Lehrentwicklung der trinitarischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts, so ist es andererseits sicher, daß die von Bulhart vorgeschlagene Chronologie und Attribution (345–347, Eusebius von Vercelli) unannehmbar sind" (122). Das Karussell der Autorensuche kann also wiederum von neuem beginnen! Doch das Ergebnis dieser Arbeit ist keineswegs nur das genannte negative. Der Verf. untersucht umfassend und ins Detail gehend die trinitarische und christologische Position unseres Anonymus und ordnet sie aufgrund präziser vergleichender Studien in den Gesamtzusammenhang der theologischen Entwicklung der 2. Hälfte des 4. Jhs. ein. Diese Arbeit wird in 5 Kapiteln geleistet. Zunächst werden die „Fundamente" der Trinitätslehre herausgearbeitet (II) (speziell die Taufformel von Mt 28, 19, und überhaupt die Schrift als *auctoritas*, die Einheit Gottes und seiner Natur, die göttlichen Attribute), dann die Beziehungen zwischen dem Vater und dem Sohn (III), die Inkarnation (IV), die Lehre über den Hl. Geist (V) und die Trinität als solche (VI) untersucht, wobei, wie bemerkt, die jeweiligen Aussagen des Anonymus in den Kontext der theologischen Entwicklung gestellt werden. Im ersten Kap. (questioni preliminari) war der status quaestionis bezüglich der Attribution behandelt worden, in einem sehr vorsichtig gehaltenen Schlußkapitel wird das Ergebnis der relativ breit angelegten Analyse für die Frage der genaueren geographischen und chronologischen Lokalisierung formuliert. Als Anhaltspunkte für eine spätere Datierung als die von Bulhart u. a. vorgeschlagene kommen in Frage: 1. die konsequent trinitatische Interpretation von Gen 1, 26 (zus. mit Ps 32, 6) wie sie Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa, Didymus der Blinde u. a. ausgearbeitet haben, 2. die in unserer Schrift enthaltenen antimanichäischen und antipriszillianistischen Sätze, 3. der Rekurs auf das Comma Joannaeum, 4. der spezifische Charakter der Schrift weist ebenfalls auf eine Zeit hin, in der die eigentlichen trinitarischen Kontroversen schon der Vergangenheit angehören. Es geht dem Anonymus nur noch darum, die allgemein anerkannte Glaubenslehre zu stabilisieren und katechetisch darzulegen; 5. die Pseudonomie ihrerseits deutet auf luciferianische Kreise hin. Die genannten Momente machen eine Abfassung in den letzten beiden Jahrzehnten des 4. Jhs. wahrscheinlich. Als Ort kommt am ehesten Spanien oder das südliche Frankreich in Frage. Insofern die Probleme der *missiones* und *processiones divinae* noch nicht ihre klassische, sprich augustinische Lösung, gefunden haben, ergibt sich andererseits ein terminus post quem non unserer Schrift. H.-J. Sieben, S. J.

Auf der Maur, H. J., Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche. Gr. 8° (XXI u. 645 S.) Leiden 1977, Brill. – Die Kirche des vierten Jhd.s kennzeichnet u. a. ein auffallendes Interesse am Psalter. Mit Recht hat man deswegen von einer „Renaissance des Davidpsalters" für diese Zeit gesprochen. Kaum ein Theologe konnte es sich ‚leisten', der Nachwelt nicht einen Kommentar oder doch wenigstens einige Homilien zum Psalter zu hinterlassen. So besitzen wir auch aus der Feder des Ambrosius von Mailand eine Reihe von Psalterhomilien (*Explanatio psalmorum XII* und *die Expositio psalmi CXVIII*, CPL 140 u. 141). Nimmt man zu dieser Auslegung von 13 Psalmen noch einige weitere zusammenhängende Psalmenerklärungen des Mailänder Bischofs aus anderen Werken hinzu, so kommt man auf die runde Zahl von 20 – davon 18 in Homilien – ausgelegten Psalmen (Pss 1, 35–43, 45, 47, 48, 50, 61, 72, 73, 114, 115, 118). Der Verf. nun macht diese Textmasse zum Gegenstand einer doppelten Analyse, erstens untersucht er Vers für Vers vornehmend die „Deutung des Ambrosius" (Erster Hauptteil, S. 29–238 + S. 345 bis 438), zweitens vergleicht er die ambrosianische Psalmdeutung mit den Psalmerklärungen des Origenes (Zweiter Hauptteil, S. 243–309 + 440–571). Ein dritter 15-seitiger ‚Hauptteil' (es kommen 10 SS Anmerkungen hinzu) bringt schließlich eine „zusammenfassende Gesamtschau der Psalmdeutung des Ambrosius". – Die Akribie, mit der dieser doppelte Kommentar zum ‚Kommentar' verfaßt wurde, verdient hohe Bewunderung, um so mehr als auch den Verf. die Frage immer wieder geplagt haben mag: Was ist der Sinn und Nutzen einer solchen modernen Katene? Dieser ist in der Tat am ehesten noch im zweiten Hauptteil zu sehen, dessen Anmerkungen übrigens

eine wahre Fundgrube sind für den, der zu den oben genannten Psalmen z. B. die entsprechenden Origenes-Erklärungen sucht. Es ist wahr, die Abhängigkeit des Ambrosius von Origenes war schon bekannt, jetzt ist sie jedoch im Detail belegt und zwar differenziert nach dem Grad der Abhängigkeit. So zählt der Verf. 173 Stücke „mehr oder weniger wörtlicher Übernahmen", 208 St. „Gleichheiten allgemeiner Art", 88 St. „greifbarer Differenzen bei gleichen Ansätzen" usw. Was bringen diese statistischen Beobachtungen ein? „Bereits aus dem quantitativen Vergleich läßt sich mit Sicherheit sagen, daß Ambrosius in seinen Psalmerklärungen in weitem Maße von Origenes abhängt, teilweise sogar sehr eng. Andererseits zeigt uns das beobachtete Material ebenso eindeutig, daß es sich dabei nicht um bloße Kopien origenischer Texte handelt, sondern daß Ambrosius das Origenesgut selbständig verarbeitet hat" (300). – Mit Nutzen liest man auch die Einleitung, wo der Verf. bestens über den gegenwärtigen Stand der Forschung zur altkirchlichen Psalterinterpretation informiert, ebenso den knappen dritten Hauptteil, in dem das ambrosianische Verständnis des Psalters überhaupt, die Probleme der Psalmüberschriften, der Ordnungszahlen, des Autors und Sprechers des Psalms, seines Adressaten, die eigentliche Deutung und das Verhältnis zu Origenes zusammenfassend behandelt werden. – Etwas perplex steht man vor den über 200 S. des ersten Hauptteils. Man fragt sich, worin die wissenschaftliche Relevanz dieser Analyse liegt. Inwiefern werden durch sie die Wissensbereiche gefördert, auf die in der Einleitung hingewiesen wird: die Geschichte der altkirchlichen Frömmigkeit, der altchristlichen Kunst, die Liturgiewissenschaft, die Liturgiepastoral? Am ehesten ist diese Relevanz noch für die Geschichte der Hermeneutik erkennbar, aber selbst hier fragt man sich: gründen die diesbez. Ausführungen des dritten Teils tatsächlich auf den Analysen des ersten? Möglicherweise ging es dem Verf. lediglich darum, ad oculus zu demonstrieren, paradigmatisch zu zeigen, wie man damals den Psalter ‚verpredigte'. Frage: Genügt zu diesem Aufweis nicht die Lektüre des Textes selber? H.-J. Sieben, S. J.

Basdekis, Athanasios, Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde beim Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster i. W. 8° (XXII u. 172 S. Text, 63 S. Anmerkungen) Münster i. W. 1973. – Diese dem Rez. vom Verfasser dankenswerter Weise in einer Kopie überlassene Diss. verdient die Beachtung der Fachwelt. Sie wird eröffnet mit einem vollständigen Literaturverzeichnis, dem unterdessen nur angefügt werden könnte: *David B. Evans*, Rez. zu St. Otto, Person und Subsistenz (München 1968), in: BZ 67 (1974) 159–166; *Br. Daley*, The Origenism of Leontius of Byzantium, in: JThSt NS. 27 (1976) 333–369. – In der Einleitung (XIV–XXII) verbreitet sich B. über den Stand der Leontiusforschung seit Fr. Loofs, Rügamer, Ermoni, Junglas bis hin zu M. Richard, der definitiv nachgewiesen hat, daß die zwei Schriften Adversus Nestorianos und Contra Monophysitas nicht Leontius von Byzanz, sondern Leontius, dem Eremiten und Abt eines eigenen Klosters (ACO IV 2, p. 170, 5) und Vertreter der neuchalkedonischen Christologie, gehören; er handelt ferner über die philosophisch-theologischen Voraussetzungen und schließlich über das Ziel seiner Arbeit: „das bei Leontius vorkommende philosophisch-theologische Wort- und Begriffsmaterial zusammenzufassen und zu bewerten, was ... dazu dienen soll, um ein umfassendes Bild von den christologischen Anschauungen des Leontius herauszuarbeiten" (XXI). Als griechisch-orthodoxer Theologe lebt B. offensichtlich ganz aus seinen byzantinischen Überlieferungen und hat keine Scheu, mit der Analyse der Termini ousia, physis, hypostasis, prosopon (1–25) und einer Christologie von oben einzusetzen, die in drei Schritten vorangeht: I. Der Logos vor der Inkarnation (26–57), II. Die Inkarnation des göttlichen Logos (58–137), III. Der menschgewordene Logos (138 bis 172). Die Grundzüge dieser Christologie sind gut herausgearbeitet, und ihre Interpretation darf als gültig anerkannt werden. Für eine Drucklegung wären einige Ergänzungen zu wünschen, die kurz angedeutet seien: 1. Man wünscht eine gewisse Bemühung um die Bestimmung der „Nestorianer", die von Leontius bekämpft werden. Man kann kaum annehmen, daß Leontius Verbindung zu den über den Osten des Reiches hinausgedrängten Anhängern des Nestorius gehabt hat. Auffällig ist z. B. der S. 110 unten aus Adv. Nest. IV PG 86, 1697CD angeführte Text, der

von der Annahme eines möglichen Sündenfalls des Präexistenten zu sprechen scheint. Vgl. auch die S. 130 f. angeführten Texte zur Frage der Präexistenz Christi. Der Verf. weist selber auf origenistische Ideen hin. Dieser Spur wäre nachzugehen. Denn es scheint, daß die mönchischen Origenisten, die schon vom 4. Jh. an ihre Lehren verbreitet haben, eine Trennungschristologie vertreten haben, die man später leicht in das häresiologische Schema des Nestorianismus einordnen konnte. Vgl. meine Studie: Markos Eremites und der Origenismus (erscheint in Festschrift Marcel Richard †, Bd. III, in: Tu 1978). – 2. Eine zweite Chance, die Studie zu vertiefen wäre damit gegeben, daß Leontius darin Chalkedon weiterführt, daß er die „eine Hypostase" in Christus mit der Hypostase des ewigen Logos identifiziert und die Vereinigung der menschlichen Natur Christi mit dem Logos als Enhypostasie deutet. Die geschichtliche Bedeutsamkeit dieser Deutung, die B. richtig skizziert, wäre durch Vergleich mit anderen zeitgenössischen Autoren erst so recht ins Licht zu stellen. Die oben angeführte Rezension von David B. Evans zu St. Otto, wie auch der genannte Artikel von Br. Daley, könnten hier weiterhelfen. – 3. Der Verf. verzichtet darauf, die Herkunft der Christologie des Leontius zu untersuchen. Deutliche Spuren führen zurück zu Gregor von Nyssa und seine Idiomenlehre. Hätte B. seine Untersuchung ausgeweitet auf die soteriologische Bedeutsamkeit der Vergöttlichungslehre des Leontius, wie sie besonders in AdvNest I, 18: PG 86, 1465C–1472A entwickelt wird, dann hätten Begriffe entfaltet werden müssen wie kyriakos anthrōpos, Christus als aparchē, als kephalē tēs Ekklēsias – Begriffe, die Leontius in deutliche Nähe zur Erlösungslehre des Irenäus, besonders aber des Gregor von Nyssa und anderer Schriften des 4. Jhs. bringen. (Vgl. *R. M. Hübner,* Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa [Leiden 1974] 269–324; siehe meine Studie zu dem Begriff Ὁ Κυριακὸς Ἄνθρωπος, in: Traditio 1977 [im Druck]). – 4. Es gelingt dem Verf. gut, die grundsätzliche Orthodoxie des Leontius zu zeigen und den Vorwurf auf Monophysitismus zu entkräften, den etwa *Ch. Moeller,* Textes „monophysites" de Léonce de Jerusalem, in: EphTheolLov 27 (1951) 467–482 erheben wollte. Damit ist aber nicht gesagt, daß Leontius schon eine ausgeglichene und ungefährdete Christologie vertritt. Die Logoshegemonie und die übernatürliche Begnadung der Menschheit Christi sind so einseitig betont, daß der chalkedonische Gegensatz von „ungetrennt-unvermischt" nicht mehr ausgelastet ist. Die richtigen Ausführungen des Verf. S. 137 bieten das Wesentliche, besonders wenn er sagt: „Was beim Menschen als Funktion des ἡγεμονικόν und des αὐτεξούσιον zu betrachten ist, übernimmt bei Christus der Logos und der Hl. Geist, der bei Christus nicht als eine zweite Hypostase, sondern lediglich als göttliche Natur aufgefaßt werden muß. Die Funktion der Seele bei Christus besteht unter anderem darin, daß sie die ζώωσις (= ins Leben rufen [vielleicht besser: Belebung]) seines Leibes bewirkt, während der Logos das Übernatürliche wie Vergöttlichung seiner menschlichen Natur, Sündlosigkeit, Auferstehung etc. in ihm schafft" (137). Dieses Christusbild hätte in seiner Eigenart und Wirkungsgeschichte stark hervorgehoben werden müssen. – Sosehr also die Ergebnisse dieser Studie als solcher uneingeschränkt bejaht werden können, so hat B. doch darauf verzichtet, ihr jenes Gewicht zu geben, das sich aus einer Ausweitung der Fragestellung und der Perspektiven geschichtlicher und systematischer Art von selbst ergeben würde. Der Autor hat hoffentlich noch die Chance, dies in der endgültigen Publikation im Druck nachzuholen. A. Grillmeier, S. J.

Stiernon, Daniel, Konstantinopel IV (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. *Gervais Dumeige* u. *Heinrich Bacht,* Bd. V). 8° (368 S.) Mainz 1975 Grünewald (französisch: Constantinople IV, Edition de l'Orante [Paris 1967]). – Mit vorliegendem Band V der ‚Geschichte der ökumenischen Konzilien' liegt nun also auch die deutsche Übersetzung der schon 1967 in der Ursprache erschienenen wichtigen Monographie vor. Insofern es keine neuere Gesamtdarstellung dieses gerade für das ökumenische Gespräch so bedeutsamen Konzils gibt, schließt das Buch eine empfindliche Lücke. Der Band ist mit den gleichen Vorzügen ausgestattet wie seine Vorgänger: gut lesbare deutsche Übersetzung, klare Gliederung und Darstellung, im Anhang eine Auswahl der wichtigsten Dokumente der dramatischen Auseinandersetzungen um den Konstantinopler Patriarchen Photius, eine präzise Einführung in die Bibliographie und die Quellen. – Einen besonderen Hinweis verdient das 8. (und

letzte) Kapitel. St. schildert hier zunächst die Geschichte des Streits um die Ökumenizität des Konzils, das Photius verurteilte, zeigt, wie säumig und unsicher selbst die lateinische Kirche mit der Anerkennung der Ökumenizität war, zu welchen Zugeständnissen man lateinischerseits schon auf den mittelalterlichen Unionskonzilien im Interesse der Kircheneinheit bereit gewesen war, um schließlich die naheliegende Frage zu stellen: sollte man heute das vierte Constantinopolitanum nicht aus ökumenischem Geist wieder aus dem Verzeichnis der ökumenischen Konzilien streichen? (283). Die Anfrage ist bekanntlich nicht neu, sie macht indessen den Reiz dieser Monographie eines ökumenischen Konzils aus! H.-J. Sieben, S. J.

Yannaras, Christos, Person und Eros. Theologischer Versuch einer Ontologie. Gr. 8° (376 S.) Athen 1976. Edit. Papazeses. – Christos Yannaras ist einer der wenigen orthodoxen Theologen, die sich intensiv und nicht ohne Sympathie mit der Philosophie Martin Heideggers sowie dem Existentialismus Sartres auseinandersetzen. Vorliegende Studie ist eine Fortführung seiner Habilitationsschrift über den ontologischen Gehalt des theologischen Personbegriffes (Athen 1970). Das Besondere seines Ansatzes liegt in dem Versuch, moderne Philosophie des Westens mit griechischer Patristik (in ihrer Erstreckung bis zum Palamismus) in Verbindung zu setzen. Dabei kommt es ihm darauf an, die Einheit von Vernunft und Handeln, Geist und Herz, Ethos und Sein im Sinne der Väter zurückzugewinnen, um so die rein intellektuell-rationale Betrachtungsweise der Existenzphilosophie zu überwinden. Dabei scheint er zu übersehen, daß die Väter keineswegs eine einheitliche Größe darstellen (man denke nur an die Gestalt des Pseudo-Dionysios, den er Johannes von Damaskos nahtlos an die Seite stellt!), wie auch, daß eine vergleichend-wertende Betrachtung so disparater Denker und Epochen unbedingt eine vorangehende Klärung der Begriffe voraussetzen müßte. So muß es bei aller Anerkennung der guten Absichten fraglich bleiben, wieweit es einem in griechischer Sprache erschienenen Werk gelingen soll, den Dialog mit einer Philosophie aufzunehmen, die in Westeuropa ihren Höhepunkt längst überschritten hat und in Griechenland weitgehend unbekannt geblieben ist. G. Podskalsky, S. J.

Šagi-Bunić, Tomislav J., Povijest Kršćanske Literature, Prvi svezak: Patrologija od Početka do sv. Ireneja (Geschichte der christlichen Literatur, Bd. 1: Die Patrologie von den Anfängen bis zum hl. Irenäus). 8° (XX u. 512 S.) Zagreb 1976, Kršćanska Sadašnjost. – Dieses Buch des Zagreber Patrologen hat sich nicht zum Ziel gesetzt, die patristische Forschung weiter voranzutreiben, sondern den kroatischen Lesern erstmalig ein gediegenes Sammelwerk in ihrer Muttersprache in die Hand zu legen (Vorwort). Die bibliographischen Angaben sind gut ausgewählt und geben dem Benutzer für Detailfragen weitere Hilfsmittel an. – Entsprechend der Abstimmung auf einen weitergestreuten Leserkreis gibt ein einleitendes Kapitel (3–34) zunächst einige Hinweise über Begriff und Geschichte der Patrologie und der Kirchenväter, über die Sprache der altchristlichen Literatur und ihre Textgeschichte (Überlieferung), über Editionen und Einteilung der frühchristlichen Epoche. Die eigentliche Darstellung beginnt mit der ausführlichen Behandlung der apostolischen Väter (35–184); es folgen ein Bericht über die christlichen Apokryphen (185–202), ein Kapitel über die Martyrerakten und die Anfänge der hagiographischen Literatur (203–224) und eine zusammenfassende Studie über die Anfänge der christlichen Dichtung (225–236). – Zurück in die eigentlich theologische Entwicklung führt das Kapitel über die Apologeten des zweiten Jh. (237–298), das auch den Gegenpart der heidnischen Schriftsteller eigens zu Wort kommen läßt; anschließend behandelt der Verf. die Anfänge der christlichen Homiletik (299–338), schließlich die häretische Literatur des 2. Jh. (339–398) sowie die Kontroverstheologie und die Anfänge der Häresiologie in dieser Zeit (399–471), wobei wiederum die spärlichen Nachrichten über die ersten Häresiarchen getrennt herausgearbeitet werden. Man kann sich fragen, inwieweit diese literaturgeschichtliche Darstellungsform dem erklärten Ziel des Vf.s dienlich ist, einen Beitrag zur Belebung der modernen Theologie zu leisten: hätte eine stärker dogmengeschichtliche Behandlung des Stoffes nicht eher diesem Ziel entsprochen? – Zeittafeln, Verzeichnisse der Schriftstellen, Autoren und Sachen

runden diesen Band ab, dem man nur eine glückliche Fortsetzung und weite Verbreitung wünschen kann. G. Podskalsky, S. J.

Brunhölzl, Franz, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Bd. I: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung. 8° (XX u. 594 S.) München 1975, Fink. – Mit diesem Band wird ein Werk vorgestellt, das „eine Darstellung der lateinischen Literatur des Mittelalters vom sechsten bis zum fünfzehnten Jahrhundert enthalten soll" (Vorwort). Darunter wird die „Gesamtheit derjenigen in lateinischer Sprache abgefaßten Schriftwerke bezeichnet, welche in dem runden Jahrtausend zwischen griechisch-römischer Antike und sogenannter Neuzeit entstanden sind", diese freilich, soweit sie eine Gestaltung haben, die unter „ästhetischem Gesichtspunkt" vorgenommen und auf das „sprachliche Kunstwerk" hin orientiert ist. Räumlich werden dabei die afrikanischen Provinzen ausgenommen, in denen die lateinische Sprache spätestens mit dem Vordringen des Islam ausstarb. Nachdem die „Voraussetzungen und Grundlagen der lateinischen Literatur des Mittelalters" dargelegt sind (8–22), wird im Ersten Buch die Literatur der Übergangszeit von der Mitte des sechsten bis ins späte achte Jahrhundert behandelt (23–240). – Das zweite Buch stellt die Grundlegung Europas in der Karolingerzeit (241–506) dar. Der bibliographische Anhang (507–576) mit einem allgemeinen und einem speziellen Teil wird sich besonderer Wertschätzung erfreuen dürfen. Die einzelnen Kapitel des ersten Buches behandeln 1. Italien (25–66), 2. Spanien (67–114), 3. Gallien (115–155), 4. Iren, Briten und Angelsachsen (156–232), 5. die deutschen Stammesgebiete (233–240). – Die Kapitel des zweiten Buches besprechen 1. die geistige Erneuerung unter Karl d. Gr. (243–315), 2. Ausbau und Verbreitung dieser Erneuerung nach dem Tode Karls d. Gr. (316–506). – Bei der besonderen Zielsetzung des Werkes kommt der Theologe, besonders der Dogmenhistoriker, nur indirekt auf seine Rechnung, indem er eine vorzügliche Orientierung für den Gebrauch der Quellen und wichtige Hinweise auf die Sekundärliteratur erhält, besonders im bibliographischen Anhang. Abgesehen von Veröffentlichungen nach 1975 braucht nur auf die eine oder andere Lücke hingewiesen werden: zu Alkuin S. 270 fehlt, soviel ich sehe, der Hinweis auf *W. Edelstein*, Eruditio und sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit. Untersuchungen zu Alcuins Briefen (Freiburg, Rombach, 1965); ferner wäre S. 546 ff., besonders 547 unten, noch auf eine zweite Arbeit von *W. Heil* hinzuweisen, nämlich: Alkuinstudien I. Zur Chronologie und Bedeutung des Adoptianismusstreites (Düsseldorf 1970). H. bringt manche Korrekturen an der Chronologie Dümmlers (zit. bei Brunhölzl S. 548 unten) und Ph. Jaffé, Monumenta Alcuiniana, in: Bibliotheca rerum Germanicarum Bd. VI, 1873, an (a. a. O. 37–45). A. Grillmeier, S. J.

Ranke, Leopold von, Aus Werk und Nachlaß, hrsg. von *W. P. Fuchs* u. *Th. Schieder* (Hist. Kommission bei der Bayer. AkadWiss). Bd. IV: Vorlesungseinleitungen, hrsg. von *V. Dotterweich* u. *W. P. Fuchs*. 8° (514 S.) München 1975, Oldenbourg. – Über die ersten drei Bände dieser wichtigen Edition haben wir in dieser Zeitschrift (50 [1975] 291–293) bereits berichtet. Der vorliegende vierte bringt zwar noch nicht die angekündigten Vorlesungen Rankes, sondern gleichsam vorbereitend nur deren Einleitungen (vollständig oder im Fragment, z. T. nur in Nachschriften, welche berühmte Schüler wie Georg Waitz, Jacob Burckhardt, Carl Pertz, Eduard Winckelmann u. a. angefertigt hatten). Die gelegentlich mühsame Erstellung dieser Einleitungen aus vielerlei im Nachlaß weit gestreuten kleineren Einheiten hat sich gelohnt, denn einmal gewährt das so gesammelte Material von 1825 bis 1871 aus 86 Vorlesungen einen Einblick in die Werkstatt des Meisters und in die Entfaltung seiner Ideen, zum anderen aber ermöglicht es die Herausarbeitung einer „Historik", welche Ranke als Gesamtentwurf selbst nicht geschaffen hat. Nur einmal (1831/32) hat er (in Auseinandersetzung mit Hegel und Fichte) den Versuch gemacht, „sich im Zusammenhang über seine Geschichtsanschauung und ihr Verhältnis zur Philosophie auszusprechen" (S. 14), dann nur noch gelegentlich, sentenzenhaft, wenn ein besonderer Anlaß sich bot, in seinen Büchern. Vielleicht fehlte ihm dazu auch die eigentlich philosophisch-spekulative Anlage. Die mitgeteilten Texte aus den Einleitungen vermitteln die Auffassungen Rankes über den Begriff der neueren Geschichte, über Methode und Einteilungsmöglichkeiten, über Quellen und deren Bearbeitung; wichtig

werden auch die kritischen Wertungen der benützten Geschichtswerke (‚Stand der Forschung'). Auch über Universalgeschichte hat sich R. mehrfach geäußert, eine ‚Idee der Geschichte des Mittelalters' entworfen, über die ‚Historiographie seit Machiavelli' berichtet, zum Begriff des Fortschritts in der Geschichte Stellung genommen wie auch zur Rolle der Religion in der neueren Geschichte. So bringt dieser Band eine Fülle von Einsichten in die unermüdliche Reflexion Rankes auf seine Lebensarbeit im Dienst der Geschichtswissenschaft. Dankenswert ist die Beigabe genauer archivalischer Beschreibung der Vorlesungsmanuskripte und Vorlesungsnachschriften.

H. Wolter

6. Moraltheologie — Gesellschaftslehre — Kirchenrecht

Vohn, Josef, Sittliche Erkenntnis zwischen Rationalität und Glauben. Ein Aspekt der Säkularisierung im Licht der Theologie Friedrich Gogartens (KKTS, Bd. 37). 8° (432 S.) Paderborn 1977, Bonifacius-Druckerei. – Diese in sechs Jahren entstandene außerordentlich sorgfältige und kenntnisreiche Dissertation behandelt in einem ersten Hauptteil (51–104) die Auffassung von Ethik in Gogartens „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit" (1953), worin dieser erstmalig genau zwischen (legitimer) Säkularisierung und (illegitimem) Säkularismus unterscheidet. Der zweite Hauptteil (105–227) geht dann der Begrifflichkeit von Ethik und Gottesbezug und der zugrunde liegenden Auffassung Gogartens vom Verhältnis von Gesetz und Evangelium in seinem Gesamtwerk nach. Der dritte Hauptteil (228–377) entfaltet schließlich Gogartens Sicht von der Bedeutung des Glaubens für die sittliche Erkenntnis. Nach G. bewahrt der Glaube das Tun des Menschen vor der falschen Zielsetzung, dadurch das Heil zu erlangen, und befreit es dazu, der Welt als Gottes Schöpfung gerecht zu werden. Es sei Ursache unendlicher Verwirrungen, wenn man statt dessen vom Glauben Antwort auf materialethische Fragen erwartet und so das auch im Glauben bleibende nicht-wissende Fragenmüssen der Vernunft meint überspringen zu können (98). – Für den Verfasser „schillern" G.s Ausführungen „in eigenartiger Weise zwischen der Unterscheidung von Sittlichkeit und Glauben einerseits und dem Versuch, die beiden Größen nun doch andererseits in eine Beziehung zueinander zu bringen" (162). Er sieht in der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein eine „Weltlosigkeit" gegeben, die G. dann doch nicht durchhalten könne, da er ja das Verständnis des Glaubens vom sittlichen Beanspruchtsein des Menschen abhängig mache. So meint der Verfasser, einen inneren Widerspruch in G.s Werk zu erkennen: „Denn obwohl immer wieder betont wird, daß der Glaube sich nicht material-inhaltlich in diese Welt hinein auswirkt, wird doch andererseits an negativen Folgen des Unglaubens festgehalten. Was bedeutet das aber ander[e]s, als daß sich der rechte Glaube eben doch in einer geordneten Welt niederschlägt und damit eben doch material-inhaltliche Konsequenzen hat!" (390) Gogartens auf den ersten Blick durchaus ansprechende „Ausgeglichenheit" stecke immer wieder „voll jener Widersprüche und extremen Tendenzen", „die sein gesamtes theologisches Grundkonzept kennzeichnen" (395). – Die Untersuchung folgt den Schriften G.s bis in die kleinsten Verästelungen hinein und berücksichtigt auch die Sekundärliteratur in einem weit über das Übliche hinausgehenden Maß. Nach ihren Fußnoten möchte ich die Arbeit fast als „überdokumentiert" bezeichnen. Dennoch habe ich den Eindruck, der reformatorische Grundansatz Gogartens sei dem Verfasser unverständlich geblieben. Seine Arbeit gleicht dem mit höchstem technischem Raffinement durchgeführten und doch aussichtslosen Versuch, auf einem Schwarzweißfilm Farbnuancen von Helligkeitsunterschieden abzuheben. Dem gogartenschen Beziehungsdenken kann man nicht mit einer Begrifflichkeit beikommen, für die es nur Trennen oder Vermischen oder abmildernde Zwischenformen gibt. „Unterscheiden" ist nach den für jede Theologie grundlegenden Kategorien von Chalzedon etwas völlig anderes als „Trennen"; es steht nicht in Gegensatz zu „In-Beziehung-Setzen", welches wiederum nichts mit einer „Vermischung" zu tun hat. Der Verfasser verwechselt jedoch ständig „Trennen" und „Unterscheiden". So hat er die bei G. diagnostizierten „Widersprüche" eher sich selber zuzuschreiben.

P. Knauer, S. J.

Attard, Mark, Compromise in Morality. 8° (XIV u. 370 S.) Rom 1976 („Copies may be obtained from the Author, Via Sforza Pallavicini, 10, Rome, Ita-

ly"). – Der Begriff des „Kompromisses" in der Moral ist häufig mißbraucht worden: Man hat mit ihm die Vorstellung von einer moralischen „Pflichtenkollision" verbunden, wonach man in jedem Fall unvermeidlich sündigt. Richtig ist nur, daß verschiedene Werte miteinander konkurrieren können. Diese Werte mögen jeweils auch unter bestimmten Umständen verpflichten; es ist aber – so die These dieser bei J. Fuchs angefertigten Dissertation – zu bestreiten, daß alle Werte zu jeder Zeit positiv moralisch verpflichten. Eine wirkliche Pflichtenkollision könnte nur entstehen, wenn alle konkurrierenden Werte jeweils unbegrenzt verpflichteten. Inhaltliche moralische Normen sind jedoch nicht legalistisch, sondern personalistisch zu verstehen: Es kommt ihnen zwar objektive und absolute, jedoch nicht unbedingt universale Gültigkeit zu. In der herkömmlichen Ethik ist dies in der Lehre von den „Ausnahmen" bzw. von der „Doppelwirkung einer Handlung" gesehen worden. Wenn jemand für die Zulassung oder Verursachung eines Schadens einen „entsprechenden Grund" hat, so ist seine Handlung nicht moralisch schlecht. Ein Grund ist aber nicht bereits dadurch ein „entsprechender", daß er wer weiß wie ernst und gewichtig ist. Vielmehr ist erfordert, daß in dem folgenden Sinn eine innere Entsprechung zwischen der Handlung und ihrem Grund, dem in ihr angestrebten Wert, besteht: Die Handlung muß geeignet sein, diesen Wert nicht nur in eingeschränkter, partikulärer Hinsicht, sondern auf die Dauer und im ganzen zu fördern, anstatt ihn letztlich zu untergraben. Ein mit einem „entsprechenden Grund" zugelassener oder verursachter Schaden stellt kein moralisches, sondern nur ein vormoralisches Übel dar. Umgekehrt wird aber aus der Zulassung oder Verursachung eines vormoralischen Übels beim Fehlen eines „entsprechenden Grundes" ein direkt gewolltes moralisches Übel. – Zu diesen systematischen Ergebnissen kommt der Autor in sorgfältiger Analyse der verschiedenen Beiträge zur moraltheologischen Diskussion in den letzten Jahrzehnten (die Liste der herangezogenen Primärquellen umfaßt 26 S.). Ergänzend wäre vielleicht nur darauf hinzuweisen, daß man als *universale* moralische Norm gerade diese Forderung formulieren könnte, daß es immer und überall unzulässig ist, einen Schaden ohne „entsprechenden Grund" zuzulassen oder zu verursachen, d. h. „kontraproduktiv" zu handeln. Eine mit großem systematischem Verständnis und mit historischer Sorgfalt durchgeführte Arbeit, deren Ergebnisse ich für wegweisend halte.

P. Knauer, S. J.

Molinski, Waldemar, Theologie der Ehe in der Geschichte (Der Christ in der Welt VII 7a/b). 8° (246 S.) Aschaffenburg 1976, Pattloch. – Eine Theologie der Ehe kann heute nicht schiedlich-friedlich durch offene Türen gehen, einem unangefochtenen Besitzstand allenfalls die paar neuen Lichter aufsetzend, die sich zwischenzeitlicher Detailforschung verdanken mögen. Zu dieser Einsicht verhilft einem spätestens, wenn man etwa hier in der Bundesrepublik im Gefolge des neuen Scheidungsrechts unverhohlener als je zuvor die Frage hört „... soll man da überhaupt heiraten?" – wenn man vernimmt, wie die Berechtigung der Bindung geschlechtlicher Betätigung an die Ehe bestritten wird – wenn man die beispiellos tiefen Geburtenzahlen und die hohen Scheidungsraten konstatiert. Nun ist es ja gewiß nicht so, als hätte sich auf dem Felde kirchlicher Ehelehre nichts getan. Gewandelte Sicht der Sexualität; Geburtenregelung; Scheidung und Wiederverheiratung; partnerschaftliche Stellung der Frau u. a. haben mit hinreichendem Nachdruck dafür gesorgt, daß das Nachdenken über die Ehezwecke, über Sakramentalität und Unauflöslichkeit, über die interferierende Zuständigkeit von Kirche und Staat usw. lebendig blieb. Daß der Probleme noch genug anstehen, ist nicht zu übersehen, und sie werden nicht mit „technischer" Behendigkeit gelöst werden können. Hier sieht nun die vorliegende Arbeit ihren Raum und ihre Berechtigung: nicht nur einem empfindlichen Mangel an Gesamtdarstellungen (überhaupt – aber im deutschen Sprachraum besonders deutlich; der letzte diesbez. Beitrag stammt von einem Holländer, Schillebeeckx!) in etwa abzuhelfen, sondern in dogmengeschichtlicher Aufarbeitung einerseits heute erkennbare zeitgeschichtliche Bedingtheiten, soziokulturelle Verhaftungen, verweigerte Einbringung neuer theologischer Gesichtspunkte aufzuzeigen – andrerseits bewegende Kräfte in ihren Ansätzen aufzuspüren und ihre Potenzen und Virtualitäten abzuwägen. – Der Rahmen der Enzyklopädie verlangt straffe Darstellung und macht die Not des nur beschränkt möglichen unmittelbaren Quellenstudiums beinahe zur Tugend. Der Plan des Werkes gestattet keine Aussparung, und die Darbietung reicht infolgedessen vom „Eheverständnis der Hl.

Schrift" bis zur „Problematik der Neuzeit" (die Kapitelüberschriften dazwischen: das altkirchliche Eheverständnis; die Entwicklung im Mittelalter; das Eheverständnis der Reformatoren; das Konzil von Trient). Die eigentliche Intention der Arbeit läßt dem letzten (und umfänglichsten) Kapitel „Problematik der Neuzeit" das meiste Interesse angedeihen: wie Offenbarung und Naturrecht differenziert werden; wie die objektivierend-funktionale Sicht des Naturrechts schrittweise für individuelles, subjektives, personales Bewußtsein Raum geben muß; wie um „Liebe" als subjektiven und objektiven Zweck von Sexualität und Ehe gerungen wird. – Eine durchgehend sicher und geschickt raffende Hand sei dem Verf. bescheinigt. Ebenso wird man ihm darin zustimmen, daß bei so weitem Stoff auf beschränktem Raum sich als Methode nahelegt, nicht dem einzelnen Autor die je eigene Gesamtdarstellung zu geben, sondern die sachlichen Problemstränge durch die aufeinanderfolgenden Autoren durchzuziehen. Daß dieses Verfahren auch seinen Preis hat, darf nicht verwundern: Namensgleichheit der Problematik besagt zu verschiedenen Zeiten nicht auch schon homologen Stellenwert, und der bei wachsender Komplizierung zunehmend unerläßliche Kontext (wenn man z. B. die anfangs durchaus nicht meisterhaft klaren Formulierungen für eine Unterscheidung zwischen Ehezweck/Ehemotiv ansieht) ist so nicht immer hinreichend leicht einzubringen. Aber man wird auch hier gelungene Behandlung attestieren dürfen. – Für spätere Auflagen wären einige Verbesserungsvorschläge zu machen. Da sind einige Aussagen, die mit dem Genus des Werkes nicht ganz konform gehen wollen: In einer nicht fachexegetischen Darbietung sollte nicht aus einer Mehrzahl von Auslegungen, die Kurswert in der Wissenschaft haben, eine dezidiert vorgezogen werden (vgl. S. 33, wo die „porneia" von Mt 5 mit Ehebruch identifiziert wird; S. 46, wo das paulinische Reden von „heiligen" 1 Kor 7, 14 trotz seiner doch nicht zu leugnenden Ambivalenz resolut auf eine innere Heiligung vereindeutigt wird). Man sollte vielleicht auch nicht ohne weiter ausholende Erklärung – der in Frage stehende Zeitraum reicht bis ins 11. Jahrhundert! – abrupt davon reden (S. 91), daß eine eigentliche Trauliturgie zunächst nur für Kleriker verpflichtend gewesen sei. Da sind gelegentlich mißverständliche Formulierungen. S. 88: „Im Mittelalter wurde die Schöpfung sodann als die die Gnade voraussetzende und aus dem Glauben zu gestaltende Natur- und Kulturordnung gesehen" – wenn damit das bekannte „gratia supponit naturam" angesprochen sein sollte, wäre das sehr ungeschickt. S. 130 muß es doch wohl heißen „So wurde zunächst nicht sauber zwischen nichtigen und auflöslichen Ehen unterschieden" (statt: „nichtigen und unauflöslichen")? – Intensive Beschäftigung mit lateinischen Texten mag für ein Reden von „venerischer Verfaßtheit" (S. 225) verantwortlich sein; zu empfehlen ist es trotzdem nicht. – Dann sind da etliche (erfreulich wenige) Druckfehler. S. 95: Abendma*h*l; S. 107: doch wohl ‚sacramentum conjuga*l*is officii'?; S. 112: Einbeziehung des Gute*s* des Sakraments. – Im ganzen also: ein Buch, das eine Lücke füllt, dessen Materialien nach Einbringung in die Systematik rufen. A. Stenzel, S. J.

Gil, Francisco Prieto, Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht. Zur Geschichte des Rechts und zu seiner christlichen Begründung heute. (Studien z. Geschichte der Moraltheologie, Bd. 22). Gr. 8° (222 S.) Regensburg 1976, Pustet. – In einer Zeit, in der die Diskussion von Grund- und Menschenrechten nachgerade zur Modeerscheinung geworden ist, greift man mit großem Interesse nach dieser Studie. In der Nachzeichnung des „ius perigrinandi" der spanischen Scholastik (Francisco de Vitoria, Luis de Molina), des „ius migrandi" der Naturrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts (Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Emer de Vattel) werden Geschichte und Systematik eines über einzelne Perioden und Kulturen hinausgehenden Grundrechts-Konsenses vorgeführt. Es gelingt dem Verfasser, die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Modell für die allmähliche Erschließung der Menschenrechte darzustellen. Die abschließende katholische Soziallehre zum gleichen Thema trägt zwar wenig zur weiteren Begründung des Rechtes bei, ist aber eine willkommene Zusammenstellung bezüglicher offizieller Texte. Eine erfreuliche, angenehm lesbare Arbeit. Ph. Schmitz, S. J.

Morel, Julius, Enthüllung der Ordnung. Grundbegriffe und Funktionen der Soziologie. Gr. 8° (168 S.) Innsbruck 1977, Tyrolia. – Das Buch ist so originell

wie sein Titel, dessen Sinn erst auf der vorletzten Seite „enthüllt" wird; bis dahin muß der Leser dem Untertitel entnehmen, mit welchen Erwartungen er an das Buch herangehen darf. – Die ersten drei Kapitel handeln von den „Sozialen Einheiten" (11–46), von den „Verhaltensregeln" (47–68) und von den „Sozialen Prozessen" (69–106). Durch ihre einfache, klare und (wie schon angedeutet) originelle, manchmal verblüffende Sprache wecken sie die Aufmerksamkeit des Lesers, lenken sie treffsicher auf das, worauf es ankommt, und regen zum Nachdenken an. Eine bessere Einführung in „Grundbegriffe und Funktionen der Soziologie" kann man sich nicht wünschen. Den fast pedantisch gleichmäßigen Aufbau aller drei Kapitel würde der Leser, wenn der Verf. nicht eigens darauf hinwiese (8), vermutlich gar nicht wahrnehmen; so langweilt er ihn nicht, trägt aber bestimmt zum leichteren Verständnis bei. Erst bei Kap. 4 „Die soziologische Perspektive" (107–156) beginnen die Schwierigkeiten; schon die unverhältnismäßige Länge ist verräterisch. Mit „Perspektive" ist das Formalobjekt gemeint, das die Soziologie als selbständige wissenschaftliche Disziplin konstituiert und sie namentlich von der Psychologie abheben soll. M. sieht es in den im zwischenmenschlichen Verkehr zu beobachtenden Regelmäßigkeiten, denen die Soziologie ihre Aufmerksamkeit widmet, die sie erforscht, beschreibt, deren Entstehung, deren Wandel und deren Wirkungsweise sie erklärt. Statt „Regelmäßigkeiten" sagt M. allerdings „Regelungen"; damit will er hervorheben, daß diese Regelmäßigkeiten nicht wie die Naturgesetze dem Menschen vorgegeben sind, die von ihm vorgefunden, nur entdeckt werden können, daß sie vielmehr von ihm selbst – wenn auch weitgehend unbewußt und ungewollt – sowohl geschaffen als auch ständig abgewandelt werden. Daß dem so ist, haben die drei ersten Kapitel unwiderleglich und in anschaulicher Weise dargetan und kann schlechthin nicht in Frage gestellt werden. Nichtsdestoweniger bleibt eine Schwierigkeit. Was drängt die Menschen dazu, sich zwar nicht ausnahmslos, aber doch sehr weitgehend an diese Regelmäßigkeiten zu halten? Oder – von der anderen Seite her gesehen –, wie drängen diese Regelmäßigkeiten sich ihm auf (131)? Was heißt, sie „gelten"? Worin besteht diese „Geltung"? Gelegentlich rutscht eine andere sprachliche Wendung durch, sie seien „verpflichtend", oder in der Übersetzung eines Zitats aus dem Französischen, sie seien „obligatorisch" (131). Wenn das zutrifft, dann ist zwar der Unterschied der Soziologie von der Psychologie schlagend dargetan, aber dann erscheint sie als empirische Rechtslehre oder Sittenlehre. Das ist nun aber ganz bestimmt nicht Morels Meinung. So bleibt die Frage, woher denn die im zwischenmenschlichen Verkehr zu beobachtenden „Regelmäßigkeiten" letzten Endes ihre „Geltung" beziehen, *offen:* Sie reicht offenbar über die Kompetenz des Soziologen hinaus und muß von ihm an den Philosophen (oder Theologen) weitergegeben werden. – Was Sache des Soziologen ist, beschreibt M. so und erschließt damit zu guter Letzt auch, wie er seinen Buchtitel verstanden wissen will: Der Soziologe „enthüllt die Ordnungen menschlichen Zusammenlebens in zweifacher Hinsicht. Die von Menschen konstruierten Regelungssysteme werden entdeckt, ihre Gesetzmäßigkeiten erklärt, ihre Bedeutsamkeit für die menschliche Existenz aufgezeigt. Gleichzeitig werden allerdings dieselben Ordnungen als von Menschen häufig genug im negativ verstandenen Sinne des Wortes manipulativ geschaffene Werke entlarvt, ihre scheinbare Unantastbarkeit zerstört" (158). Und was *ist* denn nun schlußendlich Soziologie? „Wissenschaft zwischenmenschlicher Regelungsordnungen" (159). – S. 83, Z. 14 lies „unrichtig"; S. 128, letzte Z. fehlt ein (zweites) „*in*".

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

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von *J. Krautscheid* u. *H. Marré*, Bd. 9. 8° (170 S.) Münster/W 1975, Aschendorff. – Auf das einstmals von der Kirche aufgebaute Schulwesen hat der Staat seine schwere Hand gelegt, läßt allerdings der Kirche (den Kirchen) auch über den Religionsunterricht hinaus, der Gegenstand des 5. Essener Gesprächs gewesen war (s. diese Zs 47, 1972, 576/7), noch eine begrenzte Freiheit, Schulen zu errichten und zu betreiben. Wieviel Raum da nach geltendem Bundesverfassungsrecht, Länderverfassungen und Gesetzgebung der Länder noch offensteht und welche Ansprüche auf finanzielle Unterstützung geltend gemacht werden können, war das Thema des 9. Essener Gesprächs am 11./12. 3. 1974. – Für die *Schulen* im engeren Sinn des Wortes, d. i. unter Ausschluß der Hochschulen, besteht in der Bundesrepublik Deutschland eine im wesentlichen eindeutige Rechtslage. Viel weniger klar und in-

folgedessen umstritten ist, unter welchen Voraussetzungen die Träger „freier" Schulen (im GG Art. 7, Abs. 4 als „private Schulen" bezeichnet) Anspruch auf Beihilfen aus öffentlichen Mitteln haben. – Obwohl das GG (Art. 7, Abs. 1) nur von „Aufsicht" des Staates über die Schulen spricht, meint es sehr viel mehr als bloße Beaufsichtigung; demgemäß behandelt gleich das erste Referat von *Chr. Starck* die „staatliche Schulhoheit" (9–34); überraschenderweise nahm die an dieses Referat anschließende Aussprache eine in diesem Kreis ungewohnte Schärfe an (35–62). Aus reicher eigener Erfahrung schöpfte das Referat von *Th. Maunz* über „staatliche Subventionierung freier Schulen" (63–78). Der daran anknüpfende Gedankenaustausch verlor sich keineswegs in positivistischer oder kasuistischer Auslegung bestehender Vorschriften, stieß vielmehr tief ins Grundsätzliche vor: was folgt aus der im GG getroffenen „grundsätzlichen Wertentscheidung" (68/9); kann die „Sozialstaatlichkeit" sich nicht unter Umständen als „ambivalent" erweisen (73); inwieweit haben wir das GG im Sinn seiner Väter („ex tunc") oder „nach unserem heutigen Freiheitsbewußtsein" („ex nunc") auszulegen (103)? – Einen äußerst interessanten Einblick in das überwiegend von „freien" gesellschaftlichen Kräften getragene Schulwesen eines Landes, woran die katholische Kirche in besonders hohem Maße beteiligt ist, bot das Referat des Niederländers *C. E. Schelfhout* über „staatliche Privatschulfinanzierung in den Niederlanden" (79–89); kein Wunder, daß er in der Aussprache mit Fragen nach weiteren Auskünften bedrängt wurde (90–96). – Mit einer erst in der allerjüngsten Zeit aktuell gewordenen Frage befaßt sich das Schlußreferat von *M. Baldus* „Kirchliche Fachhochschulen und staatliches Hochschulrecht" (112–142). Unstreitig zählen *wissenschaftliche* Hochschulen nicht zu den „Schulen" im Sinne des Art. 7 GG; auf sie findet Art. 5, Abs. 3 Anwendung: „Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei." Strittig ist, wo und wie die Hochschulen *nicht*-wissenschaftlichen Charakters einzuordnen sind; diese Frage ist besonders brennend geworden für den neu aufgekommenen und sich stark ausbreitenden Typus der *Fach*hochschule. An den der Ausbildung von *Sozial*arbeitern dienenden Fachhochschulen sind die Kirchen in besonderem Maße interessiert; ein Großteil dieser Fachhochschulen wird von ihnen getragen. Das sehr gründliche Referat bietet den Stand der Dinge am 1. 3. 1974 mit Ergänzungen im Apparat bis 30. 9. 1974; inzwischen ist die Entwicklung schon wieder fortgeschritten und befindet sich in ständigem weiterem Fluß; nur ein Spezialist vermag ihr zu folgen. Die Kirche darf sich glücklich schätzen, wenn sie wenigstens über *einen* Fachmann verfügt, der sie bei den von ihr zu treffenden Entscheidungen beraten und insbes. deren *hochschulpolitische* Tragweite einigermaßen zuverlässig abschätzen kann. – S. 139, Z. 11 muß es offenbar Saarland heißen (statt Sauerland, das es als Bundesland nicht gibt); S. 141, Z. 13 ist wohl *Bischofs*konferenz zu lesen (statt Bildungskonferenz, da der Satz nur so einen Sinn ergibt). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von *J. Krautscheidt* u. *H. Marré*. Bd. 10. 8° (184 S.) Münster/W 1976, Aschendorff. – Das zehnte dieser Gespräche befaßte sich mit dem kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht, d. i. mit den für die rechtlichen Beziehungen zwischen Kirche(n) oder kirchlichen Anstalten und Einrichtungen einerseits und den Männern und Frauen, die in deren Dienst stehen, andererseits maßgeblichen rechtlichen Normen. Diesbezüglich stellen sich Fragen des Selbstverständnisses der Kirche(n), vor allem aber – für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland – Fragen *staats*kirchenrechtlicher Art: Inwieweit verfügen die „Religionsgemeinschaften", insbesondere die als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannten, über eigene Rechtssetzungsmacht, und wie ist sie gegenüber dem „für alle geltenden Gesetz" abzugrenzen, oder von der anderen Seite her gesehen, wie weit gelten die vom Staat geschaffenen Normen des Beamtenrechts und vor allem des individuellen und des kollektiven Arbeitsrechts auch für den kirchlichen Dienst? – Die Verschiedenheit des Selbstverständnisses der Kirchen bringt unvermeidlich ein unterschiedliches Amtsverständnis mit sich; demzufolge muß auch die Rechtsstellung der Inhaber eines kirchlichen Amts (Bischofsamt, Pfarramt) verschieden sein. Immerhin konnte übereinstimmend klargestellt werden, daß auf *diese* Ämter bzw. *diesen* Personenkreis Begriffe des staatlichen Beamtenrechts sich nicht übertragen lassen. Für Ämter anderer Art können die als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannten Kirchen jedoch Beamte bestellen; auf diese sind alsdann beamtenrechtliche Grundsätze anzuwenden, und ih-

nen gegenüber kommt der Kirche echte Dienstherrenqualität zu. Für die vielmals größere Zahl kirchlicher Arbeitnehmer (Angestellte und Arbeiter) gilt uneingeschränkt das staatlich gesetzte individuelle Arbeitsrecht; seitens der Kirche oder kirchlicher Verbände wie bspw. des Deutschen Caritasverbands erlassene Rechtsnormen oder Richtlinien gelten für das einzelne Arbeitsverhältnis nur aufgrund „einzelvertraglicher Vereinbarung" (80), durch die sie als Bestandteil in den individuellen Arbeitsvertrag übernommen werden. In weitesten kirchlichen Kreisen ist man sich dessen nicht bewußt. Mit ausdrücklichen Worten stellt *Jurina* (kath.) in seinem Referat das klar, aber auch an zahlreichen anderen Stellen findet es sich entweder ausgesprochen oder ganz offenbar als selbstverständlich unterstellt. – Daß die Personalvertretungsgesetze des Bundes und der Länder auf die Kirche(n) und deren Dienstnehmer nicht anwendbar sind, ergibt sich aus der Natur der Sache. Anders das Betriebsverfassungsgesetz; seinem Gegenstand nach wäre es ohne weiteres auch auf kirchliche „Betriebe" (Verwaltungen, Anstalten, Einrichtungen) anzuwenden; durch seinen § 118, Abs. 2 spart es aber die Religionsgemeinschaften und deren karitative und erzieherische Einrichtungen ausdrücklich aus. Damit hat der Gesetzgeber einem Wunsch der Kirchen entsprochen; nichtsdestoweniger kann man sich fragen – und diese Frage wurde ernsthaft erörtert –, ob das nicht durch Art. 140 GG i. V. m. Art. 137, Abs. 3 WRV *geboten* war. Kaum angesprochen dagegen ist die Vielzahl der bezüglich der von den Kirchen anstelle des BVGs und seines Betriebsrats für ihre Dienstnehmer geschaffenen *Mitarbeitervertretungen* sich ergebenden Fragen. Überhaupt nicht behandelt sind die neuerdings für Ordensleute (kath.) und Diakonissen (ev.) aktuell gewordenen Fragen. Daß namentlich die ersteren zu ihrem Orden nicht in einem Arbeitsverhältnis, sondern im Mitgliedschaftsverhältnis stehen, ist unbestritten; nachdem aber die 2. römische Bischofssynode 1971 auch für Priester und Ordensleute „arbeitsrechtliche und versorgungsrechtliche Sicherungen" verlangt hat (vgl. die Besprechung von Bd. 8 dieser Gespräche in 50 [1975] 305) und tatsächlich einiges in diesem Sinne geschieht, sollte auch darauf eingegangen werden. Gerechterweise muß man jedoch anerkennen, daß eine solche Fülle von Fragen sich in der Gesprächsdauer von nur zwei Tagen nicht unterbringen läßt. Die drei Referate (Frank, Jurina, Mayer-Maly) sind reich an Gehalt und jedes in seiner Art ausgezeichnet; dasselbe gilt von der Diskussion. Auch zum Weiterdenken über vieles, das nur flüchtig berührt oder überhaupt nicht angesprochen werden konnte, erhält der Leser eine Fülle von Anregungen. Zutreffend stellt der Herausgeber fest, das Einordnen des (universalen) Kirchenrechts in die staatskirchenrechtlichen und verfassungsrechtlichen Kategorien der Bundesrepublik verlange von den katholischen Kanonisten und Staatskirchenrechtlern „künftig nicht wenig Forschungsarbeit" (Vorwort); die ganz vom Rechtsraum der Bundesrepublik umschlossenen und in deren Rechtsdenken eingebetteten evangelischen Landeskirchen tun sich da naturgemäß sehr viel leichter.

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

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von *J. Krautscheidt* u. *H. Marré*, Bd. 11. 8° (147 S.) Münster/W 1977, Aschendorff. – Das Thema des elften Essener Gesprächs vom 8./9. März 1976 war bestimmt durch die in den Jahren des Kampfes um § 218 StrGB geführten leidenschaftlichen Auseinandersetzungen, die das Verhältnis von Sittengesetz und staatlich gesetzter Norm für weite Kreise weniger erhellt als verdunkelt hatten. Eng mit dieser Frage hängt das Verhältnis von Grundwerten und Grundrechten zusammen, das wenige Monate später Gegenstand einer an der Kath. Akademie Hamburg gehaltenen Reihe von Vorträgen war. Gerade nach diesen Hamburger Vorträgen und der an sie anknüpfenden öffentlichen, insbesondere vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken weitergeführten Diskussion ist es von hohem Interesse nachzulesen, was diesbezüglich in Essen bereits vorweggenommen worden war. – Wie üblich waren drei Referenten aufgeboten: ein Theologe (K. Lehmann), ein staatstheoretisch engagierter Philosoph (W. Kluxen) und ein Jurist (J. Isensee); die Aussprache leitete wie gewohnt der Staatskirchenrechtler U. Scheuner in seiner überlegenen Weise. Jeder Referent faßte sein Referat in einer Reihe von „Leitsätzen" zusammen; das kam nicht nur der Aussprache zustatten, sondern erleichtert es auch dem Leser, sich in den manchmal schwierigen Gedankengängen zurechtzufinden. – *K. Lehmann* (9–29) geht von der Sinnkrise der heutigen Gesellschaft aus, von der Not, wenig-

stens einen Fundamentalconsensus zu retten, und fragt, was die Kirche an Grundwerten in Gesellschaft und Staat einbringen kann und wie sie das anzustellen hätte. Nach seinen Leitsätzen (30–33) ließe sich leicht ein Lehrbuch oder eine Semestervorlesung aufbauen. – *W. Kluxen*, „Moralität und staatliche Normsetzung" (57–70) macht das Verständnis unnötig schwer, indem er mit Kant und Hegel beginnt, dann aber überraschenderweise zu erkennen gibt, daß er es mit Aristoteles und Thomas von Aq. hält. Auch sein Begriff der Moralität und sein Gegensatzpaar Subjektivität und objektiv-kollektive Norm scheinen mir den Zugang zur Sache eher zu erschweren. Das wichtigste Ergebnis steht in Leitsatz 7: „In einem plural verfaßten Ethos stellt der Staat durch seine Normsetzung die einzige, alle Bürger faktisch in eine Ordnung bringende Instanz dar; insofern gewinnt er eine wichtige, wenn nicht ausschlaggebende Rolle für das Gesamtethos der Gesellschaft" (71/72). – *J. Isensee* (92–120) behandelt als Jurist das Verhältnis von demokratischem Rechtsstaat und staatsfreier Ethik. Sein Referat ist das längste von allen; um so dankenswerter ist die ihm vorangestellte, gut gegliederte Inhaltsübersicht. Festgehalten zu werden verdient der schöne Satz, in dem das Referat ausklingt: „Die Ethik hat vom demokratischen Rechtsstaat wenig zu erhoffen; der demokratische Rechtsstaat hat mit dem Ethos seiner Bürger alles zu verlieren" (118). – Alle bisher in Essen behandelten Themen sind von dauernder Aktualität; die Drucklegung sollte erheblich beschleunigt werden. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Puza, Richard, Res iudicata. Rechtskraft und fehlerhaftes Urteil in den Decisionen der Römischen Rota (Grazer Rechts- und Staatswissenschaftliche Studien, Bd. 29). Gr. 8° (147 S.) Graz 1973, Leykam-Verlag. – Der Verf. wendet sich mit seiner Veröffentlichung vorab an den Kirchenrechtshistoriker und den mit verfahrensrechtlichen Aufgaben betrauten Kirchenrechtler. Er behandelt die Decisionen der Römischen Rota unter der monographischen Rücksicht „Res iudicata". Vom materiellen Quellenmaterial her wird das Thema auf die Zeitspanne 16. und 17. Jh. eingegrenzt. Dabei machen die Verweisungen auf das 14. Jh. allerdings zahlreiche Rückgriffe auf dieses notwendig. Auf Quellen und Fundorte ist, im Vorwort verständlich, nur allgemein hingewiesen. Doch macht die Einleitung (I.) schon deutlich, daß das umfangreiche Quellenmaterial bündig systematisiert ist: Die Geschichte der Rota Romana und die grundlegenden Gesichtspunkte des Problems der Res iudicata sind kurz skizziert; Anmerkungshinweise auf kompetente Autoren vermitteln erweiterungsfähige Begründungen. Für die Abschnitte II. bis V. gilt das gleiche: Prozeßstadium Res iudicata (appellatio, conformitas und Verbot der dritten Appellation [II.]); Sententiae, quae numquam transeunt in rem iudicatam (nullitas, iniustitia, sententia nulla, sententia iniusta, sententia notorie iniusta, sententia in matrimonialibus [Status-Sachen], sententia lata ex consilio iuris peritorum [III.]); Rechtswirkung der res iudicata (allgemein, res iudicata pro veritate accipitur, exceptio litis finitae, exceptio rei iudicatae, praesumptio iuris [et de iure], res iudicata facit ius quoad omnes, parata executio, sententia quae numquam transit in rem iudicatam hinsichtlich ihrer Effizienz [IV.]); Remedia contra rem iudicatam et sententiam quae numquam transit in rem iudicatam (remedium nullitatis, manutentio, restitutio in integrum, Einrede im Exekutionsverfahren [V.]). Der Abschnitt VI. bringt Schlußbemerkungen und Ergebnisse der Untersuchung. Ein alphabetisches Verzeichnis – Quellen-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnis in einem – geht der Einleitung voraus. Wären Archivalien, Quellen und die Publikationen der literarischen Gattung voneinander getrennt worden, hätte der Rez. die Gewichte kategorial besser verteilt. So aber entsteht aufgrund dieses Verzeichnisses zunächst leicht der Eindruck, daß bspw. nur die Decisiones und die Sententiae aus dem Fundus der Rota im Vatikanischen Geheimarchiv behandelt und ausgewertet würden. Jedoch ist man dann um so angenehmer überrascht zu sehen, daß es im Text durch präzise Verweise auf gediegene Forschungsarbeiten gelungen ist, auf engstem Raum das Problem der Rechtskraft und fehlerhaften Urteils in der Rotajudikatur umfassend darzustellen. Die übrigen zwölf großen Abteilungen des Rota-Fundus enthalten vielleicht noch wichtige Einzelheiten zum Thema „Res iudicata". Doch hat P. in seiner vorliegenden Untersuchung den entscheidenden Schritt vorangetan. Seine Arbeit ist von einem Namen- und Sachregister – ebenfalls kombiniert – abgeschlossen. Als Beitrag zur Geschichte der Rota Romana in der Zeit ihrer Blüte und in der Periode der Einschränkung ihrer Kompetenzen im Zug der Kurienreform Sixtus' V.

ist diese Veröffentlichung dankbar zu begrüßen. Im hier vorgegebenen Rahmen kann ihre Bedeutung für die kirchenrechtsgeschichtliche Forschungsaufgabe nur kurz und vergleichsweise bestimmt werden: Gleichzeitig etwa mit „Res iudicata" erschienen im „Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte" (Hrsg. *H. Coing*), Bd. I: Mittelalter 1100–1500, von *K. W. Nörr* „Die Literatur zum gemeinen Zivilprozeß" (383–397); von *W. Trusen* „Die gelehrte Gerichtsbarkeit der Kirche" (467–504) und von *G. Dolezalek – K. W. Nörr* „Die Rechtsprechungssammlungen der mittelalterlichen Rota" (849–856). „Die handschriftliche Verbreitung von Rechtsprechungssammlungen der Rota" ist von G. Dolezalek zusammengefaßt und in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung 58 (1972) 1–106 veröffentlicht worden. Rechtsgeschichtliche Forschung wird beim Einzelproblem kaum den systematischen Zusammenhang außer acht lassen können. Sie darf füglich auch bei der Frage nach der Res iudicata im Sinn des Verf. dem heute geltenden Recht je nach Anlaß Aufmerksamkeit schenken. Paul VI. hat in der apostolischen Konstitution „Regimini Ecclesiae Universae" vom 15. 8. 1967 grundlegende Normen für die Erneuerung der Römischen Kurie aufgestellt. In ihnen erfährt die Sacra Romana Rota insbes. eine Erweiterung ihrer Kompetenz auf alle Ehenichtigkeitsfälle (AAS 59, 1967, 922; Nr. 109–110). „Causas matrimoniales" (litterae apostolicae motu proprio datae) vom 28. 3. 1971 enthält die Normen der erneuerten kirchlichen Ehegerichtsbarkeit und die besonderer eherechtlicher Verfahren (AAS 63, 1971, 441–446. – „Cum matrimonialium", ebd. 65, 1973, 577–581, enthält die diesbezüglichen Regelungen für die Ostkirche). Die nunmehr erfolgte Neuabgrenzung der Kompetenzen zwischen Tribunalen und Dikasterien legt manchen Vergleich mit den Ergebnissen der Untersuchungen P.s nahe, der anhand der von Heribert Schmitz in der Trierer Reihe „Nachkonziliare Dokumentation" kommentierten Texte jeweils leicht vollziehbar ist. – Es sei abschließend gestattet, noch auf eine Besprechung von Dr. *J.-M. Scholz* zu verweisen, weil diese sich an neuere methodologische Ansätze anlehnt: Richard Puza, Res iudicata, in: „Studi Senesi" 58 (1976) 524–529.

Quellen und Literatur zu Urteil und Entscheidung der Rotajudikatur des Kirchenstaats im 16. und 17. Jh. sind im Zusammenhang der Rechtsprechungs- und Konsiliensammlungen von *M. Ascherie* im oben erwähnten Handbuch (2/2 [1976] 1134–1140; passim) behandelt.

F. O. Busch, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Aegidius Albertinus Hirnscleiffer. Kritische Erstausgabe. Hrsg. von *Lawrence S. Larsen* (BLVS, Bd. 299). Gr. 8° (XX u. 390 S.) Stuttgart 1977, Hiersemann.

Dannemann, Ulrich, Theologie und Politik im Denken Karl Barths (Praxis der Kirche, Syst. Beitr. Nr. 22). 8° (274 S.) München 1977, Kaiser/Grünewald.

Dienst der Vermittlung. Festschrift z. 25jg. Bestehen des Philosophisch-Theologischen Studiums im Priesterseminar Erfurt, hrsg. v. *Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis / Fritz Hoffmann* (EThSt, Bd. 37). Gr. 8° (689 S.) Leipzig 1977, St. Benno-Verlag.

Ducke, Karl-Heinz, Handeln zum Heil. Eine Untersuchung zur Morallehre Hadrians VI. (EThSt, Bd. 34). Gr. 8° (XIX u. 328 S.) Leipzig 1976, St. Benno-Verlag.

Düsing, Klaus, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik (Hegel-Studien/ Beiheft 15). Systematische u. entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Gr. 8° (371 S.) Bonn 1976, Bouvier/Grundmann.

Erbacher, Hermann, Bibliographie der Fest- und Gedenkschriften für Persönlichkeiten aus Theologie, Religionswissenschaft und ihren Grenzgebieten, Bd. 2 (VAAEK, 10). Gr. 8° (266 masch.-geschr. Sn.) Neustadt a. d. Aisch 1977, Degener & Co.

Gall, Ulrich, Philosophie bei Heinrich von Kleist. Untersuchungen zu Herkunft und Bestimmung des philosophischen Gehalts seiner Schriften (APPP, Bd. 123). 8° (275 masch.-geschr. Sn.) Bonn 1977, Bouvier.

Häring, Nikolaus M., Die Zwettler Summe. Einleitung und Text (BGPhMA, NF Bd. 15). Gr. 8° (221 S.) Münster 1977, Aschendorff.

Hönigswald, Richard, Die Systematik der Philosophie. Aus individueller Problemgestaltung entwickelt. Zweiter Teil (R. Hönigswald. Schriften aus dem Nachlaß, Bd. X). Gr. 8° (XII u. 651 S.) Bonn 1977, Bouvier/Grundmann.

Meyer, Arno Heinrich, OSA, Die Frage des Menschen nach Gott und Welt inmitten seiner Geschichte im Werk Karl Löwiths. 8° (XVIII u. 361 S.) Würzburg 1977, Augustinus.

Le Mythe et le Symbole de la Connaissance Figurative de Dieu (Philos. 2) par *S. Breton* u. a. 8° (248 S.) Paris 1977, Beauchesne.

Pannenberg, Wolfhart, Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze. Gr. 8° (333 S.) Göttingen 1977, Vandenhoeck & Ruprecht.

Reisinger, Ferdinand, Der Tod im marxistischen Denken heute. Schaff – Kolakowski – Machovec – Prucha (Praxis der Kirche, Syst. Beitr. Nr. 23). 8° (297 S.) München 1977, Kaiser-Grünewald.

Repertorium Biblicum Medii Aevi collegit disposuit edidit *Fridericus Stegmüller* adiuvante *Nicolao Reinhardt*. Tomus VIII: Supplementum. Gr. 8° (410 S.) Madrid 1976, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

Suárez, Francisco, De Legibus – VI (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XVI–XVII). 8° (LXIX u. 512 S.) Madrid 1977, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. Institute Francisco de Vitoria.

Schmidt, Josef, Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg (PPhF, Bd. XIII). Gr. 8° (XVI u. 205 S.) München 1977, Berchmans Verlag.

Schmitt, Gerhard, The Concept of Being in Hegel and Heidegger (APPP, Bd. 116). Gr. 8° (X u. 192 S.) Bonn 1977, Bouvier/Grundmann.

10. AUG. 1978
22. 6. 78
19. OKT. 1978
20. MRZ. 1979
7. APR. 1979
27. 6. 79
9. 1. 80
4. MRZ. 1980
15. APR. 1980
2. MAI 1980
14. MAI 1980
4. JUNI 1980
20. AUG. 1980
SEP. 1980
07. APR. 1981
11. MAI 1981
29. MAI 1981
13. JULI 1981
13. OKT. 1981
4. NOV. 1981
16. JUNI 1982
29. JULI 1982
3. SEP. 1982
11. 82
30. 11. 82
FEB. 1983
28. MRZ. 1983